

Note

Stefano Iunca



Protrettico alla Filosofia e alla rifondazione della Metafisica. Un dialogo tra padre e figlio (quarta parte)

P: È un'interpretazione molto interessante, anche se la dottrina kantiana va più in profondità di così e non riguarda tanto le conoscenze acquisite o gli stati d'animo, quanto piuttosto la possibilità stessa di acquisirle. Affinché qualcosa sia da noi conosciuto dobbiamo avere la capacità di conoscerlo, nel senso che la mente deve risultare strutturata a priori in modo tale da poterlo conoscere, sicché tale struttura o *forma mentis*, costituita per Kant dalle categorie (concetti puri) dell'intelletto, determina i limiti necessari e universali della conoscenza soggettiva in generale, ossia tutto ciò che noi possiamo conoscere (concettualmente) di un oggetto qualsiasi. Ti faccio un esempio. Quando un albero cade in una foresta l'osservatore presente percepisce un suono soltanto se è dotato del senso dell'udito, cioè di un organo (funzionante) conformato in maniera tale da poter captare simili fenomeni, che, nel caso degli esseri umani, è l'orecchio. Senza tale mezzo nessun suono potrebbe mai venire da noi percepito (direttamente), ragion per cui la sua presenza, conformazione ed efficienza è condizione necessaria del nostro conoscerlo. Ne consegue così che, da questo punto di vista, è l'oggetto conosciuto a ruotare intorno al soggetto conoscente, ovvero sia che quest'ultimo dev'essere sempre posto al centro di ogni processo conoscitivo umano, analogamente a quanto fece Copernico, collocando il sole al centro del sistema solare. In questo consiste la celebre "rivoluzione copernicana" promossa da Kant in campo gnoseologico, il cui merito è quello di avere compreso che l'intelletto non è una *tabula rasa*, ma ha una sua struttura/conformazione che pre-determina la nostra possibilità di pensare gli oggetti e il modo di pensarli; mentre il demerito del trascendentalismo kantiano risiede nel privare la gnoseologia di un fondamento ontologico, che sbilancia il rapporto tra soggetto conoscente

e oggetto conosciuto in favore del primo, sottostimando il contributo del secondo nella conoscenza. Infatti, riprendendo il precedente esempio, è indubitabile che se un albero cade in una foresta dove non c'è nessuno, nessuno potrà percepire (sapere immediatamente) che sta cadendo e che la sua caduta è connessa a un certo suono. È vero che al massimo potremmo venire a sapere a posteriori che l'albero è caduto, recandoci sul posto dopo che l'evento si è compiuto, senza da ciò poterne dedurre logicamente che nel farlo ha prodotto un qualche suono; ma nemmeno asserire che se non è presente alcun osservatore dotato del senso dell'udito, quando un albero cade in una foresta deserta non produce alcun suono, altrimenti dovremmo dedurne che siamo noi stessi a crearlo e non vi sarebbe più alcun discrimine tra la fantasia e la sensazione, tra il sonno e la veglia: se lo percepisco esiste e se non lo percepisco allora non esiste?

F: Certamente no: se non percepisco qualcosa non so nemmeno se esiste oppure non esiste! E se percepisco un albero che cade, affinché si possa asserire giustamente che tale conoscenza sia vera, deve esserci altresì un albero che realmente cade. Qualcosa di simile va detto anche a proposito del suono che sentiamo durante il suo cadere. Ipotizziamo di posizionare una telecamera con microfono nel bosco che riprende tale scena e che, dopo averli captati, registra le immagini e i suoni connessi all'evento della caduta dell'albero. La telecamera dev'essere costruita in modo tale da poterli captare e registrare, ma non per questo è la telecamera stessa a produrli: se davvero così fosse allora potrebbe farlo pure in assenza dell'evento; il che tuttavia di fatto non avviene. La mente è come la telecamera.

