

Leonardo Messinese

# La via della metafisica

*anteprima*

*vai alla scheda del libro su [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)*



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

© Copyright 2019

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)

[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675629-9

ISSN 2420-9198

*Agli amici del Ponte Verde,  
che mi domandano sempre  
su "che cos'è la metafisica";  
e a Roberto,  
perché li aiuti a trovare la risposta*

Che lo spirito umano abbandoni una volta per tutte ogni ricerca metafisica c'è da aspettarselo tanto poco quanto che noi, per non respirar sempre aria impura, preferissimo un bel momento smettere completamente di respirare.

(Immanuel Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*)

## PREMESSA

In un libro precedente mi ero soffermato sul tema della verità sotto l'aspetto della sua *forma*, nell'intento d'individuare la struttura formale che consente di affermare qualcosa come "vero" in modo saldo e che è in grado di mettere in questione "assunzioni di verità" non corroborate da ciò che ne mostri l'effettivo valore.

In tale contesto avevo sviluppato la problematica inerente ai *due ambiti* in cui vengono a raccolta le diverse istanze di verità e tra i quali, però, sembra che possa vigere solo un rapporto di semplice opposizione: la dimensione dell'"incontrovertibile", appunto della verità salda, ch'è un ambito di verità dal contenuto ridotto, ma non inaccessibile al pensiero umano; e quella del "controvertibile", la quale possiede un contenuto molto maggiore, coincidendo con tutto ciò che entra nell'apparire in relazione al comportamento teoretico e pratico dell'"essere umano". La prima dimensione la si faceva coincidere con il sapere filosofico inteso nella sua più pura configurazione di *episteme*, peraltro da tempo messa fortemente in questione. Alla seconda erano assegnati – indicando le ragioni per aver riservato loro uno spicco particolare – l'"interpretazione" nella sua accezione più ampia, la "fede" (sia nel suo significato più generale, che in quello specifico e irriducibile della fede cristiana) e l'"agire" dell'uomo<sup>1</sup>.

Per indicare il senso di fondo del modo in cui avevo presentato la relazione tra i distinti ambiti della verità, si può adottare un'espressione di Jürgen Habermas: la filosofia come *Platzanweiser* o "assegnatrice di posto". Essa era stata proposta nello scritto *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, sebbene debba precisare come Habermas, da parte sua, l'avesse usata per indicare una concezione che, dopo le critiche alla "filosofia trascendentale" di Kant e alla "filosofia dialettica" di Hegel, *non* potrebbe più essere sostenuta<sup>2</sup>. In ogni caso, vorrei avvertire che il significato concreto della funzione di *Platzanweiser* che in quel mio libro è assegnata alla filosofia, deve essere ricavato attraverso l'effettivo esercizio di una sua lettura,

<sup>1</sup> Cfr. L. MESSINESE, *Verità finita. Sulla forma originaria dell'umano*, Edizioni ETS, Pisa 2017.

<sup>2</sup> Lo scritto è contenuto in J. HABERMAS, *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Bari 1985, pp. 5-24; l'espressione si trova a p. 6. Questo scritto, tradotto liberamente *La funzione vicaria e interpretativa della filosofia*, può essere considerato una sintesi ben riuscita in merito alla concezione della filosofia che Habermas ritiene più valida.

senza darlo cioè come già stabilito: in particolare, senza lasciarsi preventivamente irretire – restandone prigionieri – dall'*immagine* di una filosofia quale “super-giudice” che, dall’alto del proprio seggio, insindacabilmente verrebbe a stabilire per le altre discipline quali siano le regole rispettive e i limiti specifici.

Espressa la problematica filosofica circa la “verità” nei termini qui sinteticamente indicati, potrebbe sorgere tuttavia l’obiezione che sia stata data per scontata la cosa essenziale, ovvero che vi sia effettivamente qualcosa come l'*incontrovertibile*. Orbene, ciò che in primo luogo veniva ad essere argomentato nel libro citato era, precisamente, il mostrarsi effettivo di questa “cosa essenziale”. In esso, innanzitutto, si perveniva a un duplice risultato: da una parte, la dimensione dell’“incontrovertibile” si mostra come l’innegabilmente manifesto; e, dall’altra, essa è ciò per cui il sapere filosofico che la esprime si contraddistingue dagli altri saperi.

Naturalmente, anche per la giustificazione di questo assunto devo rimandare nuovamente alla lettura di quel libro, come per altri due temi essenziali che indico di seguito. Attraverso tale percorso – in cui uno specifico capitolo era dedicato alla relazione tra la forma della verità filosofica e quella che caratterizza il sapere delle scienze – si perveniva ad alcune acquisizioni in merito a un’enucleazione non scontata del concetto di “verità finita”. E infine, in relazione alla modalità concreta in cui quest’ultima era stata presentata, nel libro emergeva qualche indicazione circa il *luogo istitutivo* di un’antropologia filosofica. Esse erano rivolte a indicare la “forma originaria” dell’umano e alcune sue strutture costitutive come, appunto, quelle sopra ricordate dell’interpretazione, della fede e dell’agire.

