

FINE DELLA METAFISICA?

LA RIFLESSIONE METAFISICA

Nel XIX e XX secolo si è continuato a discutere di metafisica, anche se in forme nuove rispetto al passato. Tra l'altro, non si è più attribuito al termine "metafisica" un significato univoco, né quando essa è stata oggetto di critica, né quando se ne è riaffermata la validità o se ne è proposta una ripresa.

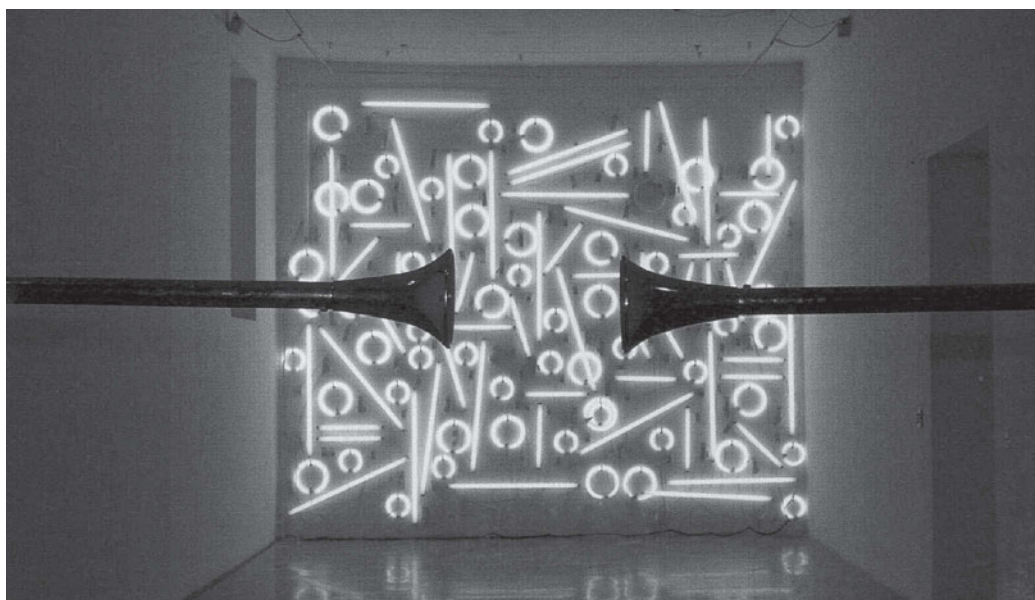
Più volte della metafisica è stata annunciata la "morte". Molti, infatti, hanno sostenuto che dopo Kant la possibilità della metafisica come discorso filosofico che pretende di attingere la realtà metaempirica si sia definitivamente esaurita, con la dimostrazione che alla ragione umana non è dato raggiungere, per via conoscitiva, questa dimensione della realtà: ciò che vi è dietro i fenomeni è inconoscibile.

Così, nel corso del XIX secolo sembrano prevalere le critiche mosse alla metafisica da parte degli esponenti del Positivismo, della Sinistra hegeliana e di Marx, fino al drammatico "annuncio" nietzscheano della "morte di Dio".

Eppure, nello stesso periodo, oltre alla metafisica del Soggetto elaborata dall'Idealismo si manifestano altre inedite forme di pensiero metafisico, con la "metafisica della Volontà" di Schopenhauer, con lo Spiritualismo (di Maine de Biran e di Rosmini) e, in qualche modo, persino col rapporto nuovo fra esistenza e trascendenza tratteggiato da Kierkegaard. Inoltre nello stesso Positivismo, che in genere esprime posizioni di netta critica nei confronti della metafisica, si registrano "sconfinamenti" verso di essa; e questo accade anche in concezioni (l'Evoluzionismo, il Materialismo, ecc.) che pure si richiamano alla scienza.

Nel Novecento il dibattito sulla metafisica si intensifica, aprendosi a soluzioni nuove. Numerose sono le prese di posizione critiche da parte di esponenti del Marxismo, dell'Esistenzialismo e del Neopositivismo, fino all'attuale dibattito sul pensiero postmetafisico. Ma anche in questo periodo non sono mancate filosofie che hanno apertamente affermato la centralità della metafisica come modello di comprensione della realtà (si pensi a Bergson), o hanno riproposto le domande fondamentali della metafisica (come quella sull'essere) o si sono comunque orientate verso la ricerca dell'assoluto (concetto dallo Spiritualismo cristiano come trascendenza e dal Neoidealismo come immanenza), contro la pretesa della scienza di costituire l'unica forma di conoscenza e di comprensione della realtà.

*Luis Gómez Armenteros,
Nevermind.
Installazione
Biennale
di Venezia,
2001.*



ASPETTI E TEMI DEL DIBATTITO SULLA METAFISICA

Le filosofie del finito

Il principale bersaglio della critica alla metafisica è costituito dall'Idealismo, in particolare dalla *metafisica del Soggetto* di Hegel, il quale, contro la tesi kantiana dell'impossibilità di conoscere razionalmente la realtà noumenica, aveva sostenuto la possibilità di conoscere l'Assoluto – inteso come totalità dialettica dei processi della realtà – e aveva affermato l'*identità della logica con la metafisica* (intesa come “scienza che afferra le cose poste in pensieri”). In tal senso, Hegel aveva descritto l'Assoluto come infinito totalmente *immanente* al finito, interamente risolto in esso (cioè come sintesi di tutte le determinazioni finite) e non più trascendente. E un secolo dopo Gadamer si chiederà se la filosofia di Hegel non rappresenti “l'ultimo potente tentativo di comprendere scienza e filosofia come unità” e se, quindi, la morte di Hegel (1831) non abbia segnato anche la fine dell'epoca della metafisica.

In effetti, contestando l'approccio e i risultati della filosofia hegeliana, sin dalla prima metà dell'Ottocento diversi pensatori dichiarano che con la metafisica hegeliana un'epoca della filosofia è giunta al termine. Il loro intento è – in qualche misura – comune: riaffermare *il finito contro l'infinito hegeliano*. Si tratti dell'uomo di Schopenhauer, che cerca di sottrarsi al dominio della Volontà, oppure dell'uomo sensibile di Feuerbach, o dell'uomo storico e sociale di Marx, o del singolo di Kierkegaard, in tutti si afferma un'*istanza antimetafisica*, poiché un comune nemico viene individuato nella filosofia speculativa, soprattutto nella sua forma hegeliana, spesso considerata il punto d'arrivo di una lunga storia, con la sua azione di astrazione, con la sua negazione – in nome dello spirito – della realtà concreta, sensibile, storica, individuale ed esistenziale.

Arthur Schopenhauer segue una via “kantiana” e – insieme – antihegeliana, per un verso negando la possibilità della metafisica, per un altro identificando la realtà noumenica con una Volontà cieca e irrazionale. Egli riconferma la tesi kantiana che l'intelletto non apre la strada della realtà noumenica, poiché si limita a costruire il mondo della rappresentazione. Ma sostiene che la via verso la *Volontà noumenica* passa nell'uomo attraverso la corporeità, attraverso l'esperienza dell'esistenza – nel corpo – di una forza che travalica il mondo della razionalità.

Ludwig Feuerbach considera la filosofia hegeliana una vera e propria “teologia speculativa”, pensiero che pone l'infinito non al di là del finito, come faceva la vecchia teologia, ma nel finito. E ritiene che il suo “segreto” sia l'*antropologia*, poiché, in ultima istanza, quell'essere infinito considerato da Hegel come soggetto non è altro che l'essenza dell'uomo e della natura posta fuori dell'uomo e della natura. Perciò, per cancellare quel vizio d'origine, bisogna capovolgere la filosofia speculativa e ridurre il predicato a soggetto, perché l'inizio della filosofia non è Dio, l'infinito, ma il finito, l'uomo.

La critica di **Karl Marx** al “mistero” della filosofia hegeliana segue, in sostanza, la stessa strada, individuando come obiettivo principale il *metodo* della speculazione hegeliana, fondato sull'astrazione, sull'inversione fra pensiero e realtà. Hegel, per il vizio speculativo-metafisico proprio del suo idealismo, parla della “cosa della logica”, cioè di un essere astratto e fittizio, e non della “logica della cosa”. Bisogna rimettere a camminare sui piedi quella realtà dialettica che Hegel ha messo a camminare sulla testa. Comunque, l'esito di questa operazione non è l'astratta essenza umana, cui giunge Feuerbach, ma l'attribuzione di un *carattere dialettico e storico al finito stesso*. Il soggetto della realtà non è lo spirito, né è l'essenza umana, ma sono gli uomini nella determinatezza della loro condizione storica, nelle condizioni reali in cui producono e riproducono la loro esistenza. Non si può però risolvere il carattere “speculativo” (rovesciato) del pensiero filosofico se non mettendo in luce la radice prima dell'alienazione umana, che si compie sul terreno economico: i pensieri stessi degli uomini, le loro idee, quindi anche le loro speculazioni metafisiche, non possono essere che un riflesso delle loro “condizioni materiali di vita”. Per liberare l'uomo dall'alienazione non basta quindi la critica: occorre l'azione concreta, la prassi rivoluzionaria. La filosofia (con la metafisica) non serve più: “I filosofi si sono limitati a interpretare il mondo in modi diversi; si tratta ora di trasformarlo”.

