



# ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology  
History and Critics

LEONARDO SAMONÀ

A proposito di *Metafisica o Ontologia?* di Gabriel

EPEKEINA, vol. 5, n. 1 (2015), pp. 33-39

*Discussions*

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.PROVVISORIO

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA  
PALERMO (ITALY)

[www.ricercafilosofica.it/epekeina](http://www.ricercafilosofica.it/epekeina)



This work is licensed under a Creative Commons  
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

# A proposito di *Metafisica o Ontologia?* di Gabriel

Leonardo Samonà

Le tesi sulla metafisica, che Gabriel propone nel suo testo, sono non solo interessanti ma certamente anche sofisticate nella loro intento di disarticolare un concetto costituito da un amalgama imprecisato di significati diversi, perfino in conflitto fra loro. Mosse da questo proposito, le sue argomentazioni irrompono in modo strategico nel campo della metafisica, illuminandone il carattere in realtà sin dalle origini problematico: la tradizione metafisica, infatti, sembra per certi versi già frutto, con Platone e Aristotele, della “ritrattazione” di quel pensiero di nomi senza *logos*, per il quale «tutte le cose sono una cosa sola». Aristotele arriva addirittura a paragonare questo pensiero a quello dei bambini, che «chiamano tutti gli uomini “papà” e tutte le donne “mamma”». <sup>1</sup> La metafisica in senso storicamente più pertinente corrisponderebbe così a quel processo di maturazione che, allontanandosi dall’universale inteso come una sorta di intero «confuso» – «primo per noi», «più conoscibile per la sensazione» –, avanza dai «nomi» al «discorso», analizzando, definendo, distinguendo le cose, e procede verso conoscenze determinate, solo così guadagnando il «primo per sé» e i «principi», che sono sempre più d’uno, in quanto vanno specificati come principi di qualcosa o di molte cose. <sup>2</sup> Si può dunque legittimamente sostenere che, lasciandosi alle spalle una certa «teoria della totalità assoluta», la questione metafisica non dilegui, ma semplicemente entri nell’età adulta; e si lasci agganciare plausibilmente a un «programma ontologico» di base (che Gabriel, oggi con molti altri, tiene comunque distinto dalla metafisica stessa) volto a chiarire l’intelligibilità di ambiti plurali di cose. Un simile programma si riserva quel tanto di sistematicità, che un pensiero analitico – peraltro formatosi alla capacità di distinguere con precisione ambiti e cose e dunque liberatosi da un riferimento metafisico *infantile* all’uno – non può tuttavia fare a meno di mantenere nella sua funzione insieme irriducibile e residuale.

---

1. Aristotele, *Physica A*, 1, 184 b 13-14.

2. Cfr. Aristotele, *Physica A*, 2, 185 a 4.

La metafisica “adulta”, incorporata in un’ontologia intesa come «la risposta sistematica alla questione di cosa significhi propriamente “Esistenza”», viene riassunta da Gabriel nella tesi paradossale secondo la quale «tutto ciò che non esiste, esiste». Si tratta di una tesi che per un verso assume un punto di vista radicalmente pluralista, per il quale esistere significa apparire in un determinato – dunque mai assoluto – campo di senso (*Sinnfeld*=SF), e va pertanto letta in questi termini: «tutto ciò che non esiste<sub>SF1</sub>, esiste<sub>SF2, SF3...SFn</sub>». Per altro verso, con la sua esplicazione pluralistica, che scioglie il paradosso altrimenti destinato a rovinare nell’inconsistenza di un’affermazione contraddittoria, la tesi ripristina in forma «debole» l’unità di senso dell’esistenza, rendendola compatibile con la pluralità. La tesi combatte quelle tendenze riduzionistiche sull’esistenza che combinano a loro modo l’ontologia con una metafisica totalizzante, pretendendo di determinare come esistente un solo tipo di ente. Sostenendo, contro simili tendenze, oggi prevalentemente fisicaliste, che «c’è qualcosa che esiste al di sopra, accanto o al di sotto della natura», Gabriel intende certamente andare ulteriormente a fondo nella liberazione della domanda ontologica da un «essenzialismo forte», che determina in modo univoco i caratteri di una “vera” esistenza. Egli però non teme di intrecciare di nuovo, in vista di un tale risultato, l’ontologia con una questione metafisica dell’essenza («che cos’è l’ousia?»), sia pure radicalmente riformata nella misura in cui riconduce gli esistenti non a un significato unico di sostanza, ma a «diverse forme di unità» e, di caso in caso, a «specifiche condizioni d’individuazione». E con questa interpretazione non antagonistica dell’intreccio tra ontologia e metafisica si distingue meritoriamente da quella che a me sembra l’ostinata tendenza di molta filosofia analitica a tenere fuori dallo spazio filosofico le implicazioni metafisiche che accompagnano *qualunque* «impegno ontologico» del nostro linguaggio.