P: In parte sì. Limitandoci alla conoscenza sensibile la tua metafora è pertinente. Il punto della questione è che l'esistenza del fenomeno prodotto dall'oggetto conosciuto è anch'essa una condizione necessaria della sua conoscenza al pari della possibilità/capacità di conoscerlo propria del soggetto conoscente. La conoscenza è una relazione sia attiva (transitiva) sia passiva (intransitiva), un processo percorribile in entrambi i sensi, dato che si verifica soltanto quando l'oggetto da conoscere può essere appreso dal soggetto conoscente e, allo stesso tempo, il soggetto conoscente possiede la capacità di apprendere l'oggetto da conoscere. La gnoseologia ha quindi un duplice fondamento, psicologico e ontologico: venendo a mancare uno di questi due requisiti, che rappresentano le facce di un'unica medaglia, la conoscenza risulta impossibile. Il principio logico-metafisico (ontologico)

sul quale essa poggia è quello di identità e non-contraddizione, in base a cui “ogni cosa è ciò che è e non-è ciò che non-è” o, in altri termini, un ente è ciò che ha la proprietà di “essere” e, dunque, partecipa della classe dell’Essere in quanto possiede una propria *essenza* — vale a dire almeno uno o più attributi che gli appartengono, distinguendolo perciò dal nulla (non-essere), il quale è invece ciò che risulta privo di qualsivoglia attributo — indipendentemente dalla nostra attività conoscitiva. A tal riguardo, sarà utile richiamare il parere (negativo) espresso da B. Russell sul metodo kantiano di trattare il problema della conoscenza *a priori*. Leggi per favore le frasi che ho evidenziato del suo libro *I problemi della filosofia*.

F:

Anche il nome di “leggi del pensiero” crea confusione, perché ciò che conta non è il fatto che noi pensiamo in accordo con queste leggi, ma che le cose si comportino in accordo con esse; in altre parole che quando pensiamo in accordo con esse ciò che pensiamo è *vero*. [...] Ciò che richiede spiegazione è la nostra certezza che i fatti debbano sempre conformarsi alla logica e all’aritmetica. Dire che siamo noi a creare la logica e l’aritmetica non è una spiegazione: la nostra natura è un fatto come un altro dell’esistenza, e non possiamo essere certi che rimarrà costante. Potrebbe accadere, se Kant avesse ragione, che domani la nostra natura cambi tanto che due e due faranno cinque. [...] È vero che questa possibilità, dal punto di vista formale, è incompatibile con la teoria kantiana che il tempo stesso sia una forma imposta dal soggetto ai fenomeni, così che il nostro vero Io non è nel tempo e non ha domani. Ma egli dovrà tuttavia supporre che l’ordine temporale dei fenomeni sia determinato dalle caratteristiche di ciò che sta al di là del fenomeno [...]. Inoltre sembra chiaro, a chi ci rifletta, che, se le nostre convinzioni matematiche hanno qualche verità, devono valere per le cose sia che ci pensiamo o no. Due oggetti fisici più due oggetti fisici devono dare quattro oggetti fisici, anche se non ne possiamo avere esperienza. [...] Così la soluzione kantiana limita indebitamente la portata delle proposizioni *a priori*, oltre a non saperne spiegare la certezza. [...] molti filosofi considerano ciò che è *a priori* come, in certo senso, mentale, come riguardante il modo in cui dobbiamo pensare piuttosto che qualche fatto del mondo esterno. [...] Prendiamo per esempio il principio di contraddizione. [...] Sembra naturale chiamare questo principio una legge del *pensiero* perché ci persuadiamo della sua necessaria verità col pensiero più che con l’osservazione esterna. Quando abbiamo visto che un albero è un faggio non abbiamo bisogno di riguardarlo per accertarci che sia anche altra cosa da un faggio: il pensiero basta a farci certi che questo è impossibile. Ma la conclusione che il principio di contraddizione sia una legge del pensiero è nondimeno erronea. Ciò che noi crediamo, quando crediamo al principio di contraddizione, non è che la mente sia fatta in modo tale da dover credere al principio di contraddizione. Questa convinzione è il risultato successivo d’una riflessione psicologica,

