

CUM-SCIENTIA | Collana di filosofia teoretica

Aldo Stella

Riflessioni teoretiche

Morlacchi Editore *U.P.*

CUM-SCIENTIA | Collana di filosofia teoretica

1.

Morlacchi Editore U.P.

La Collana della Rivista «Cum-Scientia» propone *Monografie* e *Quaderni*. Le *Monografie* ospitano lavori che approfondiscono e sviluppano temi di rilevanza squisitamente teoretica. Tali temi muovono bensì da punti di vista diversi, onde allargare gli orizzonti filosofici, senza tuttavia smarrire il senso e il valore di quella *intenzione di verità* che costituisce l'essenza stessa della coscienza e della ricerca che in virtù di essa si esprime. I *Quaderni*, invece, ospitano lavori che riflettono criticamente su di uno specifico tema oppure su di una specifica Opera e sono volti a delineare un confronto tra la concezione filosofica espressa dalla Rivista e altre concezioni filosofiche. I contributi che verranno inviati saranno sottoposti a doppio referaggio anonimo garantito da studiosi che, pur riconoscendo nella tesi la comune matrice, non appartengono ad un'unica scuola di pensiero, ma si aprono a prospettive filosofiche di vario orientamento. In tal modo, la Collana si propone come punto di incontro e di approfondimento di molteplici visioni filosofiche, cioè come un'autentica *agorà* di confronto e dialogo, affinché possa emergere il senso di unità che pervade la ricerca.

Direttore

Aldo Stella

Comitato Scientifico

Andreas Arndt (Humboldt-Universität Berlin); Francesco Bellino (Università di Bari); Stephen Brock (PUSC Pontificia Università Santa Croce); Mattia Cardenas (Università Ca' Foscari, Venezia); Ricardo F. Crespo (IAE Business School Buenos Aires); Paul Gilbert (PUG Pontificia Università Gregoriana); John Maloney (University of Exeter UK); Massimiliano Marianelli (Università di Perugia); Roberto Perini (Università di Perugia); Carlo Scilironi (Università di Padova); Davide Spanio (Università Ca' Foscari, Venezia); Jean-Marc Trigeaud (Université de Bordeaux); Carmelo Vigna (Università di Venezia)

I volumi sono sottoposti a peer review.

Aldo Stella

Riflessioni teoretiche

Morlacchi Editore U.P.

Prima edizione: 2023

ISBN/EAN (print): 978-88-9392-462-7
DOI: 10.57610/CS1VOL1



The online digital edition is published in Open Access on series.morlacchilibri.com
Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

© 2023 Author

Published by Morlacchi Editore
P.zza Morlacchi, 7/9, 06123 Perugia, Italy
www.morlacchilibri.com

Finito di stampare nel mese di ottobre 2023 presso la tipografia Logo srl, Borgoricco (PD).

INDICE

<i>Introduzione</i>	9
PRIMA RIFLESSIONE Sulla verità assoluta (I parte)	13
1. <i>Definizione preliminare di “verità”</i>	13
2. <i>Dalla verità determinata alla verità autentica</i>	16
3. <i>L'assolutezza della verità</i>	19
4. <i>Verità e relazione</i>	24
5. <i>Valore e funzione dell'assoluto</i>	33
6. <i>L'insegnabilità dell'assoluto</i>	38
7. <i>Funzione e intenzione</i>	40
SECONDA RIFLESSIONE Sulla verità assoluta (II parte)	45
1. <i>Verità e fondamento</i>	45
2. <i>Legittimità e verità</i>	48
3. <i>Separati e distinti</i>	52
4. <i>Coessenzialità e unità</i>	55
5. <i>L'uno come condizione di intelligibilità dei molti</i>	58
6. <i>Verità, coscienza e auto-coscienza</i>	67
7. <i>Il pensiero del pensiero</i>	70
8. <i>La concezione funzionalista e il suo limite</i>	71
9. <i>La concretezza dell'originario (fondamento)</i>	81
10. <i>L'assoluto, Dio e il mondo</i>	85
11. <i>L'unità e la prospettiva da cui viene colta</i>	106
12. <i>Il sapere come verità</i>	115
TERZA RIFLESSIONE La verità relativa o determinata o sistemica	119
1. <i>La “non-verità” come “verità relativa”</i>	119
2. <i>Verità assoluta e verità relativa</i>	120
3. <i>Verità relativa come “corrispondenza”</i>	126
4. <i>Le “due” verità</i>	130
5. <i>La verità determinata</i>	141
6. <i>Fondamento e dimostrazione (legittimazione)</i>	144