Quanto precede costituisce una premessa in relazione a un passo ulteriore che ora, con questo libro, intendo fare nella riflessione dedicata alla verità filosofica. Questa volta l’attenzione sarà spostata sulla dimensione del suo “contenuto” o, più precisamente, sul *nucleo originario* dell’ incontrovertibile, ossia su ciò che è chiamato abitualmente il “fondamento”. Pure su questo punto, e già in sede preliminare, una chiarificazione è d’obbligo. Il riferirsi a un “nucleo originario” della verità filosofica o del “fondamento” non dev’essere inteso in modo limitativo, quasi che si stia guardando a una dimensione solo parziale del contenuto. Al contrario, il contenuto al quale intendo rivolgermi è pur sempre la stessa “totalità di ciò che è”, corrispondente a quanto nella tradizione del pensiero occidentale aveva assunto il nome di *filosofia prima* e, in seguito, quello di metafisica. Quest’ultima dovrà essere liberata da un costante fraintendimento che la circonda e, cioè, che le sia connessa la presunzione di pervenire a una conoscenza *esaustiva* della Totalità, magari fino al punto di fare della stessa attività conoscitiva del “soggetto” il fattore essenziale della totalizzazione; così che poi, criticando tale esorbitante pretesa, che ridurrebbe l’essere

nei limiti di un'assoluta immanenza, debba essere opposta all'affermazione metafisica della Totalità quella dell'Infinito nella sua assoluta trascendenza. Sciolto questo equivoco, emerge il preciso significato del *limite* al quale alludevo con l'espressione "nucleo originario" del contenuto vero, di modo che la metafisica così intesa non potrà mai essere tacciata di costituire né un interlocutore sostanzialmente "arretrato" del sapere scientifico, né un "dannoso" antagonista della fede cristiana o, più in generale, di ogni fede religiosa.

La prima forma di trascendenza nei confronti del mondo naturale è proprio quella di ordine metafisico, la quale si costituisce in relazione all'*esperienza* assunta nella sua integralità (e, quindi, includendovi la sua "categorizzazione" scientifica). Anzi, se il pensare ricevendo il suo riempimento soltanto dai "fenomeni" dovesse arrestarsi *necessariamente* all'esperienza, non sarebbe possibile riferirsi in modo giustificato a una "dimensione ulteriore" della trascendenza come quella di cui parlano le religioni. Tra il regno dei fenomeni e dell'oggettività scientifica, e quello della trascendenza religiosa v'è, quindi, *il regno della trascendenza metafisica*, la quale costituisce il contenuto eccellente di ciò che in questo libro va sotto il nome di "metafisica originaria" e che emergerà attraverso un costante riferimento alla multiforme storia del pensiero metafisico.

Un chiarimento, infine, in merito al titolo del libro. Il suo significato più scoperto è che la via della "metafisica" costituisce l'itinerario alla trascendenza, contenuto nel libro, quale espressione del pensiero filosofico nella sua distinzione dalla fede religiosa. Nel titolo, però, si cela un significato ulteriore, il quale potrà apparire solo a lettura finita, ma che è bene qui anticipare. Un aspetto importante che dovrà emergere è che la "via" della metafisica non è una via *alla* verità, quasi che quest'ultima possa essere raggiunta dopo aver percorso un sentiero movendo da una situazione di non verità. Il riferirsi a una "via" che deve essere percorsa è confacente all'essere umano, al filo-sofo, *non* alla verità. Nella verità "si è" e, perciò, non vi si arriva. Nello stesso tempo, però, la verità in cui si è, è *soltanto* la verità originaria e perciò la filosofia prima, che ne costituisce il contenuto, dovrà cercare le mediazioni adeguate per le filosofie seconde quali determinazioni ulteriori della verità, stante che ciò non può effettuarsi in virtù di una mera deduzione logica.

Per questo distinto aspetto, la "via della metafisica" non si riferisce più al contenuto del libro. Tale via ulteriore è soltanto "aperta" dalla metafisica. Essa è il sentiero che l'esistenza (il *Dasein* nell'uomo) è chiamata a *ricercare* quando e in quanto a tale ricerca è condotta dalla verità originaria della metafisica.



## Introduzione

### LA TEORIA FISICA DEL TUTTO, IL DIO DELLE RELIGIONI, LA TOTALITÀ METAFISICA

Sono note le critiche contemporanee, provenienti da prospettive teoretiche anche molto diverse tra loro, che sono state rivolte al pensiero metafisico e, questo, particolarmente in ordine al suo progetto di costituirsi come un *sapere relativo alla Totalità*. Tali critiche sono state formulate sia in sede strettamente filosofica, sia facendo impropriamente leva sugli stessi canoni che invece governano, giustamente, la conoscenza scientifica.

Si ritiene, ad esempio, che l'impossibilità di una teoria "fisica" del Tutto che sia pienamente soddisfacente, nel senso che la totalità degli eventi fisici sia "algoritmicamente comprimibile", comporti un'analogia impossibilità sul piano metafisico. In tal modo, però, si confonde la conoscenza *formale* del Tutto, ch'è propria della metafisica, con la pretesa di conoscere la totalità delle *determinazioni* del Tutto. Sotto tale aspetto, John Barrow ha ragione nel sostenere, in quanto ci si dispone sul piano della fisica, che «la ricerca di un'unica teoria del tutto capace di abbracciare la totalità dei fenomeni» si presenta come la fede che hanno alcuni scienziati in una tale «presunta compressibilità algoritmica»<sup>1</sup>.

