

Luca Grecchi

**Il necessario
fondamento umanistico
della metafisica**



editrice petite plaisance



il giogo

6

«ὄπου γὰρ ἰσχὺς συζυγοῦσι καὶ δίκη,
ποία ξυνωρὶς τῶνδε καρτερωτέρα;»
Eschilo, Frammento 267.

«τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν»
Eschilo, Agamennone, 177.

«ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει»
Eschilo, Eumenidi, 520.

«οὔπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι»
Eschilo, Prometeo, 982.

In copertina:
Auguste Rodin, La cattedrale.
1908. Pietra, cm. 64x29,5x31,8. Meudon, Musée Rodin.

LUCA GRECCHI,
Il necessario fondamento umanistico della metafisica.

ISBN 88-7588-093-X

Copyright
© 2005



Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

Luca Grecchi

**IL NECESSARIO
FONDAMENTO UMANISTICO
DELLA METAFISICA**



petite plaisance

INTRODUZIONE

Quello che segue è un breve saggio di commento ad uno dei libri di metafisica migliori degli ultimi anni: *Il frammento e l'intero*, di Carmelo Vigna. Questo mio saggio avrebbe dovuto essere il primo di una raccolta, che sto attualmente componendo, di commento al pensiero di alcuni dei principali filosofi italiani contemporanei, la quale prenderà come titolo *Il presente della filosofia italiana*. Per la dimensione che questo testo ha assunto, e soprattutto per il contenuto di cui si occupa, ho preferito però una apposita pubblicazione.

Quello che qui viene analizzato è, ad ampio raggio, il tema della metafisica. Il libro di Vigna costituisce infatti una sorta di *summa*, ottimamente curata, della metafisica classica, ossia di ciò che la metafisica è stata fino ad ora. Nel mio commento ho cercato di evidenziare i limiti dell'approccio classico, e di elaborare le linee generali di quello che ritengo essere un approccio migliorativo, che ho definito *metafisica umanistica*. Questo saggio sviluppa i contenuti che ho anticipato ne *L'anima umana come fondamento della verità* (2002), e delinea quelli che esporrò, in maniera più compiuta, in un testo di prossima pubblicazione che avrà come titolo *La struttura sistematica della verità dell'essere* (che ho già annunciato ma che sono costretto a rinviare, per meglio elaborare alcuni temi).

Un saggio articolato di commento presuppone solitamente una "familiarità" fra i due autori, e riceve spesso una risposta, più o meno articolata, da parte dell'autore preso in carico. La "familiarità" esiste, e continua, anche se soprattutto per corrispondenza. La risposta invece, che pure ho sollecitato a Vigna, tuttora non esiste (se non quella verbale, al contempo di apprezzamento per l'originalità della proposta e di biasimo per la pretenziosità della stessa). Ciò è a mio avviso un peccato, in quanto solo con il dialogo serrato il sapere metafisico può, in questi tempi magri, arricchirsi, o comunque rendersi più solido. Sarò in ogni caso grato a chiunque vorrà farmi avere i propri commenti, al sito o all'indirizzo della editrice *Petite Plaisance*.

«Bisogna avere realmente
il coraggio di dire la verità,
specialmente se si parla della verità».

Platone, Fedro, 247 B.

È stata pubblicata nel 2000, per l'editrice Vita e Pensiero di Milano, una raccolta di saggi di Carmelo Vigna (1940), Professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Venezia. Il titolo di questa raccolta è *Il frammento e l'intero*, e ben sintetizza l'approccio alla filosofia di questo pensatore.¹

Vigna è attualmente, a mio avviso, il maggiore esponente della metafisica classica (o neoclassica) nel nostro paese, che peraltro ospita la migliore scuola di metafisica. Chiaro, essenziale, rigoroso in ogni sua analisi, si deve a lui e ad uno sparuto gruppo di studiosi (Reale, Berti e pochissimi altri, peraltro tutti non più giovanissimi), oggi, la continuità di questa fondamentale tradizione filosofica.

Parlare di metafisica classica ed analizzare questa sintesi espositiva di Vigna fa tutt'uno. Per onorare nel modo migliore² questo voluminoso scritto (529 pagine), sarà bene dunque passare subito ai contenuti.

1 Per Vigna infatti la filosofia "parla dell'Intero parlando del frammento [che siamo; L.G.], e parla del frammento parlando dell'Intero. Senza questa capacità di coniugare il frammento e l'intero, la filosofia non vive. Essa infatti tramonta quando dice solo del frammento. Ma essa parimenti tramonta quando dice solo dell'Intero" (p. 193).

2 A *Il frammento e l'intero* avevo dedicato alcune pagine anche nel mio *L'anima umana come fondamento della verità* (CRT-Petite Plaisance, Pistoia, 2002). Come a Reale e Berti, anche a Vigna rimarcai, in quella sede, di non

Ontologia metafisica minimale

Occorre innanzitutto chiarire che non sarà possibile, in questa sede, effettuare un inquadramento generale della questione della metafisica, della sua storia e delle sue tematiche. Nemmeno sarà possibile effettuare una sintesi esauriente di tutti gli argomenti trattati da Vigna. Non va infatti dimenticato che questo saggio desidera innanzitutto essere un invito alla lettura dell'autore considerato. Ci si soffermerà pertanto solo sull'approccio generale di Vigna alla metafisica. Un approccio tradizionale, ma per alcuni aspetti innovativo.

La tematica metafisica elaborata da Vigna si snoda, nelle tre parti che compongono questo testo (Teoria; Storia; Dialoghi e confronti), attraverso cinque punti essenziali: 1) il potersi porre dell'uomo di fronte all'essere solo come un frammento di fronte all'intero; 2) il conseguente poter comprendere in modo assoluto solo una parte dell'essere; 3) il porre come fondamento di questa comprensione assoluta l'unione di immediatezza logica (il principio di non contraddizione ed i suoi derivati) ed evidenza fenomenologica; 4) un confronto critico serrato con la filosofia moderna e contemporanea; 5) una forte apertura dialogica al tema della trascendenza religiosa. Questi cinque punti costituiscono anche i cinque fili conduttori di questa trattazione, che i vari paragrafi ripercorreranno, spesso collegandoli fra loro ed affrontandoli criticamente, per trarre da essi tutto quanto è possibile.

L'approccio generale di Vigna alla metafisica è ottimamente riassunto dalla sua tesi iniziale. In essa l'autore afferma che è possibile parlare oggi solo di una ontologia metafisica minimale: "Intendo con ciò sostenere che il compito dell'ontologia oggi dovrebbe essere quello di occuparsi, a partire dal frammento che siamo, del senso dell'Intero, come alternativa alla pretesa moderna (soprattutto hegeliana) di determinare l'Intero del senso, e alla pretesa contemporanea di proclamare il Nonsenso dell'Intero e il semplice restare al frammento" (pag. XIV).

avere esplicitato l'implicito fondamento umanistico della metafisica platonica, aristotelica ed hegeliana. Lo feci però in modo, effettivamente, troppo stringato, tanto da meritarmi un rilievo critico da parte del pur amabile Professor Vigna. Cerco dunque di rimediare, con questo mio saggio, ad un precedente "debito espositivo".