QUARTA RIFLESSIONE Realtà e relazione	163
1. <i>Atto e costrutto</i>	163
2. <i>La relazione come costrutto</i>	167
3. <i>La presunta originarietà della relazione</i>	173
4. <i>La relazione e la realtà</i>	176
5. <i>La stratificazione dell'esperienza e il primo livello</i>	181
6. <i>Il secondo livello</i>	183
7. <i>Il terzo livello</i>	191
QUINTA RIFLESSIONE Il concetto di relazione	201
1. <i>Considerazioni preliminari</i>	201
2. <i>Il concetto di relazione</i>	203
3. <i>Il costrutto relazionale e la necessità di rendere dinamico tale status</i>	207
4. <i>Ripresa tematica: aspetto sensibile e aspetto concettuale dell'esperienza</i>	209
5. <i>Valore intrinseco della relazione</i>	236
6. <i>Il terzo livello: la relazione come atto</i>	242
7. <i>Per concludere</i>	259
SESTA RIFLESSIONE Lo spirito	263
1. <i>Per introdurre</i>	263
2. <i>Lo spirito come intentio veritatis</i>	268
3. <i>Intenzione, sapere, verità</i>	274
4. <i>Il sapersi del sapere come sapersi dell'assoluto</i>	278
5. <i>Intenzione e relazione</i>	285
6. <i>L'alternativa e l'enunciato</i>	292
7. <i>Intenzione e dialogo</i>	298
8. <i>Verità e dialogo</i>	302
SETTIMA RIFLESSIONE La funzione discorsiva	309
1. <i>Introduzione</i>	309
2. <i>Il discorso e la cosa</i>	311
3. <i>L'universo empirico-formale</i>	319
4. <i>Il riportare la realtà al discorso</i>	322
5. <i>Funzione e valore</i>	355
6. <i>L'insemantizzabilità del valore (verità)</i>	357
7. <i>Il significato</i>	360
8. <i>Valore e funzione del significato</i>	365

<i>9. Relazione come intentio realitatis (veritatis)</i>	370
<i>10. La dialettica di certezza-verità e l'enunciato</i>	378
OTTAVA RIFLESSIONE Innegabile e inevitabile	387
<i>1. Introduzione</i>	387
<i>2. Fatto e ragione</i>	389
<i>3. Il tema del principio nella filosofia presocratica</i>	394
<i>4. L'essere di Parmenide</i>	398
<i>5. Negazione formale e negazione trascendentale</i>	401
<i>6. Innegabile e inevitabile</i>	405
<i>7. Innegabile e inevitabile in Hegel</i>	410
<i>8. La contraddizione in Hegel</i>	413
<i>9. Relazione e contraddizione</i>	418
<i>10. Relazione estrinseca e sintesi immanente</i>	422
<i>11. Il vero dal punto di vista dell'inevitabile e dal punto di vista dell'innegabile</i>	432
<i>12. L'emergere dell'innegabile</i>	438
<i>13. Il senso dell'espressione “punto di vista dell'innegabile”</i>	441
<i>14. Il vero come condizione trascendentale della ricerca</i>	448
<i>15. Per concludere</i>	453
BIBLIOGRAFIA	457

Introduzione

In questo scritto, proponiamo alcune riflessioni su temi che giudichiamo teoricamente molto rilevanti. L'obiettivo è quello di illustrare, con una certa sistematicità, la *prospettiva filosofica* che abbiamo cercato di proporre in molteplici altri lavori e che si pone in continuità ideale con quella indicata da Giovanni Romano Bacchin, in particolare, e dalla *scuola padovana di metafisica classica*, più in generale.

Affinché il progetto rapidamente tratteggiato possa realizzarsi, ritengiamo utile per il lettore il rinvio, soprattutto in nota, ad alcuni dei nostri precedenti scritti, specialmente a quelli nei quali le tematiche – che verranno di volta in volta trattate – hanno trovato la loro primitiva esposizione, sovente più esplicita e compiuta di quella comparrente in questo lavoro, nel quale si cercherà di ricapitolare i temi e di fornire loro una concatenazione logica che consenta il configurarsi di un quadro concettuale il più possibile coerente e conseguente.