che presuppone la sicurezza che il principio di contraddizione sia vero. Credere nel principio di contraddizione, significa credere in una proprietà delle cose, non solo in una proprietà del pensiero [...] e benché il credere nel principio di contraddizione sia un pensiero, il principio di contraddizione in sé non è un pensiero, ma un fatto concernente le cose. Se ciò che noi crediamo quando crediamo al principio di contraddizione non fosse vero delle cose, il fatto che noi fossimo costretti a *pensarlo* non lo salverebbe dall'essere falso; e questo dimostra che la legge non è una legge del *pensiero*. Lo stesso ragionamento vale per qualsiasi altro giudizio *a priori*. Quando giudichiamo che due più due fanno quattro, non esprimiamo un giudizio sui nostri pensieri, ma su tutte le coppie effettive o possibili. Quando affermiamo che due più due fanno quattro, non parliamo assolutamente del fatto che la nostra mente sia costruita in modo da dovere credere a questa proposizione. E nessun fatto relativo al modo in cui è costruita la nostra mente potrebbe far sì che sia vero che due più due fanno quattro. Così la conoscenza *a priori*, se non è errata, non è soltanto conoscenza del modo in cui è costruita la nostra mente, ma è applicabile a tutto ciò che il mondo può contenere, mentale e non mentale. [...] Seguendo Kant, molti filosofi hanno pensato che le relazioni siano opera della mente, e le cose in se stesse non abbiano relazioni reciproche, ma la mente le unisca in un solo atto di pensiero, determinando le relazioni che attribuisce alle cose stesse. [...] È chiaro però che non è il pensiero a darmene la verità¹.

Mi sembra che qui Russell condivida la stessa opinione di Aristotele, almeno per quel che concerne la natura e la funzione dei principi primi. Dopotutto, pure la mente umana è un “essere” tra gli “esseri” e, in quanto tale, non può non sottostare, al pari di tutte le altre “cose”, ai medesimi assiomi logico-metafisici (ontologici). A giudizio di Kant la conoscenza *a priori* fornita dai principi primi non è l'applicazione di una esperienza esterna e non ci permette di sapere nulla della cosa in sé, che rimane sempre inconoscibile per *essenza*; ma, se così davvero fosse, nessuno potrebbe mai nemmeno sapere *che cos'è* e quindi, come funziona la mente umana, la quale è una “cosa pensante” (*res cogitans*): anch'essa sarebbe soltanto un fenomeno tra i vari fenomeni. Ed estremizzando il fenomenismo kantiano siamo costretti a non guardare le cose viste dagli occhi, bensì gli occhi che vedono le cose, e ci basterebbe chiudere le palpebre affinché nulla esistesse tranne gli occhi.

P: Quando lessi per la prima volta la *Critica della Ragion Pura* ebbi l'impressione che, posta l'inconoscibilità del noumeno, non soltanto le cose esterne ma addirittura ogni io/coscienza in quanto oggetto in sé di autoconoscenza non sarebbe nient'altro che un fenomeno. La nostra

¹ B. RUSSELL, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2013, 29-31.

apprensione delle cose si ridurrebbe allora a una rappresentazione di quella rappresentazione che sono io per me stesso, rendendo in tale modo tutto l'Essere e qualsiasi ente una mera apparenza soggettiva, in cui i fenomeni rimandano continuamente a ulteriori fenomeni senza mettere mai a capo a un fondamento oggettivo dell'essere, che è dato dalla propria essenza e/o sostanza. Negati questi principi onto-logici/metafisici della conoscenza la mente umana rimane chiusa solipsisticamente in se stessa, venendo privata dello strumento (*Organon*) per elevarsi al sapere certo (*episteme*) della scienza dimostrativa, la cui certezza *assoluta* origina dal poggiare sulle modalità *a priori* (logiche) del possibile e/o del necessario, che, in termini classici/greci, corrispondono rispettivamente alle nozioni metafisiche di essenza e di sostanza (od *essenza sostanziale*). Aristotele definì la scienza come «conoscenza delle cause», ovvero del «perché» qualcosa è un *ente* (“ciò che è”) invece che *niente* (“ciò che non-è”), nonché costituisce quel determinato ente piuttosto che un altro, individuando tale ragione d'essere (*logos*) nella propria *essenza* (“che cos'è”), la quale dipende da quanto si trova in essa di stabile/immutabile, cioè dalla *sostanza* dell'ente (“ciò che è e non può non essere”), che esprime la sua definizione. Ne segue perciò che il «principio di tutto è la sostanza: dall'essenza, infatti, partono i sillogismi»² (i ragionamenti deduttivi/dimostrativi/scientifici), ma non da quanto vi è contenuto di instabile/mutabile, ossia dagli *accidenti* (“ciò che è e può non essere”) dell'ente, i quali ne esprimono l'essenza senza però rientrare nella sua definizione, corrispondendo logicamente alla modalità *a posteriori* della *contingenza*. Dalla conoscenza degli attributi non-sostanziali, o non-necessari, che descrivono accidentalmente l'essenza di un ente otteniamo al massimo una certezza *relativa*, giacché tali attributi non appartengono di *per sé* alla cosa e, quindi, non risultano sempre inclusi in atto nella sua essenza, dal momento che la cosa potrebbe anche non possederli e, avendo cominciato ad essere in quel modo particolare, può altresì cessare d'esserlo, perdurando comunque nella propria esistenza. Pertanto, la certezza che un accidente appartiene a una cosa è relativa all'arco temporale in cui noi abbiamo esperienza di tale appartenenza e, una volta conclusasi la nostra esperienza, non siamo giustificati nel proseguire a credere che i fatti stiano ancora così, escludendo che la cosa sia nel frattempo mutata sotto quell'aspetto, senza attingere a ulteriori informazioni. L'esistenza attuale

² ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 9, 1034a 30-31 (*Opere*, vol. VI, Laterza, Bari 1991).

degli accidenti non viene garantita a priori dall'esistenza stessa della cosa a cui essi appartengono e non appartengono in tempi (o sensi) diversi, e se una cosa fosse composta unicamente da accidenti allora potrebbe mutare ogni suo carattere, diventando via via cose sempre differenti, dimodoché perderebbe la propria identità e non sarebbe più un'unica cosa che muta, ma *molteplici* cose, contrariamente all'ipotesi. Tale eventualità è impossibile, poiché comporta una contraddizione: mutata totalmente, una data cosa non sarebbe più neppure in minima parte quella stessa cosa e verrebbe così privata interamente della propria essenza, distruggendone l'essere. Da qui sorge l'evidenza che, affinché una cosa rimanga se stessa al di là del proprio mutare (ad esempio che io-da-vecchio e io-da-giovane sono il medesimo "io"), devono trovarsi nella cosa *in sé e per sé* dei caratteri che non può non possedere in ogni circostanza, facendola essere sempre e necessariamente ciò che è (nell'esempio, lo stesso "io"): questa è la natura/funzione della sostanza, che, mutuando una celebre frase di U. Eco, costituisce «lo zoccolo duro dell'essere». E posto che «in essa si realizza la necessità dell'essere», la sostanza è per Aristotele «il vero oggetto del sapere o della scienza» (*episteme*); mentre dei fenomeni si hanno propriamente «opinioni» (*doxa*), le quali, anche quando sono vere, cioè corrispondenti alla realtà, rimangono credenze insufficientemente provate e soggette alla possibilità di mutare, dato che l'oggetto della conoscenza sensibile è contingente e accidentale.

F: Aspetta un attimo padre, per favore: c'è qualcosa che non mi quadra nella tua spiegazione, creandomi delle perplessità. Se la conoscenza degli oggetti fisici deriva dalla sensazione, la quale ci fa apprendere soltanto i fenomeni delle cose (per Kant), ovvero conoscenze particolari e accidentali (per Aristotele), e i fenomeni hanno un fondamento soggettivo, mentre gli accidenti non sono delle proprietà necessarie dell'oggetto, per cui, in entrambi i casi, dai sensi acquisiamo nozioni relative, sia soggettivamente sia oggettivamente, che, in teoria, potrebbero risultare differenti in diversi soggetti conoscenti e/o in diversi momenti di esistenza dell'oggetto conosciuto; allora, su tali presupposti, è ancora possibile garantire la scientificità della Fisica? La storia ci insegna che la scoperta delle scienze empiriche — tutte riconducibili in ultima istanza alla Fisica — ha giocato un ruolo cruciale nel progresso della civiltà occidentale moderna. Eppure le varie scienze empiriche abbisognano di osservazioni ed esperienze forniteci dai

sensi sul mondo esterno, i quali, da quanto riferisci, non danno vere certezze.