Con questa premessa di Vigna sono solo in parte d'accordo. Sono, cioè, pienamente d'accordo sulla tesi per cui è necessario prendere le distanze, se si vuole svolgere un lavoro ontologico serio, dalla maggior parte della filosofia contemporanea. Sono invece in disaccordo di fronte all'approccio agli altri due temi da lui indicati. Il primo è quello del compito della ontologia. Il secondo è quello del rapporto fra senso dell'Intero ed Intero del senso. Analizziamoli dunque separatamente, come necessario cominciamento, per poi passare in rassegna tutti gli altri temi che compongono la struttura di questa trattazione.

Il compito della ontologia

Continuando a tracciare i contorni del nostro argomentare (operazione della cui necessità ogni sintesi espositiva dovrebbe essere consapevole), dirò che non è possibile porre qui nemmeno il problema, su cui peraltro Vigna non si sofferma molto, di una valutazione comparata fra approccio ontologico (centrato sul rapporto essere / nulla) ed approccio henologico (centrato sul rapporto uno / molti, con l'uno come fondamento) alla metafisica. Vigna, ed in generale la maggioranza dei pensatori metafisici, preferiscono il primo approccio. Reale, ed alcuni altri, preferiscono il secondo, che è peraltro il più antico. Questi due approcci, comunque, possono essere in larga parte integrati, come si mostrerà nel seguito della trattazione proponendo il modello della metafisica umanistica.

Quello su cui vorrei qui soffermarmi è "solo" il tema del compito della ontologia. Vigna afferma infatti che lo scopo principale della sua opera è quello di analizzare "il compito della ontologia oggi". Prima di entrare nel merito della tematica metafisica, vorrei sostare un poco sull'avverbio oggi. Come cercherò di mostrare non si tratta di una sottigliezza, bensì di una precisazione che può risultare per molti aspetti rivelatrice di alcuni temi sottostanti, mai completamente chiariti, della impostazione generale della metafisica classica.

Dirò subito che questo “oggi” sorprende in quanto l’ontologia è, per definizione, sapere stabile dell’essere. Il compito della ontologia, pertanto, è costante, e non può variare nel tempo: scienza dell’essere era ai suoi inizi, scienza dell’essere è tuttora e rimarrà sempre. Ed allora, perché quell’oggi? O meglio: gioca esso un ruolo importante nell’approccio di Vigna, oppure caratterizza solo una sfumatura del suo pensiero? A mio avviso gioca un ruolo importante, poiché evidenzia implicitamente l’indebita influenza della pressione delle attuali modalità sociali e culturali sul suo approccio. Ritengo infatti che fra l’avverbio temporale oggi e l’aggettivo qualificativo minimale, entrambi riferiti alla ontologia metafisica, vi sia una stretta connessione. Per essere ancora più chiaro, penso che se non assistessimo ad un continuo attacco alla metafisica da parte delle modalità sociali dominanti, il compito assegnato da Vigna alla ricerca ontologica non sarebbe oggi così minimale, ma più ampio.

10

Si potrebbe certo obiettare: ammesso che il compito assegnato da Vigna alla ontologia metafisica sia troppo minimale, nulla osta che ci possa essere qualcun altro che, in futuro, sarà in grado di ampliare questa analisi. Indubbiamente nulla lo impedisce, e sono certo anzi che ciò avverrà. La questione non è però di estensione, ma di impostazione. L’approccio minimale di Vigna, così come in generale della metafisica classica, pensa infatti l’essere e la verità in un determinato modo solo in quanto si basa su un determinato fondamento (che poi esamineremo), e nessuna estensione quantitativa, sulla base del medesimo fondamento, può consentire mutamenti sostanziali al paradigma dominante aristotelico-tomistico della metafisica classica.

Ciò non costituirebbe un problema se questo paradigma fosse l’unico possibile. Poiché però la storia del pensiero filosofico ha mostrato possibile un più ampio approccio alla metafisica, ritengo possa essere utile soffermarsi anche su questa alternativa. Essa, ponendo l’uomo come fondamento della totalità dell’essere, può essere definita metafisica umanistica.

Per esaminare anche questa alternativa, però, sarà necessario prima comprendere chiaramente le ragioni degli espliciti attacchi contemporanei alla metafisica. Ciò ci aiuterà a capire se l’approccio complessivo di Vigna al tema in

questione non sia realmente troppo influenzato da contenuti che, con tale forma di pensiero, non dovrebbero avere nulla a che fare.

Le ragioni dell'attacco alla metafisica

Dicevamo all'inizio che Vigna fa bene a prendere le distanze dalla filosofia contemporanea. Essa infatti, solitamente, si limita ad una dogmatica critica della stessa, accusata di fingere di possedere una inesistente verità, utilizzata talvolta anche per favorire progetti politici totalitari.

Vigna, come tutto il pensiero metafisico, non ha problemi nel replicare a questa tesi che, se la verità non esiste, allora la filosofia contemporanea non può nemmeno esprimersi sulla validità o meno della metafisica, non potendo appunto argomentare nulla con verità. Si tratta di cose note, su cui si potrebbe sottilizzare a lungo, ma arrivando sempre a conclusioni in grado di smontare ogni pretesa antiveritativa.

Se non è dunque l'elemento teoretico ciò per cui la metafisica viene tanto contestata, e nemmeno un normale scontro fra *hybris* paritetiche di differenti concezioni del sapere, quali sono le reali ragioni di questo attacco così violento ed ostinato? Amio avviso esse vanno ricercate nelle modalità sociali privatistiche e mercificate del nostro tempo che, oggi in maniera non troppo dissimile rispetto all'epoca di Platone, osteggiano la metafisica in quanto unica forma di sapere stabile in grado di porre limiti assoluti, in particolare per ciò che concerne l'uomo³.

Questo tema non è per mio conto compreso dalla metafisica classica. Essa infatti non si avvede che, mentre obtorto collo la centralità aristotelico-tomistica dei primi principi logico-fenomenologici può essere accettata dalle attuali modalità sociali, assolutamente inaccettabile dalle stesse è invece la centralità dell'uomo, inteso come fondamento della verità dell'essere e di progetti politici finalizzati alla realizzazione della sua umanità.

3 Le forze che dominano le modalità sociali del nostro tempo vogliono essere libere di esercitare il proprio potere senza vincoli. Non è un caso che le parole

La metafisica classica è dunque attaccata prevalentemente in quanto rende possibile pensare la verità, e con essa la metafisica umanistica. Essa è però mantenuta in vita in quanto i principi della evidenza logica e fenomenologica sono innegabili, e necessari, anche all'attuale modo di produzione capitalistico.

