

INCONTRI CON I CONTEMPORANEI

IL PENSIERO COME DIALETTICA

Intervista con Enrico Berti

Con questa intervista continua il progetto di «Nuova Umanità» di avvicinare le varie espressioni della cultura contemporanea.

Enrico Berti (nato a Valeggio sul Mincio [Verona] nel 1935), ha avuto fra i suoi insegnanti nell'Università di Padova Luigi Stefanini, Umberto Padovani e Marino Gentile. Fu proprio quest'ultimo a trasmettergli l'interesse per il neo-umanesimo di Julius Stenzel e Werner Jaeger, alla cui illustrazione e difesa Berti ha dedicato i suoi primi lavori.

Gli studi su Aristotele (*La filosofia del primo Aristotele*, 1962; *L'unità del sapere in Aristotele*, 1965) lo impongono fra i maggiori esperti dell'argomento a livello internazionale. Pur continuando, negli anni successivi, a coltivare la «specializzazione aristotelica» (*Studi sulla struttura logica del discorso filosofico*, 1968; *Studi aristotelici*, 1975; *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, 1977; *Profilo di Aristotele*, 1979; e inoltre: *I percorsi della filosofia*, vol. I: *Il pensiero antico e medioevale*, 1980), gli interessi di Berti si aprono al confronto col pensiero moderno e contemporaneo (*Ragione filosofica e ragione scientifica nel pensiero moderno*, 1977; *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini*, 1978; *Logica aristotelica e dialettica*, 1983; *Il bene*, 1983; *Nuovi studi sulla struttura logica del discorso filosofico*, 1984).

La tradizione filosofica nella quale Enrico Berti si iscrive è quella «metafisica classica» alla quale si richiamano in Italia specialmente Gustavo Bontadini e Marino Gentile. Da questo punto di vista, la formulazione di tale posizione di pensiero

attraverso argomentazioni il piú possibile rigorose è ciò a cui Enrico Berti ha dato un rilevante contributo.

D. Professor Berti, lei è noto come uno dei maggiori esperti del pensiero di Aristotele. Esiste un motivo particolare per cui lei, all'inizio dei suoi studi, si cimentò proprio con Aristotele?

R. Mi sono rivolto allo studio di Aristotele perché si trattava di un pensatore che non partiva da una posizione religiosa. A me questo interessava, non perché fossi indifferente al problema religioso, anzi, proprio per il motivo opposto: avendo un orientamento ispirato dalla fede cristiana, ed essendo preoccupato di capire se questo era conciliabile con un genuino interesse filosofico, con un atteggiamento critico aperto e problematico, ho voluto vedere come un pensatore, che non aveva conosciuto il cristianesimo, potesse fornire degli orientamenti da confrontare con quelli che mi venivano dati dal cristianesimo. E devo dire che l'idea mi è apparsa poi molto felice, perché attraverso lo studio di Aristotele sono stato introdotto ad una problematica filosofica indubbiamente solida, ma anche aperta, malgrado ciò che ancora oggi si ripete circa i «pregiudizi» o i «dogmi» dell'aristotelismo. Gli studiosi oggi meno prevenuti sanno che una base come quella offerta dallo studio di Aristotele non pregiudica nessuno sviluppo al proprio pensiero, ma anzi offre una serie di categorie, di strutture argomentative e anche di temi e di problemi sui quali è possibile veramente costruire in modo libero.

Parlo naturalmente dell'autentico Aristotele, quale nella storia lo troviamo, se conduciamo un'indagine critica rigorosa. L'Aristotele che ci viene presentato dalla tradizione è spesso una caricatura, una contraffazione dell'Aristotele storico.

D. Che cosa ha trovato dunque in Aristotele?

R. Anzitutto una disponibilità a fare filosofia per mezzo di argomentazioni. Non vi sono in lui né rivelazioni di tipo soprannaturale, né intuizioni riservate soltanto a iniziati, né messaggi per privilegiati; troviamo invece un argomentare che tiene conto del senso comune e cerca di esprimersi mediante il linguaggio

dell'esperienza comune; e tuttavia non esita, qualora sia necessario, a inoltrarsi ad un livello che oggi chiamiamo metafisico. Una metafisica fondata, di conseguenza, con grande onestà intellettuale, su argomentazioni che tutti possono controllare; è una metafisica «critica», cioè non dogmatica.