Precisamente con l'obiettivo di fornire un tale quadro, il discorso che svolgeremo non sarà una progressione lineare che tratta temi e conclude la trattazione di un tema per passare a quello successivo. Poiché i temi sono intrinsecamente vincolati, il discorso *procede*, ma anche *retrocede* sul già detto per approfondirlo ulteriormente.

Si comprende, in tal modo, la ragione dell'uso della parola “riflessione”. Con questa espressione intendiamo riferirci non soltanto al fatto che ci facciamo guidare dal pensiero riflessivo e critico, ma altresì al fatto che “riflessione” è, essenzialmente, “ripiegamento”, ossia ritorno su sé stessi, sul già detto, onde poterlo ripensare nuovamente per approfondirlo in modo adeguato.

Le questioni fondamentali, pertanto, non verranno esaurite mediante un'unica trattazione, conchiusa in sé stessa, ma ritorneranno in più

occasioni, quando si renderà necessario richiamarle perché lo richiede l'argomento e quando si riterrà importante *tornare sull'argomento stesso*, perché la chiarificazione del concetto mediante il linguaggio non può mai venire considerata esaustiva.

Non desti meraviglia, inoltre, il numero piuttosto scarso di riferimenti alle opere di altri filosofi e, in generale, un uso non troppo insistito delle note. Si conserverà, tuttavia, traccia del confronto, che ha accompagnato la nostra ricerca, con il pensiero dei giganti della filosofia, in particolare con Hegel e Severino.

Nello studio presente, tale confronto costituisce quello che potremmo definire il “sottofondo della ricerca”, in modo tale che ciò che compare in primo piano è l’esposizione della *prospettiva teoretica* che abbiamo maturato proprio in forza di tale confronto.

Diciamo subito che, anche in questo caso, la ricerca ha come suo motivo ispiratore l’*intenzione di verità*, la quale costituisce il *fondamento* non soltanto di ogni teoria, ma anche di ogni discorso e di ogni enunciato che si riferiscono alla realtà, intesa come *realità oggettiva*, e che, in qualche modo, tale realtà intendano riferire.

Ciò offre l’occasione di contrapporre l’*intenzione*, che è un tendere alla verità, cioè appunto alla realtà oggettiva, alla *pretesa*, che opina di poter inglobare la verità assoluta (la realtà oggettiva).

Ci è sembrato importante riproporre le ragioni della *teoresi pura*, per il fatto che, non soltanto nella cultura contemporanea, ma anche negli studi filosofici che oggi vengono in genere proposti, essa viene sempre più spesso dimenticata, per porre al centro interessi epistemologici o filologici o storiografici, piuttosto che genuinamente teoretici.

E così, da un lato, lo *spirito* rappresenta il grande assente dalla cultura contemporanea e, dall’altro, la necessità di intendere la verità come *assoluta* è stata sovente ignorata e, talvolta, addirittura negata, per lasciare il campo a ricerche di settore, che si accontentano di *verità relative* perché ritengono il tema della verità assoluta ormai desueto e non più degno di effettiva attenzione.

Gli interessi dei filosofi contemporanei, infatti, sono in gran parte rivolti alla scienza empirica e sperimentale, come se essa potesse costituirsi

a prescindere da un’impostazione *rigorosamente teoretica*, per sua natura rivolta alla verità in quanto tale, cioè alla verità assoluta.

Sia chiaro: riconoscere *senso e valore dell’assoluto* non comporta, a nostro giudizio, negare *le verità relative*, ma riconoscere il *livello* sul quale esse si pongono. Ciò che intendiamo sostenere è che, soltanto in virtù della verità assoluta, le verità relative possono venire colte nella loro *relatività* e, quindi, nel loro *limite*.

Ebbene, è precisamente tale coglimento che restituisce alla *coscienza* la sua centralità, laddove il *riduzionismo*, che tende oggi ad affermarsi, frequentemente si radicalizza o in quella concezione che viene definita “monismo funzionalistico”, la quale riduce la mente ad un insieme di algoritmi, o in quell’altra concezione, che viene definita “monismo materialistico”, per il suo pretendere di affermare il primato della dimensione biologica, così che sostanzialmente la mente viene risolta nel cervello.

In entrambe queste concezioni, la *coscienza* finisce per venire progressivamente marginalizzata fino al punto di venire obliata e, spesso, addirittura *rinnegata*.