P: Secondo Aristotele «L'esperienza è per gli uomini solo il punto di partenza da cui derivano scienza e arte. [...] Gli empirici, infatti, sanno il che, ma non il perché»³ accade un determinato evento piuttosto che un altro e possono unicamente asserire di vedere un certo atto rappresentarsi in una data forma. «Le sensazioni, da parte loro, sono indubbiamente fondamentali per l'acquisizione di conoscenze particolari, ma non ci spiegano le cause di nulla; ad esempio, non ci dicono *perché* il fuoco sia caldo, ma soltanto *che* esso è caldo»⁴. Pertanto, presa da sola, la conoscenza puramente empirica non è mai sufficiente per elevarci al sapere scientifico/razionale, in quanto, limitandoci a osservare un insieme di fenomeni e/o di accidenti, rimaniamo confinati nel campo dell'apparenza e/o della contingenza: dalla semplice combinazione di dati sensoriali si ottiene ancora un dato sensoriale, seppure di maggiore complessità (ad esempio, l'unione/mescolanza di molteplici colori dà luogo a un colore; idem per gli altri sensi). La scienza empirica è invece il risultato della combinazione tra la materia sensibile e la forma intelligibile dell'oggetto percepito; e per poter giungere a questo risultato dev'essere fattibile subordinare la prima alla seconda, come l'effetto alla propria causa, provando che i dati appresi attraverso i sensi sono casi particolari riconducibili alla stessa legge universale. La forma intelligibile che funge nella scienza da legge universale non è altro che la sostanza aristotelica: infatti, ciò che è assolutamente necessario che un ente sia, lo è anche universalmente e incondizionatamente; per cui se la sostanza di A è quella di essere B, allora ogni A è B e, viceversa, B appartiene sempre ad A, o, il che è lo stesso, la proposizione «A è B» è vera in ogni caso e senza condizioni da soddisfare per la sua verità. Un discorso diametralmente opposto concerne tutto ciò che appartiene all'ente solo per un certo periodo, come fanno gli accidenti, la cui esistenza ha una durata inferiore rispetto a quella dell'ente a cui appartengono; mentre la sostanza e l'ente che definisce possiedono un'identica durata temporale, permanendo essa in atto nell'ente dall'inizio alla fine della sua esistenza. Di conseguenza, gli accidenti descrivono l'essenza dell'ente da un punto di vista particolare e l'espressione della loro appartenenza all'ente dà luogo a proposizioni contingenti, ossia

³ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1, 981a 1-29.

⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1, 981b 10-13.

tali che risultano vere solamente in qualche caso e, quindi, al verificarsi di ben precise condizioni. Per quanto numerose possano essere tali condizioni, ve n'è una fondamentale da dovere immancabilmente soddisfare, che consiste nella compatibilità dell'accidente con la sostanza: se vi fosse contraddizione tra di loro non potrebbero mai co-esistere nella stessa cosa formando un'unica essenza. E, poiché la sostanza pre-esiste all'accidente che sopraggiunge nel tempo, o, in termini aristotelici, l'essere inerisce alla sostanza in modo primario e soltanto secondariamente all'accidente; ne consegue che è quest'ultimo a doversi adattare alla prima, sicché l'accidente dipende funzionalmente dalla sostanza dell'ente, e non l'inverso. Pertanto, la causa formale (necessaria e universale) dell'essenza di un ente è sempre interna ad esso e coincide con la propria sostanza, nella quale risiede la condizione a priori (il *perché*) della possibilità di un accidente di appartenere a un determinato ente. Per questo motivo, pur riconoscendo che «l'essere si dice in molti sensi» — potendo di volta in volta indicare: la sostanza; l'accidente; la potenza; l'atto; la forma; ecc. — e distinguendo quattro specie di cause (formali, materiali, efficienti e finali), ognuna delle quali svolge un ruolo nella spiegazione scientifica dei fenomeni e può fungere da definizione per sviluppare una dimostrazione, che sarà del medesimo tipo della causa considerata (“fisica” per le cause efficienti e materiali; “metafisica” per quelle formali e finali); Aristotele insegnava che la definizione/modalità primaria e fondamentale dell'essere è quella che indica la causa formale della cosa, esprimendone l'essenza necessaria/sostanziale, giacché da questa dipendono — e ad essa sono riconducibili — tutte le altre specie di cause, da cui derivano come effetti i molteplici modi di manifestarsi (fenomeni) dell'ente. Noi abbiamo quindi scienza particolare delle cose solo quando ne conosciamo l'essenza necessaria e priviamo gli accidenti della loro instabilità/mutevolezza fenomenica, legandoli con un ragionamento di tipo causale alla sostanza “immutabile” della cosa, in cui risiede il principio intrinseco e a *priori*, appreso intuitivamente dall'intelletto, sul quale poggia la dimostrazione *a posteriori* delle conoscenze particolari/contingenti provenienti dai sensi esterni: incatenata al suo fondamento, l'opinione (*doxa*) può stare adesso ferma nell'anima e farsi anch'essa scienza (*episteme*).