D. Quindi il livello del senso comune viene lasciato non per tradimento, per seguire una avventura intellettuale che non ha più possibilità di confronto con la vita degli uomini, ma per un approfondimento degli stessi comuni problemi che si avevano in partenza?

R. Sì, i problemi sono quelli degli uomini, situati, naturalmente, in quella particolare temperie storica.

Del resto, ogni filosofia è legata al particolare momento storico in cui nasce e non può essere trasposta semplicemente in un'epoca diversa, senza venire ripensata e quindi anche profondamente rielaborata. Per questo non ho mai inteso presentarmi come aristotelico o neo-aristotelico. Direi che di Aristotele condivido alcune idee di base, cioè anzitutto l'idea di filosofia, l'idea che la filosofia debba essere un'indagine che investe la totalità del reale: quindi l'uomo, la natura, la storia, la società; quello che Aristotele chiamava «l'essere in quanto essere», che è poi la totalità del reale, considerata problematicamente, cioè non come un insieme di soluzioni già date, ma come un insieme di problemi, anzi un unico grande problema di cui si cerca una soluzione. Aristotele parlava di principi, di cause prime; noi diciamo, più modernamente, il fondamento, il principio assoluto.

Inoltre condivido una seconda grande idea di Aristotele: cioè che questa totalità, questo essere, ci si presenta come una molteplicità costituita da una varietà infinita di enti, di eventi, di vicende irriducibili a unicità, a omogeneità, a ripetizione. Da un lato, dunque, la molteplicità, la varietà; dall'altro il divenire, la mutevolezza, la storicità del reale: oggi si direbbe, con termine di moda, la «eventualità» del reale, il suo essere costituito di eventi.

D. *Quali termini usava invece Aristotele?*

R. Aristotele parlava della generazione e della corruzione, del movimento e del mutamento; studiava le trasformazioni, il passaggio dalla potenza all'atto, la multivocità dell'essere; l'essere che «si dice in molti sensi»... i quali non sono riducibili ad un unico genere ma in qualche modo rinviano ad un principio.

Ed è la terza grande idea: questo essere molteplice e «diveniente» non è l'unica realtà, anzi, non è capace di spiegarsi da sé, ma richiede, se sottoposto ad una indagine onesta e spregiudicata, un principio trascendente. Aristotele ha visto con chiarezza, con lucidità estrema, la necessità di un principio trascendente. Ha compreso, forse come nessun altro filosofo prima del cristianesimo, la trascendenza dell'Assoluto. Per me è la condizione-base per qualsiasi discorso religioso, non soltanto per quello specificamente cristiano. Se non viene riconosciuta questa trascendenza non c'è Dio, e non ha senso instaurare un rapporto di tipo religioso.

D. *Lei ritiene ancora valida la spiegazione aristotelica di questa trascendenza?*

R. Sì, nelle sue grandi linee. Le procedure logiche a cui Aristotele ha fatto ricorso devono essere sottoposte al vaglio critico anche della scienza moderna, della stessa logica moderna; e a me sembra che attraverso questo esame si rivelino, nella loro struttura essenziale, ancora consistenti. E qui vorrei precisare una cosa che normalmente non viene tenuta presente: si crede spesso che Aristotele proceda in modo semplicemente sillogistico, deduttivo. Ma è un grosso equivoco; in realtà il modo di procedere di Aristotele è quello che noi oggi chiameremmo dialettico, intendendo però la dialettica non nel senso moderno, cioè hegeliano e marxiano, ma nel senso greco, nel senso classico, cioè come tecnica della discussione tra due interlocutori che professano opinioni diverse, in cui ciascuno dei due cerca di far valere la propria tesi confutando la tesi del proprio interlocutore. Io credo che la dimostrazione aristotelica della trascendenza dell'Assoluto sia raggiunta dialetticamente, cioè attraverso la confutazione della

tesi opposta, quella della presunta immanenza dell'Assoluto che equivale ad una assolutizzazione dell'esperienza, della storia, della realtà esistenziale in cui l'uomo si trova a vivere: equivale quindi al misconoscimento di quei caratteri di varietà, di fluidità, di eventualità, di relatività, di finitezza e dunque di «non assolutezza» che questa realtà manifesta. Questa è una posizione autenticamente critica, perché non disconosce la problematicità dell'esperienza, della situazione nella quale ci veniamo a trovare.