Preme rilevare, per concludere, come l'approccio minimale di Vigna, basato su un eccessivo riferimento all'essere frammento da parte dell'uomo (anziché al suo essere fondamento dell'Intero), può forse costituire un risultato inconscio della pressione esercitata dalle attuali modalità sociali. Per prendere posizione in merito, comunque, occorrerà mettere a confronto la originarietà del fondamento della metafisica classica con quello della metafisica umanistica. Per introdurre in modo corretto questo confronto, occorrerà proseguire parlando del secondo tema trattato da Vigna: il rapporto di opposizione fra senso dell'Intero ed Intero del senso.

Senso dell'Intero (e metafisica classica)

12

Vigna, nella sua dichiarazione di intenti, pone nettamente come "alternative" (pag. XIV) le due concezioni metafisiche del senso dell'Intero e dell'Intero del senso. Ciò presuppone, ovviamente, che ci sia una netta differenza fra le stesse. Per appurare tale differenza, occorrerà indagarle singolarmente.

La prima concezione, quella del senso dell'Intero, esprime per Vigna ciò di cui si dovrebbe occupare l'ontologia metafisica. Essa rappresenta il significato dell'essere,⁴ che a suo avviso

d'ordine dell'economia mondiale siano flessibilità, deregolamentazione, liberalizzazione, eccetera. L'uomo, in esse, opera solo come strumento, nel lavoro e nel consumo, per la massimizzazione dei profitti.

⁴ In base alla tradizione classica, Vigna definisce l'essere come "tutto ciò che è, come e quando è", e la verità come "l'apparire dell'essere" (p. 5). Riveste centralità, nella impostazione della metafisica classica, la concezione della verità come *adaequatio intellectus et rei* propria di San Tommaso, definibile come "l'autoconsapevolezza ricavata dal vedere in atto che le cose stanno proprio così (immediatezza fenomenologica) e, in alcuni casi, anche dal

possiamo comprendere solo in modo minimale, a partire appunto dal frammento che siamo.⁵ Come ho affermato nel paragrafo precedente, vi è infatti una stretta relazione fra la tesi che centralizza il pensarsi dell'uomo come un frammento dell'essere (e non, come ho invece sostenuto nei miei scritti, come il fondamento dell'essere), ed il fatto che l'essere possa essere pensato con verità solo in modo minimale. Si tratta di una relazione che, come detto, potrebbe essere influenzata da tematiche sociali prive di valore assoluto. In ogni caso, indipendentemente da questo tema, sarà bene ora sintetizzare in cosa consistono i contenuti del senso dell'Intero.

Da una complessiva analisi del libro, ed in generale della tradizione ontologica classica, il senso dell'Intero si compendia in tre contenuti che si integrano: il fondamento logico-fenomenologico dell'essere e ciò che ne deriva (ossia la ontologia metafisica minimale); la definizione dell'Intero del sapere come totalità costituita dalla ontologia metafisica minimale e dagli instabili saperi scientifico ed ermeneutico; la trattazione morale dell'uomo e trascendente del divino. Fra questi tre contenuti, che in queste pagine analizzeremo, il principale è indubbiamente il primo.

Abbiamo, a questo punto, più elementi per rispondere alla nostra domanda: è una relazione corretta quella fra l'essere l'uomo un frammento dell'Intero ed il minimale senso dell'Intero descritto da Vigna? Da un lato, come detto, la relazione è corretta, in quanto proprio per il suo essere frammento l'uomo può giungere solo ad un nucleo minimale

13

vedere in atto che le cose non possono che stare così, perché l'opposto è impossibile (immediatezza logico-fenomenologica)" (p. 91).

Questa concezione trascura però il fatto, a mio avviso, che la verità dell'essere si trova soprattutto nelle potenzialità della natura umana, che spesso le storiche modalità di vita non hanno consentito di esprimere compiutamente. Rispetto ad una concezione di metafisica umanistica, dunque, la metafisica classica perde alcuni importanti contenuti di verità. Su ciò, comunque, ci soffermeremo meglio nelle pagine seguenti.

5 Vigna mette in relazione la minimalità dei contenuti ontologici che è possibile comprendere, con la frammentarietà della nostra struttura ontologica. Non sfuggirà però che, rispetto alle universali concezioni dell'uomo di Socrate e Platone, è soprattutto oggi che l'uomo è tornato a pensarsi come un frammento.

di sapere stabile. D'altro lato però all'uomo, descritto come un frammento instabile dell'essere, la metafisica di Vigna fa corrispondere anche un sapere stabile.

Bisogna allora ammettere una scarsa coerenza nella metafisica classica? Niente affatto. Essa infatti comprende bene che la non assolutezza della natura umana può assolutamente essere trascesa. Quello che le si può imputare è solo una scarsa comprensione del proprio fondamento. Essa infatti esplicita che il proprio fondamento è costituito da un principio di evidenza logica e fenomenologica, mentre in realtà, come mostreremo ampiamente in seguito, il fondamento di una concezione dell'essere è sempre costituito da una (anche se implicita) concezione dell'uomo.

Per quanto concerne la metafisica classica, il fatto che sia considerata stabile, in essa, solo una parte essenziale del sapere logico-fenomenologico, significa che essa considera l'uomo essenzialmente come un ente logico-fenomenologico. Ciò che può essere rimproverato alla metafisica classica è dunque il non comprendere questa concezione dell'uomo come implicito fondamento della propria concezione dell'essere, oltre soprattutto al non comprendere che questa concezione dell'uomo, e dunque dell'essere, è riduttiva e pertanto manchevole.

14

Giunti a questo punto, si potrà affermare che non si è scoperto granché di nuovo. La tradizione speculativa metafisica ha infatti da sempre, sebbene con modalità differenti, qualificato l'uomo come un ente essenzialmente logico-razionale (cui comunque non sono estranee anche tematiche morali e simboliche). È però la eccessiva centralità della logica a costituire il limite principale della impostazione tradizionale della metafisica classica. Inteso in questo modo l'uomo, infatti, anche l'essere può venire descritto solo nel suo minimale contenuto logico-fenomenologico.

A mio avviso, dunque, solo a causa di modalità sociali che ancora non hanno concesso di comprendere consapevolmente, come fondamento dell'essere, l'uomo nella sua compiutezza razionale e morale, il senso dell'Intero descritto dalla metafisica classica risulta, in vari modi, limitato e minimale.

Intero del senso (e metafisica umanistica)

La seconda concezione metafisica tematizzata da Vigna è quella definita dell'Intero del senso. Anticipo subito che, se si riuscisse ad imperniare la metafisica classica su quello che possiamo definire il necessario fondamento umanistico della metafisica, ossia la compiutezza razionale e morale dell'uomo che argomenteremo in seguito, senso dell'Intero ed Intero del senso convergerebbero. In questo modo si eliminerebbe questa falsa alternativa dovuta, a mio avviso, solo ad una incompleta comprensione del fondamento da parte della metafisica classica. È bene però non anticipare troppo le conclusioni. Descriviamo prima i contenuti di questa concezione.