Considerazioni parzialmente diverse, in relazione a una "fisica unificata", sono state svolte dal celebre fisico Stephen Hawking nell'opera *The Theory of Everything*<sup>2</sup>. Questi ritiene possibile che un giorno vi si possa pervenire, per quanto consideri con attenzione anche gli elementi che possono suffragare l'ipotesi opposta<sup>3</sup>. Nello stesso tempo Hawking, almeno in quel libro, distingue correttamente l'operato dello scienziato da quello del filosofo: il primo è occupato a fornire "teorie descrittive" dell'universo; il secondo a dare una risposta al "perché" dell'universo<sup>4</sup>. E anzi, sotto tale aspetto, Hawking si lamenta del fatto che nel nostro tempo prevalga la linea secondo la quale l'unico compito per la filosofia sia l'"analisi del

<sup>1</sup> Cfr. J.D. BARROW, *Teorie del tutto. La ricerca della spiegazione ultima*, Adelphi, Milano 1992, p. 360. Barrow è nel giusto anche quando rileva che vi sono cose che non rientrano nel concetto di "tutto" che è proprio del *fisico*, quali i sentimenti, l'arte, la musica (cfr. *ivi*, p. 371).

<sup>2</sup> Cfr. S. HAWKING, *The Theory of Everything. The Origin and the Fate of the Universe*, Phoenix Books, Beverly Hills 2005; in particolare pp. 121-136. La prima edizione del testo risale al 1996.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, pp. 130-131.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, p. 135.

linguaggio”<sup>5</sup>. In un’opera successiva, però, egli ha sostenuto la tesi che l’inizio dell’universo «fu governato dalle leggi della scienza e non presuppone un atto di avvio da parte della divinità»<sup>6</sup>. Più precisamente, Hawking parla dell’universo iniziale come di un “multiverso”, cioè di minuscoli universi generati da fluttuazioni quantistiche e che successivamente si sono espansi<sup>7</sup>, concludendo che «il concetto di multiverso può spiegare la regolazione fine della legge fisica senza bisogno di un creatore benevolo che abbia fatto l’universo a nostro vantaggio»<sup>8</sup>, così che «non è necessario appellarsi a Dio per accendere la miccia e mettere in moto l’universo»<sup>9</sup>.

È da sottolineare che anche in un accostamento più strettamente filosofico riguardo al medesimo tema, i risultati ai quali sono pervenute le scienze sono tenuti in grande considerazione e, anzi, orientano la risposta del filosofo. Jürgen Habermas, ad esempio, nel contesto di una riflessione rivolta a indicare la “scissione” tra i diversi momenti della ragione che caratterizza l’epoca moderna, ha rilevato: «Le scienze eliminano sempre di più gli elementi delle immagini del mondo, e rinunciano a un’interpretazione complessiva della natura e della storia»<sup>10</sup>.

Da questa breve panoramica si evince che, stando alle ipotesi più benevole, una “teoria unificata” potrebbe magari concernere l’ambito della fisica in senso stretto, ma non potrebbe estendersi fino a costituirsi come una vera e propria “teoria del Tutto”. Ritengo, tuttavia, che se si dovesse estendere tale conclusione di carattere negativo anche alla metafisica, si commetterebbe un errore. Quest’ultima non si rivolge al Tutto andando alla ricerca di una “spiegazione” che abbracci specificamente ogni singolo fenomeno e, cioè, secondo la prospettiva dello scienziato di cui Barrow parla criticamente e che, in modo improprio, va alla ricerca di quale sia la “legge fisica” che unifichi algoritmicamente la totalità dei fenomeni.

In altri termini, in relazione a una “teoria del Tutto”, riaffermando la distinzione tra un accostamento di tipo scientifico e uno di tipo filosofico alla questione – che, fino ad un certo punto, pure Hawking mostrava di conservare – ci si deve chiedere: c’è un significato *univoco* dell’espressione: “ricondere a unità la molteplicità del reale”? In effetti, per quanto riguarda Barrow, sembra che anche lui in riferimento al “Tutto” riesca a vedere soltanto l’ipotesi di una *teoria fisica*, della quale poi viene a mostrare, con

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, p. 136.

<sup>6</sup> S. HAWKING - L. MLODINOV, *Il grande disegno*, tr. it. di T. Cannillo, Mondadori, Milano 2011, p. 116 (ed. originale 2010).

