

Per una metafisica problematica e dialettica

ENRICO BERTI*

Sommario: *Premessa. 1. La metafisica secondo Habermas. 2. Il pensiero post-metafisico secondo Habermas. 3. Una metafisica problematica e dialettica. 4. La metafisica e l'idea di Dio in Pannenberg.*

Premessa

Malgrado le reiterate dichiarazioni di “morte” della metafisica, risalenti alla fine del secolo scorso (Nietzsche), o di “fine” dell’epoca della metafisica, risalenti alla prima metà del nostro secolo (Heidegger), il dibattito sulla metafisica, continua incessante ancora alle soglie dell’ultimo decennio del Novecento e si arricchisce di nuovi ed interessanti contributi. In un mio scritto di una decina di anni fa avevo attribuito le forme più recenti assunte da tali dichiarazioni — cioè quelle collegate, tanto per intenderci, alla “crisi della ragione” — alla ripresa dell’irrazionalismo nietzschiano e ultimo-heideggeriano subentrata alle varie forme di marxismo dopo il fallimento della contestazione sessantottesca¹. Un’alternativa valida a tale irrazionalismo mi appariva allora la difesa di una razionalità comunicativa, cioè dialogica, argomentativa, proposta dai rappresentanti della “seconda generazione” della Scuola di Francoforte, cioè Karl Otto Apel e Jürgen Habermas, perché essa teneva conto, oltre che dell’esperienza della filosofia analitica anglo-americana, anche di quella dell’ermeneutica heideggeriana e gadameriana. La validità di tale alternativa mi sembrò confermata dalla critica al pensiero post-moderno sviluppata in particolare da Habermas nel *Discorso filosofico della modernità*, uscito a metà degli anni ottanta, in cui alla razionalità “soggettocentrica” del pen-

* Università degli Studi di Padova - Istituto di Filosofia, Piazza Capitanato 7 - 35139 Padova.

¹ Cfr. BERTI, E., *Crisi della razionalità e metafisica*, «Verifiche», 4 (1980), pp. 389-421 (ristampato nel volume *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987).

siero moderno, che aveva prodotto la reazione post-moderna, si contrapponeva ancora una razionalità di tipo comunicativo, e quindi pur sempre argomentativo².

Oggi invece è proprio Habermas che, nel momento in cui prende posizione contro quello che a lui sembra un “ritorno della metafisica” — rappresentato in Germania dal “neoaristotelismo ermeneuticamente rifratto” di Hans Georg Gadamer e Joachim Ritter e dei loro allievi, dalla “teleologia oggettivistica” di Robert Spaemann (ma si potrebbe aggiungere anche di Hans Jonas), e soprattutto dal “rinnovamento della metafisica” di Dieter Henrich —, ripropone il proprio pensiero come “pensiero post-metafisico”, schierandosi implicitamente anch’egli dalla parte di quanti proclamano la fine della metafisica, anche se si tratta di una fine che esige continuamente di essere riaffermata e quindi riconquistata³.

Contemporaneamente proprio dal fronte degli anti-metafisici di ascendenza heideggeriana si fa avanti un teologo, anzi addirittura un rappresentante di quella “teologia della speranza” che identificava Dio col futuro, cioè Wolfhart Pannenberg, per proclamare la necessità, per la stessa teologia, dell’idea di Dio e quindi del “rinnovamento della metafisica”, confermando in tal modo che il problema è tutt’altro che chiuso e che anzi stiamo assistendo ad un interessante rimescolamento delle carte, per cui chi era “amico” dei suoi nemici oggi prende posizione a favore di essa.

In questo saggio vorrei ritornare brevemente sul problema della metafisica, già più volte discusso, tenendo conto in particolare dei suddetti due nuovi importanti contributi, per mostrare ancora una volta quanto già in passato mi è accaduto di notare in più d’una occasione, cioè che non si può parlare astrattamente della “metafisica”, per attaccarla o per difenderla, ma è invece necessario distinguere diverse forme di metafisica, alcune delle quali meritano senz’altro le critiche mosse dagli annunciatori della sua “morte”, anche se sono più vive che mai, mentre altre non meritano affatto di essere accomunate alle prime in un attacco, o in una sentenza di morte, tanto indiscriminati quanto sommari⁴.

1. La metafisica secondo Habermas

Prima di illustrare i motivi del suo “pensiero post-metafisico”, Habermas espone, giustamente, quelli che sono a suo avviso gli “aspetti del pensiero metafisico” che più richiedono di essere criticati e quindi superati dal suddetto pensiero antime-

² HABERMAS, J., *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. di E. ed E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1987 (l’edizione tedesca è del 1985). Ho trattato di questo libro nel saggio *Nichilismo come cifra del moderno? Le tradizioni alternative*, in C. GALLI (a cura), *Logiche e crisi della modernità*, Il Mulino, Bologna 1991 (risalente al 1988).

³ HABERMAS, J., *Il pensiero post-metafisico*, trad. it. di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991 (ed. originale del 1988).

⁴ Cfr. BERTI, E., *Ueberwindung della metafisica?*, in AA.VV., *La metafisica e il problema del suo superamento*, Gregoriana, Padova 1985, pp. 9-43 (ristampato in *Le vie della ragione*, cit., ma si vedano anche altri saggi contenuti in quest’ultimo volume).

tafisico. A tale esposizione tuttavia egli premette una singolare dichiarazione, cioè: «trascurando la linea aristotelica, con una rozza approssimazione, chiamo “metafisico” quel pensiero, risalente a Platone, che è una forma di idealismo filosofico e che, attraverso Plotino e il neoplatonismo, Agostino e Tommaso d’Aquino, Nicolò Cusano e Pico della Mirandola, Cartesio, Spinoza e Leibniz, giunge fino a Kant, Fichte, Schelling e Hegel»⁵. Non si può non restare colpiti, di fronte a tale dichiarazione, dalla singolare *epochè* della linea aristotelica, cioè di quella linea che risale al primo autore di un’opera cui fu attribuito il titolo di *Metafisica* e che, attraverso una tradizione più che bimillennaria, ha continuato a rappresentare la metafisica più resistente ai tentativi moderni e contemporanei di negarla.