D. All'interno dei suoi studi ha avuto un ruolo importante l'esame del principio di non-contraddizione. Per quale motivo?

R. Questo è un tema centrale nel mio lavoro e sono convinto che sia fondamentale per tutti, perché l'approfondimento del principio di non contraddizione consente, anzitutto, di assicurare al proprio discorso la significanza e quindi la capacità comunicativa; il principio di non contraddizione è in primo luogo il criterio di significanza, condizione di significanza. Chi non lo rispettasse, padronissimo di farlo, ma farebbe un discorso privo di senso e dunque non potrebbe venire compreso dagli altri, cioè non potrebbe comunicare. Ma l'uomo è uomo in quanto ha il «logos» che vuol dire prima di tutto «parola» in quanto la parola è l'espressione del pensiero: purché sia parola intelligibile, parola che comunichi, che dica e che venga perciò intesa, che abbia un senso, che porti un messaggio. Rifiutare il principio di non contraddizione, come molti credono di poter fare, significa precludersi la possibilità di qualunque comunicazione con gli altri e direi anche con se stessi, perché viene meno anche una coerenza interna nel proprio modo di pensare, di vivere, di sentire.

D. Si deve forse ricordare che il principio di non contraddizione non è, come spesso si sente ripetere, quella sterile affermazione dell'identità di ciascuna cosa con se stessa, enunciata nell'uguaglianza: «a=a»...

R. Sì, quello non è nemmeno un principio, è una pura nozione, che può venire rispettata ma che esprime soltanto una parte minima della verità. Il principio di non contraddizione,

come l'espressione stessa indica, significa semplicemente che non ci si può contraddire, cioè non si può affermare e contemporaneamente negare la stessa cosa a proposito di uno stesso oggetto, a proposito di uno stesso argomento, a proposito, ad esempio, di una stessa proposizione: io non posso sostenere, ad esempio, contemporaneamente, e dallo stesso punto di vista, che l'uomo è animale politico e che l'uomo non è animale politico. Lo posso sostenere riferendomi a punti di vista diversi, ad aspetti diversi, ma non nello stesso senso, con lo stesso punto di vista. Verbalmente lo posso anche fare, ma non mi faccio capire; è come se dicessi una cosa e un attimo dopo distruggessi completamente quello che ho detto: il risultato sarebbe zero, non resterebbe nulla di ciò che io ho detto.

D. Questo è, diciamo così, il valore puramente formale del principio di non contraddizione come condizione di significanza; ma in tutto ciò ancora non c'è alcun riferimento alla verità, perché i discorsi possono essere significanti senza essere veri; anche un discorso falso significa qualcosa, ha un senso...

R. Esiste infatti un secondo motivo per cui il principio di non contraddizione ha una posizione centrale nel dibattito filosofico: esso rende possibile la confutazione, che consiste nel ridurre ad autocontraddizione una certa tesi e inferirne la verità della tesi ad essa contraddittoria. Questo è l'uso confutatorio, dialettico, del principio di non contraddizione, che permette di giungere alla verità.

Là dove, cioè, si scorga una contraddizione, si può essere certi della falsità del discorso che la contiene e pertanto della verità del discorso ad esso opposto, purché sia opposto in modo totale, completo e non sia semplicemente contrario al primo. Faccio un esempio molto banale: se si riuscisse a mostrare che l'affermazione «a è x», è intimamente contraddittoria, da ciò seguirebbe necessariamente la verità dell'affermazione opposta la quale dice: «a non è x»; oppure, viceversa, se io dimostro la contraddittorietà dell'affermazione «a non è x», ne ricavo la verità della prima: «a è x».