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, p. 118.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 138; cfr. anche p. 143. La “regolazione fine” (*fine-tuning*) concerne la questione inerente al fatto che i parametri delle costanti fondamentali dell’universo sembrano calibrati per rendere possibile l’esistenza della vita.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>10</sup> J. HABERMAS, *Etica del discorso*, cit., p. 21.

grande efficacia, quali siano i limiti strutturali. Barrow, cioè, identifica: *a*) la ricerca di ordine speculativo riguardo al Tutto con *b*) la ricerca di qualcosa che riesca a dare una spiegazione che abbracci ogni singolo fenomeno dell'universo<sup>11</sup>. E, così, egli riconduce a uno stesso piano la ricerca filosofica degli antichi Greci – e, prima ancora, le teorizzazioni dei miti – con la ricerca di ordine scientifico<sup>12</sup>, che ne costituirebbe anche per lui la sua versione più evoluta. Ritengo che dipenda da tale ottica fondamentale se Barrow, pur tenendo presente la posizione espressa da Platone<sup>13</sup> allorquando si sofferma tematicamente sulla teologia filosofica, è portato a prenderla in esame essenzialmente nella versione della “teologia naturale” propria di Newton – valorizzando poi per suo conto, rispetto a quest'ultima, la posizione di Laplace il quale eliminava la necessità di un intervento di Dio nei movimenti del sistema solare<sup>14</sup>.

Per quanto riguarda il panorama della filosofia in senso proprio, le critiche contemporanee a un “pensiero del Tutto” sono in linea con ciò che caratterizza il pensiero del nostro tempo rispetto alla filosofia canonicamente “moderna”. Sotto tale aspetto, guardate nel loro sottosuolo, le critiche contemporanee si presentano piuttosto come portatrici di un discorso il cui contenuto, in ultima analisi, si articola su un *piano diverso* rispetto a quello del discorso metafisico che in esse viene contestato. Con questo intendo dire che il riferimento alla Totalità non viene ad essere escluso in base ad argomentazioni analoghe a quelle tipiche della critica operata dalla filosofia moderna al concreto strutturarsi della metafisica – si pensi, in particolare, a Hume e a Kant – ma in quanto tale riferimento è considerato ingombrante per l'uomo che si avvede di non poter rinunciare alla “singolarità” della sua essenza individuale<sup>15</sup>.

Questo motivo, che ha caratterizzato in primo luogo la filosofia post-hegeliana (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche), ha continuato ad essere largamente presente nel Novecento e, tra gli altri, è stato molto valorizzato da Franz Rosenzweig. Nel suo capolavoro, intitolato *La stella della redenzione*, egli si richiama specificamente al pensiero di Nietzsche<sup>16</sup>, anche se poi in Rosenzweig l'assunzione di questo motivo “antropologico” non possiede una valenza assoluta, ma è unito a una forte rivendicazione della

<sup>11</sup> Cfr. J.D. BARROW, *Teorie del tutto*, cit., pp. 18-22.

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, p. 23.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 274.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, pp. 221-226.

<sup>15</sup> È da rilevare, peraltro, che in un pensatore come Jaspers sono presenti entrambe queste motivazioni. Cfr. K. JASPERS, *Della verità. Logica filosofica* (1947). Testo tedesco a fronte, a cura di D. D'Angelo, Bompiani. Il Pensiero Occidentale, Milano 2015.

<sup>16</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione* (1921), a cura di G. Bonola, Marietti, Torino 1985; qui a p. 10.

“trascendenza divina”. E a tale proposito egli rileva come quest’ultima non venga ad essere preservata allorquando, al vertice del pensiero filosofico, sia posta la categoria della Totalità. Una tale preoccupazione, com’è noto, è fortemente presente anche in Lévinas, il quale la esprime attraverso la distinzione tra “totalità”, che non soddisferebbe la vera misura dell’essere, e “infinito”, che è il concetto con il quale è indicata *la trascendenza di ciò che non è inglobabile in una totalità oggettiva*<sup>17</sup>.

Non deve essere, tuttavia, dimenticato che il *riferimento* alla Totalità, oggetto della critica suddetta, aveva continuato a persistere anche nel pensiero di alcuni filosofi, come Jaspers e Heidegger che, al pari di Kant, ritenevano comunque impossibile giungere poi a una *determinazione positiva* circa la “Totalità dell’essere” nel significato che questa aveva assunto nel pensiero metafisico delle epoche precedenti. Sembra così, considerando il pensiero complessivo di questi autori, che un qualche riferimento speculativo alla Totalità non implichi, di per se stesso, l’esclusione della Trascendenza, e neppure di uno spazio che sia consono alla “singolarità” dell’essere umano. Anzi, è precisamente in tale apertura dal carattere interale – ovvero nel *trascendere* che dice relazione al Tutto – che viene ad essere ravvisata da Jaspers e da Heidegger quella specificità dell’*humanum* che proprio nel pensiero filosofico viene a mostrarsi più consapevolmente.

Rosenzweig invece, dal suo osservatorio di filosofo *letteralmente* post-hegeliano, sottolinea negativamente anche il riferimento al Tutto che persiste nel pensiero di Kant, sebbene egli per avanzare questa sua critica non guardi tanto alla filosofia teoretica kantiana, ma abbia in vista piuttosto la “legge morale” di carattere universale della filosofia pratica<sup>18</sup>. Per completare questi accenni al pensiero di Rosenzweig si può poi rilevare che, per questi, il protagonista originario di tale riconduzione della molteplicità al Tutto – e, in primo luogo, della molteplicità del mondo e della sua contingenza – è il *Logos*, ovvero il pensiero razionale che, a iniziare da Talete, sia pure in modi diversi tra loro trasferirebbe la *sua* unità all’essere<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, con un testo introduttivo di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998, p. 21.