Si tratta, perciò, di un’*epochè* estremamente interessante e significativa, tanto più che essa è confermata dall’altra “linea” metafisica tracciata da Habermas e che ha inizio, non a caso, con Platone, per continuare poi col neoplatonismo antico e medievale, svilupparsi nel razionalismo e nell’idealismo moderni, cioè in tutte quelle posizioni su cui il platonismo, o meglio il neoplatonismo, ha esercitato un’influenza decisiva. Habermas, dunque, ha della metafisica la stessa idea che ne aveva Nietzsche, per il quale “metafisica” era sinonimo di “platonismo”. Non sorprende la collocazione in essa di Agostino, che fu notoriamente neoplatonico e che, come “cristiano”, non poteva che essere considerato, sempre con Nietzsche, “platonico”. Potrebbe suscitare qualche sorpresa la collocazione in essa di Tommaso d’Aquino, notoriamente aristotelico: essa potrebbe essere giustificata dal fatto che l’aristotelismo di Tommaso, come ben sanno gli specialisti di filosofia medievale, era fortemente neoplatonizzante, ma probabilmente più che questa informazione deve aver guidato Habermas l’opinione che anche Tommaso era “cristiano” e quindi “platonico”.

La metafisica, dunque, di cui parla Habermas, non è tutta la metafisica, ma solo una linea di pensiero metafisico, quella platonico-neoplatonizzante, che lungo tutta la storia del pensiero è sempre stata in alternativa a quella aristotelica o aristotelizzante, riuscendo ad influenzare il pensiero moderno e contemporaneo ben più profondamente di quest’ultima, come i nomi fatti dallo stesso Habermas dimostrano. Si tratta, insomma, di “una” particolare metafisica, l’unica a cui si attagliano, come vedremo tra poco, i caratteri del pensiero metafisico esposti da Habermas, e l’unica pertanto a cui devono essere riferite le sue critiche, anche se nel proclamare l’avvento del pensiero post-metafisico Habermas sembra dimenticarsi che quella da lui criticata non è tutta la metafisica.

Ma vediamo quali sono, secondo Habermas, tali caratteri, che in tutto assommano a quattro. Il primo è il “pensiero dell’identità”, che si esprime nella tendenza di questa filosofia, cioè della metafisica, a ricondurre il Tutto all’Uno, dove l’Uno è insieme l’elemento basilare (*Grundsatz*) e il fondamento essenziale (*Wesensgrund*) da cui deriva il molteplice. Poiché, inoltre, l’Uno in questa prospettiva coincide col bene, la realtà intera, in quanto derivante dall’Uno, è bontà, cioè

⁵ HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 32.

ordine⁶. Non c'è dubbio che siamo di fronte alla metafisica neoplatonica — forse alla stessa metafisica platonica degli *agrapha dogmata* —, caratterizzata da Habermas sulla scorta delle ricerche di uno specialista di essa quale Werner Beierwaltes, da lui infatti citato⁷. Sarebbe invece del tutto impossibile attribuire questa posizione ad Aristotele, per il quale non solo la molteplicità è originaria, cioè non deriva affatto dall'Uno, ma il più “metafisico” dei suoi principi primi, cioè il primo motore immobile, non si lascia affatto connotare come Uno⁸.

Invece Habermas, successivamente, specifica ulteriormente l'Uno a cui la metafisica vorrebbe ricondurre tutto, dichiarando che prima di Plotino esso si chiamava Idea del bene o Primo Motore, e dopo di lui si chiamò *Summum ens*, o Incondizionato o Spirito assoluto⁹. Qui bisognerebbe discutere il significato di questo “ricondurre”: è vero, infatti, che l'idea del bene, secondo Platone, è causa di conoscibilità e di essere per tutte le altre idee, nonché modello di bontà per tutte le realtà sensibili, ma sarebbe arduo dire che tutto deriva da essa e che tutto si riconduce ad essa. Nel caso dell'aristotelico Motore immobile ciò sarebbe del tutto assurdo, mentre in quello del *Summum ens* dei pensatori cristiani bisognerebbe dimostrare che la creazione implica riconduzione. Qualche ragione vi può essere invece per affermare che Schelling o Hegel riconducono tutto rispettivamente all'Incondizionato ed allo Spirito assoluto, perché questi principi si collocano nel momento conclusivo, cioè risolutivo del processo della realtà. Ma il mescolare insieme tutte queste posizioni è un esempio della sommarietà con cui i critici della metafisica giudicano le diverse espressioni di quest'ultima.

Il secondo carattere del pensiero metafisico, secondo Habermas, è l'“idealismo”, cioè l'identità di essere e pensare, ovvero la risoluzione dell'intero essere nell'oggetto del pensiero, l'idea platonica, universale, necessaria e sovratemporale, che gode di una posizione di primato nei confronti della realtà materiale¹⁰. Qui il riferimento a Platone è esplicito e non richiede commenti: basta osservare che la dottrina delle idee è proprio l'aspetto del platonismo maggiormente criticato da Aristotele. Interessante è, invece, il fatto che Habermas vede in perfetta continuità con questo secondo carattere del pensiero metafisico quello che per lui è il terzo, cioè la concezione della filosofia prima come “filosofia della coscienza”, che ha luogo con Cartesio e si sviluppa lungo tutta la filosofia moderna fino a Hegel. In esso permane l'identità dell'essere col pensare, o meglio la riduzione dell'essere al pensare, ma

⁶ *Ivi*, p. 33.

⁷ Nella nota 5 a p. 274 Habermas cita, di BEIERWALTES, W., *Denken des Einen*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985 (pubblicato anche in italiano a Milano, Vita e pensiero, 1991). Oltre che storico del neoplatonismo, Beierwaltes è anche filosofo personalmente schierato a favore di una metafisica di tipo neoplatonizzante.

⁸ Per questa e per le successive caratterizzazioni della posizione aristotelica sono costretto a rinviare ai miei libri: *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova 1962; *L'unità del sapere in Aristotele*, *ivi*, 1965; *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975; *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977; *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1979; *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989.

