

JEAN GRONDIN

LA BELLEZZA  
DELLA METAFISICA

*Saggio sui suoi pilastri ermeneutici*

gdt

441

QUERINIANA

# *Introduzione*

## Metafisica e premetafisica

C'è della metafisica in tutto ciò che facciamo. Il fatto è che una comprensione elementare del mondo abita il nostro rapporto con gli altri, con l'ambiente, con noi stessi, con l'aldilà o con il suo silenzio. Essa alimenta le nostre convinzioni fondamentali, i nostri valori e le nostre speranze. Solo di rado questa metafisica è riflessa o consapevole di se stessa, a tal punto essa dipende dal modo in cui affrontiamo le cose e ce ne lasciamo interpellare. Questa metafisica può essere elaborata di per se stessa. Allora diventa una metafisica a pieno titolo. Tutti i filosofi importanti, sia in Occidente sia in Oriente, hanno sviluppato una tale metafisica. Per distinguere i due tipi di metafisica, la metafisica "a pieno titolo" dalla metafisica silenziosa che investe la nostra sensibilità verso le cose, possiamo chiamare quest'ultima una *premetafisica*, cioè una metafisica che non è ancora sviluppata o che ne presuppone una, senza necessariamente saperlo. Possia-

mo riservare il termine *metafisica* allo sforzo, soprattutto teorico, che consiste nell'elaborare un pensiero metafisico coerente e razionale. È un orientamento teorico di cui la metafisica non deve vergognarsi, anche se l'utilitarismo diffuso e assordante vorrebbe che invece fosse proprio così. Il fatto è che i fondamenti della dignità umana, della scienza e dell'educazione dipendono da questa considerazione teorica delle cose.

Sicuramente si contano parecchi tipi di metafisica, nel senso che la metafisica di Aristotele non è quella di Descartes, e quella di Avicenna non è quella di Nietzsche. Per questo si è potuto dire che non c'è una metafisica, ma solo delle metafisiche. Tuttavia, se il termine metafisica deve avere un significato, e se può riassumere lo sforzo essenziale della nostra tradizione filosofica e scientifica, è importante salvaguardare l'idea di metafisica al singolare e ricordarne i pilastri fondatori, sulla cui base le diverse metafisiche sono state edificate. È a questo tentativo che è dedicato il presente saggio.

È una questione interessante in sé, benché difficile da risolvere, chiedersi se la *premetafisica* presupponga una *metafisica* (a pieno titolo) o se la preceda. Ponendo la domanda in altri termini, che cosa giunge per prima, la premetafisica o la metafisica "in debita forma"? Non è sicuro che esista una risposta chiara e netta a questa domanda, a tal punto i filosofi stessi hanno espresso pareri divergenti sull'argomento. Hegel sembra suggerire che vi sia *dapprima* una premetafisica che si trova *successivamente* trasposta in metafisica, quando scrive, nella

Prefazione ai suoi *Lineamenti di filosofia del diritto*, che «la filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero». Da parte sua, Heidegger ritiene che i grandi pensatori abbiano formulato dapprima una «tesi sull'essere», che è in seguito divenuta determinante per l'epoca che essi hanno così inaugurato: è così che Platone, con la sua tesi sull'essere come *êidos*, avrebbe reso possibile il pensiero che considera l'essere a partire dallo sguardo dominante posato su di esso, o che Descartes avrebbe dato avvio alla modernità con il suo *cogito*.

Chi ha ragione? Se la risposta è difficile, è perché la prima soluzione – quella che vede nella metafisica il condensato della premetafisica del suo tempo – tende a sottovalutare la filosofia riducendola all'espressione di un'epoca, mentre la seconda soluzione tende a sopravvalutarla, come se la filosofia, ed essa soltanto, determinasse il nostro rapporto con l'essere. Philippe Capelle-Dumont ha ragione nel dire che non bisogna né sottovalutare né sopravvalutare la filosofia<sup>1</sup>. Prese in maniera assoluta, le due tesi sono in effetti inverosimili: da una parte, si concepisce a fatica che un pensatore non sia permeato dallo spirito e dalla premetafisica della sua epoca, anche quando vi si oppone; dall'altra, è giusto dire che i filosofi sono quasi sempre dei pensatori innovatori che vedono più lontano del loro tempo, scoprendo orizzonti inediti che in seguito saranno de-

<sup>1</sup> PH. CAPELLE-DUMONT, *Dieu, bien entendu. Le génie intellectuel du christianisme*, Salvator, Paris 2016, 61.

terminanti, per la filosofia stessa, per la scienza e per la “premetafisica” del comune mortale.