<sup>18</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit., pp. 10-11. D’altra parte, Habermas ha rilevato che «lo stesso Nietzsche, pur nel suo rifiuto del platonismo, rimane legato ad un forte concetto teorico di tradizione, alla volontà di *afferrare il tutto* e alla pretesa di un accesso privilegiato alla verità» (J. HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Calloni, Laterza, Bari 1991, p. 10; corsivo mio). E tuttavia, ciò non toglie che Nietzsche rappresenti uno degli esempi maggiori della crisi della ragione che sorge in Occidente dopo Hegel, con la messa in discussione della categoria metafisica di “totalità” e del moderno “soggetto trascendentale”.

<sup>19</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit., p. 12. Per una “storia” dei distinti significati che assume il *logos* nel pensiero greco, a seconda che prevalga la dimensione ontologica, logica o linguistica, cfr. M. FATTAL, *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, a cura di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2005.

Proprio a tale *identità di pensiero ed essere*, in virtù della quale Rosenzweig ritiene che non si lasci spazio a «ciò che non ha bisogno del pensiero per poter essere»<sup>20</sup> – un’“identità” la cui affermazione sarà portata alle estreme conseguenze da Hegel – si era peraltro sottratto lo stesso Kant, il quale per tale aspetto diviene per Rosenzweig il punto di riferimento per la via che egli intende percorrere. Kant, infatti, «formulò il nulla del sapere» e lo formulò «non più come unico e semplice, ma come triplice»<sup>21</sup>, aprendo la strada, *nel rigetto di un Tutto unico*, a un diverso modo di riferirsi alla realtà del mondo, dell’uomo e di Dio<sup>22</sup>.

Tuttavia, sullo sfondo di una tale comprensione sia del *Logos* filosofico greco, sia del Tutto cui si rivolge la metafisica, come già accennavo si deve portare allo scoperto il fungere delle due maggiori “preoccupazioni” da cui muove la riflessione critica di Rosenzweig e che, per quanto siano massimamente degne di attenzione, di fatto la orientano in modo pregiudiziale: la prima è di ordine antropologico e consiste nella preoccupazione di assicurare all’uomo la propria *singularità*; la seconda è di ordine teologico e consiste nella tesi che l’autentica *trascendenza divina* debba essere preservata rispetto alla costruzione teorica operata dal pensiero razionale.

Pur con tutte le ulteriori precisazioni che sarebbero da apportare, anche nelle diverse religioni è presente il concetto di una totalità a cui viene riferita la molteplicità delle cose; questo, nonostante che per un aspetto o per un altro esse possano essere per altro verso tacciate di una visione “dualistica” della totalità del reale.

Spesso si ritiene che questa concezione *unitaria* della realtà appartenga alle religioni orientali – Hervé Clerc, ad esempio, la ritiene caratteristica dell’induismo e dell’islam<sup>23</sup> – ma in effetti essa è pienamente operante anche nelle religioni dell’Occidente (ebraismo, cristianesimo) in cui pure è molto sottolineata la *trascendenza* di Dio. D’altra parte, è sostanzialmente vero che una tale comprensione unitaria è particolarmente viva nei “mistici” delle rispettive religioni<sup>24</sup>. Clerc sottolinea la differenza tra il “Dio personale” dell’ebraismo e del cristianesimo, che presenterebbe i tratti dell’antropomorfismo, e il “Dio assoluto” che, invece, «non ammette

<sup>20</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit., p. 21.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 23. Qui il riferimento è al sistema delle tre “idee” della Dialettica trascendentale kantiana. Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, Testo tedesco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Esposito, Bompiani. Il Pensiero Occidentale, Milano 2004, pp. 625-636 (A333/B390-A338/B396).

<sup>22</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, cit., p. 25.

<sup>23</sup> Cfr. H. CLERC, *A Dio per la parete nord*, Adelphi, Milano 2018, pp. 147-152.

<sup>24</sup> Lo stesso Clerc, per quanto riguarda il cristianesimo, cita a tale proposito, Meister Eckhart, rappresentante in Occidente di una “mistica unitiva (cfr. *ivi*, p. 21). Sul pensiero del divino nel mistico domenicano cfr. *ivi*, pp. 75-80.

nessuna realtà esterna a sé»<sup>25</sup>. In ultima analisi, con la parola “Dio” Clerc intende l'*unità del reale*<sup>26</sup> ed egli ha cercato di esprimere questa visione nei termini seguenti: «Contrariamente a quanto ci dicono i nostri sensi – e il più elementare buon senso –, il reale non è suddiviso in compartimenti stagni, infinitamente differenziato nello spazio e nel tempo. No, è uno (islam: *abad*; induismo: *eka*), senza soluzione di continuità, senza alterità, senza dislivelli. È semplice. E lo Stesso»<sup>27</sup>.