⁹ HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 151.

¹⁰ *Ivi*, p. 34.

quest'ultimo viene concepito non più come oggetto del pensiero, cioè come l'idea platonica, bensì come il soggetto di esso, cioè come autocoscienza, come spirito. Questa posizione è in continuità con la metafisica del platonismo antico in quanto conserva sia il primato dell'identità sulla differenza sia quello dell'idea sulla materia¹¹.

Infine il quarto carattere del pensiero metafisico, sempre secondo Habermas, sarebbe "il concetto forte di teoria", cioè la concezione secondo cui la vita ideale sarebbe il *bios theoretikòs*, il quale schiuderebbe a pochi un accesso privilegiato alla verità¹². A prima vista questa descrizione sembrerebbe applicarsi più alla posizione di Aristotele che a quella di Platone, ma la sottolineatura del carattere "privilegiato" dell'accesso alla verità, che secondo Habermas «richiede una rinuncia all'atteggiamento naturale verso il mondo e promette il contatto con l'extraquotidiano», induce a pensare al neoplatonismo, o, come osserva lo stesso Habermas a proposito del pensiero contemporaneo, all'atteggiamento metodico della tradizione dell'università tedesca fino a Husserl, che implica il distanziamento dai legami quotidiani di esperienza e di interesse.

Come esempio di filosofia della coscienza e di primato della teoria sulla prassi Habermas cita il tentativo di "rinnovamento della metafisica" compiuto da Henrich con i corsi iniziati a Monaco nel 1981 e con l'opera *Fluchtlinien* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982), secondo cui non v'è alcuna "via d'uscita" dall'oscura coscienza naturale senza la metafisica. Henrich non muove, infatti, dal linguaggio, come fanno Strawson e Kripke, che pure ripropongono una forma di metafisica, ma dalla coscienza trascendentale moderna. Quando il soggetto conoscente si riferisce a sé — egli afferma — incontra se stesso come "persona" nel mondo e "soggetto" di fronte al mondo. Ma la vita cosciente trascende il mondo, è autonoma, si eleva alla "ricerca", al "pensiero". Nella filosofia di Henrich si dà insomma, secondo Habermas, l'autorelazione di un ente dotato di coscienza, il che è appunto una forma di platonismo (noi diremmo una metafisica spiritualistica e personalistica). Questa filosofia inoltre darebbe luogo, sempre secondo Habermas, ad un sapere "certistico", cioè infallibile, in cui il *bios theoretikòs* diventa via di salvezza, accesso privilegiato alla verità riservato a pochi¹³.

2. Il pensiero post-metafisico secondo Habermas

Ebbene, ciascuno di questi quattro aspetti del pensiero metafisico sarebbe stato posto in questione, secondo Habermas, da altrettante scoperte del pensiero moderno contemporaneo. Il pensiero dell'identità viene posto in questione dal "nuovo tipo di razionalità procedurale", cioè formale, e quindi fallibile, scoperto dalla scienza dei secoli XVII e XVIII, che prende il posto della razionalità materiale, cioè oggettiva, del platonismo antico e medievale e del razionalismo moder-

¹¹ *Ivi*, p. 35.

¹² *Ivi*, p. 36.

¹³ *Ivi*, pp. 265-272.

no. L'idealismo, cioè la riduzione dell'essere ad una ragione non-situata e spiritua-lizzata, viene messo in questione dalla scoperta del "situamento" (*Situierung*) della ragione compiuto dalle scienze storico-ermeneutiche del secolo XIX. La filo-sofia della coscienza viene messa in questione dalla cosiddetta "svolta linguistica" ed infine il primato della teoria sulla prassi viene messo in questione dalla scoper-ta delle interdipendenze delle prestazioni teoriche dalle prestazioni pratiche¹⁴.

Sarebbe interessante verificare se ciascuna di queste quattro "scoperte" della filosofia moderna e contemporanea sia fatale anche per la metafisica della "linea aristotelica" tanto quanto, secondo Habermas, lo è per la metafisica di tradizione platonica e neoplatonica. Ad esempio ci si potrebbe chiedere se la razionalità procedurale non sia stata scoperta proprio da Aristotele con la dialettica dei *Topici* e la sillogistica degli *Analitici primi*, o se il "situamento" della ragione non sia già stato eseguito dallo stesso Aristotele nella sua *Retorica*, o se la "svolta linguistica" non risalga, come affermano i suoi stessi sostenitori moderni, proprio all'analisi del lin-guaggio aristotelica (per esempio nel *De interpretatione*), o se infine Aristotele non sia alla base anche dell'attuale rinascita, o "riabilitazione", della filosofia pratica. Ma il discorso assumerebbe una connotazione troppo marcatamente storica e ci porterebbe fuori dall'ambito problematico discusso da Habermas. Vediamo invece un po' più distesamente come le suddette quattro scoperte darebbero origine a quello che Habermas chiama il "pensiero post-metafisico".

Il primo dei "motivi" del pensiero post-metafisico è, appunto, la "razionalità procedurale", cioè la razionalità concepita dalle scienze sperimentali come "meto-do", come "procedura", adoperabile tanto dalla scienza quanto dalla filosofia. Quest'ultima, secondo Habermas, non ha più un proprio metodo ed un proprio oggetto. Essa deve comprometersi nell'autocomprensione fallibilistica e nella razionalità procedurale delle scienze sperimentali. Ciò tuttavia non significa che la filosofia debba abbandonare completamente quel rapporto con l'intero che aveva contrassegnato la metafisica: il suo orizzonte infatti, come per il *common sense*, è costituito dal "mondo della vita", il quale tuttavia non deve essere confuso con quella totalità del Tutto-Uno di cui la metafisica voleva dare una raffigurazione¹⁵.