In questo senso, la formula di Gabriel entra in una certa dialettica con la posizione di Quine, che mira a liberare il linguaggio dalla necessità apparentemente ineluttabile di fare esistere tutto, anche ciò di cui nega l’esistenza. È pur vero che, una volta esplicata, la formula segue per molti aspetti proprio il quiniano «consiglio di essere tolleranti» e di mantenere «spirito sperimentale» circa il problema di quale ontologia

effettivamente adottare.<sup>3</sup> E tuttavia non si può dire che la formula si curi, come fa Quine, di attenersi il più possibile all'«immunità ontologica»<sup>4</sup> dell'analisi filosofica. Riducendo drasticamente l'essere al valore di una variabile, il filosofo statunitense trattiene infatti fin dove può l'analisi su un piano semantico, offrendo un metodo per arretrare di volta in volta da ciò che è a ciò che una data asserzione o una data dottrina dicono che sia.<sup>5</sup> D'altra parte l'impostazione tollerante di Quine porta inevitabilmente ad ammettere che una qualche ontologia sia *comunque* fondamentale per lo schema concettuale con cui interpretiamo tutte le esperienze. L'ontologia minima diviene quella di cui non si può fare a meno per sistemare nel «più semplice schema concettuale» i «frammenti disordinati» dell'esperienza grezza.<sup>6</sup> Così però il presupposto ontologico più adatto a questo scopo risulta già identificato nel primordiale contatto empirico con le cose. Si potrà certo poi scegliere tra il registrare i dati primitivi dell'esperienza senza aggiungere altre entità che risultano mitiche, come fa il fenomenismo, che rivendica per Quine legittimamente «la priorità epistemologica»;<sup>7</sup> oppure attribuire innumerevoli percezioni sensibili di volta in volta a singoli oggetti, semplificando così la nostra organizzazione dell'esperienza, come fa il fisicalismo, risultando un mito senza dubbio estremamente utile per la semplificazione del mondo. Tuttavia, qualunque sia l'ontologia adottata, essa risulterà di fatto fondata sull'idea metafisica che la maggiore approssimazione ai dati dell'esperienza *corrisponde* alla semplicità, ovvero alla maggiore approssimazione all'unità, e in questo senso anche all'essere che essi ragionevolmente ci comunicano. Così mi sembra sia da intendere l'«offuscarsi del confine tra metafisica e scienze naturali».<sup>8</sup>

Una tale ontologia, una tale metafisica minimale, non è più frutto di un'«adozione», in quanto coincide con l'approccio che per altro verso garantisce, oltre la soglia di questa presenza residuale, l'«immunità ontologica» quale una filosofia intesa finalmente come analisi del lin-

