

	SCAFF
	WLR
	M-E

ONTOLOGIA E METAFISICA

a cura di Giuseppe Nicolaci e Ugo Perone

Sommario

279 Giuseppe Nicolaci e Ugo Perone, *Premessa*

RELAZIONI

285 Achille C. Varzi, *Sul confine tra ontologia e metafisica*

305 Enrico Berti, *Ontologia analitica e metafisica classica*

317 Luigi Perissinotto, *Il mondo in un cassetto. Discutendo (troppo brevemente) con Achille Varzi su ontologia e metafisica*

327 Claudio Ciancio, *Problematicità dell'esperienza e libertà del Principio*

INTERVENTI

337 Rafael Alvira, *Esistenza e volontà*

345 Massimo Barale, *Argomenti per un'ontologia filosofica non subalterna all'uno o all'altro di saperi diversi*

361 Maria Cristina Bartolomei, *La questione metafisica e la qualità dell'esperienza*

381 Flavio Cassinari, *Esistono le convergenze parallele? Ontologia e metafisica fra naturalismo metodologico e configurazione d'identità*

399 Angelo Ciatello, *La questione dell'esistenza tra ontologia e metafisica*

421 Franca D'Agostini, *Ontologia e metafisica: l'altro confine*

441 Luigi Di Bartolo, *Interfacce dinamiche tra ontologia e metafisica*

453 Enrico Guglielminetti, *L'aggiunta in quanto aggiunta. Per una metafisica ermeneutica*

467 Rosa Maria Lupo, *Dalle ontologie alla metafisica*

483 Sandro Nannini, *Realismo scientifico e ontologia materialistica*

497 Pietro Palumbo, *Ragioni necessarie della metafisica*

(continua nella pagina seguente)



- 517 Luigi Ruggiu, *Sentieri ontologici e percorsi post-metafisici*
543 Anna Maria Treppiedi, *Metafisica e naufragio*
-

Ricerche critiche

- 563 Antonino Laganà, *Ermeneutica e metafisica*
569 Giusi Strummiello, *Soggetto, sogno e creazione. Razionalità moderna e forma-sogno in María Zambrano*
589 Grazia Tagliavia, *Socrate era un corruttore?*
- 611 *Bibliografica*

*Pubblicazione assistita da
contributi MIUR ex 60% - Anni 2003, 2004, 2005 e 2006
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi (FIERI)*

GIORNALE DI METAFISICA

Registrazione presso il Tribunale di Genova
n. 6/79 del 7.3.1979

Direttore responsabile Renato Venturelli

Stampato presso la Microart's S.p.A. in Recco (Genova)
per conto della Casa Editrice Tilgher-Genova s.a.s.

ISSN 0017-0372

© Casa Editrice Tilgher-Genova s.a.s.
Via Assarotti 31 - 16122 Genova
www.tilgher.it

Poste Italiane S.p.A. Spedizione in A.P. - D.L. 353/2003
(conv. in L. 27/02/2004 No. 46) - art. 1 comma 1

DCB Genova - No. 2/2007

Enrico Berti

ONTOLOGIA ANALITICA E METAFISICA CLASSICA

PREMESSA

Questa è per me l'occasione di rimediare ad una lacuna giustamente rilevata da Roberto Casati nella recensione al mio capitolo su *La metafisica* del III volume dell'opera *La filosofia* diretta da Paolo Rossi¹, pubblicata nell'"Indice dei libri del mese"². In esso infatti parlavo pochissimo dell'ontologia analitica, mentre oggi mi sono documentato ampiamente su questa disciplina, leggendo tra l'altro il libro di Achille Varzi, *Ontologia*³, e la voce "Ontologia analitica" di E. Runggaldier nella nuova edizione dell'*Enciclopedia Filosofica*⁴. Recentemente poi ho scoperto il libro di Frédéric Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique?*⁵, il quale è stato per me una vera sorpresa. Esso mostra infatti, con straordinaria ampiezza di informazione (comprende 1062 pagine), che la metafisica, da molti data per morta, o per superata, nel XX secolo ha avuto una fioritura straordinaria, da Russell a MacTaggart, da Whitehead all'ontologia analitica, per cui quanti dichiarano che essa è morta, o sono male informati, cioè non aggiornati, oppure esprimono solo un *wishful thinking*, cioè, più che

¹ Utet, Torino 1995.