Anche **Søren Kierkegaard** critica la mediazione hegeliana, che non riconosce e non può riconoscere l'esistenza di ogni singolo. Tale esistenza, infatti, sfugge completamente a un sistema come quello hegeliano, perché è irriducibile al pensiero. Inoltre, la mediazione del-

la ragione dialettica hegeliana, tutta impegnata nel *passato* (come un “topo di biblioteca” che nel presente ha solo la falda del suo abito), non ha nulla da dire all’esistente, cioè all’uomo in carne ed ossa, che vive nel presente ed è chiamato a scegliere per il *futuro*, cioè a decidere della sua stessa esistenza.

Dalla metafisica alla scienza

Il dibattito ottocentesco sulla metafisica si svolge in una fase storica caratterizzata da processi che mutano profondamente la società e la cultura dell’Occidente. Irrompono nella riflessione filosofica i problemi della società industrializzata, il capitalismo e le nuove classi protagoniste della storia: la borghesia e il proletariato.

Rispetto a tali problemi, gli esponenti del Positivismo ritengono le dottrine metafisiche inadeguate. Essi inoltre pensano che il dominio della scienza non lasci più spazio alla metafisica. Dove si afferma il primato dei fatti, che solo la scienza è in grado di conoscere, non vi è più spazio per un sapere metaempirico e metafattuale. Comunque, questi filosofi esprimono posizioni diverse riguardo alla funzione svolta dalla metafisica.

John Stuart Mill formula un giudizio drastico sulla metafisica, non riconoscendole alcuna funzione positiva. Egli critica soprattutto la filosofia idealistica tedesca, che interpreta come la rinascita di un pensiero “magico”, prerazionale e irrazionale, pericoloso per la gioventù e capace di bloccare le energie spirituali che, se liberate, sarebbero sufficienti a “cambiare la faccia della terra”.

Auguste Comte guarda invece alla metafisica come a uno dei modelli fondamentali di spiegazione della realtà che si sono succeduti nella storia umana. Alla luce della legge comtiana dei tre stadi, la metafisica appare come uno *stadio transitorio*, intermedio tra quello teologico, “fittizio”, collocato nel Medioevo, e quello positivo, “scientifico”. Il suo apogeo è raggiunto nell’età moderna, dal Cinquecento al Settecento, dove essa ha svolto un ruolo positivo, con la sua azione di demolizione delle basi intellettuali del vecchio ordine sociale e politico. La metafisica viene quindi intesa come filosofia “inevitabile” e “indispensabile” dell’età transitoria, il cui compito è stato essenzialmente critico, volto cioè ad operare una trasformazione intellettuale e sociale decisiva per la storia dell’umanità. Per questa sua funzione dissolvente Comte la apprezza, mentre ne critica l’approdo a principi assoluti. La metafisica ha esaurito la sua funzione portando a compimento la sua opera demolitrice: e la Rivoluzione francese, epilogo della fase transitoria, ha posto fine anche all’epoca della metafisica. La nuova – necessaria – fase di riorganizzazione intellettuale della società richiede infatti non un sapere critico, basato su principi assoluti, ma l’affermazione piena di uno spirito scientifico nella società e nella cultura.

Originale è anche la posizione di **Herbert Spencer**, il quale distingue kantianamente il mondo del fenomeno, di competenza della scienza, e quello del noumeno, dell’*inconoscibile*, che è competenza esclusiva della religione. Egli, pertanto, ritiene necessario trovare un equilibrio e un accordo tra scienza e *religione* e non tra scienza e metafisica: a questa non viene più riconosciuto alcuno spazio. Eppure anche Spencer, presentando l’Evoluzionismo come una teoria filosofica generale, cioè come modello interpretativo della realtà nel suo complesso (quindi al di là del suo campo specifico di applicazione scientifica), verrà accusato di riproporre una visione metafisica della realtà, sotto una veste falsamente “scientifica”.

I nichilismo e la “morte di Dio”

Nell’ultimo quarto del XIX secolo, nel quadro di una crisi complessiva della società liberale, si afferma un atteggiamento di negazione della civiltà esistente, il nichilismo, il cui maggiore esponente è **Friedrich Nietzsche**. Questi sostiene che il pensiero europeo si è caratterizzato proprio per una progressiva svalutazione di tutti i valori.

All’opera demolitrice del nichilismo appartiene anche la distruzione della metafisica, ormai giunta al suo epilogo. La crisi del pensiero metafisico si manifesta drammaticamente e profeticamente nella dichiarazione dell’“uomo folle” che – nella *Gaia scienza* – proclama la “morte di Dio”: “Dio è morto. Dio resta morto. E lo abbiamo ucciso noi”. Il Dio che muore è non solo il Dio della religione cristiana, ma anche il principio sul quale si erano fondate quasi tutte le metafisiche dell’Occidente.

FRIEDRICH NIETZSCHE **LA “MORTE DI DIO”
E LA DISTRUZIONE DELLE CERTEZZE**

Il maggiore degli avvenimenti più recenti, che “Dio è morto”, che la fede nel dio cristiano è divenuta inaccettabile, comincia già a gettare le sue prime ombre sull’Europa. Almeno a quei pochi, lo sguardo, la diffidenza di sguardo dei quali è abbastanza forte e sottile per questo spettacolo, pare appunto che un qualche sole sia tramontato, che una qualche antica, profonda fiducia si sia capovolta in dubbio: a costoro il nostro vecchio mondo dovrà sembrare ogni giorno più crepuscolare, più sfiduciato, più estraneo, più “antico”. Ma in sostanza, si può dire che l’avvenimento stesso è fin troppo grande, troppo distante, troppo alieno dalla capacità di comprensione del maggior numero perché possa dirsi già arrivata anche soltanto notizia di esso; e tanto meno, poi, perché molti già si rendano conto di quel che propriamente è accaduto con questo avvenimento e di tutto quello che ormai, essendo sepolta questa fede, deve crollare, perché su di essa era stato costruito, e in essa aveva trovato il suo appoggio, e dentro di essa era cresciuto: per esempio tutta la morale europea. Una lunga, copiosa serie di demolizioni, distruzioni, decadimenti, capovolgimenti ci sta ora dinnanzi: chi già da oggi potrebbe aver sufficiente divinazione di tutto questo, per far da maestro e da veggente di questa mostruosa logica dell’orrore, per essere il profeta di un offuscamento e di un’eclisse di sole, di cui probabilmente non si è ancora mai visto sulla terra l’uguale?

La gaia scienza

Si chiude così – secondo Nietzsche – una lunga epoca della cultura occidentale, nella quale la metafisica ha svolto una funzione negativa. La storia della metafisica è la “*storia di un errore*”, scrive nel *Crepuscolo degli idoli*: l’errore di Platone, che ha affermato come vero mondo quello sovrasensibile, il mondo delle Idee, e l’ha posto al di sopra del mondo del divenire, che per lui era il mondo dell’apparenza. Quel “mondo vero”, “promesso”, ha svolto un ruolo importante perché è stato motivo di conforto e di speranza per l’uomo. Ma si è dimostrato sempre più lontano e irraggiungibile. Si è allontanato sempre più, come perso nelle nebbie königsberghesi nelle quali viveva Kant, grazie al quale si è riconosciuta l’impossibilità di raggiungere e conoscere quel mondo.

La morte della metafisica, liberando l’uomo da un inganno e da una illusione, gli apre lo spazio della realtà. La “morte di Dio”, in quanto morte dell’illusione metafisica, ha il compito di proclamare l’assenza di senso e di valore della nostra esistenza, di aprire la strada a un *nichilismo positivo*, attivo, segnato dall’affermazione dell’Oltreuomo, dal primato della volontà di potenza e dalla possibilità di creare nuovi valori.

I Il ritorno della metafisica

Ma la crisi delle certezze e dei valori del XIX secolo opera anche in una direzione opposta a quella indicata da Nietzsche. Sembra, infatti, riaprirsi uno spazio alla metafisica, attraverso nuove tendenze culturali che intendono cogliere la dimensione profonda, riposta, della realtà, al di là dei “fatti” a cui si fermava e si limitava il Positivismo.

In primo luogo con il **Decadentismo**, che proprio negli ultimi decenni dell’Ottocento, nei suoi esponenti di punta (Baudelaire, Rimbaud, Maeterlinck, ecc.), si manifesta come ricerca “d’un mondo nuovo, d’una regione dello spirito inesplorata e basilare per ogni conoscenza e per ogni morale” (W. Binni). In secondo luogo con l’opera dello scrittore russo **Fëdor M. Dostoevskij**, da molti considerato un vero filosofo, “il più grande filosofo russo” (N. Berdjajev), per la profondità dello sguardo che ha voluto gettare sulle “cose ultime”, sui problemi di fondo dell’esistenza umana, della libertà e del male, della negazione di Dio e del bisogno di Dio, della rivolta nichilista dell’individuo e dell’utopia cristiana o socialista di costruzione di una società pacifica, a misura dell’uomo. Tale dimensione “metafisica” della ricerca in campo letterario si conferma in opere che segnano il panorama della prima metà del Novecento, come quelle di **Franz Kafka** e di **Marcel Proust**, ma anche nelle avanguardie artistiche del periodo, dall’Espressionismo all’Astrattismo.