D. *Se ho bene inteso il suo pensiero, per esemplificare ulteriormente, si può dire che sono contraddittorie fra loro le affermazioni: «quella lampada è rossa» e «quella lampada non è rossa»; si tratta di una opposizione completa, escludente, tale che una delle due affermazioni è sicuramente vera, l'altra sicuramente falsa. In questo caso l'uso dialettico del principio di non contraddizione porta alla verità. Nel caso invece di due affermazioni non contraddittorie, ma semplicemente contrarie, non si può utilizzare il principio di non contraddizione in questo modo; infatti le affermazioni fra loro contrarie «quella lampada è rossa» e «quella lampada è verde» potrebbero essere false entrambe.*

Ma quale applicazione può avere questo metodo?

R. Questo uso confutatorio del principio di non contraddizione non è praticabile a livello di indagini particolari, per esempio nell'ambito delle scienze della natura o dell'uomo o in altre forme di dibattito in cui si ha a che fare con problemi molto circoscritti; in quei casi infatti non ci troviamo mai di fronte ad alternative radicali, veramente contraddittorie; perciò nelle scienze particolari esso non porta alla verità. Facciamo un esempio: Popper sostiene che il metodo della scienza è quello per prove ed errori, ovvero per congetture e confutazioni; si fa un'ipotesi poi si cerca di falsificarla: se si trova che essa è contraddittoria con un dato dell'esperienza o con un'altra ipotesi di cui è stata riconosciuta la verità o anche con se stessa, la si considera confutata e quindi falsa. Ma questo procedimento di per sé non ci dà nessuna indicazione circa la verità per trovare la quale si deve prendere in esame un'altra ipotesi, e così via.

L'uso del principio di non contraddizione diventa invece possibile quando ci si occupa della totalità, cioè soltanto quando si fa filosofia. In filosofia si procede allo stesso modo, ma trovandosi di fronte ad alternative che esauriscono tutte le possibili ipotesi. L'esempio principe è quello di cui parlavamo all'inizio, cioè: il mondo dell'esperienza è assoluto o no? Si spiega da sé o richiede un principio trascendente, l'Assoluto? Questa è un'alternativa radicale e, in questo caso, qualora si riesca a

mostrare che una delle due soluzioni è autocontraddittoria, e perciò falsa, si sarà dimostrato che l'altra è vera: ma lo si sarà *dimostrato*, non solo affermato o congetturato. Ecco come anche in filosofia è possibile dimostrare, c'è cioè una *razionalità*, che però è diversa da quella scientifica perché non è semplicemente ipotetico-deduttiva, ma è appunto *dialettica* ed è fondata sul principio di non contraddizione.

D. *L'attualità di queste considerazioni si rende evidente nello stesso sviluppo dei suoi studi, che, ad un certo punto, mettono a confronto la lezione greca con i problemi del pensiero moderno e contemporaneo: con quali risultati?*

R. Prendendo in esame i grandi esponenti della dialettica nel senso moderno, e cioè soprattutto Hegel e Marx, ho visto come in essi sia effettivamente presente una forma di razionalità diversa da quella scientifica; di questo dobbiamo dare atto alla dialettica moderna: è stato il più poderoso tentativo che si sia compiuto nella nostra età di offrire un'alternativa alla razionalità scientifica; senza per questo negare il valore della razionalità scientifica nel suo ambito, che è quello dei problemi particolari. Significativamente, tanto Hegel quanto Marx hanno ritenuto che per questa nuova razionalità fosse indispensabile fare ricorso alla contraddizione; e tanto Hegel quanto Marx indicano, nel passare attraverso la contraddizione, la condizione per giungere alla verità; è un discorso abbastanza simile a quello che facevano i dialettici greci, cioè Socrate, Platone, Aristotele. Solo che in Hegel e in Marx la contraddizione, sia pure soltanto in fase transitoria, in fase di passaggio, viene considerata come reale. Dopo vien tolta, perché né Hegel né Marx si arrestano alla contraddizione; anzi, entrambi affermano la necessità del suo togliimento, del suo superamento: la famosa *Aufhebung* che in Hegel è la riconciliazione dell'Idea con se stessa nello Spirito assoluto e in Marx porterà alla società senza classi superando il dissidio e la lotta di classe, è sempre un superamento della contraddizione. Ma quello che secondo me costituisce l'aporia di questa dialettica moderna è che, per il fatto di riconoscere