² Ottobre 1995, n. 9, p. 44.

³ Laterza, Roma-Bari 2005.

⁴ Bompiani, Milano 2006.

⁵ Gallimard, Paris 2004.

un pensiero, un desiderio.

L'ontologia analitica, secondo Nef, è una forma di metafisica, non perché approdi necessariamente ad un principio trascendente – anzi, ciò accade piuttosto raramente –, ma perché il tipo di discorso che essa sviluppa non potrebbe in alcun modo essere ridotto alla semplice fisica, e quindi ha il diritto di essere considerato metafisica secondo l'accezione più tradizionale di questo termine. All'ontologia analitica Nef, che ne è anche un seguace, dedica un ampio capitolo, dove ne classifica ben sette correnti: 1. La metafisica dei mondi possibili di D. Lewis e E. Zalta, che servendosi della logica modale approda ad una sorta di realismo o concettualismo modale; 2. L'analisi concettuale di F. Jackson, che per mezzo dell'analisi dei concetti approda ad una posizione di tipo fisicalistico; 3. Il realismo moderato di D. Armstrong e D. Merz, che con una logica del primo ordine giunge ad un realismo degli universali o delle istanze di proprietà; 4. Il tomismo analitico di A. Kenny e J. Haldane, che approda decisamente ad un realismo, sia pure moderato, degli universali; 5. L'ontologia mereologica di P. Simons, che è una concezione realistica della sostanza e dei tropi; 6. La metafisica particolarista di D.C. Williams, che attraverso la mereologia approda anch'essa ad un realismo dei tropi; 7. Il neo-meinonghismo di D. Jaquette e K. Lambert, che per mezzo della cosiddetta "logica libera" giunge ad un realismo dell'esistente e del non esistente.

A queste posizioni se ne possono aggiungere altre, relativamente trascurate nel libro di Nef, quali l'essenzialismo di S. Kripke, il sostanzialismo neoaristotelico di D. Wiggins e J. Lowe, la "teologia razionale" di R. Swinburne, allievo di J. Austin e di fede ortodossa, e di J. Polkinhorne, proveniente dalla fisica e di fede anglicana. Entrambi questi ultimi autori hanno sviluppato su basi scientifiche una specie di riproposta dell'*Intelligent Design*, presentandola tuttavia non come teoria scientifica in contrapposizione con altre, secondo l'ingenua tendenza fondamentalistica oggi in voga negli Stati Uniti, ma come l'ipotesi metafisica che è in grado di risolvere più economicamente i problemi posti dalla scienza⁶. Ma la teologia razionale

⁶ Per un'illustrazione di queste posizioni mi permetto di rinviare al mio articolo: *Il problema delle origini nella filosofia analitica contemporanea*, in A. Omizzolo (a cura),

nella filosofia analitica è ben più diffusa, come hanno mostrato in Italia gli studi di M. Micheletti, ai quali rimando⁷.

Per “metafisica classica” intendo la metafisica di ispirazione aristotelica, essenzializzata da autori come Gustavo Bontadini e Marino Gentile (non quindi il tomismo o il neotomismo) nella forma di una metafisica dell’esperienza, che rileva rispettivamente la contraddittorietà o la problematicità di quest’ultima. Di tale metafisica, specialmente nella versione gentiliana, ho cercato di dare un’esposizione aggiornata nel mio saggio citato all’inizio⁸.