Le nuove tendenze culturali sembrano quindi esprimere un vero e proprio ritorno della

metafisica, che appare manifesto in alcuni indirizzi filosofici della prima metà del Novecento (lo Spiritualismo di Bergson, il Neoidealismo e il Personalismo cristiano), impegnati a contrapporre il valore cognitivo della filosofia a quello della scienza.

Henri Bergson afferma l'esigenza di riprendere possesso di noi, che invece viviamo la maggior parte del tempo all'esterno di noi stessi, nel mondo dominato dagli oggetti artificiali e dalle macchine prodotte dall'intelligenza umana. Fuggire da questo mondo, in cui la coscienza langue e intristisce, per recuperare la dimensione più autentica della coscienza, quella della *durata pura*, della creazione continua, della spontaneità imprevedibile, è possibile solo mediante la metafisica, che guarda alla dimensione dello spirito al di là della materia, e abbandona la via dell'intelligenza a favore dell'intuizione. Così la metafisica diventa la via che fa diventare liberi, restituendo all'uomo il senso della propria esistenza. E, inoltre, grazie allo "sguardo" metafisico, è possibile cogliere in tutta la realtà un'*evoluzione creatrice*, che ha un carattere più spirituale che materiale (a differenza del processo di evoluzione descritto da Spencer).

Diverso è il percorso indicato dal neoidealismo italiano, che muove dalla riforma della dialettica hegeliana, pur con esiti diversi in Gentile e Croce. **Giovanni Gentile** rivede la dialettica hegeliana riconducendola all'io in atto, al pensiero pensante: quindi a una dialettica dell'atto, a una metafisica dell'io di stampo fichtiano, nella quale "l'oggetto si risolve nel soggetto". **Benedetto Croce** mantiene di Hegel lo *storicismo assoluto* e la concezione dell'immanenza dello spirito, pur intendendo il divenire dello spirito come processo che si realizza attraverso momenti distinti. La vita dello spirito si realizza continuamente, nel movimento del Tutto, attraverso le opere dei singoli, che dentro questa totalità divengono immortali, perché "ogni nostro atto, appena compiuto si stacca da noi e vive di vita immortale e noi stessi siamo immortali perché aver vissuto, è vivere sempre". Quella di Croce è una metafisica dell'immanenza, fondamento di una "religione" laica austera che non fa concessioni e che spinge l'uomo a vivere e ad accettare di vivere nell'unico mondo per lui possibile.

Di vero e proprio ritorno alla metafisica nella sua forma più classica si può parlare invece con l'opera di **Jacques Maritain**. Egli riprende la filosofia tomista, considerandola come l'antidoto migliore contro le filosofie moderne che rifiutano il realismo metafisico. Per lui, come per la cultura cattolica, il Tomismo è ancora valido e attuale e capace di dare risposta ai problemi filosofici contemporanei. Quella di Tommaso è la *philosophia perennis*, cioè il deposito delle verità essenziali raggiunte dal pensiero umano.

JACQUES MARITAIN

IL TOMISMO E LA METAFISICA

C'è una filosofia tomista, non c'è una filosofia neo-tomista. Il tomismo non vuole essere un ritorno al medioevo. Il tomismo usa la ragione per distinguere il vero dal falso, non vuole distruggere ma purificare il pensiero moderno e integrare tutte le verità scoperte dai tempi di s. Tommaso. [...] Il tomismo è una saggezza. Tra lui e le forme particolari della cultura debbono regnare scambi vitali incessanti, ma in se stesso nella sua essenza è rigorosamente indipendente da queste forme particolari. Giudicare il tomismo come un abito usato che si portava al XIII secolo e oggi non si porta più, è ritenere che il valore della metafisica sia una funzione di un certo tempo, e un modo di pensare propriamente barbaro. È un modo puerile giudicare la metafisica in funzione di uno stato sociale da conservare. La filosofia di s. Tommaso è in se stessa indipendente dai dati della fede e nei suoi principi e nella sua struttura non si rifà che alla esperienza e alla ragione, per cui questa filosofia, pur restando perfettamente distinta è in comunicazione vitale con la saggezza superiore della teologia e con la saggezza della contemplazione.

Prefazione a R. Maritain, L'angelo della Scuola

Abbandonando l'oggettivismo medievale, la filosofia si è impantanata in un soggettivismo deleterio. Il mondo moderno ha visto così il conflitto tra scienza e saggezza e la vittoria della prima sulla seconda. Ora è necessario ritornare a un *primato della saggezza*, che non neghi il valore e l'importanza della scienza, ma la collochi su un gradino del sapere inferiore a quello della metafisica.

Maritain sostiene che l'uomo è un "*animale metafisico*" che però, nel corso dell'età moderna, ha smarrito la sua spinta verso la Verità per privilegiare invece l'"efficacia" e la "veri-

fica” delle conoscenze, ha rinunciato alla conoscenza dell’essere “per avere il potere della materia, il sogno inebriante del perfetto dominio sulle cose visibili”.

Dunque, è urgente “*riconciare il mondo con la verità*”. Per recuperare questa dimensione fondamentale, l’uomo deve avere la forza di attaccarsi a ciò che non serve, alla Verità *inutile*. Nulla è più necessario all’uomo di questa inutilità: “abbiamo bisogno non di un insieme di verità che servono, ma piuttosto di *una verità da servire*” e che sia nutrimento dello spirito.

Riprendendo la dottrina tomista, Maritain distingue nell’essere (*ens in quantum ens*), oggetto della metafisica, l’aspetto dell’*essenza* e l’aspetto dell’*esistenza*. Egli sostiene il primato dell’esistenza, o meglio, dell’*esistente* (ente), nella cui realtà concreta il metafisico può intuire l’*essere* nella sua purezza e nel suo mistero. Mentre la metafisica di tipo platonico aveva assunto ad oggetto dell’intelligenza umana solo le essenze, Tommaso la conduce invece “all’esistenza, a questo termine perfetto e perfettivo, a questo estremo completamento dell’essere”.

L’esistenzialismo autentico non è quello delle filosofie che affermano il primato dell’esistenza, “distruggendo o sopprimendo le essenze o nature”, ma quello tomista, che “afferma il primato dell’esistenza, implicando e salvando le essenze o nature”.

L’intuizione metafisica coglie il carattere analogico dell’essere, la sua intrinseca molteplicità. L’essere è “sussurrato nelle cose e in tutte le cose” e il suo concetto “è implicitamente molteplice e si realizza nelle diverse cose in modo da ammettere tra di esse delle differenze di essenza, anche totali e abissali”.

L’**esistenza e l’essere**

Martin Heidegger, in *Essere e tempo*, sostiene che il compito fondamentale dell’uomo, lo scopo della filosofia, è la ricerca dell’essere. Le scienze si pongono la questione di questa o quella “regione” dell’essere. La filosofia s’interroga invece sull’essere in generale: è “ontologia”. Soprattutto, essa si interroga sul senso dell’essere per quel particolare “ente che proprio noi, gli interroganti, siamo sempre”, per l’*Esserci* (*Dasein*). E questi è un essere-per la morte, poiché l’autenticità della sua esistenza sta nel prendere coscienza e nell’accettare questo suo limite costitutivo.

Ma la ricerca sul senso dell’essere – nella metafisica occidentale – si è conclusa con un fallimento, perché, da Platone in poi, la metafisica ha sempre attinto l’ente, mai l’essere. Essa ha scambiato l’essere con l’ente, cioè ha ridotto l’essere a “enti”, a “cose”, e ha concepito l’essere come pura “presenza.” Inoltre, con la dottrina delle Idee, l’uomo è colui che vede e l’idea è il veduto: la verità non è più un disvelamento dell’essere, ma è l’*esattezza dello sguardo*, cioè un modo d’essere dell’uomo nei confronti dell’essere. Da lì ha preso le mosse la concezione di un soggetto, l’uomo, che riduce il mondo all’immagine che egli ne ha.

Il punto d’arrivo della storia della metafisica sembra coincidere con Nietzsche e la sua proclamazione della “morte di Dio”.

MARTIN HEIDEGGER **L’ANTI-METAFISICA DI NIETZSCHE**

Risulta chiaro che l’affermazione di Nietzsche circa la morte di Dio riguarda il Dio cristiano. Ma è altrettanto certo, e da tener presente sin d’ora, che le espressioni “Dio” e “Dio cristiano” sono usate nel pensiero di Nietzsche per indicare il mondo sovrasensibile in generale. “Dio” è il termine per designare il mondo delle idee e degli ideali. [...] Se intendiamo, come fa ancora Kant, il mondo sensibile come mondo fisico nel senso più ampio, il mondo sovrasensibile diverrà il mondo metafisico. Così l’espressione “Dio è morto” significa che il mondo ultrasensibile è senza forza reale, non dispensa vita alcuna. La metafisica, cioè per Nietzsche la filosofia occidentale intesa come platonismo, è alla fine. Nietzsche intende la sua filosofia come il contromovimento della metafisica, cioè per lui del platonismo. Ma, in quanto semplice controcorrente, essa resta necessariamente conforme, come ogni “anti”, alla natura di ciò contro cui si volge. L’antimetafisica di Nietzsche, in quanto semplice capovolgimento della metafisica, è un irretimento nella metafisica stessa.

Sentieri interrotti

Per Heidegger, quindi, Nietzsche non ha superato la metafisica, ma ne ha mantenuto i tratti fondamentali. Il suo nichilismo rivela infatti una *metafisica della volontà* ed è quindi espressione di quel “movimento fondamentale della storia dell’Occidente” che ha prodotto l’oblio dell’essere e il cui corso “non potrà determinare che catastrofi mondiali”.

