

L'esigenza della filosofia prima: il suo carattere metafisico e sapienziale

LUIS ROMERA

L'esperienza del pensare attesta senza sosta la molteplicità degli usi e dei modi secondo cui esso si esercita. Il *logos* teoretico-scientifico e la ragione pratica concernono ambiti assai diversi, attuandosi con finalità e metodologie differenti, alle quali corrisponde una portata diversificata. Tuttavia, il pensiero, in ogni sua modalità, rinvia a un'istanza di riferimento ultima (*das Nichtintergehbare* di Apel, sul quale ritorneremo), la cui identificazione ed indagine corrisponde alla *filosofia prima*. La tesi che in queste pagine si vorrebbe brevemente illustrare considera che la fisionomia più propria della filosofia prima è d'indole metafisica e, quindi, sapienziale. È evidente il rischio di anacronismo cui si espone un tentativo di tale natura dopo la rivoluzione copernicana dell'impostazione trascendentale moderna e la svolta linguistica del XX secolo. Per ovviare detto rischio occorre confrontarsi di nuovo con la necessità e il senso di una filosofia prima per il pensiero dell'uomo, e riconsiderare criticamente la sua originaria e autentica specificità. In tale confronto emergerà l'esigenza, per un pensiero coerente con le sue intrinseche richieste, di elaborare una filosofia prima e la costituzione metafisica di quest'ultima. Siccome l'indagine intorno alla filosofia prima spetta ad essa stessa, il compito cui ci riferiamo potrebbe essere espresso come l'autogiustificazione della metafisica in quanto filosofia prima di carattere sapienziale.

1. La giustificazione della metafisica

La giustificazione del senso e della legittimità della metafisica, della sua esigenza per un pensiero rigoroso e responsabile, e del suo carattere proprio, è divenuta imprescindibile nel contesto culturale contemporaneo, sebbene tale compito non si presenti per la prima volta alla metafisica. Lungo la sua storia essa, infatti, si è confrontata frequentemente con il

dovere di giustificare se stessa, sia perché l'immagine di astrattezza che l'enunciato della sua tematica provoca nella "razionalità quotidiana" o nella mentalità scientifica, rende difficile la comprensione del senso di una riflessione a prima vista eccessivamente lontana dall'esistenza e dall'esperienza; sia perché, da una prospettiva speculativa, la giustificazione della filosofia prima non è suscettibile di essere delegata, bensì corrisponde a se stessa.

L'autogiustificazione della metafisica in quanto filosofia prima si deve svolgere in due momenti. Innanzitutto, occorre *esibire la dimensione metafisica* dell'esistenza e di quanto ci circonda, di fronte alle pretese di limitare la realtà alle dimensioni empiriche o tematizzate dalle scienze, o dinanzi al riduzionismo — proprio dell'autoreferenzialità — in cui incorrerebbe un'ermeneutica che non rinviasse ad un'istanza metalinguistica. In entrambi i casi — nell'esperienza scientifica e nell'ermeneutica — il pensiero rinvia ad un'istanza che determina la loro base, senza esaurirsi nell'uso scientifico ed ermeneutico del pensare; il che non impedisce di riconoscere che la dimensione metafisica non è scollegata dalla storia, né in quanto tale, né nella sua conoscenza. Inoltre, la metafisica è chiamata a legittimarsi in quanto *disciplina teoretica che indaga sulla dimensione risolutiva* della realtà: da una parte, chiarendone l'indole e la metodologia; d'altra parte, tematizzando e giustificando quanto costituisce l'argomento della sua ricerca. Il compito indicato esula dalle possibilità che ora abbiamo a disposizione; per questo ci limiteremo ad accennare un percorso sintetico, tra altri, che potrebbe condurre a confrontarsi di nuovo con la tematica metafisica.

2. L'orizzonte dell'agire umano

Sono infatti diverse le strategie riflessive che si presentano di fronte al pensiero filosofico per rendere comprensibile l'esigenza intellettuale della filosofia prima e la sua costituzione come metafisica. Una di esse parte dall'esperienza che l'uomo possiede di sé: concretamente, dall'esperienza del suo dinamismo intellettuale e libero¹.

¹ Questa è la prospettiva che, significativamente, chiama in causa Tommaso d'Aquino incominciando il *prooemium* del suo commento alla *Metafisica* di Aristotele: «Sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. [...] Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae no-

2.1. Le proprietà dell'agire dell'uomo

L'autoesperienza di ciascun uomo e la sua esperienza dell'altro (dell'altrità personale), attestano la peculiarità dell'agire dell'uomo, vale a dire, la sua irriducibilità ad altre modalità di dinamismo, sia esso fisico, meramente biologico, cibernetico, ecc. Il dinamismo umano non consiste unicamente in un insieme di processi *spontanei* d'indole biofisica, psicologica o sociologica, che si originano e sviluppano in un modo assai complesso come risultato dell'eredità genetica, dell'apprendimento psicologico, del contesto vitale e degli eventi che in esso hanno luogo, secondo procedimenti interattivi e tuttavia "naturalisti"². L'agire umano implica un rapporto con se stesso o *autorelazione*, secondo il quale le azioni libere provengono da una *decisione intenzionale*, consapevole e voluta dal soggetto, il cui primo effetto resta nello stesso soggetto. L'uomo *determina se stesso* nella temporalità tramite le sue scelte, autoconfigurandosi in un modo la cui espressione a posteriori è narrativa. Per indicare chi è una persona si ricorre alla biografia, nella quale, oltre alla descrizione delle circostanze esteriori della sua vita (storiche, geografiche, di provenienza, ecc.) e alla rassegna delle doti e disfunzioni ereditate o avvenute (educazione, stato di salute, capacità, ecc.), ci si sofferma soprattutto sull'esposizione delle azioni e delle relazioni che hanno delineato la sua identità personale.

Il carattere narrativo dell'identità che l'io dà a se stesso nel tempo suppone, come dicevamo, un'autorelazione operativa, la quale poggia su un'*autoappartenenza ontologica* che si mantiene durante la sua esistenza come quel "sé" che è sempre "il medesimo" benché non resti "lo stesso"³. Senza la permanenza dell'io, non ci sarebbe biografia, ma un amalgama di narrazioni episodiche, meramente giustapposte⁴. L'autorelazione ontolo-

men sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare» (TOMMASO D'AQUINO, *In Met., Prooemium*).

² Con il termine "naturale" (tra virgolette) si designano realtà non personali (enti non spirituali, ma meramente materiali) e il loro dinamismo; non è quindi adoperato nel senso metafisico di *natura* con il significato di *essenza* in quanto principio di operazioni.

³ In altri termini, l'identità che l'io configura con le sue azioni (identità personale, *costituita* dall'io) poggia su un'identità ontologica (*costitutiva*) che costituisce l'uomo in quanto tale: in questo ambito l'adagio *operari sequitur esse* dimostra la sua validità. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Q. D., De veritate*, q. 22, aa. 4, 12 e 13.

⁴ Cfr., ad esempio, le analisi contenute in A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 260; e il rapporto tra identità narrativa e istanza trascendente in R. A. GAHL, Jr., *Etica narrativa e conoscenza di Dio*, in *Dio e il senso dell'esistenza umana* (a cura di L. ROMERA), Armando, Roma 1999, pp. 189-202.

gica, costitutiva dell'io, si traduce operativamente come presenza dell'io a se stesso (autocoscienza) e come autoconfigurazione dell'io con le sue scelte. L'autoappartenenza, l'autocoscienza e l'autoconfigurazione manifestano l'immanenza ontologica e operativa dell'uomo: l'*in-manere* della sua riflessività costitutiva, della sua interiorità o intimità, della sua auto-determinazione.

L'agire dell'uomo si contraddistingue, oltre che per l'immanenza nel senso detto, anche per l'*autotrascendenza*, nella misura in cui il rapporto con sé, ora accennato, si realizza nel rapporto con l'alterità. L'uomo instaura rapporti con l'altro personale, con istituzioni e con gli enti in generale, che sono di nuovo irriducibili ai rapporti meramente "naturali". Il rapporto interpersonale richiede il *riconoscimento* intellettuale e morale dell'altro e l'*apertura libera* di sé al rapporto da stabilire. Da parte loro, i rapporti dell'uomo con gli enti non personali si caratterizzano, tra l'altro, perché introducono *novità intenzionali* nel mondo, senza limitarsi a provocare un'evoluzione spontanea, non riconosciuta né voluta in quanto tale da parte del protagonista (come è il caso dell'evoluzione "naturale"). La peculiarità del dinamismo umano, nella sua dimensione di relazione con l'alterità, si manifesta come generazione di storia.