La metafisica classica non coincide con l’ontologia, nata con F. Suarez e sviluppatasi in vari modi nella filosofia moderna, sino a rinascere nel Novecento nella forma dell’ontologia “analitica”. Essa non coincide nemmeno con la teologia razionale, perché ricerca – come dice Aristotele – tutte le cause prime (quindi non solo Dio), né con la cosmologia razionale o la psicologia razionale. La metafisica classica è quella che Aristotele chiamava “filosofia prima”, appunto perché ricerca i principi e le cause prime. Essa in un certo senso comprende l’ontologia, ma va oltre quest’ultima, perché l’ontologia non ricerca le cause prime o quella che Varzi chiama “la natura ultima delle cose”.

PROBLEMI COMUNI ALL’ONTOLOGIA ANALITICA E ALLA METAFISICA CLASSICA

Anche la metafisica classica, come l’odierna ontologia analitica, si pone anzitutto la domanda “che cosa c’è?”, cioè il problema dell’ontologia detta da Varzi “materiale”. La formulazione più celebre di questo problema risale al famoso articolo di Quine, “On What

Origini. Le origini dell’Universo secondo gli antichi, nella filosofia moderna, nell’astrofisica contemporanea e nella visione religiosa, S.a.r.g.o.n. Editrice, Padova 2002, pp. 35-42.

⁷ M. Micheletti, “La rinascita delle teologia naturale nella filosofia analitica”, *Hermeutica*, n. s., 2005, pp. 53-86. Dello stesso autore esistono anche altri contributi sullo stesso tema.

⁸ Esso è stato pubblicato anche come volume a sé col titolo *Introduzione alla metafisica*, Utet-Libreria, Torino 1993.

There Is"⁹. Nelle sue formulazioni più recenti, ad esempio quella di Varzi, si tratta di fare un catalogo di tutto ciò che esiste. Ma, per farlo, è necessario distinguere i tipi di cose che esistono: corpi materiali, proprietà, universali, numeri, eventi, stati psichici, oggetti sociali, istituzioni, ecc. La maggior parte dell'ontologia analitica contemporanea sembra impegnata in questa impresa: pur cercando di evitare la terminologia tradizionale, di origine aristotelica, cioè termini come "sostanza", "essenza", "proprietà", "accidente", e preferendo apparenti neologismi come "tropi", essa oscilla continuamente tra realismo esagerato, realismo moderato, concettualismo, nominalismo, quasi riproponendo la disputa medievale sugli universali, originata dall'introduzione di Porfirio alle *Categorie* di Aristotele.

Ma la più antica distinzione tra i vari tipi di cose che ci sono è, appunto, la dottrina delle categorie di Aristotele, la quale tenta di distribuire tutte le cose in sostanze, quantità, qualità, relazioni, azioni, passioni, abiti, stati, tempi e luoghi. In essa trovano posto non solo le proprietà particolari, oggi dette "tropi", ma anche i cosiddetti "oggetti sociali", di cui oggi si occupano in America John Searle e in Italia Maurizio Ferraris e i suoi collaboratori. Essa è certamente imperfetta di fronte alle più sofisticate distinzioni dell'odierna ontologia analitica (infatti è primitiva), ma ha un merito in più, che è quello di indicare una categoria prima, cioè la sostanza, o soggetto (*hupokeimenon*), mostrando che tutto il resto o è "detto di un soggetto" (universali) o è "in un soggetto" (proprietà particolari, oggi dette "tropi"). Inoltre ha il merito di distinguere le sostanze "prime", o individuali, e le sostanze "seconde" (generi e specie, oggi detti "sortali"), affermando la priorità delle prime sulle seconde. Questa dottrina è stata ripresa, nell'ontologia analitica, soprattutto da Strawson e Wiggins, ma è ancora utilizzata nell'intero arco della filosofia contemporanea, non solo analitica, come mostra il bel volume *Quelle philosophie pour le XX^e siècle? L'Organon du nouveau siècle*¹⁰, con interventi di J. Benoist, J. Bouveresse, S. Cavell, D. Davidson, V. Des-

⁹ W. v. O. Quine, "On What There Is", *The Review of Metaphysics*, 2 (1948), pp. 21-38, ristampato in Id., *From a Logical Point of View*, Harvard U.P., Cambridge (MA), 1953, pp. 1-19.