Difatti, nella storia della metafisica, ad essere occultati sono stati proprio l’essere e la sua verità come *disvelamento*. Tutto il periodo della metafisica è il lungo periodo dell’oblio dell’essere: l’essere sfugge e non può che sfuggire alla metafisica, al discorso della razionalità occidentale. Tornare a porsi il problema dell’essere e del senso dell’essere, per Heidegger, significa disporsi all’*ascolto* dell’essere. Bisogna dare spazio a un pensiero *rammemorante* (non *calcolante*, come quello della scienza), un pensiero disposto a cercare, ad aprirsi alla verità, nel linguaggio e nella poesia, poiché solo qui l’essere tende a rivelarsi, anche se in modo enigmatico e sfuggente.

Anche per **Karl Jaspers** la filosofia è ricerca dell’essere. Ma l’essere non è l’essere-del-mondo, né è l’essere dell’uomo in quanto esistenza possibile. In questa ricerca siamo condizionati da due limiti: da un lato il contesto dato in cui sin dall’inizio veniamo a trovarci e che non è prodotto da noi; dall’altro la trascendenza, ciò che si colloca oltre l’orizzonte in cui ci troviamo. Pertanto, nella ricerca senza sosta che compio non giungo mai a l’essere, ma sempre ad **un** essere. L’essere non mi si presenta né come concetto che sotto di sé racchiuda ogni essere, né come soggetto, cioè totalità interiore di cui la molteplicità degli esseri sia manifestazione, né come un Essere specifico che sia l’origine del tutto.

Anche la ricerca filosofica sembra quindi condurre al fallimento: “se pretendo di cogliere l’essere in quanto essere sono irrimediabilmente votato al naufragio”. Avvertendo il distacco dall’essere, provando la ferita e il dolore per la mancanza dell’essere, avvertiamo e proviamo il naufragio, lo scacco della nostra esistenza. Sembra affermarsi un dissidio insanabile fra ragione filosofica ed esistenza, che non riescono mai a rapportarsi completamente, non si incontrano e non si compenetrano mai del tutto fra loro.

Ma proprio qui, nello scacco e nel naufragio cui porta la ricerca dell’essere, nella presa di coscienza dell’irriducibile finitezza umana e dell’impossibilità di realizzarci attraverso l’essere, si verifica il manifestarsi della *trascendenza*, avviene l’apertura dell’esistenza alla trascendenza dell’essere.

Così, nella ricerca filosofica fa il suo ingresso la metafisica, come *chiarificazione delle vie che conducono verso la trascendenza*. L’esistenza va verso l’assoluto, come ciò che è al di là e che, come tale, è inafferrabile. Il limite costitutivo dell’esistenza, cioè l’irriducibile finitezza della condizione umana, diviene esso stesso il luogo della trascendenza, è cioè annuncio dell’essere, inserimento della trascendenza entro l’esistenza come sua dimensione ineliminabile.

Un discorso privo di senso

Drastica, invece, è la condanna della metafisica da parte di Wittgenstein e dei filosofi del Neopositivismo o Empirismo logico.

Per **Ludwig Wittgenstein**, “di ciò di cui non si può parlare, occorre tacere”. E nello spazio di ciò che può essere detto la metafisica non c’è: ciò che può essere detto sta solo nello spazio dei fatti, occupato per intero dalla scienza naturale. La metafisica non è in grado di dare significato ai termini che usa. La filosofia, in quanto chiarificazione del linguaggio, non può che criticare la metafisica e ogni discorso che vada al di là di ciò che può essere detto, si tratti di Dio, del fatto che il mondo c’è o dell’esistenza dei valori.

La metafisica viene rimossa dai **Neopositivisti** perché tutte le sue asserzioni non rispondono e non possono rispondere al principio di verificazione: sul piano empirico non c’è conferma possibile per le tesi metafisiche. **Rudolf Carnap** afferma che non si può andare dall’esperienza a ciò che la trascende: la metafisica, che pretende di farlo, usa dei concetti illusori. L’analisi logica dei concetti smaschera l’insostenibilità di ogni discorso metafisico, costruito su un’arbitraria inferenza da fatti empirici a nozioni riferite a una realtà sovraempirica.

RUDOLF CARNAP

INSENSATEZZA DELLA METAFISICA

Nessun fatto può essere inferito da un altro fatto (In accordo colla concezione ordinaria ciò può accadere nell’inferenza induttiva) [...]. Da ciò segue l’impossibilità di ogni

metafisica che tenta di trarre inferenze dall'esperienza a qualcosa di trascendente, che sta al di là dell'esperienza e che non è sperimentabile, come la "cosa in sé" dietro le cose dell'esperienza, l'"Assoluto" dietro la totalità del relativo, l'"essenza" e il "significato" degli eventi dietro gli eventi stessi. Poiché non si può mai rigorosamente inferire dall'esperienza al trascendente, le inferenze metafisiche necessariamente trascurano passaggi essenziali. Da ciò deriva la parvenza di trascendenza. Si introducono concetti che sono irriducibili sia al dato, sia a ciò che è fisico. Sono pertanto concetti puramente illusori che vanno rigettati dal punto di vista epistemologico, come pure da quello scientifico. Sono parole senza senso, qualunque sia il grado in cui sono santificate dalla tradizione o impregnate di sentimento.

La vecchia e la nuova logica

Da questi filosofi la metafisica è identificata con la filosofia, se con questo termine s'intende un sapere che pretende di conoscere l'essenza delle cose, la vera realtà. Dirà ancora Carnap che affermazioni come quella di Talete secondo cui l'acqua è il principio di tutte le cose o le tesi di Heidegger sul nulla non sono né vere né false, perché stanno al di là di ciò che ha senso: si tratta solo di "poesia", che non può certo accampare alcuna validità conoscitiva.

L'abisso che separa la scienza dalla metafisica è invalicabile: da una parte c'è il discorso dotato di senso, dall'altra parte quello che è privo di senso.

La metafisica non è falsificabile, ma neppure è priva di senso

Una significativa rettifica dell'atteggiamento verso la metafisica viene compiuta da altri filosofi della scienza del Novecento. **Karl Popper**, in particolare, respinge la tesi neopositivista secondo cui la metafisica sarebbe priva di senso. I Neopositivisti, infatti, dimenticano che "la scienza è stata in ogni tempo profondamente influenzata dalle idee metafisiche; [e che] certe idee e certi problemi metafisici (come il problema del mutamento...) hanno dominato lo sviluppo della scienza per secoli come idee regolative". Secondo Popper, le idee metafisiche sono state spesso precorritrici di quelle scientifiche, indispensabili al loro avvento (basti pensare al ruolo dell'atomismo classico), perciò anche in futuro potrà venirne qualcosa di buono per la scienza.

D'altra parte, la "demarcazione" tra scienza e metafisica non è data dal criterio della verificabilità, poiché anche le teorie scientifiche, come quelle metafisiche, sono inverificabili, non sono cioè suscettibili di conferma empirica. Unico criterio di demarcazione è, invece, la *falsificabilità*: mentre una teoria scientifica è falsificabile, si presta cioè ad essere confutata dall'esperienza, le teorie metafisiche non lo sono.

KARL POPPER

LA METAFISICA NON È PRIVA DI SENSO, MA NON È FALSIFICABILE

Non credo che la metafisica sia non-senso, né ritengo possibile eliminare tutti gli elementi metafisici della scienza: essi sono troppo strettamente intrecciati con il resto. Credo, tuttavia, che ogniquale volta è possibile scoprire nella scienza un elemento metafisico che si può eliminare, l'eliminazione non potrà essere altro che un vantaggio. Infatti, l'eliminazione di un elemento non controllabile dalla scienza rimuove un mezzo per evitare le confutazioni; e questo tenderà ad aumentare la controllabilità, o confutabilità, di ciò che resta della teoria. E, invero, in una quantità di casi una teoria scientifica ha tratto considerevoli vantaggi dall'essersi scoperti in essa elementi metafisici che potevano essere eliminati, e dal tentativo di eliminarli.

L'ampia linea di demarcazione fra scienza empirica da un lato, e pseudo-scienza o metafisica o logica o matematica pura dall'altro, deve essere tracciata attraverso il cuore stesso della regione del senso – con teorie dotate di significato da ambo i lati della linea divisoria – piuttosto che fra la regione del senso e quella del non-senso. Rifiuto, più

in particolare, il dogma che la metafisica debba essere priva di significato.

Infatti, come abbiamo visto, alcune teorie come l'atomismo furono a lungo non controllabili e inconfutabili (e, incidentalmente, anche non verificabili) e fino a quel momento metafisiche. Ma, in seguito, divennero parte della scienza fisica. Sono disposto ad ammettere che alcuni metafisici (penso soprattutto a Hegel e agli hegeliani) si siano lasciati andare fino al punto di dire dei non-sensi e, ciò che è peggio, dei non-sensi pretenziosi. Tuttavia, anche gli scienziati non sono del tutto immuni da questa malattia.