---

3. QUINE 1980b, 19.

4. QUINE 1980b, 12.

5. QUINE 1980b, 15.

6. QUINE 1980b, 16.

7. QUINE 1980b, 19.

8. QUINE 1980c, 20.

guaggio non può fare a meno di perseguire metodicamente. Se l'ontologia, passata al vaglio dell'analisi linguistica, non diviene «tutta una questione di parole», se essa non è mai totalmente riducibile a controversie linguistiche, ciò resterà dovuto ai dati di fatto («vedere Napoli» come fatto «non linguistico»<sup>9</sup>), nel loro potere di semplificare e di avvicinare la nostra conoscenza all'unità e, in questo stesso, all'essere. Su questo piano di base, l'ontologia sarà quel riferimento all'esistenza che resta in piedi quando il discorso filosofico si sottopone alla disciplina dell'«immunità ontologica». Qui però l'ontologia minimale contiene un passaggio *metafisico* da una determinazione *interna* a una determinazione *esterna* dell'esistenza rispetto al sistema linguistico di riferimento, per esprimersi con i termini di Carnap. E così assume proprio in questo punto in modo confuso una duplicità, implicitamente una pluralità di modi di essere. Il “mito” della neutralità la fa tornare in questo punto proprio a quelle risposte generalizzanti, «confuse», che evocano un bisogno metafisico primordiale, *infantile*, di tenersi *fuori*, altrove, rispetto ai «frammenti disordinati» del mondo che è a sua volta *fuori* (*to exo on*).<sup>10</sup> Proprio in relazione a una tale ontologia minimale, allora, la riproposizione dell'antica domanda metafisica: «che cos'è l'*ousia*?» non solo non può essere proibita come insensata, ma può essere considerata indispensabile per procedere ulteriormente nell'analisi. Gabriel lo fa, non tanto mettendo in campo «oscure entità intermedie»,<sup>11</sup> quanto mostrando come ogni cosa esistente venga *fuori* «in un ambito accanto al quale ci sono altri ambiti». Intendo questa tesi innanzitutto nel senso che da un lato le cose esistenti si presentano in un altro ambito di contro a quello delle cose solamente pensate, dall'altro nel senso che l'ambito del pensiero, rispetto all'ambito della percezione, è quello nel quale le cose esistenti sono situate «fuori» da quelle solamente immaginate o frutto d'ingannevole ipostatizzazione di nomi. In ognuno dei due ambiti distinti compare il riferimento ontologico e, insieme, una possibilità ontologica anche per ciò che viene contrapposto all'esistente non come il suo contrario, ma come un diverso modo di essere. Ma il pensiero è d'altra parte l'ambito all'interno del quale si distinguono anche gli altri ambiti. Così, la filosofia conquista

---

9. QUINE 1980b, 16.

10. Aristotele, *Metaphysica* K, 8, 1065 a 24, cfr. E, 4.

11. QUINE 1980c, 22.

una prospettiva sulla natura dei *propri* pregiudizi ontologici, nel senso che fa entrare nell'analisi il rapporto con questi stessi pregiudizi. Attraverso un'analisi filosofica non più trattenuta nello spazio neutro di un'indagine semantica, l'ontologia mostra d'altra parte le implicazioni metafisiche, che rendono intelligibili distinte forme di esistenza, dapprima invece *confuse* proprio in quella che abbiamo chiamato "metafisica minimale". Nella tendenza di quest'ultima alla semplicità, si può ora scorgere la custodia del passaggio dalla determinazione *interna* a quella *esterna* dell'esistenza.

Detto questo, però, non va assolutamente sottovalutata la preoccupazione aristotelica nei confronti di una filosofia che riduca ciò che è a «una cattiva tragedia» o a «una serie episodica di fenomeni»,<sup>12</sup> né il criterio quiniano della «semplicità», una volta tratto fuori dall'orizzonte troppo ristretto del "pragmatismo" e colto nella tesi di fondo dell'intreccio inestricabile di schema concettuale ed esperienza. Mi sembra che il rischio di Gabriel possa essere quello di intendere in maniera a sua volta troppo semplicistica una metafisica "adulta", facendola coincidere semplicemente con l'abbandono del «primo per noi» (con la sua infantile confusione di tutte le cose in una sola) e dunque con l'affermazione più risoluta possibile della pluralità senza totalità (so di forzare un po' la posizione). Nella «confusione» iniziale del primo per noi bisogna invece cogliere, a mio giudizio, quello che Hegel chiamava l'«istinto della ragione» e vederla come l'anticipazione, che deve diventare critica, del «primo per sé». Se questi *due* estremi del percorso hanno in comune il fatto di essere posti come "primi", ciò non è un "pregiudizio" eliminabile, come mostra del resto la giusta esigenza di Gabriel di impegnarsi a cercare «la risposta *sistematica* alla questione di cosa significhi *propriamente* "Esistenza"» (c.m.). La ricerca del primo e dell'intero non può essere ritenuta soltanto un retaggio filosofico *infantile*. L'argomento per cui l'intero non può mai avere un contenuto empirico ma, kantianamente, solo la funzione euristica di un'idea regolativa, non può significare, mi sembra, che esso sia un costruito meramente "soggettivo" di "semplificazione" pragmatica della varietà delle forme di esistenza, ma va inteso *almeno* nel senso "olistico" di Quine, per cui solo in rapporto all'intero si può parlare di un «urto»