L'Intero del senso, per come lo intende Vigna, coincide sostanzialmente con la struttura sistematica descritta da Hegel, sebbene sia piuttosto simile anche alla struttura sistematica descritta da Platone nella Repubblica (non è un caso che Vigna prediliga la coppia Aristotele/Tommaso rispetto alla coppia Platone/Agostino). Tale concezione ritiene possibile per l'uomo comprendere con verità la totalità del senso, ossia la totalità essenziale dei contenuti dell'essere. Questa pretesa è però per Vigna eccessiva, essendo l'uomo un frammento in grado di conoscere in modo stabile solo una parte dell'essere, e non il fondamento in grado di conoscere in modo stabile la totalità dell'essere. È per questo che egli si pone contro questa concezione, affermando in merito: "Esibire in generale il contenuto assoluto è progetto impossibile. Esibire il contenuto assoluto significa infatti non solo esibire tutte le parti del contenuto, ma significa anche esibire tutte le relazioni tra le parti [...]. Bisognerebbe poter tenere in vista la totalità concreta della verità [...]. Ma questo è appunto un progetto impossibile. Che poi si tratti di un progetto impossibile risulta non solo dalla comune esperienza umana, che è un'esperienza di contenuti storicamente determinati, e per lo più separati, ma anche dalla riflessione speculativa, che dice cosa impossibile che il finito come sapere [...] diventi infinito, ossia che la nostra verità per molti versi finita si autoincrementi sino a coprire l'infinito della verità" (pp. XXIII-XXIV).

La tesi di Vigna è chiara, ma si basa a mio avviso su una errata interpretazione della concezione hegeliana dell'Intero del senso. Vigna infatti ritiene, attribuendo tale concezione ad Hegel, che l'Intero del senso coincida con la conoscenza assoluta della totalità delle componenti accidentali dell'essere, passate, presenti e future. Una conoscenza, come ovvio, umanamente impossibile. Se Vigna avesse invece fatto coincidere l'Intero del senso, come Hegel e Platone, con la totalità delle componenti essenziali dell'essere⁶ (ossia col raggruppamento di tutti gli enti e le relazioni, in base al fondamento, in categorie concettuali omogenee), avrebbe concluso che tale conoscenza è invece possibile.⁷ Ciò peraltro emerge implicitamente anche nella trattazione di Vigna, in alcuni suoi "fraitendimenti" interpretativi a mio avviso sintomatici, data la serietà ed il rigore che caratterizzano questo studioso.

16

Il principale di questi fraintendimenti si ritrova nella precedente citazione. Nel suo tentativo di confutazione della prospettiva dell'Intero del senso, Vigna afferma che "la comune esperienza umana", confermata "dalla riflessione speculativa", è "un'esperienza di contenuti storicamente determinati, e per lo più separati". Ora: sul fatto che quella dell'uomo sia "esperienza di contenuti storicamente determinati" non vi è dubbio. È una delle tesi che sostiene con ragione anche tutta la filosofia contemporanea. Tuttavia, è raro che un metafisico centralizzi questo aspetto nella "riflessione speculativa", convinti appunto come sono – e giustamente – i metafisici che dietro ogni contenuto storicamente determinato stia un contenuto di verità. La metafisica, come Vigna sa molto bene, consiste infatti nel trascendimento di ogni esperienza empirica e storica, nella convinzione che la

6 Vigna afferma in pratica che il sapere assoluto di Hegel si riteneva in grado di conoscere ogni granello di sabbia apparso sulla terra. Il sapere assoluto di Hegel, invece, si riteneva in grado di conoscere il concetto di "granello di sabbia", ed al più la storia di alcuni granelli.

7 Non ritengo ovviamente che ciò sia semplice, né che in questo Hegel e Platone siano completamente riusciti. Sostengo infatti la necessità di una metafisica umanistica che, esplicitando il fondamento implicito nel loro discorso, riesca a coerentizzarlo e completarlo. Tuttavia ciò è possibile, ed è questo che mi preme qui rilevare.

verità dell'essere sia da ricercarsi su un piano metaempirico e metastorico.

Proprio questa indebita centralizzazione (che fa il paio con un'altra: quella della logica e della fenomenologia all'interno della concezione dell'essere) mi fa pensare che agisca nella interiorità di Vigna, in questa critica all'Intero del senso, qualcosa di simile a ciò che anima la filosofia contemporanea nella critica alla metafisica. Lo dico in quanto – per utilizzare una espressione usata da Gustavo Bontadini – Vigna attacca non la più veritiera e corretta versione essenzialista (metafisica come conoscenza della totalità delle componenti essenziali dell'essere) dell'Intero del senso, ma un suo "fantoccio", ossia, per così dire, la sua versione totalitaria (tutti gli storico-empirici granelli di sabbia, ecc.). Ora: Hegel, così come gli altri referenti filosofici dell'Intero del senso, non ha mai sostenuto la versione totalitaria (se non argomentando che, in potenza, solo una ideale mente onnisciente presente fin dall'inizio dei tempi in ogni luogo avrebbe potuto possedere tale conoscenza), bensì quella essenziale. Ed è, allora, sintomatico che uno studioso del calibro di Vigna affermi il contrario.

Questa mia tesi (ossia quella per cui Vigna nega valore alla concezione dell'Intero del senso pregiudizialmente) è sorretta da alcuni altri indizi. Essi riguardano tutti la interpretazione del pensiero di Hegel. Si potrebbe certo sostenere in merito, e se ne avrebbe ragione, che Hegel è stato, nella storia della filosofia, variamente interpretato. Tuttavia i fraintendimenti operati da Vigna sono di entità tale che, se ben li ho compresi, essi si oppongono a contenuti così consolidati da non poter essere passati sotto silenzio. Mi limiterò a sottolinearne tre.

Il primo (poiché più grave) si trova a pagina 210. Qui Vigna parla della "aspra battaglia condotta da Hegel contro il primo principio", ossia contro il principio di non contraddizione (d'ora in poi pdnc), per far prevalere la propria logica dialettica sulla logica formale. Ora: è noto⁸ che, nel sistema di Hegel, il campo di applicazione della logica dialettica

8 Rinvio in merito a quanto ho scritto in *Verità e dialettica. La dialettica di Hegel e la teoria di Marx*, CRT-Petite Plaisance, Pistoia, 2003.

non è il medesimo campo della logica formale. La dialettica hegeliana si occupa infatti di relazioni dotate insieme di forma e contenuto, mentre la logica formale si occupa solo di relazioni formali.⁹ È indubbio inoltre che il filosofo tedesco abbia attaccato le pretese totalizzanti della logica formale (e se la tesi di Vigna fosse limitata a questa constatazione, sarebbe corretta), ma è altrettanto indubbio che egli non ha mai attaccato la correttezza del pdnc e della logica formale nel loro settore di competenza, ossia nella verifica della coerenza delle proposizioni non concernenti contenuti dialettizzabili.