¹⁰ Gallimard, Paris 2001.

combes, G.-G. Granger, I. Hacking, J. Searle, S. Voca, J. Vuillemin.

Il secondo problema comune alla metafisica classica e all'ontologia analitica è quello del significato dell'esistenza, che rientra nella cosiddetta ontologia "formale". A questo proposito, come ha mostrato un famoso saggio di Morton White, nell'ontologia analitica si sono formati due partiti, uno che si potrebbe chiamare "univocista" ed un secondo "plurivocista"¹¹. Il primo, rappresentato da Frege, Russell, Quine e ultimamente P. van Inwagen, considera l'esistenza come una proprietà delle classi, cioè dei concetti, precisamente come la proprietà di contenere almeno un esemplare. Come ha mostrato van Inwagen, l'esistenza diventa in tal modo un concetto univoco, che ha sempre lo stesso significato per qualsiasi classe di oggetti e in pratica equivale a quello del numero 1. Il secondo partito, rappresentato da J.L. Austin e G. Ryle, ritiene invece che l'esistenza abbia molti significati diversi e irriducibili tra loro, per cui ad esempio non si può dire che l'esistenza di Dio, di una cattedrale, dell'opinione pubblica o di un mercoledì sia la stessa cosa. Entrambi i partiti hanno precedenti illustri nell'antichità e nel medioevo. La metafisica classica, con Aristotele, è plurivocista, cioè sostiene che l'esistenza, o l'essere, ha tanti significati quante sono le categorie degli enti. Per una soglia, ad esempio, esistere significa essere in un certo luogo, per il ghiaccio esistere significa essere acqua congelata, per un vivente esistere significa essere vivo (ad esempio Socrate esiste finché è vivo, una mano esiste finché non viene staccata dal corpo, un occhio esiste finché è capace di vedere). Per un sentimento – si potrebbe aggiungere usando un celebre motto che Berkeley applicava erroneamente ad ogni cosa – esistere significa essere percepito (*esse est percipi*). Chi potrebbe contestarlo?

Aristotele ha argomentato questa tesi mostrando che l'essere e l'uno non sono un genere, in quanto si predicano anche delle proprie differenze, cioè esprimono non solo gli aspetti comuni agli oggetti di cui si predicano, ma anche le loro differenze, perché anche queste esistono e ciascuna di esse è una. Perciò, per poter esprimere anche le differenze, essi devono avere molteplici significati. Inoltre

¹¹ M.G. White, *Towards a Reunion in Philosophy*, Harvard U.P., Cambridge (MA), 1956.

Aristotele ha mostrato che i diversi significati dell'essere e dell'uno sono tutti relativi al primo di essi, che è l'essere della sostanza (dottrina che Austin ha chiamato del *nuclear meaning* e G.E.L. Owen del *focal meaning*). Ma, diversamente dai suoi interpreti antichi, medievali e moderni, Aristotele non ha concepito il primo significato dell'essere – sia esso la sostanza in generale o sia anche la sostanza prima, cioè immateriale – come l'essere per essenza, anzi ha negato che vi possa essere un *esse ipsum* o un *unum ipsum*, ravvisando in tale ammissione, da lui attribuita a Platone, una tendenza univocistica¹².

Naturalmente ci sono anche altri problemi comuni all'ontologia e alla metafisica classica, come quello dell'identità e dell'individuazione, che qui sarebbe troppo lungo affrontare¹³.