Evidentemente, le due specificità dell'agire dell'uomo accennate (immanenza e trascendenza, autorelazione ed eterorelazione, autoconfigurazione biografica e rapporti generativi di storia) derivano dall'attuazione che proviene da una costituzione ontologica non riducibile a mero organismo biologico⁵. In altre parole, l'analisi dell'agire umano rinvia

⁵ L'esigenza di un'indagine metafisica comincia ad evidenziarsi sin dai primi passi dell'itinerario scelto. La tematica della persona e della sua centralità conduce verso la metafisica. Ricoeur affermava in un breve saggio: «Non insisto sulla fecondità politica, economica e sociale dell'idea di persona. [...] La difesa dei diritti dell'uomo, [...] o dei prigionieri [...] o i difficili casi di coscienza posti dalla legislazione di estradizione: come si potrebbe argomentare in ciascuno di questi casi senza rifarsi alla persona? [...] Se [la nozione di] persona ritorna, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali evocate da altri; voglio dire: un candidato migliore rispetto a [...] "coscienza", "soggetto", "io". [...] Ma allora si pone il problema della ricerca di un linguaggio adeguato» (P. RICOEUR, *La persona*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 26-27). Egli tratteggia un primo percorso di indagine sulla persona incentrato nella coppia *crisi-impegno*, come criterio costitutivo di essa, dal quale traeva «alcuni corollari, quali: fedeltà nel tempo ad una causa superiore, accoglimento dell'alterità e della differenza nell'identità della persona» (p. 38). Un secondo percorso riguarda «una fenomenologia ermeneutica della persona: linguaggio, azione, racconto, vita etica», che si conclude con l'identificazione di una struttura ternaria costitutiva della persona nel suo *ethos*: «auspicio di una vita compiuta — con e per gli altri — all'interno di istituzioni giuste» (p. 39). L'ermeneutica dell'identità narrativa operata da Ricoeur mira superare una disgiuntiva: «L'identità narrativa si

all'intelligenza e alla volontà, come facoltà distintive dell'uomo. Infatti, l'autoconfigurazione nel tempo, l'intersoggettività e la generazione di storia presuppongono che l'uomo non resti chiuso all'interno del dinamismo istintivo o indotto di carattere "naturale", ma si apre a sé, all'altro e alla storia, cioè alle novità intenzionali implicate nell'autorelazione e nell'eterorelazione secondo l'accezione assunta. Quanto detto presuppone, a sua volta, il conoscere la realtà in quanto reale (*sub ratione entis*) e non unicamente dalla prospettiva degli stimoli⁶.

sottrae all'aut-aut del sostanzialismo: o l'immutabilità di un nocciolo intemporale, o la dispersione nelle impressioni, come si può osservare in Hume o in Nietzsche» (p. 68; cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca book, Milano 1993, particolarmente la sintesi programmatica delle pp. 75-102). Ora, gli elementi enucleati nell'analisi fenomenologica-ermeneutica e le loro valenze etiche, contengono presupposti e implicazioni di natura ontologica che richiedono di essere tematizzati perché il discorso sia rigoroso e l'atteggiamento che ne deriva responsabile. È significativo il riconoscimento di un'esigenza ontologica da parte di Marcel nelle sue analisi sull'esistenza umana, concretamente tramite la distinzione riscontrata tra "vita" e "io": l'uomo non "coincide" con la sua vita, egli è in grado di distanziarsi dalla propria vita e giudicarla. La capacità di narrare "criticamente" se stesso implica un'istanza del sé (della propria identità) ancora più originaria delle proprie scelte (cfr., ad esempio, G. MARCEL, *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*, J. Vrin, Paris 1949); nel contempo, il trinomio elaborato da Ricoeur mantiene un'esigenza metafisica per essere tale e non snaturarsi in un'ambiguità dilagante. Tale istanza possiede un carattere ontologico e costituisce la radice della teleologia della persona. Di qui la distinzione, che ci limitiamo ad accennare, tra *identità costitutiva* (essenziale) e *identità costituita* (dall'io nel tempo): cfr. L. ROMERA, *Finitud y transcendencia*, Spun, Pamplona 2004, pp. 123-149. Inoltre, l'affermazione della "sostanza" non coincide *tout court* con il "sostanzialismo" criticato da Ricoeur (per una visione della sostanza in cui non si perde la dimensione temporale, cfr. F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Eunsa, Pamplona 2004, concretamente: cap. 2, *La identidad del sujeto individual según Aristóteles*, pp. 35-50; cap. 4, *Sustancia y accidentes, entre Aristóteles y Kant*, pp. 69-81; cap. 10, *Metafísica y cosificación*, pp. 181-206; e F. INCIARTE, *Imágenes, palabras, signos. Sobre el arte y la filosofía*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 17-41, 89-111). Per quanto riguarda il rapporto tra l'etica e l'antropologia, e i presupposti-implicazioni metafisici, cfr. le indicazioni contenute in A. MACINTYRE, *Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition. Gifford lectures in the University of Edinburgh in 1988*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990.

⁶ A questo riguardo, Tommaso d'Aquino sottolinea, come dopo si dirà, che «il-lud quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens» (TOMMASO D'AQUINO, *Q. D., De veritate*, q. 1, a. 1). La ricchezza di implicazioni contenute in questa affermazione è sinteticamente presentata da Fabro: «L'ens è il plesso fondante di ogni conoscere ulteriore, presupposto di ogni conoscenza reale: come plesso comprensivo del reale in quanto tale, sempre presupposto e così esso è un noema ossia una *intentio stans*: lo si potrebbe dire il plesso od asse portante

Il riconoscimento esplicito, consapevole, dell'altro e di sé in quanto tali, e la conseguente capacità di oggettivare il reale, transcendendo l'ambito della percezione e le concezioni diffuse in un contesto sociale, sono proprietà dell'intelligenza che permettono l'apertura a dimensioni della realtà inizialmente non conosciute e, in generale, l'instaurazione *cosciente e intenzionale* di un rapporto teoretico o pratico con la realtà. Il riconoscimento della realtà propria e altrui *in quanto tale*, e la concettualizzazione che esso consente, costituiscono condizioni di possibilità sia per l'intenzionalità propria della ragione pratica e dell'azione umana, sia per le domande e le indagini scientifiche e speculative in generale.

Inoltre, l'agire umano in tutte le sue modalità — teoretiche, pratiche, intersoggettive, ecc. — richiede, oltre l'intelligenza, l'esercizio della libertà, cioè la decisione della volontà.

Da quanto visto si desume ancora una caratteristica dell'agire dell'uomo: la *responsabilità* che appartiene all'*agire sensato*, in quanto operare consapevole e intenzionato, costituito da un significato.

2.2. *L'agire dell'uomo come attuare "sensato"*

La finalità, come elemento costitutivo dei processi naturali, anzitutto biologici, è stata ribadita sia in ambiti filosofici che scientifici. La struttura teleologica che Aristotele identificò nei dinamismi vitali si mostra nella comprensione ordinaria, come attesta il linguaggio comune, e riappare nella comprensione scientifica dei processi biologici, come si verifica nella descrizione scientifica dei processi biochimici, fisiologici, ecc. Da questo punto di vista, l'uomo non si distingue da altre forme di vita. La specificità della sua teleologia risiede nella consapevolezza con cui l'uomo la riconosce e la persegue in ogni azione cosciente. Nell'agire propriamente umano soggiace una coscienza del perché o fine dell'azione, che guida la sua attuazione sin dalla decisione di compierla e dalla scelta dei mezzi tramite i quali realizzarla. La consapevolezza del *telos* che guida l'azione presuppone una comprensione, grazie alla quale l'agente coglie il senso dell'azione, lo interiorizza, si appropria di esso.

L'analisi della "finalità" conduce a due conclusioni. In primo luogo, si evidenzia il nesso tra razionalità, da una parte, e riconoscimento del senso e della teleologia, dall'altra. Un essere può rivendicare la razionalità delle sue azioni se è in grado di rispondere, almeno in parte, della loro finalità. In secondo luogo, il senso e la finalità di un dinamismo rinviano a un contesto vitale, all'interno del quale sono possibili: l'organismo costituisce l'istan-

del conoscere» (C. FABRO, *Problematica del Tomismo di Scuola*, "Rivista di Filosofia Neo-scolastica" (1983), pp.187-199, qui p. 198).

za generale che determina la finalità delle operazioni; il processo produttivo condiziona e definisce le azioni tecniche da compiere; una cultura o una società (con le sue precomprensioni esplicite e implicite) demarcano quali azioni sono sensate e quali assurde o controproducenti. La finalità dell'istanza generale che definisce un contesto di senso si rivela gerarchicamente superiore alle finalità che le sono subordinate, cioè alla teleologia delle azioni o istituzioni esistenti all'interno di tale contesto. Parallelamente, i significati settoriali rinviano a un senso ulteriore, che soggiace ed è presupposto in ciascuno dei sensi subordinati.

Aristotele mostra nel primo libro dell'*Etica a Nicomaco* con particolare acutezza — e la sua analisi è stata ripresa a modo suo da Heidegger in *Sein und Zeit*⁷ — che la diversità degli ambiti o settori che conformano l'esistenza, ognuno di loro con la propria teleologia, non sono vissuti dall'uomo in un modo inarticolato, come se ciascun ambito determinasse un contesto di significato totalmente scollegato dagli altri. La pluralità di orizzonti di senso esige, per un essere razionale come l'uomo, un orizzonte di senso globale, unificante, che sarà ulteriore e gerarchicamente superiore agli orizzonti precedenti.