Il secondo motivo del pensiero post-metafisico, cioè il "situamento della ragione", ha avuto inizio dalla critica all'idealismo hegeliano avviata da Feuerbach, Marx e Kierkegaard e culminata in Nietzsche, e si è ulteriormente svi-luppato con la scoperta delle scienze dello spirito ad opera di Dilthey e dello strut-turalismo ad opera di Foucault, culminando con la concezione heideggeriana dell'uomo come essere-nel-mondo. Si sono avute così una storicizzazione e singo-larizzazione del soggetto trascendentale, ed una conseguente "detrascendentaliz-zazione della ragione", la quale si è incarnata nel mondo della vita linguisticamen-te strutturato e aperto, cioè nell'agire comunicativo¹⁶.

Il terzo motivo è la "svolta linguistica", cioè il passaggio dalla filosofia della coscienza alla filosofia del linguaggio, in cui le relazioni fra linguaggio e mondo

¹⁴ *Ivi*, p. 37.

¹⁵ *Ivi*, pp. 38-42.

¹⁶ *Ivi*, pp. 43-47.

subentrano ai rapporti soggetto-oggetto. Essa ha avuto inizio da Humboldt, che ha compreso il linguaggio non più sul modello dell'attribuzione dei nomi agli oggetti, ma essenzialmente come uno strumento di comunicazione; si è sviluppata con Frege, che ha superato la concezione dell'oggetto come rappresentazione della coscienza, scoprendo la struttura proposizionale degli stati di cose intenzionati ed enunciati; e con Saussure ha scoperto la dimensione semiotica del linguaggio; infine è culminata con Wittgenstein ed Austin, che hanno scoperto il carattere anche performativo, cioè pragmatico, della comunicazione, diventando in tal modo una vera e propria "svolta pragmatica"¹⁷.

Infine il quarto motivo del pensiero post-metafisico è il primato della prassi sulla teoria, che secondo Habermas porta al "deflazionamento dell'extraquotidiano". Tale primato conduce infatti ad un radicale scetticismo nei confronti della ragione solo nel caso in cui lo sguardo filosofico venga ridotto alla dimensione delle questioni di verità scientificamente rielaborabili. Invece una filosofia che guardi al mondo della vita riesce a liberarsi dal logocentrismo e scopre una ragione che opera già nella prassi comunicativa quotidiana. Perciò si può dire che, dopo la metafisica, la teoria filosofica ha perduto il proprio *status* extraquotidiano, lasciando stabilire un rapporto normalizzante con l'extraquotidiano nel quotidiano alla sola religione¹⁸.

Secondo Habermas, insomma, il pensiero post-metafisico professa un concetto di ragione scettico, ma non disfattistico, come quello proprio dei cosiddetti "contestualisti", cioè Derrida, Rorty e Davidson. Dal punto di vista metafisico, tale concetto di ragione, cioè la ragione procedurale, comunicativa, è troppo debole, perché licenzia nell'ambito del contingente ogni elemento contenutistico; dal punto di vista contestualistico, al contrario, esso è troppo forte, perché rende possibile la comunicazione anche fra mondi pretesi come incommensurabili. Per Habermas, invece, l'unità della ragione rimane percettibile solo nella pluralità delle sue voci, appunto come possibilità di passaggio comprensibile da un linguaggio all'altro. Perciò egli intitola un intero capitolo del suo libro a «l'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci»¹⁹. È innegabile che la posizione di Habermas, anche dopo la sua qualifica di "pensiero post-metafisico", conserva una sua attrattiva, dovuta al fatto che essa, pur prendendo atto della crisi della razionalità di tipo oggettivistico, propria della moderna filosofia razionalistica e idealistica (e quindi, aggiungerei, dialettica nel senso moderno del termine), oltre che della metafisica neoplatonizzante, non rinuncia completamente alla ragione, cioè alla comunicazione, all'argomentazione, ma concepisce la ragione in modo pluralistico, cioè ammettendo diverse forme di razionalità. Ciò che meno si comprende è perché egli senta il bisogno di questa denominazione di "post-metafisico", se non perché ha una rappresentazione alquanto negativa della metafisica, come razionalità oggettiva, cioè ontologico-strutturale, non comunicativa, non

¹⁷ *Ivi*, pp. 47-52.

¹⁸ *Ivi*, pp. 52-55.

¹⁹ *Ivi*, pp. 151-153.

argomentativa. C'è da chiedersi pertanto se questa sia l'unica metafisica possibile, o se invece non sia esistita, o esista ancora, una metafisica di tipo diverso.

3. Una metafisica problematica e dialettica

La risposta a tale quesito può sembrare persino ovvia, dato che lo stesso Habermas ha programmaticamente dichiarato di non prendere in considerazione la "linea aristotelica", la quale pertanto non è toccata dalle sue critiche alla metafisica, che costituiscono per lui altrettanti motivi del pensiero post-metafisico. Non essendo tuttavia il suo un discorso di tipo storiografico, ma piuttosto un discorso caratterizzato da un impegno teoretico, anziché ricordare i tratti caratteristici di quella che fu storicamente la metafisica propriamente aristotelica, preferisco richiamare l'attenzione su una formulazione più recente della cosiddetta "metafisica classica", la quale è certamente di ispirazione aristotelica, ma ha il pregio di tenere conto delle critiche mosse a quest'ultima dal pensiero moderno e contemporaneo e di offrirne quindi una formulazione essenzializzata e storicizzata.

Mi riferisco alla formulazione della metafisica classica contenuta negli scritti di Marino Gentile (1906-1991), che è stato professore nell'università di Padova ed alla cui scuola ho l'onore di essermi formato. Gentile non si è mai dichiarato "neoaristotelico" e nemmeno ha accettato la definizione di "neoclassica" data alla metafisica classica, che per lui era certamente quella di ispirazione aristotelica, da altri suoi recenti sostenitori (Gustavo Bontadini), ritenendo che questa, per il fatto di essere, appunto, classica, non richiedesse e non potesse sopportare alcun "neo". Non c'è dubbio, tuttavia, che egli vide nella critica rivolta da Aristotele a Platone la scoperta di quel concetto di "problematicità pura" che per lui costituiva l'essenza stessa di questa metafisica.