Poscritto alla logica della scoperta scientifica

I “congedo dal soggetto”

Da Cartesio a Kant e all'Idealismo, la metafisica dell'età moderna si era configurata come una *metafisica del soggetto*: il soggetto, infatti, si afferma come fondamento della realtà e della verità. Dalla seconda metà del Novecento, la critica della metafisica si traduce quindi in una “presa di congedo” dal soggetto, in un rifiuto della sua pretesa fondativa.

In particolare, filosofie come lo Strutturalismo, il Poststrutturalismo e il Postmoderno riprendono la contestazione radicale avanzata da Marx, Nietzsche e Freud nei confronti della coscienza come fondamento e luogo della verità.

Per i tre “maestri del sospetto” la coscienza, invece di essere il luogo dell'evidenza e della “trasparenza” della verità, la fonte universale del senso, rinvia a forze e realtà che la condizionano e la trascendono. La psicoanalisi concepisce la coscienza come una parte limitata della psiche, espressione debole e divisa dei conflitti fra l'*Es*, ossia l'inconscio, e il Super-io, quasi “sovrastata” dalla dimensione inconscia: l'io, pertanto, non è più il “signore” della realtà, ma diventa teatro di conflitti oscuri, di una tensione permanente.

Anche la letteratura si orienta verso il “sottosuolo” della personalità, raccontando l'involontarietà della memoria (Proust), la scomposizione prismatica dell'individuo (Pirandello), l'automatismo del linguaggio (Joyce e i Surrealisti), o rimarcando, comunque, la complessità e la contraddittorietà interna dell'io.

Il soggetto viene descritto sempre e soltanto come un punto di equilibrio provvisorio di una pluralità di istanze appartenenti più alla dimensione dell'affettività e del desiderio che non a quella della ragione. Come afferma **Michel Foucault**, lo smascheramento (operato dalla genealogia nietzscheana) delle pulsioni istintive e degli interessi che stanno dietro a quelli che concepiamo come valori o essenze, pone fine al “mito delle origini” che descrive questi ultimi come ideali puri.

Per il primo **Wittgenstein**, quello del *Tractatus*, il soggetto “non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo”. “Il soggetto che pensa, immagina, non c'è”: sta nello spazio di ciò che non può essere detto e di cui si deve tacere.

Secondo **Martin Heidegger** il soggetto, già in Platone, si costituisce come pretesa di “vedere” l'essere in quanto “idea”, identificandolo con la semplice presenza, con l'essente, con la realtà di ciò che è posto di fronte al soggetto. Con l'affermarsi della razionalità tecnico-scientifica tale pretesa di riduzione dell'essere all'ente diviene pretesa di *dominio* sull'essere. La metafisica del soggetto sembra così raggiungere il culmine “nell'imperialismo dell'uomo tecnicamente organizzato”, nella soggettività tecnocratica che manipola il mondo per ridurlo a sé. Ma con tale pretesa – allo stesso tempo – quella soggettività riduce se stessa a cosa, perché è totalmente inclusa in quel “piano dell'uniformità organizzata” che il pensiero tecnocratico persegue.

Da qui l'*anti-umanismo* di fondo di Heidegger, destinato ad influire anche su posizioni filosoficamente lontane: da quelle dei filosofi della Scuola di Francoforte a quelle di Strutturalisti e Poststrutturalisti francesi.

Lo Strutturalismo mette tra parentesi la nozione del soggetto, guardando al mondo umano come a un sistema di relazioni costanti tra fenomeni, in cui il soggetto, in quanto tale, viene completamente assorbito. Il soggetto viene dunque considerato come un elemento di quel sistema, collegato agli altri elementi da leggi rigorose, che regolano il funzionamento del sistema nel suo complesso. Lo stesso linguaggio appare dotato di una dimensione strutturale autonoma rispetto al soggetto, che ne è in qualche misura plasmato, condizionato, e che si vede dunque spodestato di ogni funzione fondativa.

Claude Lévi-Strauss vede il soggetto come un residuo da superare, perché rischia di offuscare la visione delle strutture invarianti della realtà: “*fine ultimo delle scienze umane non*

è *costituire l'uomo, ma dissolverlo*". **Michel Foucault** va oltre. Egli rintraccia e identifica l'origine della nozione di soggetto in una rimozione, cioè nell'esclusione, operata dal soggetto cartesiano in quanto espressione della nuova razionalità scientifica, di tutto ciò che è *non-ragione*, quindi della devianza, della follia.

Nella fase post-strutturalista, la soggettività viene ripensata guardando soprattutto alla *sfera pulsionale*, affettiva, corporea, in cui il significato si presenta come differenza e molteplicità irriducibile ad un soggetto concepito unitariamente.

Con la messa in discussione del soggetto, il sapere viene dichiarato *senza fondamenti*. La verità viene dislocata nell'orizzonte dell'invenzione, e non dell'aderenza a significati già "deposti" nella realtà. Il soggetto viene descritto sempre e soltanto come un punto di equilibrio provvisorio di una pluralità di istanze appartenenti più alla dimensione dell'affettività e del desiderio che a quella della ragione.

Gilles Deleuze, riprendendo alcune tesi della filosofia di Spinoza (da lui interpretata in senso anti-cartesiano), di Hume (che aveva dissolto l'io nell'infinita pluralità delle impressioni sensibili) e di Nietzsche, descrive il mondo umano come mosso non dalla coscienza, ma da una pluralità di forze e centri di forza.

Jacques Lacan vede l'inconscio come struttura di connessioni simboliche, e non come dimensione profonda, insondabile, della psiche individuale. L'inconscio è transindividuale, usa un linguaggio impersonale: *Ça parle* ("esso parla"); chi parla è un soggetto anonimo, non cosciente; o meglio, non è un soggetto, ma è il linguaggio stesso che parla al posto suo. L'uomo "è un animale in preda al linguaggio".

Per **Jacques Derrida**, con il fallimento della metafisica del soggetto, della sua fiducia nella possibilità di cogliere l'essere attraverso il linguaggio, è fallito anche il linguaggio, anzi il primato della parola, il fono-logocentrismo. Egli afferma, quindi, che bisogna sostituire, al primato della parola, il primato della scrittura. La scrittura ha una oggettività irriducibile al soggetto, poiché è una traccia che vive oltre la morte di chi l'ha scritta, di ogni individuo.

Secondo **Jean-François Lyotard** il soggetto è soltanto un simulacro, una finzione, la cui costituzione autentica è dettata dalla sfera delle pulsioni: il Postmoderno si afferma, appunto, anche come fine della soggettività del moderno, come descrizione di un universo umano irrimediabilmente segmentato e diviso.

Anche **Jürgen Habermas** dichiara ormai superata la "metafisica del soggetto", portatrice di una visione "totalizzante" della ragione ed espressione di una soggettività contrapposta al mondo: una metafisica che – per tali suoi caratteri – è stata preludio al dominio strumentale sulla natura e sulla maggioranza degli uomini.

Egli ritiene che, superato il modello tradizionale del soggetto, debba comunque affermarsi una dimensione fondativa della ragione: quella *comunicativa*. Più che al soggetto e ad una ragione "totalizzante", egli guarda infatti ad un modello comunicativo, intersoggettivo, della ragione, in quanto ragione costituita da "soggetti capaci di parlare e agire", i quali operano alla ricerca di un'intesa per giungere a una condivisione di significati e punti di vista sulla realtà: il loro atteggiamento non è più "oggettivante", tale cioè da ridurre ogni cosa conosciuta (anche se stessi) ad oggetto, ma è "performativo", tale cioè da formulare enunciati che – di per sé – non sono veri o falsi, ma unicamente caratterizzati da quella ricerca di un'intesa e di un'azione comune.

JÜRGEN HABERMAS

OLTRE IL SOGGETTO, LA RAGIONE COMUNICATIVA

[Nel] modello dell'agire orientato verso l'intesa ... non è più privilegiato quell'atteggiamento oggettivante, in cui il soggetto conoscente si orienta verso se stesso come ad una entità nel mondo. Nel paradigma dell'intesa è fondamentale piuttosto l'atteggiamento performativo dei partecipanti all'interazione, che coordinano i loro piani di azione, intendendosi reciprocamente su qualcosa nel mondo. In quanto *Ego* compie un'azione linguistica e *Alter* prende posizione verso di essa, entrano entrambi in una relazione interpersonale. Questa è strutturata dal sistema di prospettive reciprocamente intrecciate di parlanti, uditori e presenti attualmente non partecipanti. [...] Allora *Ego* sta in una relazione interpersonale, che gli consente di riferirsi dalla prospettiva dell'*Alter* a se stesso come partecipante ad un'interazione.

Il discorso filosofico della modernità

In altri termini, contro la *razionalità tecnologica*, orientata al dominio, si pone una *razionalità discorsiva*, che offre a chiunque un accesso illimitato ed evita ogni imposizione di “verità”, ma richiede il confronto e il consenso. Attraverso questa “razionalità pratico-discorsiva”, fondata sulla cooperazione e su un rapporto dialogico dell’io verso il tu (e non sull’impersonalità della terza persona), si costituisce una dimensione intersoggettiva, non autoritaria, di soggetti che si confrontano e cercano un’intesa.

C’È UN FUTURO PER LA METAFISICA?

Negli orientamenti filosofici più recenti, dunque, non sembra esservi spazio per una metafisica intesa come discorso “totalizzante”. Eppure si segnalano un’attenzione e un interesse nuovi per la metafisica (tanto da far pensare ad un vero e proprio “ritorno”), dettati dalla volontà di negare alla scienza il ruolo di unica via d’accesso al sapere.