anche per un solo istante l'esistenza reale della contraddizione, essa perde qualsiasi argomento per poter dire che poi la contraddizione deve essere necessariamente tolta. Se può esistere vuol dire che potrebbe anche continuare ad esistere, potrebbe non essere tolta mai: se si ammette la sua possibilità non c'è più la necessità del suo togliimento.

Nella dialettica antica, invece, la contraddizione viene posta non come reale, ma solo nelle teorie, solo nel pensiero, è il modo per riconoscere la falsità di una teoria; ma falsità significa *non corrispondenza alla realtà*: poiché la contraddizione non può esistere nella realtà, essa rivela che una teoria è falsa quando questa teoria la contiene in sé: essa dunque serve ad eliminare le teorie contraddittorie. Nella dialettica moderna questo non è possibile; al contrario, ci si arrende alla contraddizione, la si accetta e quindi non si riesce più a confutare; il suo togliimento è semplicemente affermato, non è dimostrato.

D. *Ma Aristotele da una parte, Marx ed Hegel dall'altra, intendono la stessa cosa parlando di contraddizione?*

R. Su questo ci sono delle oscillazioni tanto in Hegel quanto in Marx.

In certi momenti questi ultimi danno l'impressione di chiamare contraddizioni quelli che invece sono dei semplici conflitti o contrasti, esistenti nella storia o nella società; conflitti del genere sono sotto gli occhi di tutti e naturalmente possono portare a dei cambiamenti: quando un corpo contiene in sé una lotta, difficilmente rimane immutato; prima o dopo subisce qualche trasformazione. Tutto questo, però, non ha nulla a che vedere con il principio di non contraddizione e con la confutazione.

Ma tanto in Hegel quanto in Marx è presente anche la contraddizione nel senso autentico del termine, nel senso aristotelico. Hegel ammette per esempio non solo contrasti tra termini opposti, tra realtà opposte, ma anche la necessità di mantenere contemporaneamente proposizioni fra loro contraddittorie, cioè di dire contemporaneamente che «a» è identico ad «a» ed è anche diverso da «a». Hegel aveva ragione di puntare su queste

autentiche contraddizioni, perché solo a proposito di queste sussiste la necessità logica del loro togliimento.

D. *A Hegel dunque è necessaria la contraddizione per poterla togliere, cioè per innescare il meccanismo del divenire. Ma lei sostiene, a questo punto, che non si tratta di un togliimento reale...*

R. Hegel finisce col chiamare togliimento della contraddizione quella che in realtà è la sua semplice conservazione. Conosciamo tutti l'ambiguità del termine hegeliano *Aufhebung*; io credo si tratti di un'ambiguità profonda, non semplicemente terminologica. Lo stesso termine, che in genere viene tradotto con «togliimento» o «superamento» può significare anche «sopportazione», come il *tollere* latino, che al perfetto fa *sustuli*... L'*Aufhebung* hegeliana non toglie, non supera, ma *sopporta*, cioè mantiene, si fa carico della contraddizione: e questo infatti caratterizza la filosofia hegeliana, che non si scandalizza della realtà, non ne rifugge, ma tenta sempre di comprenderla, anche se alla fine l'accettazione della contraddizione si trasforma in resa, in impossibilità del suo superamento. Questo fa sì che la realtà storica, carica delle contraddizioni che Hegel mostra, non venga da lui trascesa bensì assolutizzata, cioè considerata come l'unica realtà esistente.

Ecco il discrimine rispetto alla dialettica antica: mentre negli antichi la dialettica serve a trascendere la realtà storica per affermare la trascendenza dell'Assoluto, a Hegel e a Marx e a tutti i dialettici moderni la contraddizione al contrario serve per rimanere nella realtà storica assolutizzandola. Ma quest'ultimo è un atteggiamento molto pericoloso perché rischia di andare contro il principio di non contraddizione come criterio di significanza, rischia di rendere insignificante il discorso.