A tale riduzionismo abbiamo dedicato vari scritti critici ai quali rinviiamo, giacché nel presente lavoro non lo prenderemo in considerazione, poiché non lo riteniamo *teoreticamente sostenibile*. Esso, dunque, risulta *irrilevante* per il punto di vista che a noi interessa prendere in considerazione.

Ci concentreremo, invece, sui temi che giudichiamo teoricamente più significativi e fondanti. Il tema dell’*originario*, che coincide con il tema del *concreto*, è indubbiamente centrale. Per trattarlo adeguatamente, sarà necessario sottoporre a critica non soltanto le concezioni che pretendono esplicitamente di negarne il valore, ma anche le concezioni che credono bensì di valorizzarlo, ma, descrivendolo come una *struttura*, finiscono di fatto per ridurlo ad una *relazione*.

Ciò che abbiamo sostenuto con forza, e che intendiamo qui ribadire, è quanto segue: se la relazione viene intesa in senso ordinario, cioè come una *sintesi*, essa configura un *costrutto contraddittorio* e non soltanto *aporetico*.

Proprio per questa ragione, l’originario non è riducibile ad una struttura, che ha una priorità solo formale. Di contro, l’originario non può

non valere come *fondamento*, il quale non può non essere *condizione incondizionata*.

La condizione incondizionata esercita un' *influenza unilaterale* sui suoi condizionati, perché li condiziona senza venire condizionata da essi, come invece accade per i termini della relazione.

La condizione incondizionata, inoltre, è *autonoma e autosufficiente*, dunque è *assoluta*. Essa non può non emergere, pertanto, oltre il sistema che fonda, onde costituirne l'effettivo fondamento.

Essa, infine, non può venire determinata, dal momento che, se venisse determinata, scadrebbe a condizionato. Né, quindi, può venire *semantizzata*, perché trascende l'universo del discorso (linguaggio).

A nostro giudizio, affermare il primato della relazione, come viene fatto assai spesso, anche se con diverse argomentazioni, significa confondere il *livello trascendentale*, in cui si impone l'*innegabile*, con il *livello empirico-formale*, che vale come l'*inevitabile*.

Se il livello empirico-formale si costituisce poggiando proprio sul costrutto relazionale, trascendentale invece è l'*intenzione di verità* (*intentio veritatis*) che dalla verità è evocata e nella verità intende compiersi, affinché solo la verità assoluta *veramente*, cioè *innegabilmente*, sia.

Un'ultima considerazione, in sede introduttiva. La filosofia, negli ultimi tempi, è stata suddivisa in molteplici filoni di ricerca e la tendenza alla sua parcellizzazione sembra inarrestabile, in ossequio alla frantumazione che caratterizza il conoscere scientifico, nel quale il *metodo analitico* ha comportato la progressiva scomposizione dell'oggetto del conoscere e la conseguente iperspecializzazione delle conoscenze e delle competenze.

Se dovessimo definire la filosofia teoretica, quindi, ci sembra che potremmo usare questa espressione: *filosofia della "filosofia"*, per il suo costituire l'essenza stessa del filosofare e cioè la consapevole ricerca della verità, ma della *verità assoluta*, mediante un pensiero che, seppure condizionato da aspetti formali, tuttavia tende all'*incondizionato* e ad esso aspira, onde coincidere *idealmente* con quell'assoluto che lo ha evocato e strutturalmente lo costituisce e lo orienta.

A.S.
Perugia, Università

PRIMA RIFLESSIONE

Sulla verità assoluta (I parte)

1. Definizione preliminare di “verità”

Definire che cosa sia “verità” è una delle questioni fondamentali per uno scritto di filosofia. Il presente scritto, in effetti, cercherà di definire se può venire definita la verità e, inoltre, in quale ambito la sua definizione risulta *inevitabile*.

Iniziamo ricordando che sono state fornite numerose definizioni e, spesso, si è affermato che la verità è un *valore* che compete ad un enunciato.

Aristotele, per primo, ha sostenuto che *vero* e *falso* sono i due *valori di verità* che possono essere assegnati ad un enunciato dichiarativo.

L'enunciato sarebbe “vero” se ciò che dichiara corrisponde allo stato delle cose cui si riferisce; “falso” in caso contrario. Da allora si parla di *concezione correspondentista della verità* o, in termini scolastici, di *adaequatio rei et intellectus*.