2.3. La costituzione dell'orizzonte

Per un essere la cui esistenza si svolge in una pluralità di ambiti, è imprescindibile l'elaborazione di un *orizzonte unificante ed ultimo* per essere in grado di rispondere del proprio agire, innanzitutto di fronte a se stesso: alle richieste di senso che provengono dalla propria razionalità. Tale orizzonte è costituito tramite le comprensioni che riguardano le *dimensioni risolutive* dell'esistenza e i *principi radicali* della realtà, su cui poggia l'esercizio dell'agire dell'uomo.

Infatti, la pluralità di ambiti e dimensioni dell'esistenza e, d'altronde, l'unità della persona, esigono l'elaborazione di un orizzonte di riferimento ultimo, alla cui luce orientarsi teoreticamente e praticamente. L'assenza di un quadro di riferimento generale lascerebbe l'uomo in balia di una frammentazione irrisolvibile, la quale renderebbe problematica la pretesa di un atteggiamento responsabile e sensato di fronte all'esistenza in quanto tale, come totalità, in ogni singolo momento della stessa e per ciascuna delle scelte compiute o da compiere, giacché l'istante e quanto accade in esso (l'azione, il vissuto) rimarrebbero chiusi nella loro presunta razionalità settoriale (in quanto azione economica, ludica o familiare, ad esempio).

⁷ Cfr. F. VOLPI, *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la "filosofia pratica"*, "Acta Philosophica" 11-2 (2002), pp. 291-313.

L'orizzonte ultimo non elimina né considera superflui i quadri di riferimento dei contesti di senso settoriali, ma fornisce una cornice che permette di orientarli, articularli, risolvere i conflitti che possono sorgere tra gli interessi dei diversi ambiti. Alla luce delle comprensioni che lo costituiscono, l'uomo è in grado di raggiungere ulteriori conoscenze, collegarle con nozioni di altri ambiti ed orientarsi nelle scelte da compiere. Tuttavia, le comprensioni di ultimità e radicali a cui ci riferiamo, restano non di rado implicite, sia come presupposti sottintesi che guidano il nostro agire, sia come implicazioni latenti dello stesso. Anzi, in quanto tali, le comprensioni che determinano l'orizzonte ultimo possiedono normalmente lo statuto peculiare dell'*habitus* intellettuale.

L'orizzonte di senso ultimo si costituisce tramite una diversità di istanze, che concorrono nella cognizione dei principi e nell'elaborazione delle comprensioni di base che restano implicite e come assunti nello sviluppo della vita intellettuale e morale della persona. Evidentemente, la maturazione della persona nel tempo si ripercuote sull'orizzonte: esso, anziché rimanere statico, determina l'instaurarsi di un rapporto circolare tra le pre-comprensioni presupposte, e le esperienze e le comprensioni che la persona raggiunge nella sua esistenza, come l'ermeneutica ha messo in evidenza⁸. Le istanze che convergono nella suddetta elaborazione sono varie:

⁸ Ciò corrisponde innanzitutto al *primum cognitum*: «Si è detto che la “ragione di essere” è la prima che si presenta alla mente. Con il procedere della conoscenza essa va soggetta a tutte quelle particolari determinazioni che corrispondono ai vari esseri o modi di essere. (...) La nozione di essere è intrinsecamente inadeguata ad informare la mente una volta per sempre, ma esige di essere esplicitata, volta per volta, nell'oggettivazione» (C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950, p. 140). Da essa nasce la riflessione metafisica fino alla tematica della conoscenza di Dio: «Allora dalla nozione confusa iniziale di *ens* l'intelletto passa alla comprensione (per astrazione) delle essenze, per ritornare di volta in volta ad una più precisa determinazione dell'*ens* come sinolo di essenza ed *esse*. Certamente la fondazione definitiva della nozione di ente per partecipazione è riferita da san Tommaso, com'è noto, alla composizione reale di essenza ed *esse*: ma ciò riguarda l'ultima fondazione. (...) Il fatto poi che la *Diremtion* definitiva di ente per partecipazione e di *esse* per essenza venga per ultima o ch'esiga un più o meno complicato processo di riflessione metafisica, ciò non significa ch'essa comporti una vera e propria dimostrazione: in realtà si tratta di un processo di *ritorno* ovvero di una presa di possesso esplicito da parte della mente di ciò ch'era dato implicitamente nell'*ens* confuso della prima apprensione. Si tratta quindi di un processo di *chiarificazione*, di *ostentazione*, ch'è un appropriamento dell'ente in se stesso ch'è già dato e presente alla coscienza nella sua attualità fin dall'inizio. Perché è proprio questo darsi immediato dell'ente alla coscienza che costituisce l'inizio stesso ed è quest'inizio che circola perenne e richiama e sospinge ogni problema del pensiero» (C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, p. 238).

l'esperienza della persona, con la sua ricchezza di ambiti e di modalità; il dialogo, che rende possibile l'arricchimento della propria esperienza con l'esperienza e le idee altrui; l'educazione con cui si trasmette una tradizione quale eredità storica che, restando viva, permette la crescita del singolo; gli atti intellettuali espliciti con cui ogni uomo si apre alla realtà propria e altrui, si appropria della tradizione e prosegue culturalmente e personalmente nella storia; la riflessione, che implica di per sé una presa di distanza, almeno provvisoria, nei confronti di assunti precedentemente ritenuti soddisfacenti e che ora si dimostrano insufficienti (da qui il bisogno del riflettere, dell'approfondire, di dover raggiungere un'intellezione ulteriore); ecc. Inoltre, è chiaro che nell'elaborazione dell'orizzonte ultimo gioca un ruolo decisivo la religione o l'istanza che eventualmente la sostituisca. In quest'ultimo caso, però, con le contraddizioni che emergono dal tentativo di costituire un quadro di riferimento definitivo per un'esistenza finita, senza un'istanza trascendente.

Orbene, l'orizzonte ultimo è possibile se esiste una dimensione che inglobi i diversi ambiti dell'esistenza senza ledere la loro autonomia, e nel contempo consenta la loro articolazione, in modo da garantire una considerazione unitaria e totale dell'esistenza che la renda in grado di essere ad esempio "raccontata", vale a dire, dotata di senso e responsabile. La dimensione della realtà interessata nell'orizzonte ultimo non può essere altra che la dimensione metafisica, cioè la dimensione basilare del reale su cui poggiano le altre dimensioni e alla quale rinviano per possedere un significato ultimo, nella totalità della persona e della sua esistenza. In altri termini, l'orizzonte globale di senso è tale perché riguarda le dimensioni radicali della realtà e dell'agire dell'uomo, vale a dire i principi dell'intelligenza e della realtà⁹.

Come Tommaso d'Aquino mostra, riprendendo l'eredità greca ed araba, i *primi principi* dell'intelligenza sono implicati in ogni atto intellettuale, e, di conseguenza, in ogni agire autenticamente umano, poiché essi riguardano le dimensioni basilari del reale¹⁰. Tali principi precedono l'esercizio

⁹ Circa l'unità della *Metafisica* in Aristotele come indagine sui principi della realtà e dell'intelligenza, cfr. F. INCIARTE, *Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik*, "Philosophisches Jahrbuch", 101-1 (1994), pp. 1-21.

¹⁰ «Id quod primo cadit in intellectu, est ens, unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens» (TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I-II, q. 55, a. 4, ad 1). «Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibles; quicquid enim esse potest, intelligi potest» (TOMMASO D'AQUINO, *C.G.*, II, 98, n. 2). «Magis universalialia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit» (TOMMASO D'AQUINO, *In I Met.*, l. 2, n. 11). Fabro commenta: «In realtà l'essere è la *forma universale* di ogni discorso umano, dal più rozzo al più evoluto; perché ogni

raziocinante del *logos* umano (teoretico o pratico), si colgono *statim*¹¹, e definiscono un'istanza alla cui luce si giudica del resto; in altre parole, sono presupposti "attivi" di e in ogni intellesione¹². L'orizzonte ultimo riguarda, in primo luogo, questi principi ontologici e operativi, da cui segue la sua necessità per la ragionevolezza dell'intera condotta umana. Dalla consapevolezza di quanto detto emerge il desiderio di una comprensione più piena delle dimensioni basilari della realtà e della propria esistenza, il che conduce alla tematizzazione riflessiva dei principi e dell'orizzonte determinato da essi, oggetto d'indagine della "sapienza"¹³.

Tuttavia, importanti settori della cultura contemporanea hanno assunto un atteggiamento refrattario nei confronti della metafisica, negandone il senso o considerandola superata dalla coscienza critica occidentale. Forse una delle manifestazioni più palesi del vuoto teoretico ed esistenziale che lascia l'assenza della metafisica consiste nella difficoltà dell'uomo contemporaneo di pensare ed agire in modo unitario e coerente in un'esistenza pluridimensionale.

volta che l'uomo vuole comunicare con un altro uomo la consapevolezza di qualsiasi conoscere, sia spontaneo che riflesso, deve ricorrere all'essere» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957, p. 11).