Ad ogni modo, non si vede come l'*homo sapiens*, l'essere la cui esistenza si basa su una valutazione ponderata delle cose, potrebbe fare a meno di una premetafisica, poiché tutta la sua accoglienza delle cose dipende da essa. Idealmente, è in metafisica che questa premetafisica trova la sua espressione teorica. In questo spirito, Hegel ha potuto dire che «un popolo civile [o un'epoca] senza metafisica, [è] – come un tempio senza ciò che c'è di più sacro [*ohne Allerheiligstes*]»<sup>2</sup>.

In che cosa consiste allora la premetafisica del nostro tempo? La risposta pigra consiste nel dire che le epoche a venire lo sapranno meglio di noi. Questo è vero, poiché avranno un'idea migliore di ciò che noi non sappiamo e di ciò che non abbiamo visto venire. In questo senso Paul Ricoeur ha parlato dell'opacità del presente: nessun pensatore del Medioevo dubitava di essere “medievale”, e probabilmente Descartes non sapeva che stava inaugurando una qualche modernità redigendo le sue *Meditazioni metafisiche*. Tuttavia è consentito dire che la premetafisica del nostro tempo è abbastanza “nominalista”, se possiamo riprendere qui un termine della Scolastica. Con ciò vogliamo dire soltanto che l'aspettativa “per difetto” del comune mortale è che il mondo si esaurisca in un insieme di realtà “materiali” che sa-

<sup>2</sup> G.W.F. HEGEL, Prefazione alla prima edizione della *Scienza della logica* [*Wissenschaft der Logik*], 3 voll., Laterza, Bari - Roma 1974, qui vol. I, 6.

rebbero regolamentate solo da leggi strettamente fisiche – quelle studiate dalla scienza. Queste leggi generali non godrebbero di uno statuto metafisico particolare, poiché non esisterebbero di per se stesse. Non sarebbero che dei modi per concettualizzare le regolarità che l’osservazione ci permette di identificare. Queste leggi o questi universali sarebbero dunque soltanto dei nomi, astratti, ai quali non corrisponderebbero esseri distinti dalle realtà individuali e fisiche che essi permettono di pensare. Di qui l’idea forte del nominalismo: vi sono solo realtà individuali, mentre tutte le altre sedicenti realtà sono soltanto nomi (*nomina*) o modi di vedere, e tutte le loro configurazioni sarebbero nate per caso, secondo regolarità fisiche. L’intelligenza nominalista del mondo aveva ancora una radice teologica nel Medioevo: l’onniscienza divina pareva inconciliabile con un ordine fisso di essenze o di leggi che avrebbero limitato la volontà di Dio.

Il nominalismo più radicale del nostro tempo colpisce anche le realtà cosiddette spirituali, quelle che si troverebbero “al di là” del fisico e quelle che rientrerebbero nell’ambito dell’intelligenza. Trattandosi delle realtà transfisiche, il nominalismo della premetafisica dominante è abbastanza convinto che non vi sia niente di simile, ritenendo che l’onere della prova spetti a coloro che sostengono che ciò esista (il circolo vizioso qui è che la stessa nozione di esistenza è definita, mediante questa premetafisica per difetto, come una realtà suscettibile di essere osservata o misurata nello spazio-tempo). Coloro che ammettono tali realtà transfisiche lo farebbero in

virtù di una qualche credenza irrazionale, ma che nessuna scienza seria potrebbe confermare. Quanto alle realtà dello spirito – e intendiamo qui il nostro – la tendenza grossolana della nostra premetafisica consiste nell'appaiarle a qualche attività determinabile del nostro cervello. Ogni realtà spirituale deve essere una questione di neuroni. Da qui l'ascendente di cui beneficiano oggi le scienze cognitive, e che fa sì che gli *scans* del nostro cervello facciano un'impressione più forte delle idee che ne escono<sup>3</sup>. Queste scienze presuppongono una premetafisica: quella del nominalismo.

È a questo titolo che possiamo dire del nominalismo che è divenuto l'orizzonte metafisico invalicabile del nostro tempo. Ma, per l'appunto, è invalicabile? È naturale che la nostra premetafisica lo creda, poiché ogni premetafisica è persuasa che il suo modo di considerare le cose sia l'unico difendibile. Se ciò fosse vero, non ci sarebbe stata nel corso della storia che una sola metafisica. Ora, la storia della disciplina ci insegna che ci sono altri modi di considerare l'essere oltre a quello del nominalismo. Il nominalismo stesso è nato in contrapposizione a un'altra

<sup>3</sup> Per una critica illuminante di questa credulità, si veda R. TALLIS, *Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*, Acumen Publishing, Durham 2011. Raymond Tallis è un neuroscienziato che si descrive come un pensatore ateo (p. 10), ma ritiene che la «neuromania», cioè il tentativo di spiegare tutti gli aspetti del nostro comportamento risalendo al nostro cervello (così come lo studia la scienza più recente) tende a marginalizzare il ruolo della coscienza e i tratti distintivi dell'intelligenza umana. È un libro importante.

metafisica, quella del platonismo, che riteneva che le realtà individuali abbiano un essere e una consistenza soltanto poiché partecipano a idee e regolarità più generali. Era un altro modo per dire che le realtà individuali hanno un “senso”: esse vengono da qualche parte e obbediscono a qualche finalità. Si potevano così ritrovare tracce dello spirito e dell’intelligenza nella natura stessa. È questa premetafisica che Platone ha trasposto in metafisica, quando ha mostrato che la realtà è attraversata da idee, governate esse stesse dall’idea del Bene.