L'obiezione che viene rivolta a questa concezione è la seguente: per stabilire la corrispondenza (*adaequatio*), bisognerebbe collocarsi in uno stato che valga come ulteriore tanto rispetto all'enunciato (in cui si risolve l'*intellectus*) quanto rispetto all'esperienza/realtà (*rei*). Ma quale sarebbe questo *status*?

Non si può rispondere che sarebbe il “soggetto”, precisamente per la ragione che, quando si usa l'espressione “*intellectus*”, come abbiamo rapidamente indicato, il soggetto viene identificato e risolto nell'enunciato in cui l'intelletto si esprime.

Si dovrebbe introdurre, pertanto, un “giudice” che vada oltre il *soggetto empirico*, il quale è vincolato all'esperienza e dunque, proprio in

quanto tale, non è in grado di porsi ad un *livello ulteriore* rispetto a quello in cui si pone la sua *relazione con l'esperienza stessa*.

Di tale relazione, infatti, egli costituisce un termine e, quindi, gli è impossibile *oggettivarla per giudicarla*.

Solo un *soggetto trascendentale* potrebbe stabilire l'eventuale corrispondenza, in modo tale che la *verità*, rappresentata dalla corrispondenza, si subordinerebbe alla *verità* rappresentata dal *giudizio trascendentale*.

Per testare la consistenza dell'ipotesi proposta, e cioè dell'ipotesi che *l'accertamento della verità della corrispondenza* configuri il "compito" del soggetto trascendentale, rileviamo per prima cosa un aspetto che a nostro giudizio è cruciale.

Da quanto è stato detto, emergono *due concetti di verità*. Per il primo, "verità" è *corrispondenza* tra un enunciato e uno stato di cose; per il secondo, verità è *accertamento* dell'effettiva corrispondenza indicata, cioè della verità della corrispondenza.

Notiamo quanto segue: chi propone un'idea corrispondentista di verità non dichiara di riferirsi ad un *soggetto trascendentale*, nonostante che solo un soggetto trascendentale possa emergere effettivamente oltre il soggetto empirico nonché oltre la relazione che vincola quest'ultimo al campo della sua esperienza.

Se non che, qualora ci si riferisca soltanto al soggetto empirico – e questo accade ordinariamente –, allora non si può non riconoscere che l'accertamento messo in atto da quest'ultimo non riesce ad evitare il *progressus in indefinitum*, perché il primo accertamento ne richiede un secondo, un terzo, e così via.

Nessun accertamento operato da un soggetto empirico, infatti, riesce effettivamente ad *oggettivare la relazione empirica*, giacché non emerge *verticalmente* su di essa, ma continua a disporsi *orizzontalmente*, così che risulta un accertamento intrinsecamente insufficiente.

Che è come dire: nessun accertamento prodotto da un soggetto empirico può venire considerato definitivo (autentico), così che ognuno lascia aperto lo spazio per l'ulteriore (di qui il *progressus*), stante che, appunto, il livello della corrispondenza non viene effettivamente superato dal livello dell'accertamento.

Eppure, la *verità della corrispondenza* non può non appartenere ad un *livello inferiore* rispetto alla *verità dell'accertamento*, giacché l'oggetto dell'accertamento è precisamente la corrispondenza.

Del resto, anche l'accertamento dovrebbe valere come un *accertamento legittimo*, ossia come un *accertamento effettivamente fondato*. Quando, allora, si potrà ritenere fondato l'accertamento?

Si potrebbe ipotizzare di stratificare l'accertamento su molteplici livelli, fino a pervenire, almeno “idealmente”¹, ad un accertamento che, *accertando sé stesso (legittimando sé)*, accerti (legittimi) ogni altro da sé, inclusa la verità della corrispondenza.

Se non che, non è possibile trattare soltanto il *tema dell'accertamento*, assunto cioè come se potesse venire considerato autonomamente: come per sé stante.

Quanto abbiamo detto in precedenza, infatti, testimonia che non si può evitare di *vincolare il discorso sull'accertamento al discorso sul soggetto*, dal momento che “accertare” è un’*attività* compiuta da un soggetto.

Si impone, pertanto, il seguente esito: il soggetto dell'accertamento, nonostante la teoria corrispondentista non lo preveda, non può non essere il *soggetto trascendentale*, appunto perché solo quest'ultimo può emergere *oltre la relazione* che vincola il soggetto empirico alla “sua” esperienza.