¹¹ «Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit» (TOMMASO D'AQUINO, *Q. D., De veritate*, q. 11, a. 1). «L'essere cioè si presenta da sé, per ognuno che ha coscienza e per qualsiasi forma di coscienza, dalla percezione della qualità sensibile della vita ordinaria fino alle più complesse sintesi della scienza e della cultura» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 13). Per la conoscenza dell'essenza, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I, q. 58, a. 4.

¹² «Insunt enim nobis naturaliter quaedam principia prima complexa omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad cognoscendum in actu conclusiones quae in praedictis principiis potentialiter continentur [...]. Et similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni, et huiusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscuiusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones» (TOMMASO D'AQUINO, *Quodlibet*, VII, q. 2, a. 2). «E cosa sarebbe mai un portarsi al di qua o al di là dell'essere? *Essere cosciente, decidere...* e simili atti con i quali si esprime il rapporto originario della verità dell'essere, attestano in modo incrollabile la qualità di *prius* assoluto che compete all'essere stesso» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 12).

¹³ «Unde et illa scientia [sapientia] maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalialia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit» (TOMMASO D'AQUINO, *In Met., Prooemium*).

Di fronte alla constatazione dell'esigenza di un orizzonte ultimo per un'esistenza sensata e responsabile, e considerando il contesto culturale in cui ci troviamo, si potrebbe concretizzare ulteriormente l'obiettivo che ci siamo proposti dicendo che la metafisica ha per prima cosa il compito di mostrare che la dimensione che corrisponde a detto orizzonte è una dimensione metafisica, nel doppio senso di una dimensione non riducibile a coscienza o a linguaggio, e di una dimensione che riguarda il nucleo basilare della realtà: il suo carattere di ente. In secondo luogo, sarà incombenza della metafisica la tematizzazione di tale dimensione, in cui si mostrerà la sua indole sapienziale e, in virtù di questa, risulterà evidente come la metafisica contribuisca all'elaborazione dell'orizzonte ultimo. Ci soffermeremo ancora sul primo punto.

3. L'antecedenza dell'apertura e la precomprensione dell'ente

«Noi ci muoviamo già in una comprensione dell'essere»¹⁴. Con questa celebre asserzione iniziava Heidegger la sua analitica dell'esistenza in *Essere e tempo*, opera che mirava a ridestare la domanda ontologica in un contesto culturale in cui sembrava definitivamente obsoleta. Come significativamente indicava Heidegger nell'esordio della stessa opera, sebbene «noi sappiamo che cosa significa essere», poiché una «comprensione media e vaga dell'essere è un fatto» per ciascun uomo, tuttavia «il problema del senso dell'essere deve esser posto»¹⁵. I due punti sottolineati dal pensatore tedesco sono rilevanti per il nostro discorso: la consapevolezza della precomprensione dell'essere che soggiace in ogni rapporto dell'uomo con se stesso, con gli altri uomini e con gli enti con cui si relaziona, e, ciò nonostante, la constatazione della necessità di cogliere la problematicità dell'essere e di tematizzarla in vista di un'indagine che approfondisca che cosa significa "essere"¹⁶.

La precomprensione dell'essere implicita in ogni azione umana, teorica o pratica, è messa in evidenza non soltanto rivolgendo l'attenzione verso la consapevolezza che l'uomo possiede dell'"è" di se stesso e dell'"è" dell'alterità con la quale si rapporta; ma anche tramite la riflessione sulla comprensione preliminare del senso di un ente che è richiesta perché

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976, § 2, p. 20.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Tommaso d'Aquino aveva già sottolineato: «Scientia quae est de causis altissimis, scilicet metaphysica, ultimo occurrit homini ad cognoscendum, et tamen in scientiis praeambulis oportet quod supponantur quaedam quae in illa plenius innotescunt» (*Super Boeth. De Trinitate*, q. 3, a. 1).

si possa instaurare un rapporto sensato ed intenzionale con tale ente. In quest'ultimo caso, segnala Heidegger, se il senso di un ente rinvia a un contesto complessivo di significato ("mondo", *Welt*), il contesto che soggiace ai diversi orizzonti di senso in cui trascorre l'esistenza umana contiene un'interpretazione complessiva di che cosa sia l'ente, non soltanto in quanto tale o quale ente, ma in quanto ente, vale a dire in riferimento al suo essere. A questo riguardo affermava Heidegger in un testo appartenente ancora al ciclo di *Sein und Zeit*: «1) Il mondo designa un "come" dell'essere dell'ente più che l'ente stesso. 2) Questo "come" determina l'ente nella sua totalità. In fondo esso è la possibilità di qualsiasi "come" in generale in quanto limite e modalità. 3) Tale "come" è nel suo insieme in certo modo preliminare. 4) Tale "come" preliminare nel suo insieme è a sua volta relativo all'esserci umano»¹⁷. Ogni modalità di rapporto con l'ente poggia sulla peculiare interpretazione di ciò che vale come ente in quanto ente (nel suo essere) e dei possibili rapporti dell'uomo con esso, anche nei casi in cui tale interpretazione resti implicita.

In ultima analisi, Heidegger sottolinea che il *modo* in cui l'essere è interpretato in una cultura determina l'impostazione radicale dei rapporti storici dell'uomo con l'ente e definisce, di conseguenza, la cornice di un'epoca. Il che significa, a sua volta, che la base di ogni epoca è costituita dalla sua metafisica, cioè dalla sua ermeneutica dell'essere: «La metafisica fonda un'epoca nel fornirle un fondamento della sua figura essenziale mediante una determinata interpretazione dell'esistente e mediante una determinata concezione della verità. Questo fondamento domina tutti i fenomeni che caratterizzano l'epoca. E viceversa, in questi fenomeni si deve poter riconoscere il fondamento metafisico»¹⁸. O ancora: «Ogni epoca, ogni umanità, è retta da una rispettiva metafisica e da essa è posta in un determinato rapporto con l'ente nel suo insieme e quindi anche con se stessa»¹⁹.

Ad esempio, l'interpretazione del modo in cui l'ente è nel suo essere che soggiace alla cultura occidentale contemporanea si esprime per Heidegger, come è noto, nel predominio dell'oggettivazione scientifica e della tecnica. «Quale esso [l'ente] "è" ci vien detto dal predominio dell'essenza della tecnica moderna, il cui dominio si manifesta in tutti i campi della vita, come appare dal fatto che si hanno espressioni caratteristiche come funzionalizzazione, massimo rendimento (*Perfection*), automazione, buro-

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 99.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 71.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 565.

cratizzazione, informazione»²⁰. I diversi tratti che contraddistinguono la nostra epoca derivano dalla specifica ermeneutica dell'essere implicita in essi, nella misura in cui la comprensione dell'essere determina l'interpretazione di cosa è e vale come ente, interpretazione cui rinvia l'assiologia che orienta le azioni degli uomini e delle società.

In sintesi, per Heidegger ogni epoca storica si caratterizza per una comprensione dell'essere, cioè per la metafisica che in essa soggiace, e viceversa, l'essere ci si presenta contrassegnato dalle sue ermeneutiche storiche. L'essere si dà, ritiene Heidegger, «in questa od in quella accezione storica: *physis, logos, en, idea, energheia*, sostanzialità, oggettività, soggettività, volontà, volontà di potenza, volontà di volontà»²¹; e solo così si manifesta *come* accade e avviene l'essere (*wie Sein geschieht*) e il modo in cui si dà essere²².

Heidegger ha mostrato l'antecedenza di un'apertura dell'uomo all'ente nel suo essere e la precedenza di una precomprensione dell'essere e dell'ente, nei confronti di ogni rapporto teoretico e pratico con sé e con l'alterità. Tuttavia, sia l'apertura che la precomprensione restano di solito implicite, non pensate e non dette. Per questo motivo, egli le qualifica di "vaghe" e ritiene che debbano essere tematizzate criticamente. Brevemente, se dalla prospettiva heideggeriana l'agire possiede uno statuto *ontico* giacché riguarda i rapporti con gli enti, al pensiero corrisponde uno statuto *ontologico* nella misura in cui si apre all'essere ed è in grado di tornare sull'essere: «Ogni operare riposa nell'essere e mira all'ente. Il pensiero, invece, si lascia reclamare dall'essere per dire la verità dell'essere»²³.

La specifica considerazione dell'essere e del rapporto tra l'essere e il pensiero privilegiata da Heidegger, indirizza verso un'impostazione in cui l'essere coincide con le sue ermeneutiche storiche. Infatti, se la storia dell'essere (*Seinsgeschichte*) consiste nel succedersi delle sue interpretazioni e poi si ritiene che tale storia determina come accade l'essere (*wie Sein geschieht*), l'essere si focalizza da una prospettiva ermeneutica, dove l'interpretazione epocale dell'essere diventerebbe l'istanza definitiva per

²⁰ M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza* II, "Teoresi" (1967), pp. 215-235, qui p. 221.

²¹ M. HEIDEGGER, *La concezione onto-teo-logica della metafisica*, cit., p. 230.