18 Il secondo punto critico si trova a pagina 20. Qui Vigna afferma che nel “sapere assolutamente assoluto à la Hegel non può esistere alcun incremento o decremento contenutistico”. Ciò è vero, però, solo se per “sapere assolutamente assoluto” si intende esclusivamente il sistema dei concetti trascendentali descritto dalla dialettica hegeliana. Tale sistema è infatti chiuso nell’essenziale. Ciò non è vero, invece, se per “sapere assolutamente assoluto” si intendono, come ritiene Vigna, anche quei contenuti non facenti parte del sistema dei concetti trascendentali della dialettica hegeliana. Hegel infatti, sebbene fosse un po’ schizofrenico, non era un folle. Egli era cioè consapevole che l’uomo è (anche) un frammento dell’essere, così come sapeva che non tutti i contenuti sono trascendentali, e dunque conoscibili in modo assoluto. Pensava anzi che vi fosse un inevitabile angolo di rifrazione fra il sapere filosofico ed il sapere pratico, tanto che riteneva che anche i concetti trascendentali assoluti non potessero essere umanamente incarnati in modo pieno. Pertanto, per quanto concerne “l’incremento” o il “decremento” contenutistico, si può concludere che il sistema trascendentale hegeliano era chiuso nell’essenziale (Hegel parlava, in merito, di un numero finito ma non determinabile di concetti che compongono tale sistema), ma aperto all’applicazione a tutti i contenuti storici, passati, presenti e futuri, e dunque anche a decrementi ed incrementi contenutistici.

Il terzo punto critico si trova a pagina 32, ed è per molti aspetti una radicalizzazione del precedente. Qui Vigna,

⁹ Su ciò, ovviamente, si può discutere. Questo, però, diceva Hegel.

opponendosi nuovamente alla dialettica hegeliana, parla infatti di “significato non vero [...] nell’intendere il positivo in quanto negativo del negativo, come un terzo termine contenutisticamente (e non solo formalmente) più ricco del precedente; nell’intendere, insomma, il pensiero come produttivo, e non come semplicemente rivelativo” (p. 32) dell’essere. Va però in merito ricordato che Hegel, così come accettava, nel relativo ambito, la logica aristotelica, accettava anche la relazione potenza/atto. Pertanto, pure per lui ciò che la dialettica “produce”, in realtà semplicemente “rivela” ciò che è in potenza presente nell’essere. Ciò nonostante, è indubbio che la scienza dialettica hegeliana sia pervenuta ad arricchimenti contenutistici (sebbene in effetti non sempre tali arricchimenti siano stati originati dall’applicazione del metodo dialettico, quanto dall’implicito fondamento umanistico presente anche nel sistema hegeliano). La ricchezza e la originalità dei contenuti della Fenomenologia dello spirito, della Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, e soprattutto della Scienza della Logica di Hegel, costituiscono a mio avviso una dimostrazione inconfutabile di ciò.¹⁰ Mi chiedo peraltro a chi si riferisse Vigna, se non ad Hegel, affermando che nelle epoche buone della filosofia, dopo i periodi di crisi, “qualche genio [...] incomincia a costruire” (p. 297).

19

Il fatto che in un testo di oltre 500 pagine ci siano delle “piegature” nella interpretazione di un filosofo, è non solo non grave, ma addirittura normale. Ciò che è grave, per la metafisica, è invece la conseguenza teoretica di queste piegature. Vigna infatti lascia passare – e qui riprendo il discorso precedentemente interrotto dalla difesa d’ufficio di Hegel – la tesi per cui l’esperienza umana, compresa dalla riflessione speculativa, è “esperienza di contenuti storicamente determinati, e per lo più separati”. Sulla prima parte di questa affermazione ci siamo già soffermati (la storicità di tali contenuti esiste, ma non è speculativamente centrale). È importante però analizzare anche la seconda parte.

Perché la riflessione speculativa dovrebbe infatti pensare i contenuti dell’esperienza come fra loro “separati”? Nono

¹⁰ Rinvio in merito anche a M. Bontempelli, *Filosofia e Realtà* (CRT-Petite Plaisance, Pistoia, 1999).

sono tutti i fatti della vita strettamente collegati? Oppure qualcosa che non era può essere indipendentemente da ciò che era in esso in potenza presente? Di fronte a tesi simili, Agostino affermava: “O dimostrate che qualche cosa può avvenire senza causa, o credete con me che nulla avviene se non per un certo ordine di cause” (De Ord., I, 4,11). Anche di Aristotele e Tommaso, peraltro, potrebbero riportarsi citazioni simili¹¹.

Si tratta certo di una questione vastissima, che coinvolge anche la storia del pensiero scientifico, e che dunque non può essere qui affrontata per intero. Occorre tuttavia ricordare che, così come le tendenze anticausaliste della scienza contemporanea sono influenzate dalle attuali modalità sociali, così lo sono anche le tendenze antisistematiche della filosofia contemporanea. E queste modalità sociali, lo si è mostrato, tendono a negare la possibilità di comprendere con verità la totalità dell'essere ed i relativi contenuti essenziali all'uomo, per favorire le proprie finalità effettuali.

Sostenere, come fa Vigna, che i contenuti dell'esperienza sono fra loro “separati” significa schierarsi contro la sistematicità del sapere. Questo è però grave, poiché in tal modo ci si schiera contro la verità dell'essere, la quale mostra in maniera incontrovertibile che tutti gli enti e le relazioni che

¹¹ Aristotele descriveva la causalità nel modo seguente: “Ogni cosa che è mossa, è necessario che sia mossa da qualcos'altro; infatti, se non ha in sé il principio del movimento, è chiaro che è mossa da altro; ciò che muove non può infatti essere che qualcos'altro” (Fisica, VIII, 241b, 34-37). Lo Stagirita trasse da questa descrizione due importanti conseguenze: a) che una cosa non può essere nello stesso tempo movente e mossa, ossia causa ed effetto; b) che nella serie delle cause è impossibile retrocedere all'infinito. Da questa seconda affermazione, come noto, Tommaso giungerà alla corretta conclusione per cui al vertice dell'ordine della causalità vi è una unica causa suprema. Aristotele, in effetti, si occupò molto, sia nella Fisica che nella Metafisica, del principio di causalità e del concetto di causa (sebbene in misura inferiore al pdnc). Non altrettanto se ne occupa Vigna in questo libro. Nota Battista Mondin: “I principi di cui si occupa la metafisica sono di due generi: gnoseologici e ontologici. Principio cardinale nell'ordine gnoseologico è il pdnc, mentre nell'ordine ontologico il principio fondamentale è quello di causalità [...]. Il pdnc basta da solo a garantire le verità di ragione, ma non le verità di fatto. È, quindi, sufficiente per la logica e la matematica, ma non per la fisica e per la metafisica. Queste scienze non operano solo a livello di concetti, ma si occupano della realtà dei fenomeni, e vanno alla ricerca delle loro cause” (*Storia della metafisica*, Esd, Bologna, volume I, pp. 300-303).

compongono l'essere sono fra loro uniti da nessi sistematici. Si può certo affermare che l'uomo non è in grado di comprendere tutti questi nessi. Non si può però negare che tali nessi esistano. La negazione della sistematicità del sapere è invece presente nella impostazione classica di Vigna, poiché lo stabile sapere logico-fenomenologico è in essa "separato" – a causa, come fra breve mostreremo, di una erronea comprensione del fondamento – dagli instabili saperi scientifico, ermeneutico e morale (a sua volta fra loro separati).