Già nel 1939 egli scriveva infatti che «Aristotele [...] è uscito dal platonismo, non perché abbia opposto il proprio sistema a quello del maestro, né perché abbia scorto l'insufficienza del sistema platonico in rapporto col problema, così come Platone l'aveva individuato e posto; bensì perché ha rilevato l'inadeguatezza tra il sistema platonico e il problema, al quale anche Platone aveva voluto rispondere, ma che non è specificamente platonico, bensì è il problema di tutti i filosofi precedenti, di Aristotele e di tutti i filosofi di ogni tempo: il problema nella sua piena complessità e assolutezza»²⁰. Con quest'ultima espressione egli alludeva precisamente alla "problematicità pura", cioè a quell'atteggiamento di integrale e totale domanda ("un domandare tutto che è tutto domandare") che caratterizza non solo la filosofia, ma la stessa esperienza umana, assunta nella sua purezza ed integralità, la quale costituisce appunto il punto di partenza della filosofia²¹.

²⁰ GENTILE, M., *Il valore classico della metafisica antica*, appendice a Id., *La metafisica presofistica*, Cedam, Padova 1939, p. 89.

²¹ Gli scritti teoretici principali di M. Gentile sono: *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia

Il concetto di “esperienza”, di origine chiaramente aristotelica, ma assunto da Gentile in un’accezione talmente ampia da coincidere con quello di “realtà” e addirittura di “storia”, permette di superare la separazione tra soggetto e oggetto inaugurata dalla filosofia moderna e risolta ora a favore dell’uno (realismo e cosiddetta “filosofia dell’essere”) ed ora a favore dell’altro (idealismo e cosiddetta “filosofia della coscienza”). L’esperienza è infatti unità di soggetto e oggetto, nel senso che è un atto in cui l’oggetto esperito ed il soggetto esperiente sono ancora indistinti e solo in seguito ad una successiva analisi possono essere isolati l’uno dall’altro. Questo concetto mette la problematicità pura al di fuori del bersaglio della critica kantiana alla metafisica, la quale è rivolta ad una metafisica oggettivistica, o realistica, che presuppone un oggetto indipendente dall’esperienza del soggetto, ma al tempo stesso la distingue da ogni metafisica di tipo idealistico, e da ogni “filosofia della coscienza”, perché concepisce l’esperienza, e quindi anche il pensare, sempre come esperienza di un oggetto, pensiero di un essere, sia pure concepito come compreso nell’esperienza stessa.

In questa posizione, come si vede, non si afferma nessuna riduzione dell’essere al pensare, come è proprio dell’idealismo moderno, né alcun primato dell’idea sulla materia, come è proprio dell’idealismo platonico, né infine alcuna riduzione del molteplice all’Uno, o del diveniente all’immobile, come è proprio della metafisica neoplatonica. Anzi, l’esperienza è concepita come problematicità, cioè come domanda, proprio a causa della sua irriducibile molteplicità e della sua incessante mobilità. Ciò che è intrinsecamente molteplice, infatti, è costituito da una pluralità di aspetti, nessuno dei quali è autosufficiente, cioè è il tutto, e nemmeno la loro totalità è di per sé sufficiente a spiegare se stessa, perché non è altro che una somma di insufficienze, un insieme di precarietà. Per la stessa ragione, ciò che è intrinsecamente mobile, cioè instabile, diveniente, è costituito da una molteplicità di momenti, ciascuno dei quali, per il fatto di essere “nuovo”, è impreveduto, inatteso, cioè suscita meraviglia e quindi non si spiega da sé, né si spiega da sé il divenire nel suo complesso, il quale non è altro che un insieme di novità, cioè un fiume di “meraviglie”. L’esperienza insomma, proprio a causa della sua molteplicità e del suo divenire, costituisce un continuo immenso problema.

In tutto ciò, come si vede, non c’è alcun privilegiamento dell’extraquotidiano, né alcuna verità accessibile soltanto a pochi iniziati, ma anzi una stretta aderenza al “mondo della vita”, cioè alla realtà quotidiana, all’esperienza che ciascuno di noi fa tutti i giorni della propria finitezza, della propria precarietà, della propria incapacità a risolvere i problemi, della propria insufficienza a soddisfare bisogni, desideri, aspirazioni, curiosità, della propria “meraviglia” di fronte alla vita. Non si tratta, tuttavia, di un atteggiamento puramente psicologico, o di un disagio esistenziale, o di una insoddisfazione sociale, che possano venire eliminati mediante adeguati rimedi di ordine pratico. La problematicità è, infatti, come è stato rilevato all’interno della scuola di Gentile (da G. R. Bacchin), improblematizzabile,

1947; *Come si pone il problema metafisico*, Liviana, Padova 1955; *Breve trattato di filosofia*, Cedam, Padova 1974; *Trattato di filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987.

cioè ineliminabile, perché lo stesso metterla in questione non farebbe che riprodurla, così come il dubitare del dubbio non fa che riprodurlo.

Ma perché, allora si chiederà, questa posizione si qualifica come “metafisica”? Perché la stessa problematicità dell’esperienza attesta la necessità di un principio, cioè di una spiegazione, di una soluzione del problema, che sia immune dai caratteri che rendono problematica l’esperienza, cioè che sia uno, immutabile, non dipendente da altro, capace di spiegare tutto, assoluto, cioè totalmente trascendente rispetto all’esperienza. Questo non è né l’intero, cioè la totalità dell’esperienza, né l’elemento costitutivo di essa. Perciò la sua necessità, anzi la sua trascendenza, lascia l’esperienza totalmente problematica in se stessa, cioè molteplice, diveniente, incapace di spiegarsi da sé, insomma non ne estingue la problematicità.

Si tratta, dunque, di una metafisica, perché questa posizione afferma la trascendenza dell’assoluto rispetto all’esperienza, ma di una metafisica problematica, perché essa non consiste in un sapere che sia possesso, conoscenza positiva, esperienza diretta dell’assoluto, ma soltanto in un problema, in una domanda, nella constatazione di un’assenza (dell’assoluto dall’esperienza) ed insieme di una necessità (di un assoluto trascendente), la quale non può essere disattesa, cioè restare senza risposta, pena la caduta nell’assoluto irrazionalismo, cioè nell’affermazione che la realtà è un problema senza spiegazione, un vero e proprio assurdo. In essa non c’è, dunque, alcuna riduzione del molteplice all’uno o del diveniente all’immobile, né alcuna deduzione dell’esperienza dal principio, ma semplicemente l’affermazione della necessità del principio, ed insieme della trascendenza, cioè del suo sfuggire ad ogni nostra presa, della sua inconoscibilità, della sua incommensurabilità.