In effetti, i fautori del ritorno ad un pensiero metafisico ‘forte’ si confrontano, oggi, con i filosofi che negli ultimi decenni hanno considerato tale ritorno impossibile, o comunque deleterio.

Quest’ultima posizione viene espressa dalle numerose tendenze che caratterizzano il cosiddetto “pensiero postmoderno”. Questo, infatti, esprime la convinzione che si sia compiuta la dissoluzione non solo delle grandi idee e dei grandi progetti (le *metanarrazioni*, secondo il linguaggio di J.-F. Lyotard) che hanno contraddistinto la modernità (dall’idea di progresso ai progetti di emancipazione, dal Cristianesimo al Marxismo e al Liberalismo), ma anche delle metafisiche che erano spesso sottese a quelle metanarrazioni. È lo stesso sviluppo della società post-industriale che sembra averle logorate e confutate. Il postmoderno è per Lyotard l’epoca di una ragione non totalizzante e, dunque, non più metafisica.

Anche **Gianni Vattimo**, analizzando la ‘fine della modernità’, la vede caratterizzata proprio dal pensiero post-metafisico (risultato della dissoluzione del pensiero fondativo ad opera della scienza e della tecnica) e dal nichilismo (seguito all’annuncio nietzscheano della morte di Dio). Per il postmoderno, sostiene Vattimo, non si tratta né di critica, né di superamento della metafisica, ma di una sua “*consunzione*”. È proprio il corso della metafisica a portare alla dissoluzione di un pensiero fondativo, grazie alla vittoria del pensiero scientifico. Ciò non implica un accoglimento della tesi secondo cui la metafisica è un discorso erroneo e illusorio, né un suo puro e semplice “superamento”, ma esprime invece un atteggiamento complesso, che viene designato – insieme – come “continuazione” e come “tradimento”. Sempre secondo Vattimo, infatti, la metafisica “è qualcosa che rimane in noi come le tracce di una malattia o come un dolore al quale ci si rassegna; o ancora potremmo dire, giocando sulla polivalenza del termine italiano ‘rimettersi’, è qualcosa da cui ci si rimette, a cui ci si rimette, che ci si rimette (ci si invia)”.

In tale concezione, il pensiero ritenuto “convalescente” dalla “malattia” della metafisica non sarebbe più il pensiero forte (quello delle grandi metafisiche del passato), ma un *pensiero debole*, che non appare più in grado di cogliere ed esprimere l’essere. Si aprirebbe così un’epoca nuova, quella in cui l’uomo si libera dalle schiavitù non solo materiali ma anche ideologiche, che rischiavano di generare intolleranza, prevaricazione e risentimento.

Al contrario, i sostenitori del “ritorno” alla metafisica pongono proprio il pensiero debole, il relativismo dei valori e la concezione secondo cui la ragione è incapace di tendere alla verità, come il loro principale bersaglio polemico. Essi, infatti, sostengono quel “ritorno” *in senso forte*, come recupero cioè di un pensiero in grado non solo di conoscere l’essere, la totalità dell’uomo e della natura, ma anche di parlare di Dio. Tra i maggiori sostenitori di questa metafisica sono soprattutto i pensatori cattolici, che vedono nella metafisica e nel ritorno a una ragione capace della verità l’antidoto alla crisi della modernità, il modo per fermare una pericolosa deriva in cui si dissolvono quei valori e quelle certezze che la modernità aveva elaborato e sostenuto.

Nel panorama filosofico italiano il ritorno alla metafisica è inteso come ripresa del *platonismo* (Reale), dell’*aristotelismo* (Berti) o dell’*ontologia parmenidea* (Severino).

Nella riabilitazione del platonismo **Giovanni Reale** vede uno dei pilastri su cui basarsi per uscire dalla crisi dell’Europa e dell’Occidente, recuperando quei valori e quell’eredità spirituale che sono stati dimenticati. Platone rappresenta la distinzione tra lo spiritualismo e il materialismo, ma soprattutto quella teoria delle Idee che per Reale costituisce “la ‘Magna Charta’ della metafisica occidentale”, l’evento che segna una decisiva conquista della ra-

gione. A questo apporto di Platone va unito l'impegno di Socrate per la cura dell'anima umana. Il Cristianesimo integra e completa questa concezione greca dell'anima con il concetto di *persona*, che riguarda sia Dio che l'uomo, inteso come individualità unica e irripetibile. Reale ritiene che l'oblio di questa eredità sia stato una conseguenza perversa della rivoluzione tecnico-scientifica avviata nell'età moderna.

Enrico Berti si rifà invece all'aristotelismo, da lui ritenuto una filosofia, una metafisica, valida anche per la nostra epoca. Egli sottolinea come la metafisica aristotelica, indicando i "molti modi in cui si può dire l'essere", consenta di riconoscere "la molteplicità del reale", lasciando quindi ampio spazio alle scienze e agli altri saperi che studiano la realtà. Alla metafisica come ontologia, nella linea dell'aristotelismo, si aggiunge la teologia, cioè lo studio razionale di Dio.

Emanuele Severino esorta a "ritornare a Parmenide", cioè a quel pensiero dell'essere (quindi del "necessario" e dell'"eterno") che solo può condurci a recuperare il senso della verità e a superare il nichilismo che caratterizza la nostra civiltà, basata sull'idea che la realtà sia *divenire* (passaggio dal niente all'essere e dall'essere al niente), sia quindi *disponibile* alla "produzione" e alla "distruzione" attraverso la tecnica e la scienza dell'uomo.

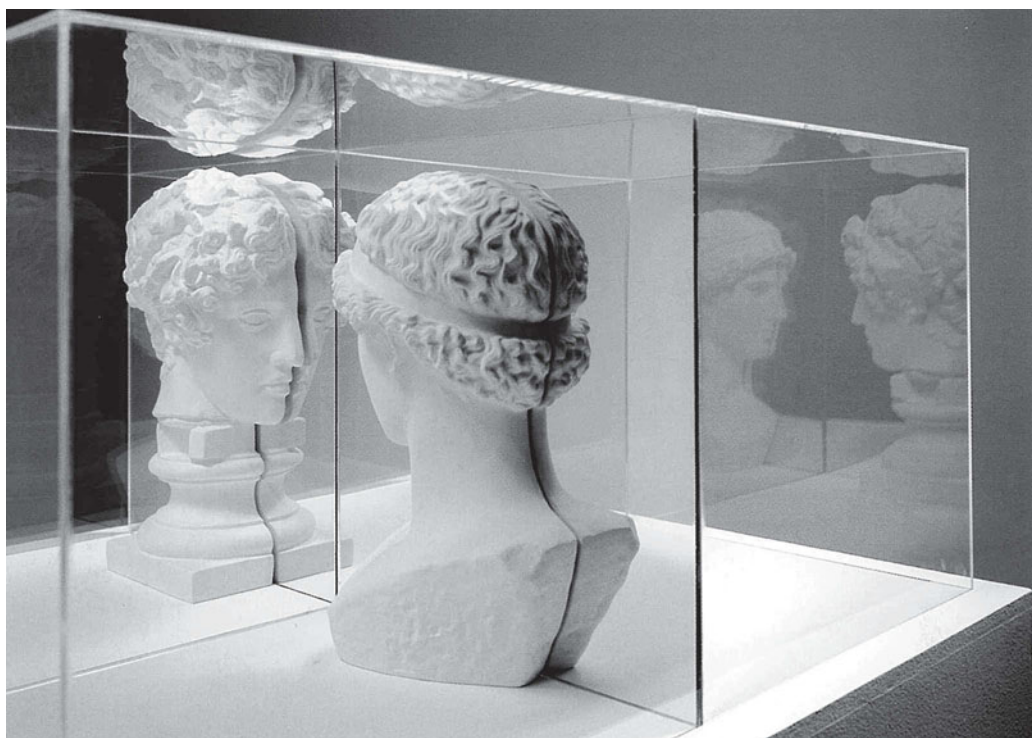
Persino tra i cosiddetti "analitici", come ad esempio **Peter F. Strawson**, si riaffaccia la metafisica, una "*metafisica descrittiva*" capace di recuperare una visione della *generalità dell'esperienza* e di fornire una descrizione coerente del nostro modo di pensare il mondo.

Questi tentativi non sembrano tuttavia influire in modo determinante sul panorama della filosofia attuale, che continua a caratterizzarsi prevalentemente come "postmetafisica".

Pertanto, in una situazione in cui la scienza domina ma, per usare l'espressione provocatoria di Heidegger, "non pensa", restano tuttora aperti – "senza risposta" – i grandi temi, le grandi questioni del pensiero, che la filosofia ha tradizionalmente affrontato nel corso della sua storia e che – osserva Franco Volpi – certamente non scompaiono *eo ipso* "con la cancellazione del nome 'metafisica'".

Ma come affrontare quelle questioni metafisiche in un'epoca che considera se stessa come "post-metafisica"? Non è in gioco, con questo problema, la questione stessa di una ricerca sul senso del vivere, che incessantemente si ripropone e domanda delle "risposte"? Non può accadere che, negando non solo la possibilità di ricercare tali risposte, ma persino la *legittimità* di formulare quelle domande, si apra uno spazio che né la scienza (la quale non ha questo compito) e neppure le "vecchie" metafisiche sono in grado di occupare? E chi verrebbe a occupare quello spazio? C'è il forte timore che a farlo possano essere banali surrogati di ciò che la filosofia apertamente dichiara – oggi – di essere incapace di fornire.