Schierarsi contro la sistematicità del sapere implica inoltre lo schierarsi contro la più ricca concezione umanistica che intende l'essere come totalità dei significati umani, ed in favore della più povera concezione logico-fenomenologica che intende l'essere semplicemente come ciò che è. Indubbiamente la seconda concezione, che è poi quella della metafisica classica, è formalmente più rigorosa della prima. Epperò, la possibilità di comprendere in modo assoluto una significativa quota dell'essere è davvero, in questa concezione, molto limitata. La mia critica ad essa non riguarda pertanto, contrariamente a quella della filosofia contemporanea, l'assolutezza della maggior parte dei risultati raggiunti. Condivido infatti la tesi per cui questi risultati sono stabili ed assoluti anche indipendentemente dalla capacità di conoscere in modo stabile ed assoluto l'Intero. Ciò che non condivido è la tesi per cui i risultati logico-fenomenologici debbano essere considerati come i soli contenuti stabili ed assoluti. Occupando infatti indebitamente, in questo modo, un posto centrale nella concezione dell'essere, essi decentrano l'uomo impoverendo inevitabilmente la comprensione veritativa della realtà.

21

Nonostante si possa discutere su queste tesi di Mondin, rimane fermo che il principio di causalità è un principio "forte" di verità, ed il fatto che il pensiero contemporaneo lo abbia accantonato deve a mio avviso far riflettere. Così come deve far riflettere la sua marginalità in questo libro. Se esso infatti fosse stato posto come centrale, avrebbe mostrato l'aporeticità di una costruzione che, da un fondamento logico-fenomenologico, non può dedurre alcunché del piano morale e simbolico, pure presenti nell'essere. In questo senso la metafisica classica, specie quella tomistica, ha sempre colmato questa lacuna inserendovi le tematiche della fede. È evidente però che queste tematiche creano un corto circuito, all'interno della totalità dell'essere, con il fondamento logico-fenomenologico della metafisica.

Schierarsi contro la sistematicità del sapere implica infine anche lo schierarsi contro il fondamento umanistico dell'essere. Se si intende l'essere, infatti, come la totalità dei significati umani, non il pdnc ma l'uomo, nella sua compiutezza, ne è il fondamento. Ed è il solo fondamento assoluto, essendo l'uomo il solo ente universale in grado di costituire, fondandolo, il significato dell'essere, ossia di ogni singolo ente o relazione contenuti nell'essere. Per questo l'uomo è, sul piano metafisico, il solo fondamento di verità dell'essere, nonostante il suo esistere, sul piano fisico e storico, semplicemente come un frammento. L'uomo è dunque il solo ente in grado di costituire insieme sia il senso dell'Intero che l'Intero del senso, ed in questo dimostra il suo essere fondamento.

Dopo quanto argomentato, siamo anche in grado di affermare che quanto enunciato all'inizio di questo paragrafo, ossia la convergenza – se si accetta il necessario fondamento umanistico della metafisica – di senso dell'Intero ed Intero del senso, corrisponde a verità. Se si tiene presente infatti che le due concezioni considerano, sebbene con differenti accenti:

a) l'uomo come un frammento dell'Intero, ma in qualche modo privilegiato;

b) necessario porre la posizione dell'Intero;

c) conoscibile con verità solo una quota dell'Intero; allora realmente esse possono essere pensate non come alternative, ma come fra loro conciliabili, nonostante la metafisica umanistica tenda effettivamente ad inglobare la metafisica classica.

È comunque ancora necessario chiedersi: realmente l'uomo è il fondamento dell'essere, e dunque di entrambe le concezioni della metafisica? Cerchiamo di rispondere.

Per quanto concerne la concezione (prevalentemente classica) del senso dell'Intero, il fatto che l'uomo sia, implicitamente, il reale fondamento dell'essere, è confermato dallo stesso Vigna. Egli tiene infatti a precisare, come abbiamo inizialmente osservato, che "il senso dell'Intero" è tale solo "a partire dal frammento che siamo" (p. XIV), ossia dal nostro essere uomini.

Per quanto concerne la concezione (prevalentemente umanistica) dell'Intero del senso, il fatto che l'uomo sia, implicitamente, il reale fondamento dell'essere, è ancora confermato da Vigna. Egli, nella sua introduzione, afferma

infatti che è “finito il sogno” (p. XXXIII) di tale concezione di “trasformare il mondo una volta per tutte. Siamo anzi oggi alle soglie di un tempo nuovo, o così pare a molti: il tempo della fine delle illusioni della ragion pratica, venuto dopo il tempo della fine delle illusioni della ragione teoretica. Il tempo forse in cui finalmente all’utopia speculativa irrealizzabile (Hegel) e all’utopia storico-pratica altrettanto irrealizzabile (Marx), si può sostituire [...] una più conveniente e permanente tensione utopica” (p. XXXIII). Ora: se questa è la tesi di Vigna¹² (e trascurando il fatto che, di fronte a problemi reali gravissimi non è affatto “più conveniente” una “permanente tensione utopica”¹³, bensì, ove possibile, una soluzione vera¹⁴), emerge in modo evidente da essa che il fondamento implicito di queste concezioni dell’Intero del senso è l’uomo nella sua universalità, unico ente in grado di “illudersi”.

Si tratta certo, nei due casi, di due differenti concezioni dell’uomo in rapporto all’essere: come frammento la prima, come fondamento la seconda. Tuttavia, Vigna conferma che anche nell’approccio da lui seguito l’uomo svolge in maniera manifesta il ruolo di riferimento di significato dell’essere.

La questione del fondamento, affrontata in modo corretto, consente dunque di affermare che l’uomo, nella sua universalità, è il fondamento comune sia della concezione classica del senso dell’Intero, sia della concezione hegeliana dell’Intero del senso. Affinché, però, la questione del fondamento possa dirsi affrontata in modo corretto, sarà necessario soffermarsi un po’ su quello che, almeno esplicitamente, la

12 Dato il suo “o così pare a molti”, è lecito porsi questo dubbio.

13 Peraltro: se c’è una “tensione” giudicata positivamente ci sarà anche una situazione negativa in cui siamo, ed una situazione potenzialmente positiva cui giungere. Se Vigna lo ammette, dovrebbe argomentarle entrambe, e soprattutto spiegare per quale motivo la “permanente tensione” dovrebbe essere preferibile alla situazione positiva finale. Se Vigna lo nega, invece, dovrebbe spiegare in cosa consiste il valore positivo di questa “permanente tensione”.