Si tratta, inoltre, di una metafisica dialettica, nel senso antico, cioè greco, del termine, secondo il quale la dialettica è arte della discussione, del dialogo, in particolare della confutazione mediante riduzione a contraddizione, come è stato chiarito soprattutto nell’ambito della scuola di Gentile, ma come egli stesso ha immediatamente riconosciuto. È chiaro, infatti, che una simile metafisica si regge unicamente sulla confutazione di ogni tentativo di negare la problematicità dell’esperienza mediante l’affermazione della sua assolutezza, cioè della sua ridicibilità all’uno o all’altro dei suoi aspetti, o dei suoi momenti, proclamato come assoluto, cioè come autosufficiente e capace di spiegare tutto il resto. In altre parole, essa si regge sulla confutazione di ogni negazione della metafisica, cioè della trascendenza del principio. Poiché questo tipo di negazioni è destinato a riprodursi continuamente —lo vediamo anche oggi—, ed a riprodursi in modi sempre nuovi ed imprevedibili, la necessità di confutare le negazioni della metafisica non si esaurisce mai e la metafisica è continuamente impegnata in una discussione dialettica con le sue negazioni, allo scopo di confutarle. Non solo, ma dal successo di tale confutazione dipende la sua stessa sopravvivenza, cioè la sua stessa verità, la quale dunque non è mai definitivamente acquisita, ma è sempre esposta al rischio di perire²².

Come si vede, questa metafisica fa uso proprio della razionalità procedurale di cui parla Habermas, cioè di una razionalità che non è un ordine ontologico già costituito, ma un metodo di discussione, uno strumento di confutazione, un agire

²² Ho sviluppato più ampiamente questa tesi nella discussione con Carmelo VIGNA, *Sulla dimostrazione dialettica*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», n. 132, 1987, pp. 7-13.

insomma —per usare le parole del filosofo tedesco— di tipo comunicativo. Se non ci fossero, infatti, i negatori della metafisica, con cui discutere e con cui, dunque, comunicare, la metafisica non potrebbe sopravvivere, o almeno non potrebbe dimostrare, dialetticamente, la propria verità. In questo senso la verità di questa metafisica è, come afferma Putnam, richiamato da Habermas, “accettabilità razionale”, “giustificazione in base a condizioni ideali”, e quindi “intersoggettività”²³.

Tale verità è sempre interna al discorso, cioè guadagnata attraverso il discorso, dipendente dal discorso: in questo senso la metafisica problematica e dialettica fa i conti con la “svolta linguistica” che caratterizza il pensiero contemporaneo, come pure fa i conti con la “svolta pragmatica” nella quale la prima si risolve, perché concepisce il discorso come un agire, un operare, un domandare e rispondere che ha come scopo di confutare, cioè di condurre il proprio interlocutore al riconoscimento del proprio errore.

Ciò che spesso rende inaccettabile la metafisica ai pensatori contemporanei è la sua fama di sapere assoluto, infallibile, incontrovertibile, dovuta soprattutto alla sua versione neoplatonico-hegeliana, ma spesso avvalorata anche all’interno della tradizione aristotelica dalla pretesa di strutturare la metafisica come un discorso assiomatico-deduttivo, come accade non di rado nella Scolastica medievale, moderna e contemporanea. Ciò non tocca minimamente una metafisica problematica e dialettica come quella che abbiamo sommariamente richiamato.

Non si deve credere, tuttavia, che tale metafisica si accontenti di una dialettica debole, senza verità, riducendosi a mera conversazione, a semplice scambio di opinioni. La sua è, al contrario, una dialettica “forte”, perché capace di dimostrare la verità di una posizione attraverso la riduzione a contraddizione della posizione ad essa opposta. L’unico momento “trascendentale” di essa è infatti il “principio di non contraddizione”, in virtù del quale si può dichiarare falsa una posizione della quale si sia dimostrata la contraddittorietà interna. Ma questo principio non è affatto una verità accessibile soltanto a pochi iniziati, anzi viene continuamente presupposto e testimoniato nel discorso e nella prassi quotidiani, cioè è un principio proprio di un pensiero finito, storicamente situato, psicologicamente, sociologicamente e culturalmente condizionato.

4. La metafisica e l’idea di Dio in Pannenberg

Un particolare interesse, come ho detto all’inizio, presenta l’atteggiamento di fronte alla metafisica recentemente assunto da Wolfhart Pannenberg, perché esso appartiene ad un illustre rappresentante di quella teologia protestante che, come lo stesso Pannenberg ricorda, si è caratterizzata da ormai più di un secolo per il suo rifiuto della metafisica, da essa interpretata come una ellenizzazione del cristianesimo. Questo rifiuto risale infatti ad Albrecht Ritschl (1881), non a caso maestro di Nietzsche, e ad Adolf von Harnack, ma poi è stato ripreso da teologi illustri

²³ HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 271.

come Karl Barth e Paul Tillich. Anzi, come nota ancora Pannenberg, esso è venuto accentuandosi proprio nel periodo in cui la filosofia analitica, che aveva anch'essa in precedenza criticato la metafisica (si ricordi la famosa *Ueberwindung der Metaphysik* di Carnap), è venuta invece riavvicinandosi ad essa con la scuola dell'ultimo Wittgenstein, in particolare con Peter F. Strawson, che ha esplicitamente presentato la sua opera maggiore, *Individuals*, come un saggio di "metafisica descrittiva"²⁴.