Giulio Paolini,
Doppia verità.
1995-1996.



TESTI PER LA DISCUSSIONE E L'APPROFONDIMENTO

TESTO 1

LA DIMENTICANZA DELLA METAFISICA

GIOVANNI REALE

Sono *stati "dimenticati"* non solo i problemi specifici della trascendenza, ma in generale i problemi di fondo della filosofia e della metafisica. Non pochi filosofi si occupano oggi di questioni di *carattere formale*, connesse con il problema del "metodo" e del "linguaggio", tralasciando per lo più la considerazione di ciò che con il metodo e con il linguaggio si dovrebbe raggiungere, ossia dei contenuti. Non sono pochi coloro che oggi riducono la filosofia a un pensiero "postmetafisico". Si pensi, per esempio, a Habermas, che in un suo recente lavoro scrive: "[...] le teorie della giustizia e della morale hanno oggi preso una strada diversa dalla strada dell'etica, almeno nella misura in cui s'intenda classicamente per etica la dottrina della vita giusta. Il punto di vista morale ci chiede di astrarre da quelle immagini di vita riuscita (o non fallita) che ci venivano tramandate dalle grandi narrazioni metafisiche e religiose. Per quanto la nostra autocomprensione esistenziale continui sostanzialmente ad alimentarsi di quelle tradizioni, tuttavia, nello scontro delle stesse potenze di fede, *la filosofia non è più autorizzata a intervenire in modo diretto. Proprio nelle questioni per noi più rilevanti la filosofia si ritira su una sorta di metalivello. Essa si limita a indagare le caratteristiche formali dei processi di autocomprensione, facendo astrazione dai loro contenuti.* Certo, tutto questo può sembrare deludente. Ma che obiezioni potremmo mai sollevare contro questa astensione ben giustificata?"

Già Hegel, nella *Logica*, osservava che "un popolo senza metafisica è come un tempio senza il sacro", cioè un tempio privo di tutto ciò che è proprio del tempio. E il pensiero postmetafisico presentato da Habermas non è forse un tempio senza sacro?

La filosofia, quando cerca di imitare la scienza (come è avvenuto soprattutto negli ultimi due secoli), finisce per snaturarsi, *finisce cioè per perdere la propria identità*. Per dirla con Max Scheler, la filosofia che imita la scienza, la cosiddetta "filosofia scientifica", è un puro "assurdo".

Analogamente, per Patocka, "là dove si chiede che la filosofia sia provata e dimostrata alla maniera delle teorie matematiche o di quelle delle scienze naturali, c'è la capitolazione della filosofia. Questa tendenza conduce anche allo scetticismo sulle possibilità e sull'utilità della filosofia, sul suo stesso senso. [...]"

Gadamer, dal canto suo, osserva [...]: "L'istinto metafisico è troppo radicato nell'uomo per lasciarsi cancellare del tutto, anche ammesso che la metafisica abbia perduto per sempre il rango di 'scienza prima'".

L'uomo odierno si occupa per lo più di "ciò che ha", non di "ciò che è": cura il proprio corpo, la propria salute, i propri averi e l'incremento di tutto ciò, dimenticandosi della propria spiritualità e, di conseguenza, della "cura dell'anima". Solo se l'uomo saprà tornare a fare questo, a curare la propria *psyche*, potrà accadere [...] che l'uomo possa *cambiare rotta dal punto di vista spirituale*, ossia che possa battere quella via con un nuovo spirito, mettendo in qualche modo sotto controllo ciò che ha prodotto e continua a produrre.

Tale "mutamento di rotta spirituale" potrebbe sembrare a molti del tutto "improbabile". Ma, come dice un antico proverbio, *l'improbabile non è l'impossibile*.

da G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Raffaello Cortina, Milano 2003

TESTO 2

IL PENSIERO NELL'ORIZZONTE POST-METAFISICO

FRANCO VOLPI

Se nel secolo scorso e all'inizio del nostro [XIX e XX secolo, ndr] la razionalità scientifica e tecnica era considerata come il principale fattore del progresso dell'umanità, oggi sorgono dubbi circa l'esistenza di una tale alleanza tra l'avanzata della scienza e della tecnica e il progresso umano.

Rispetto al bisogno culturale di istituire una finalità, un senso, un quadro simbolico, la scienza e la tecnica si rivelano come saperi fondamentalmente "an-etici" e "a-simbolici". Con le loro perenni innovazioni scardinano ogni baricentro, ogni stabilità, ogni ordine ed equilibrio di tipo tradizionale, aprendo un vuoto di cui un tempo era la metafisica a farsi carico, ma

che oggi nessuno è in grado di compensare né tanto meno di colmare.

Ci troviamo dunque nel mondo contemporaneo in una situazione paradossale.

Il processo planetario della razionalizzazione scientifico-tecnica ha portato alla soluzione di intere serie di problemi. Eppure, a fronte dei loro successi, la scienza e la tecnica sono incapaci di produrre esperienze simboliche di senso in cui inscrivere il nostro essere nel mondo e nella storia. Anzi, le trasformazioni che esse mettono in moto accelerano la crisi dei fondamenti e il disincanto del mondo, cioè l'erosione e la dissoluzione dei quadri di riferimento tradizionali.

Si è così aperta una frattura sempre più profonda fra l'*homo faber* e l'*homo sapiens*, tra ciò che l'uomo sa e può fare e la sua capacità di valutare ciò che è ragionevole fare. In una situazione in cui la nostra potenza di agire, in forza della scienza e della tecnica, cresce tanto nella macrodimensione quanto nella microdimensione, cioè di fronte a una situazione che richiede in linea di principio un orientamento maggiormente vincolante di quello passato, noi oggi non disponiamo nemmeno più dei punti di riferimento sui quali poteva orientarsi l'umanità precedente.

La tendenza che oggi si vede affermarsi un po' ovunque per fronteggiare tale situazione è quella di fare ricorso a compensazioni che in genere vengono ricercate in forme di sapere alternative a quelle della scienza e che sono prevalentemente l'arte, il mito, il religioso e pure l'esoterico e l'occulto.

Quanto al pensiero filosofico, esso è lacerato tra la sottomissione ancillare alla scienza e alla tecnica, e un sapere di tipo arcadico ma esangue, con funzioni compensatorie di cui approfittare come di uno svago e di un'evasione.

L'orizzonte dell'autorappresentazione culturale e filosofica dell'età contemporanea – che la si etichetta come “dopo Nietzsche”, “dopo Weber” o “dopo Heidegger” – è un orizzonte post-metafisico, entro il quale è venuta meno ogni capacità di sintesi ed è svanita la speranza di dare un nome all'intero. La metafisica come pensiero dell'Assoluto è ormai relegata nelle gallerie del passato.

Nel cristallizzarsi di questa condizione di rinuncia, nella quale è sintomatico il diffuso impiego della terminologia negativa – crisi dei valori, crisi di senso, perdita del centro, pensiero negativo – non sono mancate naturalmente neofondazioni e riabilitazioni. Ma anch'esse possono ben poco contro l'invalidabile orizzonte storico-culturale del politeismo dei valori, anzi, nemmeno più dei valori, ma delle opzioni e delle decisioni di fondo. Oggi la tirannia dei valori d'un tempo si è trasformata nell'anarchia dei valori, nella stessa inutilità delle prescrizioni è nella stessa stupidità delle proibizioni. [...]

Anche a chi non si rassegni a questa condizione appare chiaro che è ormai difficile, per non dire impossibile, la costituzione di senso capace di catalizzare una identità comune e di trovare disponibilità all'ascolto. Insomma, al vuoto lasciato dalla scomparsa della metafisica nessuno sembra oggi in grado di porre rimedio.

Alla luce di queste considerazioni, dovrebbe essere chiaro che cosa si intende dire quando si asserisce che l'orizzonte che abbraccia da un capo all'altro l'odierno dibattito filosofico e culturale è un orizzonte post-metafisico e che esso condiziona il pensiero in un'epoca in cui la dottrina del sospetto e il disincanto del mondo, la fine insomma della ragione ingenua e sentimentale, hanno radicalmente eroso la possibilità di credere in quadri fondativi di tipo teologico, metafisico e perfino antropologico.

In questa situazione di spaesamento post-metafisico, caratterizzata dalla forzata astinenza da orientamenti ultimi, in un momento in cui lo spirito, sollecitato da accelerazioni tecnico-scientifiche sempre più intense, sembra arrancare, impelle più che mai la domanda che Kant ha formulato con sovrana lucidità: come orientarsi nel pensiero? E con essa, a cascata, gli altri interrogativi che inquietano l'uomo contemporaneo: v'è ancora una bussola alla quale affidarsi nella navigazione a vista cui la crisi della metafisica ci ha costretti? A che cosa può attenersi lo spirito oggi in affanno? Sussistono risorse simboliche o energie ancora intatte per mantenere l'equilibrio nel vortice del nichilismo? [...]