14 Mi chiedo peraltro, stante anche la non assolutezza da Vigna ammessa della sua conoscenza dell’Intero, come faccia egli ad essere così sicuro di tutte queste “fini” e di tutte queste “illusioni” operanti sull’instabile terreno non logico-fenomenologico.

metafisica classica tuttora considera come il proprio fondamento: il pdnc.

Una rivoluzione nel fondamento

Vigna sa bene che, in metafisica, la questione centrale è quella del fondamento: “il vero problema speculativo è rappresentato dalla possibilità o meno di ricondurre un’affermazione qualsiasi al fondamento originario del sapere” (p. 136). In realtà, ancor più originariamente, il vero problema speculativo è quello della comprensione del fondamento del sapere.

24

Come noto, sussistono in filosofia diverse concezioni del fondamento. Alcune inducono ad identificarlo con la totalità dell’essere (Heidegger), altre con una vincolante regola logico-fenomenologica (Aristotele), altre ancora con la necessaria base umanistica sottostante alla costituzione dei significati (Platone). Dato che ripercorrere la storia delle varie concezioni del fondamento, per quanto utile, richiederebbe decine di pagine, di cui qui non disponiamo, mi limiterò ad affermare che personalmente condivido la terza concezione, mentre Vigna condivide la seconda. È bene dunque entrare nel merito almeno di queste due concezioni, per verificare se realmente la metafisica umanistica è in grado di realizzare quella rivoluzione nel fondamento di cui si è finora affermato essere capace.

Cominciando dalla concezione del fondamento della metafisica classica, si può partire dalla struttura della costruzione ontologica della stessa evidenziata da Vigna: “se noi desideriamo dire qualcosa dell’essere, ciò che possiamo anzitutto dire è che l’essere si oppone al non essere. Il primo modo e il più semplice di ricavare un significato qualsiasi in effetti si ottiene così, mediante opposizione di contraddizione” (p. 124). L’approccio è dunque quello che ho poco sopra indicato: se si vuole dire qualcosa, in modo fondato, sull’essere occorre seguire una “fondamentale” regola logico-fenomenologica (noto en passant che si tratta del medesimo approccio di

Hegel, che però proponeva una regola dialettica).

La regola logico-fenomenologica della metafisica classica, in quanto tale, è pienamente condivisibile. Ciò che non è condivisibile è, come detto, il suo porsi come fondamento dell'essere. Non è cioè condivisibile che "il primo modo di ricavare un significato"¹⁵ sia la "opposizione di contraddizione", e non la ben più rilevante derivazione del significato dal fatto che il solo ente in grado di ricavare significati è l'uomo.¹⁶ Questa la fondamentale differenza di approccio fra la metafisica classica e la metafisica umanistica.

La metafisica classica, peraltro, non solo utilizza la regola logica sopra citata come indebito primo passo della significazione, ma anche, nella sostanza, si ferma a questo primo passo, limitando in tal modo la significazione ai meri contenuti logico-fenomenologici, trascurando i contenuti onto-assiologici. Epperò, davvero povera è una ontologia metafisica che si limiti a stabilizzare il rapporto essere/ nulla, e si rifiuti invece di definire compiutamente le essenze degli enti e delle relazioni che compongono la totalità dell'essere.

Tocchiamo qui un altro punto centrale della opposizione fra metafisica classica e metafisica umanistica. Se accettiamo infatti il fondamento logico-fenomenologico della metafisica classica, anziché il fondamento onto-assiologico della metafisica umanistica (l'essenza razionale e morale dell'uomo), perdiamo la possibilità di argomentare in modo fondato e vero tutto ciò che concerne la totalità sociale. Ci rimane soltanto, su queste questioni, la possibilità di esprimere opinioni. L'opinione, però, è opinione, non verità, e dunque è instabile, non stabile.

Ovviamente, se il vero fondamento dell'essere fosse quello della metafisica classica, ad una simile condizione di instabilità del sapere umano dovremmo rassegnarci. Quello

15 "Primo", nel discorso di Vigna, sta per "essenziale".

16 Ontologicamente, non è possibile ricavare il significato dell'essere dicendo che esso si oppone al non essere, se prima almeno non si è definito in linea generale l'essere. Non è infatti possibile trovare il concetto "opposto" di un concetto "indefinito". Da ciò deriva che la "prima" significazione, la più essenziale per l'essere, deve tenere conto della "fondamentalità" ontologica dell'uomo.

sarebbe il nostro inevitabile destino. Poiché però la metafisica umanistica offre in merito una promettente alternativa, occorre cercare di percorrere questa strada fino in fondo. Si gioca infatti, su questa questione, un problema importante, forse il più importante per l'uomo. Pensiamo infatti, per fare solo un esempio, ai milioni di persone che ogni giorno vivono di stenti nel mondo. Una essenziale analisi di ciò consentirebbe agevolmente di dimostrare che questa è la conseguenza di modalità socio-economiche fortemente ingiuste. Tali modalità sono ingiuste in quanto negano il fondamentale valore dell'uomo, di ogni uomo. In base al fondamento espresso dalla metafisica umanistica, tale tesi si può esprimere non solo (come già aveva fatto Marx) in modo scientificamente dimostrato, ma anche in modo filosoficamente fondato. Essa, cioè, può essere espressa come sapere stabile, come verità, e non più soltanto come tesi scientifica controvertibile da un paradigma alternativo, o addirittura come mera opinione soggettiva, facilmente confutabile dalla potenza effettuale delle forze oggi dominanti.

26

Ciò che è possibile in base al fondamento onto-assiologico della metafisica umanistica, ossia parlare con verità intorno ai temi che concernono la totalità sociale, non è invece possibile in base al fondamento logico-fenomenologico della metafisica classica. Essa infatti può solo opinare in merito a tutto ciò che concerne la totalità sociale, poiché non riesce ad unificare, col proprio manchevole fondamento, i vari saperi scientifici e simbolici in un nucleo stabile comune, reso tale proprio dalla condivisa centrale presenza della essenza dell'uomo come riferimento della verità dei significati.

Di fronte a questi argomenti i metafisici classici rispondono solitamente che il rigore della filosofia impone loro di sostenere, con verità, solo tesi di ordine logico-fenomenologico. Ciò in quanto il fondamento del sapere veritativo può essere, a loro avviso, solo di ordine logico-fenomenologico, come hanno mostrato in primis Aristotele e Tommaso. Eccoci dunque al punto cruciale della questione: davvero questi due grandi maestri, su questo punto, avevano ragione? Davvero il fondamento dell'essere può essere solo di ordine logico-fenomenologico? Davvero la verità della filosofia deve

limitarsi a tali contenuti, oppure questo è solo il risultato di un rigore invernale del pensiero, che venti secoli e più di ingiuste modalità sociali hanno umanamente assiderato?

Ci si dovrebbe in merito lungamente soffermare, a questo punto, sul tema della natura umana, ossia della essenza dell'uomo, per dimostrare nel modo più compiuto possibile che essa è razionale e morale. Ciò in quanto, essendo essa il fondamento dell'essere, da ciò consegue che anche la verità dell'essere è ontologica (razionale) ed assiologica (morale). Per motivi di spazio non è però possibile svolgere qui per intero questa dimostrazione.