F: Inizio ora finalmente a comprendere l'utilità, anzi l'assoluta necessità, del sapere filosofico, senza il quale ogni nostra conoscenza razionale/

scientifico, risulterebbe infondata, se non addirittura impossibile, a cagione dello stretto nesso che lega la Filosofia Prima e l'Analitica. L'argomentazione metafisica sul rapporto di causa-effetto tra la sostanza e l'accidente è sviluppata da Aristotele in modo analogo a quella logica tra la premessa e la conclusione di un'inferenza. Se noi ci chiediamo la ragione (il «perché») di qualcosa, per poi ricercare la ragione della ragione, e così via, o proseguiamo di ragione in ragione all'infinito senza mettere mai capo a nulla, come capita ai bambini quando fanno il “gioco del perché”, fatto che comporterebbe l'assurdità della mancanza di una ragione sufficiente dell'esistenza di un esistente (o dell'essenza di un essente); oppure giungiamo a qualcosa di chiaro e necessario, ovvero ragione a se stesso, che prende il nome di sostanza. Posto che l'affermazione «A è B» è vera, se B non è ragione a se stesso dell'essere-B di A allora il predicato B indica un accidente del soggetto A; e, in quanto gli inerisce contingentemente, B richiede una ragione esterna del proprio appartenere ad A. Tuttavia, se qualsiasi ragione esterna a un accidente fosse a sua volta un accidente, procedendo senza sosta di accidente in accidente, non si perverrebbe mai a qualcosa che contiene in sé la ragione dell'essere-B di A e la verità di «A è B» sarebbe priva di fondamento (giustificazione, spiegazione). Ma senza la causa prima non si darebbe alcun effetto, sicché dev'esserci un'origine non accidentale della concatenazione causale, che è la sostanza avente in sé la ragione dell'essere-B di A, la quale rappresenta la nozione “prima” od “originaria” da cui derivano — e in cui ritrovano il proprio fondamento — tutti gli altri attributi che appartengono, o possono appartenere, a un ente. In *Metafisica (specialis)* la nozione della sostanza svolge quindi il medesimo ruolo che assume in Logica l'*alfabeto dei simboli* significanti gli assiomi (le verità “prime” o “originarie”) da cui prendono avvio le sequenze logico-simboliche che formano i nostri ragionamenti deduttivi. L'analogia strutturale che emerge così tra la Logica (Formale) e la Metafisica porta alla luce un identico schema o procedimento sistematico, con cui ordinare gerarchicamente i vari elementi, collocandoli in base alla dipendenza (derivabilità) degli uni rispetto agli altri: questo è il *Logos*, l'oggetto proprio della Filosofia come scienza che indaga l'essere-in-quanto-essere, rinvenendone i fondamenti nelle sostanze, nelle cause prime e nei principi intellegibili. Dalla padronanza del *Logos* otterremmo un grande potere, una guida autonoma e perfetta per la condotta umana in tutti i campi del sapere, sia teoretici che pratici, acqui-

sendo la capacità di agire *ex professo* (“con cognizione di causa”) sulla realtà e, quindi, dominarla mediante la previsione dei fatti resa possibile dalla conoscenza delle leggi che regolano le diverse classi di fenomeni. Sapremo infatti giudicare tanto dell’estensione quanto dell’intensione d’un termine/ nozione, determinando ogni soggetto inerente a un dato predicato e, per converso, ogni predicato inerente a un dato soggetto; il che equivale nella prassi a disporre di un metodo per rintracciare le cause di un oggetto/ evento assunto come effetto o, al contrario, stabilirne gli effetti se lo ipotizziamo come causa di qualcos’altro. Saremo così in grado di produrre, impedire oppure eliminare a nostro piacimento un qualsivoglia effetto o, il che è qui lo stesso, d’individuare i mezzi più opportuni per conseguire un determinato fine dell’azione.