Nessuno può dire oggi di avere la risposta a questi interrogativi. Una strategia per contenere la situazione? Forse. Un rimedio per riparare la crisi? Anche. Ma più si contiene e più si ripara, più si fa acuto il senso dello spaesamento post-metafisico. E prima di poterlo fugare, il pensiero contemporaneo dovrà riflettere ancora sulla metafisica e sul condizionamento inavvertito e latente che il vuoto da essa lasciato esercita sulla cultura e sulla filosofia odierne.

da F. Volpi, *La metafisica rimossa*, in AA.VV., *Metafisica. Il mondo nascosto*, Laterza, Roma-Bari 1997

ATTIVITÀ PER LA DISCUSSIONE E L'APPROFONDIMENTO

1 Prendi posizione

- Vi è ancora bisogno della metafisica?
- Come dovrebbe essere una metafisica nel periodo del pensiero post-metafisico?
- La realtà ha un senso oppure tale attribuzione di senso è inconcepibile?

2 Metafisica dell'esperienza

La metafisica problematica è semplicemente l'opposto della metafisica sistematica, cioè è una metafisica che concepisce la realtà di cui noi abbiamo esperienza non come un grande sistema di verità rigorosamente concatenate, o come contenente in sé la soluzione di tutti i problemi, ma al contrario come un unico immenso problema. [...]

Ora, se l'esperienza è problematica, ciò vuol dire che essa non è la soluzione, non è la spiegazione di tutto, ma richiede una spiegazione diversa. Se la spiegazione fosse la stessa esperienza, essa non sarebbe problema, non avrebbe tutte le caratteristiche che abbiamo detto. Per me la metafisica è tutta qui, non ha bisogno di tanti altri discorsi. Una metafisica problematica, infatti, consiste nel rendersi conto che l'esperienza, cioè la situazione in cui ci troviamo, la realtà, la storia, la società, eccetera, non è essa la soluzione di tutti i problemi, non è quello che nella tradizione della metafisica si chiama l'"assoluto", il "principio", ciò che non ha bisogno di altro, ciò che non domanda spiegazioni. Dire questo significa riconoscere la trascendenza dell'assoluto senza fare discorsi sull'assoluto: l'unico discorso che si fa, verte sull'esperienza, cioè sulla nostra situazione. Questa non è da noi conosciuta attraverso qualche rivelazione per iniziati o attraverso una particolare forma di intelligenza, né tanto meno attraverso uno sguardo divino, cioè un vedere le cose dal punto di vista di Dio.

da E. Berti, *Una metafisica problematica e dialettica*, in AA.VV., *Metafisica. Il mondo nascosto*, cit.

- Dalla problematicità dell'esperienza può scaturire la metafisica, come sostiene Berti? Questa impostazione può condurre verso l'assoluto? Ritieni la lettura di Berti conforme alle tesi della metafisica aristotelica?

3 Esiste uno zoccolo duro dell'essere?

La nostra rappresentazione del mondo è prospettica, legata al modo in cui siamo biologicamente, etnicamente, psicologicamente e culturalmente radicati nell'orizzonte dell'essere. Queste sue caratteristiche non le impediscono di adeguare il mondo, almeno da una certa prospettiva; e tuttavia ci spingono a non ritenere mai che le nostre risposte, anche quando appaiono tutto sommato "buone", debbano essere ritenute definitive.

Tutto questo non elude tuttavia la domanda cruciale: se infinite, o almeno astronomicamente indefinite, sono le prospettive sull'essere, significa questo che una vale l'altra, che tutte sono egualmente buone, che ogni affermazione su ciò che è dice qualcosa di vero, o che – come ha detto Feyerabend per le teorie scientifiche – everything goes?

In altre parole: esiste uno zoccolo duro dell'essere, tale che alcune cose che diciamo su di esso e per esso non possano e non debbano essere prese per buone?

Ebbene, io credo che esista lo zoccolo duro dell'essere, anche se non sappiamo dove sia. Naturalmente su un problema così cruciale non basta dire "io credo". O, anche a dire "credo", occorre pur dire quali fatti, o esperienze, o rivelazioni mi inducano a questa credenza. Chi mi dice cioè che l'essere mi pone dei Limiti?

Questo potrebbe essere un semplice postulato dell'interpretazione, perché se assumessi che dell'essere si può dire tutto non avrebbe più senso l'avventura della sua interrogazione continua. Ma sarebbe un circolo vizioso: l'interrogazione continua appare ragionevole e umana proprio perché si assume che ci sia un Limite. Altrimenti perché interrogare l'essere? Basta parlare, e qualsiasi cosa se ne dica sarà quella buona.

Qui, una volta tanto, sto con Heidegger: il problema dell'essere si pone solo a chi è stato gettato nell'Esserci, nel Dasein – di cui fa parte la nostra disposizione ad avvertire che qualcosa c'è, e a parlarne. E nel nostro Esserci noi abbiamo la fondamentale esperienza di un Limite che il linguaggio può dire in un solo modo, e oltre il quale sfuma nel silenzio: è l'esperienza della Morte. Postulo che l'essere, almeno per me, ponga dei limiti perché vivo, oltre che nell'orizzonte dell'essere, anche nell'orizzonte di quel limite che è l'essere-per-la-morte. Siccome mi avvicino all'essere sapendo che almeno un limite c'è, non posso che proseguire la mia interrogazione per vedere se, per caso, di limiti ce ne siano altri ancora.

Naturalmente l'essere mi si presenta per regioni. Una di queste regioni, la più evidente e immediata è quella dello stato attuale del mondo (gli enti). E in questa regione so per esperienza che esistono altri limiti, ovvero che, sino a prova contraria, come diceva Peirce, alcune leggi universali sono operative in natura. Non penso tanto a leggi oscure da afferrare intuitivamente, come la gravitazione universale, ma a esperienze ancora più semplici e immediate, come l'esistenza oggettiva delle specie. Se uniamo un cane con un cane ne nasce un cane, ma se uniamo un cane con un gatto non ne nasce nulla; se uniamo un essere umano con un altro essere umano abbiamo un altro essere umano, ma se uniamo un essere umano con un gorilla o non abbiamo niente, o qualcosa che non vorremmo avere vicino a tavola. Questo significa che si è data in atto una certa realtà ... dei generi e delle specie. Non vale l'obiezione che la biotecnologia potrebbe un giorno rendere obsolete queste regole: il fatto che per violarle occorra una tecnologia (che per definizione altera i limiti naturali), significa che i limiti naturali ci sono.

[...] Non si può dire tutto quello che si vuole. L'essere può non avere un senso, ma ha dei sensi; forse non dei sensi obbligati, ma certo dei sensi vietati. Ci sono delle cose che non si possono dire. Non importa che queste cose siano state dette un tempo. In seguito abbiamo per così dire "sbattuto la testa" contro qualche evidenza che ci ha convinto che non si poteva più dire quello che si era detto prima. [...]

Questo significa che, anche se è un effetto di linguaggio, l'essere non lo è nel senso che il linguaggio liberamente lo costruisce. Ci sono delle cose che non si possono dire. Anche chi affermasse che l'essere è puro Caos, e quindi suscettibile di ogni discorso, dovrebbe per lo meno escludere che esso sia Ordine duro. Il linguaggio non costruisce l'essere ex novo: lo interroga, trovando sempre e in qualche modo qualcosa di già dato (anche se essere già dato non significa essere già finito e completo). [...] Questo già dato è lo Zoccolo Duro dell'essere. Ed è la cosa più vicina che si possa trovare, prima di ogni Filosofia Prima o Teologia, alla idea di Dio o di Legge. Certamente è un Dio che si presenta (se e quando si presenta) come pura Negatività, puro Limite, puro "No", ciò di cui il linguaggio non deve o non può parlare.

E qui debbo fare una precisazione, perché mi rendo conto che la metafora dello Zoccolo Duro può fare pensare che esista un nocciolo definitivo che un giorno o l'altro la scienza o la filosofia metteranno a nudo; e nello stesso tempo la metafora può fare pensare che questo zoccolo, questi limiti di cui ho parlato, siano quelli che corrispondono alle leggi naturali. Vorrei chiarire [...] che la mia metafora allude a qualcosa che sta ancora al di qua di ciò che identifichiamo con le leggi naturali, che persisterebbe anche se le leggi newtoniane si rivelassero un giorno sbagliate – ed anzi sarebbe proprio quel qualcosa che obbligherebbe la scienza a rivedere persino l'idea di leggi che parevano definitivamente adeguare la natura dell'universo. Quello che voglio dire è che noi elaboriamo leggi proprio come risposta a questa scoperta di limiti, che cosa siano questi limiti non sappiamo dire con certezza, se non appunto che sono dei "gesti di rifiuto", delle negazioni che ogni tanto incontriamo.

[...] Nello Zoccolo Duro dell'essere c'è il "No" profondo e nascosto che espone a rischio continuo (compreso il rischio del male) ogni nostra ricerca di una qualsiasi verità.

da U. Eco, *Brevi cenni sull'essere*, in AA.VV., *Metafisica. Il mondo nascosto*, cit.

- Prendendo spunto dal testo di Umberto Eco, conduci una riflessione sul significato della prospettiva ermeneutica inaugurata dalla celebre frase di Nietzsche che, in polemica con il Positivismo, affermava: "Poveri fatti, povere cose, non ci sono, esistono solo interpretazioni".
- Spiega, in un saggio breve che potrai discutere in classe, come le osservazioni di Eco possano integrare e precisare il senso dell'affermazione nietzscheana.