La domanda che però si impone, in questo caso, è la seguente: può venire attribuita al soggetto trascendentale la *funzione dell'accertare* uno stato empirico?

La questione che si apre, infatti, concerne la sua *emergenza*. Quest'ultima può venire considerata effettiva, se il soggetto

1. L'uso qui dell'avverbio “idealmente” ci consente di precisare un punto che va ben oltre quanto viene detto in questo primo paragrafo. Tale avverbio, infatti, riveste un significato molto importante nel presente lavoro e anticiparne il valore può essere utile per comprendere il *senso* stesso della nostra *proposta teoretica*. Come emergerà progressivamente, usando tale avverbio si intende compiere un autentico “salto prospettico”. Pur collocandosi nell'ordine della finitezza, *si intende* cogliere il finito a muovere dall'infinito, il relativo a muovere dall'assoluto. La consapevolezza del fatto che si tratta di un'aspirazione *ideale*, cioè di un'intenzione che può trovare una *realizzazione soltanto ideale*, ci ha indotto ad usare l'avverbio indicato tutte le volte che ci siamo proposti il “salto prospettico” suddetto. Nell'Ottava Riflessione, trattando il tema della distinzione teoretica di *innegabile* e *inevitabile*, approfondiremo l'argomento.

trascendentale deve valere quale *termine della relazione* che intercorre tra sé e la corrispondenza stessa?

E inoltre: il *valore* del soggetto trascendentale può venire risolto nella *funzione* da esso svolta?

2. Dalla verità determinata alla verità autentica

Il soggetto trascendentale coincide, come si evincerà dal prosieguo del lavoro, con l'*atto di coscienza* che coglie il limite del soggetto empirico proprio perché lo trascende.

Ciò che si richiede al soggetto trascendentale, qualora lo si pensi come l'*accertatore*, è di *formulare giudizi* sulla relazione empirica e questo non può non comportare il configurarsi di una *nuova relazione*, quella che ha per termini, da un lato, la relazione empirica e, dall'altro, il soggetto trascendentale.

In tal modo, però, il soggetto trascendentale viene *incluso in una relazione e finisce così per venire ipostatizzato*, cessando necessariamente di emergere oltre il soggetto empirico.

Qualora, poi, si affermasse che il soggetto trascendentale è “legittimo” (e “legittimante”) perché oggettiva la relazione empirica e su di essa può esprimere un giudizio (valutazione, accertamento), allora non soltanto *si attribuirebbe un’attività* ad esso, laddove solo l'*atto* lo può connotare (per questo lo si identifica con l'*atto di coscienza*: tale aspetto verrà approfondito nel corso della trattazione), ma altresì si affermerebbe qualcosa di molto significativo in ordine alla verità: *la verità risulterebbe tale perché vincolata ad uno stato di cose*, cioè perché *in relazione ad altro da sé*.

Da quanto detto, non si può non concludere che, da un lato, la definizione corrispondentista di verità *assume la verità come relazione*, dando per scontata la *verità della relazione*; dall'altro, essa postula come suo fondamento la *verità dell'accertamento*, che però non può essere raggiunta né da un soggetto empirico né da un soggetto trascendentale.

E tuttavia, anche se la verità dell'accertamento *di fatto* potesse venire ottenuta, si tratterebbe di una verità effettiva, autentica? Una verità che

attenga all'universo fattuale – concernendo, appunto, stati di cose – è, cioè, una *verità teoretica*?

Il modello corrispondentista di verità, che è uno dei modelli più frequentemente proposti, ci offre l'occasione – riflettendo sul suo *limite intrinseco* – di mettere in evidenza il tratto distintivo fondamentale che non può non connotare la verità, se di una *verità autentica* si intende parlare.

Ebbene, ciò che costituisce il punto di arrivo del discorso fin qui svolto è che una verità, che *si vincoli* a “qualcosa” di diverso da sé e valga come “verità di questo qualcosa”, non può venire considerata *la verità in quanto tale*, cioè la verità *teoreticamente intesa*.

A nostro giudizio, insomma, la *verità determinata* non può non venire distinta dalla *verità autentica*, perché per essere autentica la verità non può essere *vincolata, dipendente, subordinata*.

Se la verità dipendesse, infatti, dipenderebbe da qualcosa di diverso da sé, cioè dalla *non-verità*.