P: Mi riempie di gioia sentirtelo dire! Molto ci sarebbe ancora da spiegare circa la Metafisica, ma il tempo è tiranno e non potremo oggi approfondire tutte le questioni sollevate. Spero perlomeno di averti esortato allo studio della Filosofia, facendotene intravedere l’importanza per vivere secondo virtù, allineando la nostra esistenza alla “ragione intrinseca” (*Logos*) che permea l’universo e governa la struttura e il funzionamento di tutto ciò che esiste. Questo principio universale, che fonda l’ordine “razionale” del cosmo, consente all’individuo di affrontare le sfide (teoriche o pratiche) della vita in modo sereno, preservando l’armonia verso se stessi, gli altri e il mondo circostante; ci fornisce lo strumento per stabilire con certezza l’essenza della saggezza, del coraggio, della giustizia e della moderazione, ossia delle virtù dal cui esercizio si ottiene la felicità; costituisce infine il metro di paragone per valutare il grado di virtù nella nostra condotta, così da riconoscere e correggerne gli errori. Discussi più diffusamente di tali argomenti in uno scritto pubblicato con il titolo *Prolegomeni alla Filosofia e alla Consulenza Filosofica*⁵, che gradirei tu leggesti, perché in esso troverai anche i presupposti teoretici per costituire metodicamente un’assiomatica metafisica, applicando i principi universali dell’essere (identità e non-contraddizione) — che sono comuni, almeno per analogia, a tutte le scienze — alla nozione di ente *in sé*, o intellegibile, per ricavarne deduttivamente le nozioni *a priori* di essenza, di sostanza, di accidente, di atto, di potenza, eccetera. Il cammino per giungere a re-

⁵ S. IUNCA, «Prolegomeni alla Filosofia e alla Consulenza Filosofica (prima parte)», *Alpha Omega* 26 (2023), 355-383; ID., «Prolegomeni alla Filosofia e alla Consulenza Filosofica (seconda parte)», *Alpha Omega* 26 (2023), 489-525.

staurare la Metafisica è indubbiamente ancora lungo e faticoso. Credo che sia primario chiarificarne i concetti fondamentali e il loro uso filosofico, deformatosi nel corso dei millenni, decostruendone i molteplici significati che storicamente si sono susseguiti oppure affiancati. Per fare questo occorrerà esaminare la Storia della Filosofia e le dottrine dei più influenti filosofi, ricordandosi però che non sono costoro gli autentici protagonisti e il fine della conoscenza da acquisire, bensì le Idee in sé, rispetto alle quali i filosofi non sono nient'altro che veicoli/mezzi della loro espressione, che sarà adeguata se le svelano e inadeguata se le celano. Non lasciarti traviare da chi sta cercando di occultarla per motivi "politici", come è accaduto nell'Età Moderna, abbandonandosi a mode anti-metafisiche che ci privano dei criteri oggettivi di giudizio in favore di una presunta libertà di pensiero che maschera il nostro capriccio di comportarci come a noi pare e piace, ma che nei fatti trasforma il giusto nella volontà del più forte e, legittimandone il desiderio assoluto di potenza e di dominio, priva gli altri della libertà. La Metafisica pur adombrata rimane viva e vegeta (infatti, chi può cambiare ciò che è assolutamente necessario e immutabile, oppure uccidere ciò che è eterno e immortale?), continuando a operare nelle menti degli amanti della sapienza, i quali, timorosi di pronunciarne il nome per non venire derisi o fraintesi dalle masse, dopo averla fatta uscire dalla porta la fecero rientrare dalla finestra con un nome diverso. Che altro sono, se non Metafisica: la Fisica Teorica distinta da quella Sperimentale; la Semantica Logica (ad esempio di S. Kripke) che serve a completare la Sintassi; la Metamatematica e il Metalinguaggio?