²² M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1991, p. 109: «[L'essere] si mostra come lo *En*, l'uno unicamente unificante, come *Logos*, il raccoglimento custodente il Tutto, come *idea, ousia, energheia, substantia, actualitas, perceptio*, monade, come oggettività, come posizione (*Gesetztheit*) del porre-sé nel senso della volontà di ragione, d'amore, di spirito, di potenza, come volontà di volontà nell'eterno ritorno dell'eguale. [...] Il dispiegarsi della pienezza di cambiamento dell'essere appare a prima vista come una storia dell'essere (*Geschichte des Seins*)».

²³ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, cit., p. 268.

il pensiero. In questa cornice, la tematizzazione dell'essere si limiterebbe alla presa di coscienza dell'ermeneutica dell'essere presente in un momento storico, e alla consapevolezza del rapporto trascendentale tra il pensiero e l'essere che la rende possibile.

Tuttavia, Heidegger è anche il pensatore *critico* che ha voluto squallificare le ermeneutiche occidentali in quanto interpretazioni dell'essere che consistono nell'oblio dell'essere (*Vergessenheit des Seins*). Orbene, per essere in grado di giudicare un'interpretazione dell'essere, cioè, una metafisica o la metafisica in generale, è imprescindibile che al pensiero appartenga la capacità costitutiva di trascendere un contesto culturale, linguistico, semantico, per rapportarsi a un'istanza dalla quale giudicarlo.

In sintesi, l'analisi di Heidegger ripropone, in primo luogo, la necessità di una filosofia prima, quale modalità di pensiero che si confronta con l'istanza risolutiva di comprensione e di azione dell'uomo, se vogliamo essere coerenti con la nostra natura intellettuale, dato che tale istanza resta sovente implicita (impensata) e tuttavia determina il nostro pensare e il nostro agire. In secondo luogo, Heidegger determina la tematica della filosofia prima, mostrando come la suddetta istanza consista nella comprensione dell'ente in quanto ente, nel suo essere, che soggiace in ogni rapporto dell'uomo con sé e con l'ente, e, quindi, nella precomprensione storica dell'essere. In terzo luogo, però, nella discussione con l'impostazione heideggeriana, emerge la questione di una caratterizzazione ulteriore di tale tematica: vale a dire, la filosofia prima non si limita all'esplicitazione dell'ontologia presupposta in una cultura (all'ermeneutica dell'ente e dell'essere che definisce lo spazio storico di una cultura), ma s'indirizza, con il suo domandare radicale e la sua riflessione, verso l'istanza dalla quale giudicare, eventualmente, un'impostazione culturale o personale. Alla filosofia prima compete l'esigenza di una comprensione, per quanto modesta, dell'ente e dell'essere *in quanto tali*, senza ridursi alla mera analisi delle ermeneutiche storiche. La filosofia prima si qualifica, in questo senso, come meta-fisica, poiché mira a non restare limitata all'ambito fenomenico di ciò-che-appare alla percezione e alla coscienza storica, socialmente determinata.

In conclusione: dopo aver visto con l'aiuto di Heidegger che l'orizzonte ultimo riguarda la comprensione dell'ente nel suo essere e quindi una certa comprensione dell'essere, occorre soffermarsi a considerare il secondo aspetto della metafisica a cui facevamo riferimento: la giustificazione di una dimensione metafisica irriducibile ai dinamismi della coscienza individuale o al contesto culturale.

4. La determinazione dell'istanza della filosofia prima: i presupposti di un pensiero "critico"

K.O. Apel è tornato recentemente a illustrare la sua ricostruzione storica dei diversi paradigmi della filosofia prima, con lo scopo di sottolineare le aporie che in essi identifica e ripresentare la sua proposta dello statuto e della costituzione della filosofia prima²⁴. Innanzitutto, Apel mette in rilievo l'esigenza di una filosofia prima per un pensiero rigoroso, cui compete l'interrogarsi sull'istanza definitiva di riferimento alla quale rinvia ogni suo esercizio, determinandone le possibilità e la portata.

Come è noto, Apel individua un primo paradigma nella metafisica, determinata come scienza dell'ente in quanto ente, che si conclude teoreticamente con il postulato di un Dio *noêsis noêseôs*²⁵, garante ultimo di una verità che è trascendente nei confronti del soggetto. Il paradigma metafisico-ontoteologico si costituisce originariamente con Platone ed Aristotele, e si esaurisce a suo avviso con il sistema hegeliano, dopo una lunga storia²⁶.

Il secondo paradigma corrisponde alla filosofia trascendentale della coscienza e della soggettività, il quale ripercorre implicitamente l'intera modernità, diventando esplicito in Kant, e riceve la sua ultima formulazione con Husserl²⁷. In questo caso, l'istanza ultima di riferimento per un discorso veritativo non è costituita da un'istanza trascendente, ma dallo statuto trascendentale della coscienza dell'io, alla quale si riconduce la fondazione di ogni discorso e della stessa intersoggettività²⁸. Apel critica il paradigma della coscienza trascendentale per aver sorvolato sul fatto che in ogni atto della coscienza in cui essa diventa consapevole di una "verità" o del senso di un fenomeno, e lo esprime (con indipendenza dal contenuto

²⁴ K.-O. APEL, *Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie*, in V. HÖSLE (Hrsg.), *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2002, pp. 1-29.

²⁵ Cfr. *Met.*, XII, 9, 1074 b 34.

²⁶ Cfr. K.-O. APEL, *Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie*, cit., pp. 1-3.

²⁷ *Ibid.*, p. 4: «Es ist aber doch deutlich, von Descartes über David Hume bis zu Ernst Mach, dass das Bewusstsein (oder die Bewusstseinsdaten) als das *Nichthintergehbare* in der philosophischen Grundlagenbesinnung fungierte».

²⁸ *Ibid.*, p. 4: «Bei Husserl fungiert ganz explizit das *transzendente Bewusstsein des Ich-Subjekts* — und zwar ausdrücklich das Bewusstsein im Sinne des von Husserl so genannten „transzendentalen“ oder „methodischen Solipsismus“ — als quasi-kartesisches Residuum der Welt-Einklammerung, und d. h. als *Basis der Ersten Philosophie*. Diese hat, aufgrund der mit dem Subjekt zugleich unterstellten, „intentionalen Leistungen“, die „Konstitution“ aller Weltsinngelhalte, einschließlich der Existenz anderer Bewusstseinssubjekte und insofern der Intersubjektivitätsrelation, zuerst zu begründen».

preciso di questi termini nei diversi autori), il soggetto presuppone un'interpretazione di carattere linguistico del mondo che definisce le condizioni trascendentali di possibilità della conoscenza. L'affermazione "è vero che..." con cui ci si rende consapevoli di una "verità" e la si comunica, presuppone il contesto linguistico che rende possibile la formulazione di ciò che è stato intenzionato. Ciò ha condizionato, indica Apel, che la svolta compiutasi nella modernità dalla trascendenza metafisica alla coscienza trascendentale, sia stata seguita da una nuova svolta: dalla filosofia trascendentale della coscienza del soggetto alla filosofia trascendentale del linguaggio o dell'intersoggettività, in quanto terzo paradigma della filosofia prima²⁹. Quest'ultimo si è svolto secondo tre impostazioni: la filosofia analitica, l'ermeneutica e la pragmatica linguistica³⁰.

Ogni atto linguistico, nella diversità dei suoi contenuti e modalità, possiede un carattere comunicativo (almeno implicito o possibile). In quanto tale, esso rinvia a una lingua; la quale, a sua volta, per poter "funzionare" presuppone che le "convinzioni" della comunità linguistica, implicite e operanti in un contesto semantico, siano "vere"³¹. Tuttavia, Apel indica a questo riguardo che restare all'interno di questa prospettiva ci lascia sprovvisti di criteri per progredire nella conoscenza della verità, poiché il principio accennato è applicabile a ogni comunità linguistica e a ogni grado culturale³².

La priorità del contesto — ad esempio nel senso della *Lichtung* epocale di Heidegger, ma anche, secondo Apel, del decostruttivismo semiotico di Derrida — implica "la vittoria del *Ereignis* temporale sul *logos* e sulla sua

²⁹ Cfr. K.-O. APEL, *Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Ersten Philosophie*, in AA. VV., *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*, Univ. Verlag, Bamberg 1998, pp. 21-48.

³⁰ Cfr. K.-O. APEL, *Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie*, cit., pp. 6-12.

³¹ *Ibid.*, p. 10: «Davidson (...) stellt offerbar das „principle of charity“ bei der „radical interpretation“ (...), dass man eine funktionierende Sprache einer menschlichen Gemeinschaft a priori nicht verständlich finden kann, wenn man nicht zugleich voraussetzt, dass die Überzeugungen („beliefs“) der Leute „im großen und ganzen“ wahr sind. Und dieses Prinzip schließt nach Davidson auch a priori jeden radikalen Relativismus hinsichtlich der verschiedenen sprachlich-kulturell bedingten Weltansichten aus. Ich möchte in diesen Thesen Davidsons eine *transzendentalphilosophische Einsicht* des „linguistic-hermeneutic-pragmatic turn“ erkennen».