Clerc, che appartiene alla cultura occidentale e di questa condivide molti aspetti dello spirito “illuministico” che la contrassegna, circa questo punto essenziale vede una netta differenza tra il mondo orientale e «l'élite pensante dell'Occidente», giudicando che essa sia a favore dell'induismo e dell'islam. Ciò che queste due religioni affermano e che, a suo parere, incomincia a trovare ascolto anche in Occidente, è innanzitutto questo: «Non dobbiamo pensare che “uno” sia un predicato contrapposto a un altro predicato come “molteplice”; esso significa solo che accanto, davanti, sopra o fuori ciò che chiamiamo “uno” non c'è niente, né quark, né galassia, nessuna entità separata, C'è soltanto lui: “senza secondo” dice l'India, “senza compagno” dice l'islam»<sup>28</sup>.

Per quanto alcuni dei giudizi espressi dall'autore francese debbano essere attentamente discussi<sup>29</sup>, sono importanti l'invito a focalizzare il significato delle religioni alla luce di questo concetto di “unità” e il fatto d'aver richiamato l'attenzione su un filosofare inteso come “amore per la saggezza” e come “esercizio”<sup>30</sup>, sulla scia degli studi di Pierre Hadot in merito alla filosofia greca e latina<sup>31</sup>. Detto questo, ci si può chiedere se si abbia ragione nel ritenere che la ricerca dell'unità e la comprensione del Tutto che caratterizza le religioni siano, come tali, *in alternativa* con il tipo di concettualità proprio di una “filosofia accademica”, almeno quando quest'ultima non si riduca a essere una speculazione puramente astratta.

Attraverso una sintetica ricognizione ho cercato di mettere in luce alcune prospettive inerenti alla “conoscenza del Tutto” che provengono dalla scienza, dalla filosofia e dalla religione così come sono operanti nel pensiero contemporaneo, dal momento che esse costituiscono degli utili elementi

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, pp. 22-23.

<sup>26</sup> Anche nel senso che “Dio” non esclude nulla, ossia è l'Includente (cfr. *ivi*, pp. 61-62).

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 147-148.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>29</sup> Egli, in particolare, critica il concetto di “trascendenza” in quanto si opporrebbe a Dio inteso come la “totalità del reale” (cfr. *ivi*, p. 32). Forse, però, in questo caso si tratta d'intendersi meglio sul significato dei termini adottati.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, pp. 39-43.

<sup>31</sup> A tale proposito cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova edizione ampliata, a cura e con una prefazione di I. Davidson, Einaudi, Torino 2005; IDEM, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010.

di confronto per un libro come questo che intende essere una rivisitazione della metafisica come “filosofia prima” nelle sue strutture essenziali.

La via che intendo percorrere nel libro non sarà quella di discutere in forma esplicita, e magari dettagliata, le suddette posizioni critiche o altre di segno analogo, per procedere in un secondo momento alla *pars construens* del libro. E non sarà neppure quella di provare a distinguere, all'interno degli elementi di quelle critiche, quali di essi potrebbero essere valorizzati in un contesto teoretico di tipo diverso, come quello che sarà di fatto qui proposto. D'altra parte, assumendo la specifica veste del filosofo, prima di entrare *in medias res* riguardo agli elementi essenziali che concorrono alla *determinazione* dell'Intero<sup>32</sup> cui si rivolge il pensiero metafisico, ho ritenuto comunque opportuno soffermarmi su alcune delle problematiche che concernono lo stesso costituirsi della metafisica come *sapere*. Esse stanno, per così dire, alle spalle delle tematiche che, oggi, sono maggiormente presenti nel pubblico dibattito e, tra di esse, assume un ruolo particolare la critica avviata da tempo, e ritenuta oramai acquisita, nei confronti del “fondamento”.

Nella prima parte del libro, dopo una rassegna circa il carattere anti-fondazionale che caratterizza gran parte della filosofia contemporanea, mi soffermerò sul “trascendentale moderno” (cartesiano e kantiano), ovvero su ciò che costituisce la versione *moderna* del tema del “fondamento”; e, di seguito, sulla ripresa e valorizzazione che ne è stata operata nella fenomenologia trascendentale di Husserl. Attraverso quest'indagine si cercherà di fare luce sul significato più autentico del trascendentale nella filosofia moderna e sul suo valore “costruttivo” anche in sede speculativa. Essa, inoltre, è funzionale alla presa in esame di una recente critica al concetto di “fondamento” sorta in ambito fenomenologico, la quale riscuote grande interesse e non poco seguito nell'odierno dibattito filosofico e su cui, perciò, ritengo sia importante soffermarsi per un confronto più ravvicinato. Una tale critica è intesa dal suo autore, Jean-Luc Marion, come la condizione teoretica preliminare in vista di una valida ripresa della “teologia filosofica” – ossia di ciò che costituisce il culmine della metafisica – la quale dovrà tenere conto in modo adeguato di alcuni significativi processi di pensiero che si sono avvicinati lungo il corso della filosofia contemporanea. Tra questi, Marion

<sup>32</sup> Adottando l'espressione “determinazione dell'Intero” intendo indicare che il termine Intero, *qui*, è assunto con un significato che non è equivalente al termine Tutto, conservando una distinzione introdotta da Gustavo Bontadini, il quale parlava dell'Intero come «l'ambito entro cui si indaga intorno alla Totalità del reale, in cui si pone l'idea di questa totalità e il relativo problema» (G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, in IDEM, *Conversazioni di metafisica*, introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995, tomo I, p. 269; corsivo mio). Questo non esclude che, in altri contesti, ad esempio quando ci si riferisca ad autori che non dovessero adottare la suddetta distinzione, i due termini possano essere intesi come equivalenti.

ha presente soprattutto la messa in luce della “struttura onto-teo-logica” della metafisica ch’è stata operata da Heidegger.