F: Sono molto contento di queste ore passate insieme a conversare, anche se devo confessarti che a volte è difficile seguire le tue lunghe e corpose risposte. Avrei voluto in certi casi controbattere con maggiore incisività alle tue argomentazioni, che non mi hanno del tutto persuaso, ma non ne sono stato capace, forse per la mia giovane età. Devo però anche riconoscere che mi hai portato a cambiare parere sulla filosofia, di cui ora vedo l'utilità, sentendo il bisogno di approfondirne la conoscenza. La nostra conversazione mi ha lasciato una strana sensazione nell'animo, un misto di curiosità, speranza e paura, giacché alcune mie credenze, piano piano crollate, hanno ceduto il posto a nuovi dubbi e, nel contempo, spalancato dinanzi a me un vasto orizzonte di possibilità, che prima non scorgevo e su cui dovrò riflettere attentamente. Papà mi spiace di essere stato all'inizio così duro con te.

Ora che, grazie al dialogo, ho imparato a conoscerti meglio, capisco perché ti ostini a filosofare. Il tuo intento è nobile, per quanto ambizioso e a tratti anacronistico possa apparire. In fondo stai cercando una risposta alla crisi socio/culturale della modernità, che, recidendo il legame con la propria tradizione, ha aperto un vuoto che non sa come colmare e a cui lentamente si sta abituando. Ma, peggio ancora, certe persone vogliono abitare questo vuoto, farne la propria casa, arrendendosi, come a una fatalità, al moderno decadentismo, al nichilismo, al relativismo assoluto, alla perdita di senso del vivere. Tu invece cerchi di resistere attivamente a questa deriva moderna, ritenendo che la soluzione sia riportare la Filosofia al centro della nostra cultura, facendone il cuore pulsante della società, attraverso la restaurazione di una Metafisica, che, integrata con la Logica, riscopra il *Logos* come fondamento comune della verità e della realtà, affinché si recuperi l'essenza universale delle Idee, da cui trarre un filo sicuro da seguire per pensare correttamente e agire rettamente. Da dove intendi partire per realizzare il tuo progetto?

P: Forse non te ne sei ancora accorto, ma oggi abbiamo già iniziato insieme a percorrere questo sentiero. La strada da fare è certamente lunga e impegnativa, però varrà la pena pagare il prezzo per raggiungere la meta, perché da essa dipende la vera felicità della nostra vita. C'è un'ultima importante questione che oggi potrò solo accennarti e il cui approfondimento troverai nei miei *Prolegomeni*. Se risalirai la catena causale delle esistenze con rigore di metodo, senza fare salti e lasciare alcun punto vuoto, ti imbatteverai necessariamente alla fine nella causa prima della serie, in quell'Ente supremo che noi chiamiamo Dio, laddove s'intersecano filosofia e religione. Fonderemo su di Lui «una metafisica certa come pure la morale che ne dipende; la metafisica infatti racchiude la conoscenza di Dio e dell'anima, la quale deve regolare la nostra vita»⁶. Anche dell'Etica si può avere scienza (*episteme*), in quanto la morale possiede i propri principi *a priori* («[...] parlo dei giudizi riguardanti l'intrinseca desiderabilità delle cose. [...] Così tutti i giudizi circa l'utilità delle cose dipendono da giudizi su ciò che vale di per sé. Giudichiamo, per esempio, che la felicità sia più desiderabile dell'infelicità, il sapere dell'ignoranza, la benevolenza dell'odio, e così via»⁷) e possiamo esprimerla in forma di condizionale («se vorrai/farai X, allora seguirà

⁶ G.W. LEIBNIZ, *Scienza generale*, in L. Perissinotto, *Logica e linguaggio in Leibniz e nella filosofia del XVII secolo*, Paravia, Torino 1989, 54.

⁷ B. RUSSELL, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2013, 28.

Y"). Ritorneremo su questi argomenti quando vorrai. Intanto riflettici su. Ora si è fatto davvero tardi. Aiutami per favore a preparare la cena, che tua madre sta per rincasare dopo una lunga giornata di duro lavoro. Non possiamo mica vivere di sola filosofia.