La verità dell'accertamento, per tornare ad una verità che paradigmaticamente configura una verità determinata, risulta vincolata in *molteplici sensi*.

Innanzi tutto, nel senso che implica *un processo di accertamento in ordine a qualcosa* e così dipende da ciò rispetto a cui si progetta l'accertamento medesimo.

In secondo luogo, vale come il *risultato* di tale processo e così dipende dalle tappe che costituiscono il processo stesso, a cominciare dalla prima che costituisce l'assunto.

In terzo luogo, l'accertamento si traduce in un giudizio e, poiché tanto l'accertamento quanto il giudizio *si dispongono* su ciò che viene accertato (giudicato), consegue che la verità viene intesa di nuovo come *relazione*.

Di qui la nuova domanda: la relazione può venire assunta come verità, se non si è prima *assunta come vera*, cioè come *originaria, la molteplicità*, stante che la relazione non può non poggiare sulla *dualità* dei termini relati nonché su di un *nesso* che dovrebbe vincolarli, valendo come “terzo termine”?

Infine, non si può non considerare quello che è l'aspetto fondamentale. La verità, per valere come “accertamento”, dovrebbe essere in grado di *accettare sé stessa*, ossia di *stabilire la propria verità*.

In questo caso, tuttavia, non si potrebbe non riconoscere che, nell'accettare la *propria verità*, la verità *si disporrebbe* su sé medesima.

Con questa conseguenza: per un verso, la verità si ridurrebbe *ad un fatto*, proprio nella misura in cui valesse come “ciò che viene accertato”; per altro verso, nella misura in cui valesse come “la condizione accertante”, essa verrebbe intesa come un'attività, la quale per sua natura comporta la *relazione a ciò su cui si esercita*.

In tal modo, la verità si distinguerebbe *in sé* in una *verità accertante* ed in una *verità accertata*, così che si finirebbe per imporre alla verità una *differenza intrinseca*, che non potrebbe non opporla a sé medesima.

Orbene, il discorso che siamo andati svolgendo mette capo a due importanti conclusioni, che esponiamo per ricapitolare il già detto e definire il punto di movenza della ricerca successiva.

La prima: la teoria corrispondentista della verità postula un *soggetto accertante*, che non può essere un *soggetto empirico*, il quale *non oggettiva* la relazione che intrattiene con l'esperienza dal momento che vale come suo momento, ma non può essere neppure un *soggetto trascendentale*.

Se quest'ultimo viene inteso come *oggettivante* la relazione empirica, allora esso viene comunque risucchiato nella *relazione alla relazione empirica*, sì che la sua *emergenza* non può non risultare fittizia.

Autentica *emergenza*, infatti, è solo quella di ciò che si sottrae al vincolo decretato dalla relazione, così che non è di certo quella disegnata dall'*attività*.

Semmai, per indicare l'autentica emergenza, si può fare riferimento all'*atto*, il quale coglie il limite proprio perché lo ha oltrepassato (trasceso)².

La seconda: *la teoria corrispondentista della verità non può non implicare la riduzione della verità ad accertamento* e ciò significa attribuire

2. Sul senso dell'emergenza dell'atto si tornerà a più riprese nel corso della presente trattazione e si cercherà anche di indicare la ragione per la quale l'atto è il *trascendersi* stesso dell'attività, stante che è il *trascendersi della relazione* che struttura l'attività medesima.

ancora alla verità *valenza relazionale*. Tanto la corrispondenza quanto l'accertamento, infatti, sono relazioni.

Qualora, però, la verità venisse intesa *in senso relazionale*, allora essa non potrebbe non postulare la *differenza*, dal momento che la relazione, come detto, poggia sulla *dualità*.

Con questo approdo: se la differenza è intesa come “esterna” alla verità, allora la verità si trova a postulare l'*altro* da sé, dunque la *non-verità*, alla quale finisce inevitabilmente per *vincolarsi* e, quindi, per *subordinarsi*.

Se, invece, la differenza è intesa come “interna” alla verità, allora la verità si distingue, in sé, da sé stessa e risulta essere, al tempo stesso, verità e non-verità, contraddittoriamente.

Come uscire, allora, dall'aporia che si configura nella duplice impossibilità, quella di assumere per vero ciò che *non è in grado di legittimarsi* e quella di assumere *la legittimazione come una relazione* della verità con sé stessa?