Oggi, prosegue Pannenberg, il rifiuto della metafisica da parte della teologia protestante si basa soprattutto sulla posizione di Heidegger, autore anch'egli, come Carnap, di una nota *Ueberwindung der Metaphysik*. Ma Heidegger, nel suo rifiuto della metafisica, si basa a sua volta su Dilthey, afferma Pannenberg, più ancora che su Nietzsche. Ora è noto che per Dilthey l'errore della metafisica consiste precisamente nel disconoscere la relatività delle formazioni dello spirito umano, nel disconoscere cioè proprio quella scoperta delle scienze storicamente ermeneutiche che, come abbiamo visto, Habermas considera decisiva per effettuare il passaggio al pensiero post-metafisico. Per Dilthey la metafisica è "logicismo", cioè "affermazione di una connessione logica senza lacune" in tutti gli eventi.

Ebbene, nota Pannenberg, Dilthey con queste affermazioni aveva dinnanzi agli occhi soprattutto il sistema di Hegel, e Heidegger è unito a Dilthey nella concezione del rapporto tra metafisica e logica²⁵. Anche Heidegger, dunque — ed è significativo che lo segnali Pannenberg, il quale dichiara di essersi avvicinato alla metafisica soprattutto in seguito agli intensi dialoghi da lui intrattenuti a Monaco con Dieter Henrich, cioè con l'esponente dell'attuale rinnovamento della metafisica ispirato soprattutto al neoplatonismo — aveva dinnanzi agli occhi essenzialmente la metafisica di ispirazione neoplatonica, culminante con Hegel²⁶.

Per Heidegger, infatti, la metafisica è «nel suo tratto principale ovunque logica», cioè pensiero fondante, caratterizzazione dell'"essere" come "fondamento". Dio stesso, secondo Heidegger, entra nella metafisica essenzialmente come fondamento, dunque il discorso su Dio è condizionato dalla differenza tra fondato e fondamento, che sono entrambi enti, e non pensa la differenza tra l'ente e l'essere. Perciò egli afferma che «chi ha della teologia una conoscenza matura e non casuale [...] preferisce oggi tacere su Dio nell'ambito del pensiero». Per lui la teologia non è "scienza di Dio", ma riflessione di fede, dove la fede viene tematizzata a sua volta solo come atto esistenziale. Di un oggetto della fede, che preceda l'atto di fede, secondo Heidegger non si può affatto parlare, giacché «rivelazione non è trasmissione di conoscenze»²⁷.

A ciò il teologo Pannenberg osserva che con questa concezione della teologia Heidegger si trovava d'accordo con Bultmann, ma in netta opposizione con la tradizione teologica e, nella teologia del suo tempo, anche con Barth. Al contrario,

²⁴ PANNENBERG, W., *L'idea di Dio e il rinnovamento della metafisica*, trad. it. di M. Pagano, Bibliopolis, Napoli 1991 (l'edizione originale è del 1988), pp. 11-12.

²⁵ *Ivi*, p. 16.

²⁶ Anch'io ho sostenuto questa tesi, cercando di documentarla, nel mio saggio citato su *Ueberwindung della metafisica?*, risalente al 1983.

²⁷ PANNENBERG, *op. cit.*, pp. 17-18. I riferimenti sono soprattutto al seminario heideggeriano su *Identità e differenza*.

«l'annuncio cristiano della croce e della resurrezione di Gesù di Nazareth voleva davvero trasmettere la conoscenza di un determinato avvenimento. La fede cristiana si sa fondata a partire da questo suo soggetto [...]. Alla fede cristiana il suo oggetto è dato storicamente»²⁸. Credo che questa caratterizzazione della teologia cristiana sia ineccepibile, anche dal punto di vista della teologia cattolica, ma ciò che mi interessa sottolineare, nel discorso di Pannenberg, è che l'oggetto della fede cristiana presuppone, implicitamente, l'idea di Dio elaborata dalla filosofia, anzi dalla metafisica.

«Nell'annuncio del Dio uno —scrive infatti Pannenberg— il cristianesimo ha molto precocemente fatto riferimento alla filosofia e alla sua critica della fede popolare politeistica, richiamandosi dapprima a pensieri stoici, e più tardi soprattutto alla dottrina di Dio del platonismo. Il richiamo alla dottrina filosofica su Dio non va inteso solo in senso esteriore come adattamento al clima spirituale dell'ellenismo: piuttosto qui si tratta della condizione perché i non-ebrei, senza diventare israeliti, potessero credere al Dio d'Israele come all'unico Dio di tutti gli uomini [...]. Perciò la connessione di fede cristiana e pensiero ellenistico in generale, come pure la connessione del Dio della Bibbia con il Dio dei filosofi in particolare, non è stata una infiltrazione posteriore nell'originario messaggio cristiano, ma appartiene già ai suoi fondamenti»²⁹.

Ho citato l'intero brano perché esso dimostra che la metafisica non solo non è in contrasto, come crede Heidegger, con la fede cristiana, ma anzi ne è una condizione indispensabile, non ovviamente nel senso che per credere sia necessario avere una conoscenza della metafisica, ma nel senso che il contenuto della fede implica, ne sia o no consapevole chi la professa, un'idea di Dio, che è quella propria della metafisica, cioè l'idea di un Principio assoluto e trascendente, simile a quella elaborata dai filosofi greci. Perciò Pannenberg può concludere che «la teologia cristiana perderebbe il suo specifico contenuto e anzitutto la coscienza di verità che con questo è connessa, se seguisse il consiglio di Heidegger, di tacere su Dio nell'ambito del pensiero».

Non sono invece del tutto d'accordo con Pannenberg quando egli afferma, come filosofo, che la ragione del rifiuto dell'idea di Dio da parte di Heidegger sia dovuta alla priorità da lui attribuita alla tematica dell'essere nell'ambito della filosofia. È vero, infatti, come ha dimostrato Werner Jaeger, da Pannenberg opportunamente citato, che dal punto di vista storico Dio era tema della filosofia fin dal principio, precisamente nella domanda del "principio primo", e che la domanda intorno all'essente in quanto tale è stata posta esplicitamente per la prima volta da Aristotele³⁰. Ma le due domande, quella del principio e quella intorno all'ente in quanto ente, non sono affatto in contrasto, anzi — con buona pace di Heidegger — sono esattamente la stessa domanda.