---

12. Aristotele, *Metaphysica*, N, 3, 1090 b 19-20 e A 10, 1076 a 1.

con l'esperienza.<sup>13</sup> Conoscere è infatti lo stesso che «conoscere di più (*mallon eidenai*)», per esprimersi con Aristotele, o «estendere (*erweitern*)» la conoscenza, per esprimersi con Kant: cioè «separare da altre forme di manifestazione» (Gabriel) e dunque, proprio grazie a questa visione dell'altro, cogliere allo stesso tempo *ancor più* unitariamente l'ambito nel quale ogni manifestazione può «venir fuori». Proprio la spinta analitica alla distinzione degli ambiti esige che l'*ousia* non si riduca a una serie episodica di fenomeni. La distinzione degli ambiti va intesa piuttosto come un ulteriore approfondimento dell'unità articolata degli enti. Né vale l'argomento per cui per cogliere l'intero assoluto lo dovremmo cogliere a sua volta entro un ambito, e dunque esso non sarebbe più tale. Infatti, proprio la tesi per la quale ogni cosa si presenta, «viene fuori» in un ambito, significa che per coglierla noi dobbiamo distinguere («accidentalmente», direbbe Aristotele) anche l'ambito, immetterlo in una pluralità, senza che questo cancelli il suo carattere universale, che invece viene per così dire "articolato" in se stesso e raccolto nell'individuo (indivisibile). Da una parte la distinzione comporta che le cose vengano «fuori» solo nel contrasto con un intero (l'ambito) di cui in questo modo fanno anche parte; dall'altra che proprio questo nesso inseparabile tra l'esistenza e individuale e l'ambito in cui essa compare faccia emergere la forma propria dell'unità, che rende intelligibile la cosa, distinguendola a sua volta anche da «semplici aggregati, mucchi o altre somme», secondo la giusta esigenza di Gabriel. Una volta distinta dalla tendenza infantile a fare di tutte le cose una cosa sola, la teoria dell'intero assoluto ne esce però in qualche modo rafforzata nella visione *sistematica* di tutto ciò che è. L'unità è qualcosa di primariamente contenuto in ciascuna *ousia*, e non vale solo come misura della conoscibilità delle cose: le cose, piuttosto, sono conoscibili in quanto si riferiscono, in se stesse, all'intero: «è necessità (*anánke*) per tutte le cose», come dice Aristotele, «andare a spartirsi (*eis to diakrithénai elthein*), e per altri aspetti esse si accomunano tutte nell'intero (*koinonéi hápanta eis to holon*)».<sup>14</sup>

Leonardo Samonà  
leonardo.samona@unipa.it

---

13. QUINE 1980c, 42.

14. Aristotele, *Metaphysica* N, 10, 1075 a 23-24.

### **Riferimenti bibliografici**

- JAEGER, W. (a cura di) 1957, *Aristotelis Metaphysica*, Clarendon Press, Oxford.
- QUINE, W. v. O. 1980a, *From a logical point of view*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London.
- 1980b, “On What There is”, in QUINE 1980a.
  - 1980c, “Two Dogmas of Empiricism”, in QUINE 1980a.
- ROSS, W. D. (a cura di) 1977, *Aristotelis Physica*, Clarendon Press, Oxford.