Questo non è comunque un problema grave per l'economia complessiva di questo saggio. Ciò non tanto perché io possa in merito rimandare ai miei libri¹⁷ o a quelli di altri, quanto perché, nella sostanza, la metafisica classica ha elaborato una concezione dell'uomo non troppo dissimile (sebbene scissa al proprio interno,¹⁸ e per questo differente) da quella della metafisica umanistica. Ciò consente di affermare, come si è già argomentato in precedenza, che non il pdnc ma l'uomo è l'implicito fondamento anche della metafisica classica. Comprendere ciò consente di rivoluzionare (sia nel senso etimologico di un ritorno al vecchio Platone – anche se queste tematiche non furono nemmeno da lui compiutamente esplicitate – e sia nel senso di un mutamento radicale) in maniera definitiva la metafisica classica, trasformandola in metafisica umanistica. Occorre dunque essere consapevoli che il vero fondamento dell'essere è l'uomo inteso nella sua universalità, nella sua compiutezza razionale e morale. Se si considera invece l'uomo come ente logico ed insieme trascendente, il senso dell'Intero di Vigna emerge per quello che è: una semplice interpretazione incompiuta e distorta dell'Intero, causata da una interpretazione incompiuta e

¹⁷ Rinvio comunque, per una sufficiente argomentazione, al mio imminente *Conoscenza della felicità*.

¹⁸ Le modalità sociali che da secoli si sono imposte hanno condotto in vario modo ad opporre l'esistenza dell'uomo alla sua essenza, creando una scissione all'interno dello stesso. Anche per questo, a mio avviso, la metafisica classica ha riproposto la scissione nella natura dell'uomo, pure avendo in controtendenza per molti aspetti compreso la compiutezza della natura umana.

distorta del fondamento.

Si potrà certo considerare presuntuosa questa mia struttura la quale considera manchevole un sapere millenario che solo, finora, ha fornito all'uomo contenuti di verità assoluta. È giunto però il tempo, "oggi", di esplicitare che la verità conoscibile con assolutezza dall'uomo concerne la totalità dei contenuti essenziali, e che questo risultato si può raggiungere ponendo la compiutezza razionale e morale dell'uomo, anziché il pdnc, come fondamento dell'essere.

Sono, a mio avviso, gli ultimi tempi in cui è possibile intervenire. Dopo di che, l'onnipervasività delle attuali modalità sociali renderà tutto molto più difficile, perfino la stessa sopravvivenza umana.¹⁹

Metafisica classica e metafisica umanistica. Composizione e divergenze

28

Leggendo il paragrafo precedente, sembrerebbe esserci non molto in comune fra la metafisica classica di Vigna (di Aristotele e Tommaso) e la metafisica umanistica di Grecchi (di Platone ed Hegel). In realtà, oltre allo status comune (ambedue sono approcci metafisici), ci sono almeno altri tre punti di convergenza fra queste due concezioni, poco prima rimarcati (l'uomo come ente privilegiato dell'Intero; la necessità della posizione dell'Intero; la conoscibilità assoluta di una sola parte dell'Intero).

In termini generali, il rapporto fra metafisica umanistica e metafisica classica può essere espresso come segue: la metafisica umanistica accoglie come contenuti veri i contenuti logici e fenomenologici della metafisica classica. Tuttavia, ritiene tali contenuti non come principi primi originari, bensì come derivati dalla componente razionale della natura umana. La logica e la fenomenologia sono dunque una parte importante – ma solo una parte – della più ampia componente razionale della natura umana. Tale componente, a sua volta, è una componente importante – ma solo una componente – della

¹⁹ Rinvio in merito alle notazioni finali di U. Galimberti-L. Grecchi, *Filosofia e Biografia*, Petite Plaisance, Pistoia, 2005.

complessiva natura umana. La natura umana è infatti unione compiuta di razionalità e moralità.

Proprio dal fatto che la struttura della natura umana è razionale e morale discende che la struttura della verità umana è ontologica ed assiologica. La verità consiste infatti nella conformità degli enti e delle relazioni ai contenuti della natura umana. Il bene consiste nella cura di questi contenuti.²⁰ Questa unione onto-assiologica consente al sapere stabile della metafisica umanistica di essere sistematico, poiché tutti gli enti e le relazioni, definiti nella loro essenza onto-assiologica, posseggono significati fra loro omogenei e collegati. Ciò è dovuto alla unificazione che il fondamento umanistico (in grado di interagire con contenuti logici, etici, ermeneutici e scientifici: tali sono i contenuti presenti nelle parole razionalità e moralità) consente. La sistematicità rende peraltro possibile un continuo progresso ed aggiornamento della conoscenza, poiché un mutamento in un ente o in una relazione del sistema conduce gli altri enti e relazioni interessati a mutare. Nella metafisica classica invece la progressione del sapere “non può che essere di natura empirica, cioè storica, giacché non concerne il legame reciproco e l’ordinamento delle proposizioni fondate. In altri termini, le proposizioni fondate non fanno per ciò stesso sistema, perché, per definizione, tutte le proposizioni fondate dicono solo legame al fondamento *uti singulae*. Non v’è, dunque, alcuna progressione assicurata nella costruzione del sapere” (p. 77).

29

L’ontologia metafisica classica si mostra dunque non solo minimale, ma anche asistemica, essendo il suo fondamento costituito da una mera regola logico-fenomenologica, e non da un criterio ordinatore del senso dell’Intero. La ricchezza della sua tradizione consente certo alla metafisica classica di presentarsi come se tale criterio ci fosse. Tuttavia, la conoscenza del senso dell’Intero in essa presente non è fondata. Il suo sapersi occupare, cioè, di temi non logico-fenomenologici, non risulta in alcun modo dal suo fondamento.

La questione centrale è dunque, come si diceva, quella del fondamento. Occorre pertanto, a questo punto, mostrare

²⁰ Per una argomentazione di queste definizioni di verità e bene rinvio al mio *L’anima umana...*, op. cit.

per quali motivi il principio di non contraddizione non è in realtà il vero “principio primo” dell’essere, bensì è solo “principiato”, dunque derivato e non originario.

Indice

Introduzione	5
Ontologia metafisica minimale	8
Il compito della ontologia	9
Le ragioni dell'attacco alla metafisica	11
Senso dell'Intero (e metafisica classica)	12
Intero del senso (e metafisica umanistica).....	15
Una rivoluzione nel fondamento.....	24
Metafisica classica e metafisica umanistica. Composizione e divergenze	29
La destituzione del "principio" di non contraddizione	30
Perché la metafisica classica difficilmente si convertirà in metafisica umanistica	36
Il Bene e la moralità nella metafisica classica.....	44
Pensiero metafisico, pensiero simbolico e pensiero scientifico.....	48
Conclusion.....	56