È appena il caso, infatti, di ricordare che, subito dopo aver dichiarato che l'oggetto della filosofia prima è l'ente in quanto ente, Aristotele afferma che di

²⁸ *Ivi*, pp. 18-19.

²⁹ *Ivi*, pp. 19-20. La stessa tesi ho sostenuto anch'io nell'articolo *Il Dio dei filosofi*, in MOLINARO, A., *Chi è Dio?*, Herder, Roma 1988, pp. 327-352.

³⁰ *Ivi*, pp. 20-22.

questo si devono cercare le cause ed i principi primi, in continuità con quanto è stato fatto sin dai primi che hanno filosofato³¹. È invece meno noto, specialmente a quanti non sono di professione studiosi di filosofia greca, che la contrapposizione fra teologia ed ontologia, come due momenti diversi della struttura “onto-teologica” della metafisica, derivò a Heidegger da un articolo di Paul Natorp sulla *Metafisica* di Aristotele³², che influenzò anche Jaeger (il quale risolse tale dualismo con la sua nota ipotesi evolutiva), cioè era propria dei due maggiori esponenti di quella storiografia neokantiana che Heidegger voleva combattere proprio con la sua interpretazione di Aristotele. Tale contrapposizione non tiene conto che per Aristotele domandare, cioè porre in questione qualcosa, significa precisamente cercarne le cause ed i principi, cioè il “perché”, perciò la domanda sull’essere non è altro che la ricerca dei suoi principi.

Quanto, infine, alla famosa distinzione heideggeriana tra essere ed ente (universalmente accettata dai seguaci del filosofo tedesco), va detto che essa non è esente da difficoltà dal punto di vista filosofico, perché, facendo dell’essere alcunché di “diverso” dall’ente, rischia proprio di entificarlo. In Aristotele tale differenza esiste, ma non è concepita in modo tale da fare dell’essere un “diverso” dall’ente, bensì in modo da fare dell’essere precisamente ciò che diversifica gli enti, essendo esso stesso differenza, cioè molteplicità di significati.

Per Pannenberg, invece, «il tema dell’Uno, come meta dell’oltrepassamento al di là della molteplicità di ciò che è dato nella coscienza delle cose del mondo e del proprio io, è filosoficamente più fondamentale della distinzione di essente ed essere». Perciò egli si stupisce che Heidegger, malgrado la sua presa di distanza dalla concezione aristotelica dell’essere, elevi la questione intorno all’essente come tale a oggetto della filosofia in generale. «Nel pensiero greco — egli afferma — era più originaria la domanda intorno a ciò che veramente è, in contrapposizione a ciò che è transeunte. Peraltro anch’essa era fin da principio connessa con il pensiero dell’Uno contrapposto al molteplice, e mentre la svalutazione del transeunte fu riconosciuta già nell’antichità e poi decisamente nel pensiero moderno come degna di critica, l’inevitabilità della questione intorno all’Uno non venne toccata da questo cambiamento»³³.

È evidente in queste affermazioni l’influenza della metafisica neoplatonizzante, trasmessa probabilmente a Pannenberg, insieme con la persuasione della necessità di un “rinnovamento della metafisica”, da Henrich. Alla posizione di quest’ultimo si riferisce infatti la necessità di oltrepassare la molteplicità di ciò che è dato nella coscienza delle cose del mondo e del proprio io, cioè di oltrepassare la coscienza naturale. A parte l’accento riconoscibilmente hegeliano di questa affermazione, che ricollega tra loro i due estremi della metafisica neoplatonizzante, cioè Plotino e Hegel, l’oltrepassamento della coscienza naturale della molteplicità rischia proprio di giustificare le critiche di Habermas alla concezione metafisica di

³¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV 1.

³² NATORP, P., *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24 (1888), pp. 37-65 e 541-547.

³³ PANNENBERG, cit., pp. 25-26.

una verità accessibile a pochi iniziati al di là della quotidianità, cioè del “mondo della vita”, della prassi e della comunicazione umana.

Altrettanto non si può dire, invece, della metafisica di ispirazione aristotelica, soprattutto se essa viene riformulata nei termini di problematicità e dialetticità sopra richiamati. A questa, d'altra parte, sembra infine accostarsi lo stesso Pannenberg quando afferma, al termine del suo capitolo sull'idea di Dio, che «il legame della riflessione e della ricostruzione metafisica con la finitezza e la storicità della situazione d'esperienza, da cui essa trae il suo punto di partenza, non si può superare, ma solo chiarire»³⁴.

Se, dunque, l'idea metafisica di Dio è insuperabilmente legata alla finitezza ed alla storicità della situazione di esperienza, essa non potrà essere l'idea di un Uno nel quale tale finitezza e storicità si risolvano, ma solo l'idea di un Principio trascendente, che lasci intatta la problematicità dell'esperienza e del quale pertanto la filosofia non possa dire nient'altro se non che esso è necessario ed è radicalmente diverso dall'esperienza stessa, secondo il linguaggio della metafisica, appunto, problematica e dialettica. Quanto a ciò che ne può dire la teologia, cioè se sia possibile andare oltre una teologia meramente negativa e — anch'essa, ma in un senso diverso dalla metafisica — dialettica, è problema che non compete al presente discorso.

* * *

Abstract: *J. Habermas and W. Pannenberg have intervened in the recent debate on metaphysics, expounding positions which are in part conflicting. Habermas proposes a post-metaphysical thought which rejects the philosophy of identity, idealism, the primacy of the philosophy of consciousness, and the strong concept of theory. Despite the interest of his proposal, Habermas has a negative understanding of metaphysics and fails to take into consideration the Aristotelian line of thought, in which the pure problematicity prevails, i.e., the dialectical questioning of oneself on experience, recognizing the transcendence of the absolute.*

Pannenberg affirms that the criticism of Heidegger against metaphysics was also directed towards that of Platonic inspiration which culminates in Hegel. However, the Protestant theologian does not recognize that Aristotelian thought maintains its validity also with regard to the idea of God, which is considered as the Transcendent Principle, and not as the One in which are resolved finality and historicity.

³⁴ *Ivi*, p. 28.