D. *Non le sembra che soltanto un pensatore cristiano potesse ritrovarsi in questa condizione?*

R. Sì, indubbiamente il cristianesimo ha giocato in questo caso un brutto tiro ad Hegel, che è partito da un presupposto

di fede, ma ha scambiato la teologia per filosofia, la fede per ragione. Egli infatti ha assunto le categorie fondamentali del cristianesimo costringendole dentro la propria razionalità dialettica, per applicarle ad una interpretazione filosofica della storia, dimenticando che esse conservano una carica di mistero cui non si può rinunciare. Il peccato, ad esempio, proviene da un atto di libertà, ed anche la redenzione è un atto gratuito: non è dovuta, non è implicata necessariamente da alcunché. Hegel vuol rendere tutto questo necessario, vuole tradurre tali elementi di fede in altrettanti momenti di una dialettica storica necessaria: è necessaria la realtà della contraddizione, cioè la scissione, il peccato, ed è altrettanto necessaria l'*Aufhebung*, cioè la riconciliazione, la redenzione. Il tentativo di Hegel travisa il senso genuino di questi concetti, cioè appunto la loro gratuità, il loro scaturire da un atto libero, e vanifica così il senso della fede.

D. *Hegel ha forse cercato di comprendere nella realtà qualcosa che la filosofia classica non era adeguata a ricercare?*

R. Sì: la storia, il dramma e il destino dell'uomo nella storia; e sono d'accordo nel riconoscere che la filosofia greca classica non aveva saputo dare una risposta a questo problema; ma la risposta viene dall'ambito della fede, perché questo è il problema dell'umana ricerca della salvezza. La ragione credo che abbia il compito di aprire gli orizzonti sulla breccia aperta dalla fede, cioè di creare lo spazio per la fede, non di sostituirsi ad essa.

D. *La dialettica hegeliano-marxiana tendeva, nel recente passato, a diventare una presenza dominante nel panorama della cultura contemporanea: come vede la successiva evoluzione della situazione?*

R. Alla razionalità dialettica marxista si è sostituita oggi una tendenza che a me sembra in molti casi addirittura irrazionalistica. Vedo infatti che: o si resta fermi alla razionalità scientifico-tecnologica, ed ecco i cosiddetti neoilluministi, i neopositivisti, i filosofi analitici; oppure si abbandona qualsiasi forma di razionalità, tanto quella scientifica quanto quella dialettica nel senso

moderno, e ci si butta in braccio al nichilismo. Il pensiero rinuncia ad essere fondativo e si limita ad essere narrativo, evocativo... Riconosco a questa tendenza il merito indubbio di riportare l'attenzione sulla varietà, l'eterogeneità, l'eventualità, la finitezza della realtà, e di distruggere tutti gli assoluti terreni. Rifiuto però l'irrazionalismo di cui è pervasa, perché esso significa mancanza di comunicazione, quindi perdita di umanità.

Mi pare invece che l'alternativa da riproporre anche con un certo vigore, sia ancora una razionalità dialettica diversa da quella scientifico-tecnologica, ma dialettica nel senso antico, cioè dialogica, comunicativa, argomentativa, e in alcuni casi anche confutativa, là dove si riesca ad individuare delle autentiche contraddizioni.

D. È realmente necessaria una razionalità quale quella che lei propone?

R. Nel dibattito filosofico odierno si è preso atto della incapacità della razionalità scientifico-tecnologica a risolvere i problemi di senso, cioè i problemi concernenti i valori e lo stesso destino dell'uomo, proprio perché è una razionalità strumentale che verte sui mezzi ed è incapace di decidere circa i fini. Anche le scienze umane, le scienze sociali, hanno un atteggiamento puramente descrittivo non valutativo, non danno quindi indicazioni su come agire. Ecco il ritorno alla filosofia, la riscoperta della cosiddetta «filosofia pratica», cioè la richiesta alla filosofia di prendere posizione circa i problemi di senso, circa i valori, circa i fini, e credo che la filosofia possa farlo proprio perché si serve di un tipo di razionalità diversa da quella scientifica, cioè comunicativa, argomentativa, dialettica. Nella vita pratica abbiamo a che fare con uomini e quindi dobbiamo confrontarci con gli altri, dobbiamo comunicare e discutere, verificare la consistenza delle rispettive posizioni e delle rispettive concezioni della vita: una razionalità dialettica come quella di cui parlavo prima è la più appropriata a fare questo. Non a caso questa dialettica nasce con Socrate, pensatore evidentemente morale, etico-politico, che volge l'attenzione dalla natura all'uomo. Ed