³² *Ibid.*, p. 10: «Unbefriedigt lässt mich hier nur der Umstand, dass sie offenbar auf jede Sprachgemeinschaft und jede Kulturstufe im gleichen Sinne anwendbar ist. Sie gibt somit keinen *normativen* Maßstab eines möglichen Fortschritts hinsichtlich der *Wahrheit* an die Hand».

pretesa di validità universale”³³. L’insufficienza del paradigma linguistico è riscontrata da Apel anche nella filosofia ermeneutica di Gadamer, nella misura in cui il concetto di precomprensione da lui elaborato implica un rapporto tra l’atto intellettuale del soggetto e la tradizione linguistica all’interno della quale questi pensa, che rende possibile nuove interpretazioni, ma non “comprensioni migliori”³⁴.

Apel, da parte sua, si richiama a Peirce, vale a dire, ad una teoria della verità e dell’interpretazione di natura pragmatica e semiotica, secondo criteri normativi d’indole logica ed empirica applicabili dalla comunità dei ricercatori (*sinnkritisch-pragmatische und normativ-semiotische Interpretations- und Wahrheitstheorie*), per elaborare la propria proposta di una filosofia prima. Quest’ultima dovrebbe superare le aporie sia del paradigma kantiano che dell’impostazione storico-linguistica ora accennate, senza ricadere nella metafisica. A questo riguardo, sottolinea Apel, Peirce ha avanzato la pretesa di ricuperare la nozione di “realtà”, non nel senso dell’“in-conoscibile” kantiano, ma come il “conoscibile” idealmente, sebbene mai ancora “conosciuto”. In altre parole, la verità sarebbe quel senso ultimo in grado di esigere il consenso di una comunità illimitata di ricercatori, senso mai raggiunto che si presenta come un ideale per la comunità impegnata nella ricerca³⁵.

Apel riprende da Peirce la distinzione tra ciò che è meramente “idiosincratico” (opinioni relative a un individuo o comunità linguistica) e il “reale” (ciò che si manifesta esistente e così come è, per una comunità di ricerca illimitata)³⁶. La distinzione testé accennata corrisponde a un’esigenza di verità che, per Apel, costituisce un presupposto imprescindibile per un

³³ *Ibid.*, p. 11. «Die „Différance“, d. h. das semiotisch bedingte, unhintergehbare *Geschehen der Differenzbildung*, entspricht dem Heideggerschen „Ereignis“ der Konstitution von Identität und Differenz. Ein Unterschied liegt nach Derrida nur darin, dass es ihm zufolge, wegen der „différance“ im Zeichenprozess, keine *Präsenz* eines „signifié“ geben kann und deshalb Heideggers Frage nach dem „Sinn vom Sein“ auch noch als Rest von „Logozentrismus“ dekonstruiert werden muss. Wie allerdings Derrida *diese* Einsicht zu *formulieren* und *mitzuteilen* vermag, ist ein Rätsel» (*ibid.*, pp. 11-12).

³⁴ *Ibid.*, p. 12: «Das zeigt sich (...) in dem Umstand, dass er [Gadamer] die *Wahrheit des Verstehens* in letzter Instanz vom geschichtszugehörigen „Vorverständnis“ abhängig macht und deshalb die Möglichkeit eines sachlich oder reflexiv bedingten „besser Verstehen“ im Verhältnis zur Autorität der Überlieferung nicht einzuräumen vermag: Es kann ihm zufolge wegen der Übermacht der Seinsgeschichte über den Logos im Prinzip „kein besser Verstehen“, sondern nur ein immer „anders Verstehen“ geben».

³⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 12-18.

³⁶ *Ibid.*, p. 20: «Die Bedeutung von „real“ — im Unterschied zu „nicht real“ — lernen wir nach Peirce dadurch zu verstehen, dass wir in einem andauernden Diskurs das nur idiosynkratisch Vermeinte von dem zu unterscheiden suchen, was sich nicht nur

autentico discorso argomentativo³⁷. Rinunciare all'esigenza di una verità o ritenerla completamente irraggiungibile con le nostre risorse intellettuali, considerandola scollegata da ogni affermazione fondata e da ogni discorso di giustificazione, implicherebbe dichiarare senza senso l'impegno ultimo della filosofia e lasciare l'umanità in uno stato alquanto precario dinanzi alle scelte da compiere e ai modi di comportarsi (pratici e teoretici)³⁸.

L'assenza di una verità (di un valore in-sé) da raggiungere e comunicabile, cioè suscettibile di un accordo in quanto verità e non per motivazioni di mera convenienza, toglie all'umanità l'istanza di riferimento ultima che rende possibile l'atteggiamento critico nei confronti di se stessi e di una cultura. La critica autentica implica un giudizio (un giudicare, *krinein*): il riconoscimento di come stanno in verità le cose, con indipendenza dai criteri in voga in un contesto.

L'esclusione di un'istanza meta-culturale conduce il pensiero verso un "contestualismo relativista", in cui si rinuncia alla pretesa-esigenza di una possibile verità di valore universale, e il discorso, anziché essere aperto alle correzioni e al progresso nella ricerca, si rinchiude in una retorica che si limita a porre in atto "processi di persuasione e di deliberazione relativi al contesto"³⁹.

Tralasciando, per motivi di spazio, una discussione dettagliata dell'ermeneutica heideggeriana e della proposta di Apel, dall'analisi seguita si desumono due conclusioni che, superando la cornice dei due pensatori

für mich oder eine partikuläre Gemeinschaft, sondern für eine unbegrenzte *Forschergemeinschaft als existent und so wie es ist* erweist».

³⁷ *Ibid.*, p. 22: «Da ich selbst den *Wahrheits-Anspruch* im Sinne der transzendental-pragmatischen Letztbegründung von vornherein als unvermeidliche *Präsupposition der Argumentation*, also des *argumentativen Diskurses*, verstehe...».

³⁸ *Ibid.*, p. 24: «Wenn wir *uns die Wahrheit zutrauen* — und das ist *nicht hintergebar*, wenn unser philosophischer Diskurs nicht von vornherein sinnlos sein soll — dann müssen wir es auch für möglich, ja nötig halten, dass Wahrheit als mögliches Ziel eines *epistemisch* implementierten Diskursprozesses aufgefasst (expliziert) werden kann. Es macht dann keinen Sinn — wie heute wieder vielfach vorgeschlagen wird — zwischen einer *epistemischen bzw. diskurspragmatischen* und einer *realistischen* Wahrheitstheorie prinzipiell zu unterscheiden und Wahrheit als etwas über alle mögliche *Erkenntnis, begründete Behauptung und deren Rechtfertigung* Hinausliegendes zu unterstellen».

³⁹ *Ibid.*, p. 27: «...[der *relativistische Kontextualismus*], der sowohl den Wahrheitsanspruch als Anspruch auf *universale Gültigkeit* als auch die Möglichkeit eines kontinuierlichen, sich korrigierenden Diskurs- und Forschungsprozesses der Wissenschaft als Weg zur Wahrheit aufgeben muss. Statt dessen kann es nur *kontextrelative Deliberations- und Persuasionsprozesse* geben, d. h. *Quasi-Diskurse*, in denen der *universale Wahrheitsanspruch* der Argumentation ersetzt wird durch den rhetorischen Versuch, einem partikularen Publikum „persuasiv“ erfolgreich zu suggerieren, was jetzt „good to believe“ ist».

presi in esame, ci riconducono verso l'esigenza della metafisica per un pensiero responsabile. In primo luogo, l'intelligenza deve confrontarsi con la comprensione dell'ente e dell'essere implicita nell'operatività teoretico-scientifica e pratica. Tale confronto è critico, nel senso più nobile del termine *krinein*: un giudicare che consiste in un *intelligere*. Per questo motivo, in secondo luogo, il confronto mira a un'intellezione ulteriore della dimensione radicale della realtà, con lo scopo di approfondire nella determinazione dell'orizzonte ultimo di senso dell'esistenza e nella conoscenza della realtà. In conclusione, la filosofia prima è metafisica e sapienziale.

Passiamo infine a enucleare l'argomento centrale della filosofia prima. Ci si mostrerà di nuovo, con maggiore chiarezza, la strutturazione tematica della metafisica e, in virtù di essa, il suo carattere sapienziale. E viceversa, dalla nostra analisi emergerà che la conoscenza sapienziale, riguardando l'orizzonte complessivo di senso, implica una metafisica.