DIFFERENZA TRA ONTOLOGIA ANALITICA E METAFISICA CLASSICA

La principale differenza tra l'ontologia analitica e la metafisica classica sta, a mio avviso, nel fatto che l'ontologia analitica non si domanda il perché di ciò che esiste, cioè non ne ricerca le cause (intese in senso lato come ogni possibile tipo di spiegazione), lasciando questo compito alle scienze. A dire il vero, ciò vale soprattutto per le forme "fisicalistiche" dell'ontologia analitica, come ad esempio quella di Quine, mentre mi sembra che altri filosofi analitici, ad esempio Varzi, non la condividano. Resta tuttavia il fatto che la maggior parte dei filosofi analitici non trattano delle spiegazioni ultime delle cose, ma sembrano affidare questo compito alle scienze. Le scienze, d'altra parte, ricercano effettivamente le cause delle cose, malgrado le

¹² Ho illustrato le divergenze tra i due "partiti" e gli argomenti aristotelici a favore di quello "plurivocista" nei saggi "Multiplicity and Unity of Being in Aristotle", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101 (2001), pp. 185-207, e "Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle", in A. Bottani *et al.* (eds.), *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2002, pp. 79-107.

¹³ Ne ho trattato ampiamente nel saggio "Il problema dell'identità nell'odierna filosofia anglosassone (Strawson, Kripke, Wiggins, Hamlyn)", in V. Melchiorre (ed.), *La differenza e l'origine*, Vita e pensiero, Milano 1987, pp. 208-230.

critiche rivolte al principio di causa da Hume e dai suoi moderni epigoni. La fisica, ad esempio, indaga di quali particelle sono composti i corpi, cioè quella che per Aristotele sarebbe la causa materiale; la chimica indaga quali sono le formule delle sostanze, cioè quella che per Aristotele sarebbe la causa formale; la biologia e le scienze umane indagano quali sono i programmi secondo cui si sviluppano le sostanze organiche e agiscono gli esseri umani, cioè quella che per Aristotele sarebbe la causa finale. La cosmologia indaga quale potrebbe essere stata l'origine dell'universo, p. e. il *Big Bang*, cioè quella che per Aristotele sarebbe la causa motrice. Ma le cause indicate da queste scienze sono sempre "cause seconde". Ad esempio la cosmologia scientifica non si chiede che cosa c'era prima del *Big Bang* o che cosa ha determinato il *Big Bang*.

La metafisica classica riconosce anch'essa alle varie scienze il compito di indagare le cause seconde, ma inoltre, rispetto all'ontologia analitica, si pone anche il problema delle cause prime, cioè di cause al di là delle quali non ve ne siano altre. Essa ha in comune con le scienze la problematizzazione dell'esperienza, cioè la ricerca del "perché" dei fatti (i quali sarebbero il "che"). Ma, mentre nelle scienze particolari tale problematizzazione è sempre circoscritta a un determinato ambito, e quindi è limitata, per la metafisica classica essa investe la totalità dell'esperienza, cioè l'esperienza nella sua integralità, unità di soggetto e oggetto, di senso e intelletto, di uomo e natura, di esistenza e storia, di individuo e società. La metafisica classica considera l'esperienza, intesa in senso integrale, come un'unica immensa domanda, una domanda globale, quindi è "un domandare tutto che è tutto domandare"¹⁴. Questa domanda esige una risposta, cioè un perché, una spiegazione, che sia anch'essa globale, cioè sufficiente a rendere ragione di tutto, non bisognosa di altro, e quindi non causata, prima, assoluta: ciò che tradizionalmente è chiamato l'Assoluto o il Principio primo (termine di cui significativamente Casati, nella recensione citata, mi ha rimproverato l'uso).