Avendo avuto cura di sottolineare come tra il “trascendentale moderno” e la “metafisica dell’essere” non viga un rapporto di necessaria opposizione e avendo, altresì, incominciato a chiarire, già a conclusione della prima parte, che nella metafisica dell’essere il fondamento non è costituito da un punto, ma da una *struttura*, nella seconda parte del libro saranno tematizzati i due elementi costitutivi della “struttura del fondamento”, i quali possono essere ricondotti ad Aristotele: l’*apparire* dell’essere (che si presenta molteplice e diveniente) e l’*incontraddittorietà* dell’essere (stante l’originaria opposizione dell’essere al non essere). In modo particolare mi soffermerò sul rapporto che corre tra i due ambiti della struttura in relazione a un suo possibile carattere aporetico, secondo quanto si è ritenuto nella storia del pensiero filosofico considerandone i rispettivi contenuti: la possibilità, cioè, che il dato esperienziale sia avvolto dalla contraddizione. L’ambito fenomenologico – l’essere che appare – sarà indagato innanzitutto in relazione all’aspetto del suo “divenire”, privilegiando l’analisi della prospettiva aristotelica, ma non limitandosi unicamente ad essa ed estendendola, anzi, al pensiero platonico. La ragione di questo è nel fatto che l’aristotelismo nella tradizione classica ebbe ad assumere un ruolo normativo, non soltanto riguardo alla *comprensione filosofica* del “divenire” ma anche in merito alla sfera del “teologico” a cui l’essere diveniente veniva ad essere unito, per assicurarne l’incontraddittorietà in relazione alla verità dell’essere risolvendo, così, l’aporia connessa al divenire degli enti. In un secondo momento, allargando ulteriormente la trattazione dedicata al pensiero platonico, sarà preso in considerazione l’aspetto di una possibile distinta aporetica, questa volta relativa alla “molteplicità” degli enti di cui egualmente l’esperienza è manifestazione, che però può trovare anch’essa un’opportuna soluzione.

Lo sviluppo complessivo del libro considerato fino a questo punto, dovrebbe indicare il persistere della specificità epistemologica e del valore teoretico del pensiero metafisico, senza tuttavia omettere d’indicare una dose di “criticità” che è presente in questo stesso modulo di pensiero. Mi riferisco al *modo* in cui in esso è stato assunto il contenuto della dimensione fenomenologica dell’essere e al *problema* che emerge allorquando tale contenuto sia considerato nella sua concreta relazione al principio dell’incontraddittorietà dell’essere. Avendo intanto posto tale questione, nella terza parte del libro, a partire dalla classica definizione della metafisica quale scienza dell’ente in quanto ente, sarà ulteriormente approfondita la relazione tra l’essere e gli enti, incentrandola nella relazione tra l’“unità” dell’essere e i “molteplici modi” in cui si dice l’essere. I maggiori autori di riferimento saranno qui Aristotele e Tommaso d’Aquino, dei quali saranno messi in luce gli elementi di sostanziale accordo e quelli per cui le loro rispettive posizioni filosofiche in parte si differenziano.

Sarà nella quarta parte del libro che, tenendo conto della serie di elementi che saranno stati esposti, sarà ripresa la trattazione circa l'essere mondano in relazione con il principio dell'incontraddittorietà dell'essere e si procederà nell'enucleazione del *contenuto della "struttura originaria" dell'incontrovertibile* ovvero, ultimamente, della Totalità intesa in senso metafisico. Esso verrà perciò a costituire, quanto all'essenziale, il culmine dell'intera trattazione. In particolare, sarà dimostrato che la Totalità assoluta dell'essere è *trascendente* rispetto alla totalità dell'essere che appare e che quest'ultima ne dipende totalmente. Acquisendo dalla dimensione religiosa il nome di Dio per la Totalità assoluta di cui parla la metafisica, si potrà dire che questa ha il volto del "Dio creatore".