5. L'indole sapienziale e metafisica della filosofia prima

È stato sovente rilevato che è compito del pensiero filosofico soffermarsi a pensare il "non pensato": la dimensione essenziale e originaria dei nostri atteggiamenti intellettuali e operativi, e delle istanze a cui essi si riferiscono, dimensione e istanze normalmente presupposte e date per scontate. Un pensiero rigoroso e responsabile non può lasciare di considerare la base stessa del suo esercizio, nelle sue molteplici modalità operative (teoretiche e pratiche). I presupposti e le implicazioni dell'operare del pensiero non riguardano unicamente le strutture antropologiche in virtù delle quali l'uomo pensa, ma anche gli assunti a partire dai quali l'intelligenza si esercita — concernenti la dimensione radicale del reale e della propria esistenza, presupposta in ogni rapporto con sé e con l'alterità —, e le conseguenze che racchiudono in sé tali assunti⁴⁰. In altre parole, il carattere di

⁴⁰ Sulla dualità semantica di termini come *principium-archê* o *causa-aitia* (epistemologica e ontologica, come assioma o spiegazione e come istanza ontologica originante) e la loro conoscenza in una prospettiva aristotelica o tomista e in un contesto postcartesiano, cfr. A. MACINTYRE, *First principles, final ends and contemporary philosophical issues*, Marquette University Press, Milwaukee 1990. L'autore articola il carattere euristico (teleologico) della conoscenza dei principi nell'indagine filosofica o scientifica, con la comprensione progressivamente più riuscita di essi, alla cui luce si potrebbe offrire un quadro apodittico delle conoscenze raggiunte; nel contempo, sottolinea la circolarità che si instaura tra l'euristica e la conoscenza fondata nel dinamismo conoscitivo dell'uomo, distinguendola dall'ideale moderno di un sistema deduttivo. Sulla differenza tra lo statuto e la conoscenza dei principi in un'ottica aristotelica e in una prospettiva moderna, cfr. l'opera postuma J. ORTEGA Y GASSET, *La idea del prin-*

reale del reale (di ente in quanto ente, di ente nel suo essere) è presupposto nei rapporti dell'uomo con la realtà, sia nei diversi ambiti delle scienze come nella vita quotidiana e pratica. Come abbiamo accennato, i presupposti e le loro implicazioni guidano il nostro agire, in quanto determinano l'orizzonte di riferimento ultimo. Per questo motivo, un atteggiamento intellettuale responsabile non può rinunciare di tematizzarli, se vuole essere coerente con se stesso da un punto di vista sia teoretico che esistenziale. Gli assunti e le loro implicazioni possono essere consapevoli, definendo le convinzioni di base dell'esistenza, o restare in uno stato di inconsapevolezza. In quest'ultimo caso, richiedono di essere esplicitati; in entrambi i casi, devono essere ponderati. Il rifiuto di confrontarsi con le dimensioni radicali e ultime dell'esistenza difficilmente non susciterebbe un'impressione di irresponsabilità. Tale confronto è invece lo scopo della filosofia prima. Per esplicitarlo sono ancora imprescindibili, nella loro concisione, le note formulazioni aristoteliche.

5.1. La filosofia prima in quanto sapienza

Aristotele riconosce alla filosofia prima uno statuto "sapienziale". L'elenco delle note che contraddistinguono la sapienza permette una caratterizzazione sommaria della natura della filosofia prima e del suo statuto.

Secondo lo Stagirita, la sapienza consiste in una «scienza che è gerarchicamente sopraordinata»⁴¹. In quanto "scienza" (*epistêmê*), alla *sophia* appartiene una conoscenza rigorosa, in grado di mostrare le cause di ciò che considera e, quindi, di offrire al *filo-sofo* le risorse per ponderare e comunicare (esibire, illustrare, insegnare, giustificare) la fondatezza delle proprie convinzioni basilari. Infatti, «reputiamo che, in ciascuna scienza, sia più sapiente chi possiede maggiore conoscenza (*akribesteron*) delle cause e chi è più capace di insegnarle agli altri»⁴².

Aristotele identifica uno stretto rapporto tra rigore-esattezza, conoscibilità e gerarchia noetica, in quanto un'istanza che ci permette di conoscere più compiutamente un'altra, è di per sé più conoscibile e fondante, giacché la sua conoscenza illumina la seconda (ad essa subordinata), e non vice-versa⁴³. Da una parte, egli asserisce: «E le più esatte (*akribestatai*) fra le

cipio de Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, in *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, tomo VIII, Madrid 1987.

⁴¹ Cfr. *Met.*, I, 2, 982 a 16-19.

⁴² *Met.*, I, 2, 982 a 12-14.

⁴³ Aristotele non è utopico: «La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile; una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile ad un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla del tutto» (*Met.*, II, 1, 993 a 30 - 993 b 1). Il motivo addotto è noto: la «difficoltà della

scienze sono soprattutto quelle che vertono intorno ai primi principi»⁴⁴; dall'altra, esplicita: «Ora, conoscibili in massimo grado sono i primi principi e le cause; infatti, mediante essi e muovendo da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, viceversa, essi non si conoscono mediante le cose che le sono soggette»⁴⁵. In altre parole, la *sophia* è in grado di adempiere il suo compito ermeneutico e fondativo nei confronti di altre conoscenze, nella misura in cui si confronta con i principi ultimi e basilari⁴⁶. La sapienza, di conseguenza, indaga sulle dimensioni ultime e radicali, che definiscono l'orizzonte definitivo dell'esistenza, e sui relativi presupposti e sulle implicazioni di ogni azione umana, alla luce dei quali esse risultano comprensibili. Per questo motivo la sapienza è "gerarchicamente sopraordinata" e ad essa compete ordinare, articolare, orientare, fondare, interpretare i risultati di altre scienze teoretiche e pratiche: «E la più elevata delle scienze [è] quella che più deve comandare»⁴⁷. Da dove provengono e come si concretano le due note ora accennate?

5.2. *L'esplicitazione ontologica, protologica e teleologica della sapienza*

Aristotele affermava, in primo luogo, che alla sapienza compete l'elaborazione teoretica di visioni di carattere complessivo, corrispondenti quindi all'ultima istanza od orizzonte di comprensione: «Noi riteniamo, in primo luogo, che il sapiente conosca tutte le cose, per quanto ciò è possibile:

ricerca della verità non sta nelle cose, ma in noi. Infatti, come gli occhi delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte» (*Met.*, II, 1, 993 b 8-11).

⁴⁴ *Met.*, I, 2, 982 a 25-26.

⁴⁵ Aristotele specifica che i primi principi e le cause indagate si contraddistinguono perché «mediante essi e muovendo da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, invece, essi non si conoscono mediante le cose che sono loro soggette» (*Met.*, I, 2, 982 b 2-4). Qui si evidenzia il loro carattere paradossale: da una parte, come abbiamo visto, «conoscibili in grado massimo sono i primi principi e le cause; infatti, mediante essi e muovendo da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, invece, essi non si conoscono mediante le cose che sono loro soggette» (*Met.*, I, 2, 982 b 2-4); dall'altra: «Le cose più universali sono le più difficili da conoscere [...] [perché] sono le più lontane dalle apprensioni sensibili. E le più esatte fra le scienze sono soprattutto quelle che vertono intorno ai primi principi» (*Met.*, I, 2, 982 a 24-25).

⁴⁶ Di ciò che la sapienza sia «scienza in massimo grado» e ricercata «per sé medesima», giacché essa è «la scienza di ciò che è in massimo grado conoscibile» (*Met.*, I, 2, 982 a 30 - 982 b 2).

⁴⁷ *Met.*, I, 2, 982 b 4-5. *Met.*, I, 2, 982 a 16-19: «E riteniamo che sia in maggior grado sapienza la scienza che è gerarchicamente sopraordinata rispetto a quella che è subordinata: infatti, il sapiente non deve essere comandato ma deve comandare».

non evidentemente che egli abbia scienza di ciascuna cosa singolarmente considerata»⁴⁸. Egli, infatti, precisa: «Il conoscere ogni cosa deve necessariamente appartenere soprattutto a chi possiede la scienza dell'universale (*katholou*): costui, infatti, sa, sotto un certo rispetto, tutte le cose [particolari, in quanto queste sono] soggette [all'universale]»⁴⁹.

In secondo luogo, lo Stagirita ne chiarisce il motivo indicando che il filosofo si confronta con il suddetto compito nella misura in cui tematizza la dimensione radicale, primordiale del reale. Egli enuncia in modo succinto, e tuttavia con precisione, la natura della filosofia prima quando asserisce: «C'è una scienza che considera l'ente in quanto ente e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti, nessuna delle altre scienze considera l'ente in quanto ente in universale (*katholou*), ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte»⁵⁰. In queste dense espressioni, lo Stagirita segnala, da una parte, che alla metafisica compete una visione di totalità, a differenza dell'indole settoriale delle scienze. D'altra parte, specifica che la visione complessiva, imprescindibile per orientarsi nell'esistenza in modo coerente con la natura intellettuale e libera dell'uomo, si raggiunge non tramite la giustapposizione di conoscenze circoscritte, ma grazie all'indagine della base del reale (presupposta nelle scienze particolari e non indagata da esse) e delle sue implicazioni. Le comprensioni di portata universale riguardano proprio l'ente in quanto ente e costituiscono il primo tratto distintivo della sapienza e del sapiente. La tematizzazione dell'ente nel suo essere si contraddistingue dal metodo "analogico" che si adopera nella metafisica. Di qui il rapporto tra la riflessione ontologica e l'elaborazione dell'orizzonte di comprensione ultimo. La filosofia prima si qualifica, innanzitutto, come *onto-logia*, e già da essa deriva la sua natura *sapienziale*.

Orbene, se la conoscenza rigorosa non consiste in impressioni o in idee vaghe, essa non si può limitare alla mera attestazione dell'accadere degli eventi e delle reazioni dell'uomo nei loro confronti. Al pensiero appartiene la pretesa di indirizzarsi verso le spiegazioni (cause o motivazioni) di

⁴⁸ *Met.*, I, 2, 982 a 8-10.