Se si vuole evitare il termine “nominalismo” (che non è corrente e non ha alcuna vocazione a diventarlo), si può dire, e si dice spesso, che la premetafisica del nostro tempo è “materialista”. In effetti la materia è spesso ritenuta, dalla premetafisica diffusa, una realtà irriducibile, evidente, o addirittura esclusiva, a tal punto ogni esistenza si ridurrebbe ad essa. Ciò significa dimenticare che lo stesso termine “materia” presuppone una metafisica dell’idea. Lo sappiamo poco, ma la nozione di materia evoca l’idea (latina e greca) di maternità (*mater* in latino, *mētēr* in greco). Col termine *materia* i pensatori latini come Cicerone hanno tentato di tradurre l’idea greca di *hýlē* – un’idea introdotta da Aristotele per designare la specie di pasta, di “legno” o il “coso” di cui le cose sono fatte, ma che non è mai dato come tale allo stato puro, cioè senza forma – di qui la difficoltà di questo concetto per i Greci. Per i metafisici greci, questa “realtà” difficile da nominare è quella che riceve l’impronta delle idee. Questa *hýlē*, che è un po’ lo stampo o la matrice delle



cose sensibili, non è mai data come tale poiché tutte le cose che sono date possiedono una configurazione particolare che fa in modo che queste cose (che maneggiamo e vediamo) rappresentino una realtà determinata, mediante una forma, e non la “materia indeterminata” che i termini *hýlē* e *materia* vogliono nominare. Sono arance, oche selvatiche o entità matematiche che noi incontriamo, e mai la *hýlē* di cui esse sono fatte. Queste cose non sono *hýlē*, bensì realtà determinate da un universale, e di cui la *hýlē* è soltanto il sostrato o il ricettacolo.

Platone utilizzava un altro termine per designare non questa realtà, ma questa condizione “trascendentale” della realtà, la nozione di *chōra*, il ricettacolo delle idee. Nemmeno la *chōra* incarna una realtà distinta, e a dire il vero identificabile, poiché non è mai data allo stato grezzo. Nel *Timeo* (50d–51a), Platone diceva di questa *chōra* che essa era la «madre del divenire». Aristotele ricorda questa formula del *Timeo* quando paragona la *hýlē* a una madre<sup>4</sup>. I Latini hanno avuto il genio di forgiare il termine *materia* e di pensare l'essenza del mondo fisico a partire dall'idea di maternità (il termine *hýlē* rinvia, da parte sua, al mondo forestale e al “legno” di cui le cose, anche quelle che non crescono nelle foreste, sono fatte). Questa premetafisica, che qui presuppone una

<sup>4</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, 192a 13. Cfr. anche J. HALFWASSEN, *Plotin und der Neuplatonismus*, Beck, München 2004, 120, e L. BRISSON, *À quelles conditions peut-on parler de “matière” dans le Timée de Platon?*, in *Revue de métaphysique et de morale* 37 (2003) 5-21.

metafisica, quella del platonismo, comprende la matrice del reale, la materia (i termini matrice e materia hanno ovviamente la stessa etimologia), in quanto sostrato che riceve la sua determinazione da altrove, cioè dall'idea o dalla forma. Dunque la "materia" è tutto tranne una realtà ultima e autosufficiente. Dire della nostra premetafisica che essa è "materialista" equivarrebbe dunque a confermare il platonismo e il suo idealismo.

La nostra premetafisica moderna ha dimenticato questa metafisica. Che la si chiami materialista o nominalista, poco importa; la premetafisica del nostro tempo ha l'arroganza tutta moderna di pensare di essere l'unica difendibile. Il suo impero (poiché effettivamente è un impero) è accompagnato da patologie la cui carenza di senso è il sintomo più lampante. Un reale composto di realtà individuali puntuali e puramente contingenti non ha letteralmente alcun senso, né alcuna speranza. Nulla sembra pertanto più urgente, nell'ordine del pensiero, che ricordare che non si tratta della sola metafisica possibile. In questo spirito, vogliamo sforzarci di rammentare in ciò che segue quali siano i grandi pilastri ermeneutici del pensiero metafisico e ciò che ci permettono di sperare.