Il principio assoluto non può essere immanente all'esperienza, cioè coincidere con essa, altrimenti ne estinguerebbe la problemati-

¹⁴ M. Gentile, *Come si pone il problema metafisico*, Liviana, Padova 1955.

cià, cioè farebbe coincidere la risposta con la domanda, o la domanda con la risposta, quindi negherebbe la problematicità dell'esperienza. Ma questa è innegabile, perché mettere in questione la problematicità significa ancor sempre problematizzare, cioè domandare (come il dubbio cartesiano è indubitabile, perché il dubitarne è pur sempre una forma di dubbio). Dunque l'Assoluto deve necessariamente essere trascendente. La metafisica classica è l'affermazione, o l'argomentazione, della trascendenza dell'Assoluto rispetto all'esperienza. Per questo essa non è solo ontologia, ma è anche filosofia prima, cioè – si potrebbe dire – “protologia”.

Un tale discorso è una teoria epistemologicamente molto debole, cioè povera di contenuto informativo (come quella di chi dicesse “alcuni cigni sono bianchi”), ma proprio per questo essa è logicamente molto forte, cioè difficile da confutare (per confutare la tesi che alcuni cigni sono bianchi non basta, infatti, esibire un cigno nero, ma bisogna mostrare che non c'è nessun cigno bianco). Altrove ho parlato di “metafisica debole”¹⁵, ma l'espressione ha suscitato equivoci, perciò preferisco parlare di metafisica “povera” o “umile”, o, come mi ha gentilmente suggerito Maria Cristina Bartolomei, allieva anch'essa di Marino Gentile, metafisica “leggera”, o “snella”. Essa infatti si riduce sostanzialmente all'affermazione della problematicità dell'esperienza e della conseguente necessità di un Assoluto trascendente. Questa metafisica è in grado di soddisfare anche le esigenze di filosofie di tipo esistenziale, o ermeneutico, perché nella problematicità dell'esperienza sono inclusi gli aspetti di drammaticità, o anche di tragicità, dell'esistenza (e quindi la domanda del perché è anche una domanda di senso), e perché essa non si pone mai come un sapere definitivo, ma è sempre aperta alla possibilità di essere messa in questione.

A proposito dell'apertura di questa metafisica a filosofie di tipo esistenziale o ermeneutico, nella discussione sullo schema di questa relazione, che si è svolta nell'incontro di Vercelli, Claudio Ciancio ha osservato che essa presuppone l'assunzione della sensatezza del

¹⁵ “Una metafisica (epistemologicamente) ‘debole’”, *Annuario Filosofico*, 16 (2000), Mursia, Milano 2001, pp. 27-41; “Metafisica debole?”, in “Quale metafisica?”, *Hermeneutica*, n. s., 2005, pp. 39-52.

mondo, cioè l'assunzione che la domanda, ovvero la problematicità dell'esperienza, abbia necessariamente una risposta, quale è l'Assoluto trascendente, mentre tale domanda potrebbe restare senza risposta, o avere una risposta soltanto illusoria. A questa osservazione, ripresa anche da altri, per esempio da Mario Ruggenini, risponderei che la sensatezza del mondo è certamente assunta, ma si tratta dell'assunzione che rende possibile la filosofia, che dà un senso al cercare. Senza di essa il cercare, e quindi la filosofia, non avrebbe senso. Certo, si può vivere anche senza fare filosofia, ma, se la vogliamo fare, dobbiamo assumere che essa abbia un senso. Più che di un'assunzione preliminare, cioè di un presupposto, si tratta allora, per chi vuole fare filosofia, di una condizione intrascendibile, e dunque trascendentale, cioè innegabile. In questo senso mi pare che si sia espresso anche Virgilio Melchiorre, che ringrazio.

Le stesse considerazioni si possono fare a proposito del dubbio in Descartes, che non può essere messo in dubbio se non attraverso lo stesso dubitare, o a proposito dell'orizzonte del pensiero nell'idealismo, da cui non si può uscire se non per mezzo del pensiero, o a proposito del contesto della comunicazione in Apel, che non può essere messo in discussione se non attraverso la stessa comunicazione. Aristotele ha teorizzato questa situazione nel celebre argomento del *Protreptico*: si deve filosofare o non si deve filosofare, ma, per dimostrare che non si deve filosofare, si deve ugualmente filosofare. Il mio amico Romano Bacchin, anch'egli allievo di M. Gentile, diceva che la problematicità è improblematizzabile, cioè innegabile, perché il problematizzarla, cioè il metterla in questione, la riproduce.