in questo senso Socrate rimane il modello di come affrontare questo tipo di problema.

D. *Uno dei suoi ultimi lavori si interrogava sul «superamento» della metafisica: qual è oggi il significato di questa domanda?*

R. Purtroppo la parola «metafisica» è talmente logora che prima di servirsene bisognerebbe di nuovo stipularne il significato, perché viene usata per indicare le cose più disparate e soprattutto errori, pregiudizi, fantasticherie, imbrogli, tutto ciò che vi è di più negativo. Io non sono particolarmente attaccato alla parola, la parola si può anche cambiare; ma sono attaccato al significato che essa aveva originariamente e che sarebbe giusto tenere presente: «metafisica» significava riconoscimento della trascendenza, cioè di un «andare oltre».

In questo senso ho sostenuto che lo stesso superamento della metafisica teorizzato su versanti opposti prima da Carnap per il neopositivismo e poi da Heidegger è anch'esso una forma di metafisica se è un autentico «andare oltre». *Ueberwindung* è il termine usato sia da Carnap sia da Heidegger, dove c'è questo *ueber*, «oltre», che corrisponde al greco *metà*; ma «oltre» che cosa va questo superamento? A me pare che non vada oltre l'autentica metafisica, ma semplicemente oltre la fisica, cioè oltre la scienza, oltre una considerazione puramente empirica, finitistica della realtà umana; e quindi fa metafisica perché ciò che va oltre la fisica è, appunto, «meta-fisica». È il caso di Heidegger: purtroppo egli non fa metafisica con argomentazioni razionali, ma con intuizioni, con vaticini, mediante l'affidamento al linguaggio poetico, che è di per sé una cosa meravigliosa, ma non è filosofia. Io ritengo che la filosofia debba continuare ad essere un discorso razionale, sia pure di una razionalità diversa da quella scientifico-tecnologica.

D. *Siamo sicuri che di tutto si possa argomentare dialetticamente?*

R. No, non di tutto; anzi, probabilmente delle cose più importanti non si trova spiegazione attraverso argomentazioni.

Non credo infatti che la filosofia coincida con l'intera vita dell'uomo; nella vita vi deve essere posto per tante altre cose, per esempio per la religione, per la scienza, per l'arte e la poesia intese anche come rivelazione di verità, non solo come espressione di bellezza.

Quello che a me non piace è gabellare per filosofia la poesia o la fede o la scienza, confondendo cose che debbono rimanere distinte... Io penso che il filosofo, con il linguaggio della filosofia, che è poi molto elementare e non molto diverso dal linguaggio comune, abbia il compito di contestare, di confutare ogni tentativo di ridurre tutto ad un unico linguaggio, di omogeneizzare la realtà; il filosofo dovrebbe proprio mostrare, e possibilmente *dimostrare*, le differenze, l'eterogeneità e in questo modo creare spazi diversi entro i quali vengono a collocarsi altri linguaggi. Caso emblematico è quello della fede: io non posso risolvere il problema della salvezza senza ricorrere alla fede; ma perché abbia un senso ricorrere alla fede devo avere garantita la trascendenza dell'Assoluto mediante il discorso filosofico.

La filosofia autentica, dunque, non riduce tutta la realtà a se stessa, ma al contrario si assume il compito di salvaguardare la molteplicità dell'essere e la varietà dei linguaggi coi quali l'essere si esprime. A questo compito, come filosofo, mi sembra di dover restare fedele.

ANTONIO MARIA BAGGIO