⁴⁹ *Met.*, I, 2, 982 a 21-23. La conoscenza dell'universale non si comprende nella *Metafisica* come un progredire sulla linea dell'astrazione, verso un genere supremo, ma adoperando il pensiero analogico; confondere la riflessione metafisica (con la sua epistemologia analogica) con le metodologie che si occupano direttamente di contenuti eidetici (propri delle scienze settoriali) ha comportato non pochi malintesi. Per questa importante questione cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Boeth. De Trinitate*, qq. V e VI; e F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, cit., pp. 17-33, pp. 155-180.

⁵⁰ *Met.*, IV, 1, 1003 a 20-26.

quanto accade e di essere in grado di esibirle e giustificarle dinanzi agli altri. In altri termini, è proprio del pensiero l'impegno per incamminarsi verso la dimensione originaria del reale, sia in quanto dimensione essenziale della realtà considerata, sia in quanto istanza a cui tale realtà rinvia. Lo Stagirita sottolinea a questo proposito: «Noi riteniamo che il sapere e l'intendere siano propri più all'arte che all'esperienza. (...) E, questo, perché i primi [coloro che possiedono arte] sanno la causa, mentre gli altri non la sanno. Gli empirici sanno il puro dato di fatto, ma non il perché di esso; invece gli altri conoscono il perché e la causa»⁵¹.

La filosofia prima non può venire meno a un tale impegno costitutivo del pensiero, tanto meno confrontandosi con la dimensione definitiva dell'esistenza. Per questo motivo, Aristotele aggiunge: «Dunque anche noi dobbiamo ricercare le cause prime dell'ente in quanto ente»⁵². Le cause e i principi ricercati dalla metafisica saranno i principi primi e le cause ultime, poiché lo sono dell'ente nel suo essere. «Ricerchiamo — ribadisce Aristotele — i principi e le cause supreme»⁵³. In conclusione, la filosofia prima si contraddistingue, oltre che per la sua indole *onto-logica*, per la sua natura *proto-logica* e *aitio-logica*⁵⁴.

Il carattere protologico della metafisica risponde di nuovo alle sue esigenze in quanto sapienza, giacché i principi indagati sono sia i principi assunti grazie ai quali l'intelligenza pensa, sia le cause a cui il reale rinvia nella sua dimensione radicale, le quali costituiscono le implicazioni ultime che determinano l'orizzonte che permette la fondazione, l'ermeneutica e l'articolazione delle conoscenze settoriali, e l'orientarsi complessivo nell'esistenza. Il rapporto circolare tra conoscenza dei principi e altre conoscenze si manifesta di nuovo: i primi principi, colti dall'*intellectus* (*nous*), costituiscono i presupposti per le ulteriori conoscenze (della *scientia*, *epistêmê*, ma anche della ragione pratica: *ars*, *technê* e *prudentia*, *phronêsis*). A loro volta, le conoscenze settoriali e pratiche permettono una maggiore conoscenza dei principi, i quali, tematizzati e indagati dalla *sapientia* (*sophia*), permetteranno di articolare, interpretare, fondare e orientare le conoscenze scientifiche e pratiche, senza sostituirle o dedurle. L'autonomia di queste ultime non è in contraddizione con il loro rapporto con la sapienza⁵⁵.

⁵¹ *Met.*, I, 1, 981 a 24-30.

⁵² *Met.*, IV, 1, 1003 a 31-32.

⁵³ *Met.*, IV, 1, 1003 a 26-27.

⁵⁴ Cfr. *Met.*, I, 1, 981 b 27-29.

⁵⁵ Cfr. M. PÉREZ DE LABORDA, *Il ruolo della "compositio" in metafisica*, in Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica (a cura di S. BROCK), Armando, Roma 2004, pp. 49-64.

Tuttavia, la filosofia prima in quanto sapienza riceve ancora un'ulteriore caratterizzazione da Aristotele: «E la più elevata delle scienze, quella che più deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che conosce il fine per cui viene fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene»⁵⁶. La metafisica è ontologica, protologica e *teleologica*: «Da tutto ciò [...] risulta che il nome che è oggetto della nostra indagine si riferisce ad una *unica e medesima scienza*; essa deve speculare intorno ai principi primi e alle cause: infatti, anche il bene e il fine delle cose è una causa»⁵⁷.

È evidente, inoltre, che la filosofia prima, da un lato, non ha come scopo un rendimento pragmatico; e, d'altro lato, che essa costituisce l'ambito in cui si ricerca la verità ultima, quella che è desiderata in quanto tale da un pensiero mosso dalla consapevolezza dell'esigenza di conoscere la verità. E ciò non soltanto per essere in grado di vivere con autenticità la propria esistenza, ma anche come risposta alla teleologia di un essere intellettuale⁵⁸. L'atto cui mira l'indagine metafisica consiste nella contemplazione della verità ultima, per quanto sia possibile per l'uomo.

⁵⁶ *Met.*, I, 2, 982 b 4-7. Tommaso d'Aquino aggiunge: «Illa scientia se habet ad alias ut principalis, sive ut architectonica ad servilem sive ad famulantem, quae considerat causam finalem, cuius causa agenda sunt singula; sicut apparet in his, quae supra diximus. Nam gubernator, ad quem pertinet usus navis, qui est finis navis, est quasi architector respectu navisfactoris, qui ei famulatur. Sed praedicta scientia maxime considerat causam finalem rerum omnium. Quod ex hoc patet, quia hoc cuius causa agendo sunt singula, *est bonum uniuscuiusque*, idest particulare bonum. Finis autem bonum est in unoquoque genere. Id vero, quod est finis omnium, idest ipsi universo, est hoc quod est optimum in tota natura: et hoc pertinet ad considerationem praedictae scientiae: ergo praedicta est principalis, sive architectonica omnium aliarum» (*In Met.*, L. I, l. 2, n. 50).

⁵⁷ *Met.*, I, 2, 982 b 7-10. Tommaso osserva: «Quod ex omnibus praedictis apparet, quod in eamdem scientiam cadit nomen sapientiae, quod quaerimus; scilicet in illam scientiam, quae est theórica, idest speculativa primorum principiorum et causarum. Hoc autem manifestum est quantum ad sex primas conditiones, quae manifeste pertinent consideranti universales causas. Sed, quia sexta conditio tangebatur finis considerationem, quae apud antiquos non manifeste ponebatur esse causa, ut infra dicitur; ideo specialiter ostendit, quod haec conditio est eiusdem scientiae, quae scilicet est considerativa primarum causarum; quia videlicet ipse finis, qui est bonum, et cuius causa fiunt alia, est una de numero causarum. Unde scientia, quae considerat primas et universales causas, oportet etiam quod consideret universalem finem omnium, quod est optimum in tota natura» (*In Met.*, L. I, l. 2, n. 51).

⁵⁸ *Met.*, I, 2, 982 b, 12-21: «Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o problemi riguardanti la generazione dell'intero

Ciò nonostante, il valore sapienziale della metafisica si evidenzia costantemente, appena si considera, ad esempio, la rilevanza della questione dell'*identità* in ordine alla discussione intorno ai diritti della persona umana. La domanda se è possibile o meno considerare l'uomo in termini di un'*identità* costitutiva e in che cosa essa consista, si ripercuote nel dibattito su tematiche di bioetica, di palese attualità⁵⁹. Oppure, la comprensione di se stessi come creati da un Dio misericordioso al quale l'uomo si può rivolgere, determina un orizzonte esistenziale opposto a una visione atea dell'esistenza, con conseguenze quotidiane in ogni campo dell'agire umano⁶⁰.

Il culmine della metafisica è costituito dall'apertura speculativa alla conoscenza di Dio⁶¹. La verità ultima, come indicava lo Stagirita, risiede in Dio. Ne segue che nella riflessione che ci conduce a riconoscerla (teologia) e nella contemplazione di Dio si compie il *telos* intellettuale dell'uomo. Nel contempo, alla luce della verità su Dio raggiunta, si comprendono più appieno le realtà finite⁶². La sapienza è *teo-logica*. Ma proprio per questo carattere della sua natura, la filosofia prima non costituisce l'ultimo momento della ricerca dell'uomo. Per l'uomo credente, la filosofia prima apre alla fede, dove si raggiunge l'ultima sapienza⁶³.

universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica».

⁵⁹ La persona è tale per la sua costituzione ontologica o esclusivamente grazie al riconoscimento degli altri? Cfr. R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996.

⁶⁰ In ambito domestico, nelle scelte sociali e politiche, nel campo estetico, ecc., cfr. G. STEINER, *Grammatiche della creazione*, Garzanti, Milano 2003.

⁶¹ TOMMASO D'AQUINO, *In Met., Prooemium*: «Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur».

⁶² Cfr. L. ROMERA, *L'oggetto della metafisica include Dio?*, in Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica, (a cura di S. BROCK), cit., pp. 115-148.

⁶³ Cfr., ad esempio, TOMMASO D'AQUINO, *Super Boeth. De Trinitate*, q. III, a. 2.