D'altra parte, una domanda che non ha risposta, non è più una domanda, perché diviene essa stessa risposta. Se l'esperienza non implicasse la necessità di un Assoluto trascendente, sarebbe essa stessa l'Assoluto, cioè sarebbe del tutto autosufficiente, capace di spiegarsi da sé, e quindi non sarebbe più problematica. L'autosufficienza dell'esperienza è stata tradizionalmente sostenuta dalle metafisiche di tipo immanentistico, ma essa è implicita anche nelle posizioni pseudo-scientifiche (perché implicitamente filosofiche, anzi metafisiche) di chi esclude l'esistenza di un qualsiasi principio assoluto e ritiene l'universo frutto di un semplice caso. È evidente, infatti, che in tali

posizioni la nozione di "caso", contrariamente al suo reale significato, che è quello di mancanza di spiegazione, ovvero di ammissione di ignoranza, è assunta quale spiegazione ultima, cioè come principio assoluto. Sul carattere metafisico del ricorso al caso, e quindi sul carattere non scientifico, ma metafisico, di teorie come l'evoluzionismo estremo, che spiega tutto solo con evoluzione e caso, mi sembra che abbia concordato anche Sandro Nannini.

Che l'assunzione di sensatezza non sia un presupposto è mostrato anche dalla situazione esistenziale, cioè dalla condizione umana, espressa classicamente dalla meraviglia che si prova dinanzi alla realtà, o anche dinanzi a se stessi, o più modernamente dal disagio di vivere, dall'insoddisfazione quotidiana, dalla domanda di senso che nasce spontanea in ogni soggetto dotato di un minimo di sensibilità e di consapevolezza, dalla percezione continua della propria finitezza e della propria insufficienza, dall'angoscia che si prova di fronte al male, o alla morte.

Non concordo dunque con Ciancio quando osserva che il passaggio dall'esperienza al principio non è necessario, mentre concordo pienamente con lui quando egli fa la stessa osservazione a proposito del passaggio dal principio all'esperienza, il quale non deve assolutamente essere necessario, anzi deve essere libero, altrimenti l'Assoluto non sarebbe più veramente trascendente e l'esperienza non sarebbe più problematica. La necessità del passaggio dall'Assoluto all'esperienza costituisce, a mio avviso, il punto debole di filosofie come il neoplatonismo o l'hegelismo. Se, infatti, tale passaggio fosse necessario, si dovrebbe concludere che l'esperienza possiede la stessa necessità dell'Assoluto, e quindi fa parte dell'Assoluto, è anch'essa assoluta. Questo è il motivo per cui non concordo con quanti, come ad esempio Giovanni Reale, sostengono che l'Uno di Plotino è realmente trascendente, in quanto è assolutamente superiore a qualsiasi altra realtà, compreso lo stesso essere. L'Uno di Plotino non è trascendente perché "procede" necessariamente verso le cose, le genera necessariamente da sé, non le crea liberamente. L'unico rapporto tra l'Assoluto e l'esperienza che preservi la trascendenza dell'Assoluto, e quindi la problematicità dell'esperienza, è la creazione, intesa come atto libero, come espressione di assoluta libertà. Si può dire pertanto,

con l'ultimo Schelling, con Pareyson, maestro di Ciancio, ma anche con Fabro, che un Assoluto trascendente è essenzialmente libertà.