## INDICE

*Premessa* 9

*Introduzione*  
La teoria fisica del Tutto, il Dio delle religioni, la Totalità metafisica 13

### *Parte Prima*

#### LOGOS

#### TRASCENDENTALE MODERNO, FENOMENOLOGIA E FONDAMENTO METAFISICO

*Capitolo Primo*  
Alcune critiche contemporanee al fondamento metafisico classico  
e al fondazionalismo 27

*Capitolo Secondo*  
Il trascendentale moderno e la filosofia prima 37

*Capitolo Terzo*  
Il “principio” della fenomenologia e il “fondamento” metafisico 49

*Capitolo Quarto*  
Fenomenologia della donazione *vs.* sapere metafisico-teologico 59

*Capitolo Quinto*  
Il fondamento e il sapere originario 65

*Capitolo Sesto*  
Passaggio alla tematizzazione dell'essere tra ontologia analitica  
e metafisica classica 73

### *Parte Seconda*

#### ONTOLOGIA I

#### L'ESSERE E L'ENTE IN QUANTO MOLTEPLICI E DIVENIENTE

*Capitolo Primo*  
La dottrina aristotelica sul divenire degli enti  
e la “struttura del fondamento” 91

<i>Capitolo Secondo</i>	
Prime considerazioni sul diveniente e l'immutabile	103
<i>Capitolo Terzo</i>	
Il concetto univoco di "essere" in Parmenide e quello analogico in Platone e Aristotele	109
<i>Capitolo Quarto</i>	
L'ontologia platonico-aristotelica del "diveniente" messa in questione	115
<i>Capitolo Quinto</i>	
I "principi del divenire" e l'affermazione dell'immutabile	119
<i>Capitolo Sesto</i>	
La verità dell'essere, il <i>metaxy</i> in Platone e l'"esser sé" dell'essente	123
<i>Capitolo Settimo</i>	
Passaggio alla questione circa l'"esser sé" dell'essente e alla sua implicazione "teologica"	131

*Parte Terza*

ONTOLOGIA II

L'ESSERE E L'ENTE IN QUANTO ENTE

<i>Capitolo Primo</i>	
L'oggetto della metafisica in Aristotele	137
<i>Capitolo Secondo</i>	
L'oggetto della metafisica in Tommaso d'Aquino	147
<i>Capitolo Terzo</i>	
Il piano dell'essere trascendentale e l'unità della metafisica	153
<i>Capitolo Quarto</i>	
L'unità dell'essere: le sue determinazioni trascendentali	157
<i>Capitolo Quinto</i>	
La divisione dell'essere: i suoi molteplici significati	167
<i>Capitolo Sesto</i>	
Chiarimenti circa il significato dell'essere trascendentale e dell'analogia in Aristotele	179
<i>Capitolo Settimo</i>	
In che senso l'essere è l'oggetto della metafisica	183
<i>Capitolo Ottavo</i>	
Sulla "semantizzazione" e sui "principi" dell'essere	187

*Capitolo Nono*  
Passaggio alla “metafisica originaria” 193

*Parte Quarta*  
METAFISICA

L'ESSERE E LA METAFISICA ORIGINARIA

*Capitolo Primo*  
La domanda metafisica circa l'essere degli “essenti” 203

*Capitolo Secondo*  
La verità dell'essere e il divenire fenomenologico 211

*Capitolo Terzo*  
Il sorprendente “apparire del mondo” 215

*Capitolo Quarto*  
Il divenire, la creazione e l'ente come *metaxy* 221

*Capitolo Quinto*  
La creazione e il Principio di Parmenide 233

*Capitolo Sesto*  
La creazione e alcuni concetti cardine della metafisica classica 237

*Conclusioni*  
Metafisicità originaria, metafisica originaria e metafisica  
dell'esperienza 249

*Indice dei nomi* 257

L'elenco completo delle pubblicazioni è consultabile sul sito

**www.edizioniets.com**

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=philosophica>



---

### Pubblicazioni recenti

229. Corbini Amos, *Da Roberto Grossatesta a Jonathan Barnes. Dialoghi a distanza sulla teoria della dimostrazione in Aristotele*, 2019, pp. 140.
228. Suggi Andrea, *Sotto il cielo della Luna. Fato e fortuna in Pietro Pomponazzi e Niccolò Machiavelli*, 2019, pp. 96.
227. Messinese Leonardo, *La via della metafisica*, 2019, pp. 264.
226. Perfetti Stefano, *Sostanze imperfette. Umano, subumano e animale nel pensiero di Alberto Magno*. In preparazione.
225. Pirola Francesca, *Tirannicidio e resistenza in John Milton e Thomas Hobbes*. In preparazione.
224. Coda Elisa [a cura di], *Scienza e opinione nella città perfetta. Letture del pensiero etico-politico di al-Fārābī*, 2019, pp. 160.
223. Derrida Jacques, «*Justices*», traduzione e cura di Silvia Dadà, 2019, pp. 72.
222. Dascal Marcelo, *La bilancia della ragione. Etica delle controversie e dialogo tra saperi*, introduzione, traduzione e note a cura di Giovanni Scarafile. In preparazione.
221. Cavalleri Matteo, *La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano*. In preparazione.
220. Profumi Emanuele, Iacono Alfonso Maurizio [a cura di], *Ripensare la politica. Immagini del possibile e dell'alterità*, 2019, pp. 264.
219. Cubeddu Raimondo, *Individualismo e religione nella Scuola Austriaca*, 2019, pp. 204.
218. Bertè Elisa [a cura di], *Una lunga conversazione. Ricordo di Lorenzo Calabi*, prefazione di Leonardo Amoroso, 2019, pp. 120.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di novembre 2019