E con ciò rispondo anche ad Eugenio Mazzarella, che mi chiede come possa la posizione di un Assoluto non estinguere la problematicità dell'esperienza. Non la estingue precisamente perché l'Assoluto è trascendente, libero, creatore, e l'esperienza non procede necessariamente da lui. Solo l'esclusione di un Assoluto trascendente estinguerebbe la problematicità dell'esperienza, perché la renderebbe assoluta. Ma di fronte ad un Assoluto trascendente l'esperienza continua ad essere problematica perché continua a non spiegarsi da sé, ad avere bisogno di un principio, come risulta dal fatto che essa è molteplice, diveniente, incompleta, imperfetta, finita, insoddisfacente.

Accanto alle obiezioni di coloro che ritengono la mia proposta di metafisica troppo "forte", come quelle fin qui riportate, ne ho ricevute altre, da parte di coloro che la ritengono invece troppo "debole", come quelle dei "bontadiniani" Melchiorre e di Vigna. Se il passaggio all'Assoluto è necessario – dice Melchiorre –, esso non può essere rimesso in questione. A ciò rispondo che tale passaggio è certamente necessario, ma il nostro modo di formulare, o di mostrare, tale necessità, può non essere sufficientemente rigoroso, e quindi risultare contestabile. Personalmente sono convinto che la necessità di un Assoluto trascendente sia stata compresa già dai grandi metafisici classici, Platone e Aristotele, per non parlare dei grandi metafisici cristiani, per i quali la cosa risultava molto più facile e quasi ovvia. Eppure, quante obiezioni sono state avanzate verso le loro posizioni, verso la metafisica trascendentistica in generale, e quante ne potranno essere avanzate anche in futuro, senza che noi possiamo minimamente prevederle! Per questo dobbiamo essere pronti a prendere in considerazione qualsiasi obiezione e vedere se e come riusciamo a confutarla. Possiamo avere fiducia di riuscirci, ma, sino a quando non lo abbiamo fatto, la nostra posizione non può considerarsi inattaccabile. Bontadini usava il termine "incontrovertibile", che qualcuno ha interpretato come equivalente al rifiuto di ogni discussione. Io non credo che intendesse questo, credo che pensasse ad un'incontrovertibilità risultante dal fallimento di ogni tentativo di negazione, e questo andava precisamente dimostrato attraverso la discussione.

Carmelo Vigna obietta, se ricordo bene, che una metafisica la quale non si presenta come definitiva, cioè tale da non poter essere messa in questione, è solo un'opinione e quindi non può essere verità. Non condivido tale alternativa tra opinione e verità, che considero parmenidea e forse platonica, non certo aristotelica. L'opinione (*doxa*) è una tesi che può essere vera o falsa, la cui eventuale verità, per essere scienza (*epistêmê*), ha bisogno di essere dimostrata. Ma, se l'unica dimostrazione possibile è la confutazione delle obiezioni, come accade in filosofia – dove non si ha il vantaggio di disporre di princìpi evidenti e indiscutibili, da cui dedurre conclusioni necessariamente vere –, l'opinione non diventa mai propriamente scienza, o lo è solo nella misura in cui riesce a confutare le sue negazioni. Tuttavia una simile opinione non è semplice fede, o credenza (rispondo così anche a Venturelli), ma è appunto filosofia, cioè discorso razionale, argomentato, che si impone sino a quando non venga confutato.

Con tutti gli altri interventi (Totaro, Tagliavia, Alvira, Varzi, Poggi, Sorrentino, Palumbo, Samonà) mi sono trovato sostanzialmente d'accordo e trovo che abbiano dimostrato, come del resto quelli citati in precedenza, quanto sia vitale e interessante oggi il discorso sulla metafisica.

Enrico Berti

ANALYTIC ONTOLOGY AND CLASSICAL METAPHYSICS

Abstract

In the first part of the paper, some problems shared by analytic ontology and classical metaphysics – i.e. whatever objects exist and the meaning of the verb “to exist” – are investigated. In the second part, instead, the main difference between the two positions – namely, the fact that the classical metaphysics searches for the first causes and first principles of what exist and the analytic ontology seems to leave this task to the sciences – is highlighted. Finally, there are answers to the questions raised during the debate.