3. *L'assoltezza della verità*

Ripartiamo da questo punto: non si può richiedere alla verità di accettare la propria verità perché, in tal modo, non soltanto ci si disporrebbe *fuori* dalla verità – e, tuttavia, si pretenderebbe di *imporre una norma* alla verità stessa –, ma altresì si postulerebbe che la verità necessiti di un'ulteriore legittimazione, così che essa non sarebbe *effettivamente* verità, stante che di tale legittimazione abbisognerebbe.

Da ciò si evince che la verità non può non essere *indipendente da condizionamenti estrinseci*, così che essa *aut è di per sé legittima aut non è verità affatto*.

In altre parole, *la verità non può non dipendere solo da sé stessa*. Questa dipendenza, tuttavia, non può venire intesa come un suo distinguersi in sé, tale da configurare un “sé” che è indipendente e un “sé” che dipende.

Nel dire che la verità può dipendere solo da sé stessa si intende dire, dunque, che la verità è *assolutamente indipendente* e, proprio per questo, è *interamente verità*.

Essa, insomma, è *interamente indipendente* e per questa ragione è *assoluta*, o non è verità affatto.

La prima definizione di verità risulta, quindi, la seguente: *verità è indipendenza* o, se si preferisce, *libertà da condizionamenti estrinseci*.

Il falso, infatti, non è indipendente: esso dipende proprio da quel vero che pretende, però, di negare e dal quale, invece, viene negato/falsificato.

Falsum, non per niente, è participio passato del verbo latino *fallere* e indica “ciò che è stato falsificato”: il falso appartiene al *passato*, nel quale si presentava *come se fosse vero*.

Il vero, di contro, non lascia che il falso *sia nel presente*, così che il vero, a rigore, *smaschera (ha smascherato) la contraffazione* che il falso rappresenta.

In questo senso e per questa ragione, si può affermare che nessuna determinazione è vera, dal momento che *dipende da (è funzione di)* ogni altra determinazione.

Questa dipendenza verrà presa in esame quando verrà trattato il concetto di “determinazione”. Qui, invece, si deve sottolineare con forza che *solo l'assoluto è veramente indipendente*: esso, lo indica anche il suo etimo, è *ab-solutum*, cioè “sciolto da vincoli, da relazioni”.

Soltanto *l'identità dell'assoluto*, questo è il punto, è *vera identità*, perché solo essa è *veramente autonoma e autosufficiente* nonché *una con sé stessa*.

Ogni altra identità, infatti, esibisce bensì, a livello empirico-formale, autonomia e autosufficienza, ma queste ultime non sono effettive, dal momento che il *vincolo alla differenza* è costitutivo dell'identità determinata.

L'identità determinata – come vedremo nel terzo paragrafo della Seconda Riflessione – si pone in forza del *limite*, che la *de-termina* proprio perché la *de-limita* e, dunque, la riferisce ad *altra* identità determinata.

Che è come dire: se la verità autentica coincide con l'*identità dell'assoluto*, e solo dell'assoluto, per contrario l'identità che dipende da altro da sé è *identità condizionata*, così che costituisce un'*identità relativa o sistemico-formale*, l'unica identità che la forma riconosce.

Non si tratta in nessun caso, pertanto, di un'autentica verità, nel senso che *la verità non può assumere la forma di un'identità determinata*, così

che la stessa “definizione” di verità – anche la definizione che la indica come “assoluta” – dovrà venire attentamente ripensata, poiché l’essere della verità *non può non emanciparsi dalla stessa definizione che pretende di inglobarla*.

La *verità determinata*, a rigore, è soltanto una *verità condizionata*, sia nel senso che si pone a condizione che si pongano altre identità determinate sia nel senso che si pone a condizione di *presupporre* almeno tre categorie, per loro natura esclusivamente formali: identità³, differenza e relazione.

Tali categorie, infatti, strutturano un qualunque *sistema*, poiché esse consentono di costituire un insieme di elementi fra di loro univocamente vincolati e ciascuno identico a sé medesimo, sì da valere come differente da ogni altro.

In ordine ad un tale sistema – e solo in ordine ad esso – si pone la *verità relativa* e si pone o perché *coerente* con altre verità più basali oppure perché configura una di queste verità basali, che sono gli assiomi (premesse, assunti, presupposti) *del sistema che la accoglie*, appunto, come “verità relativa”.

Di contro, l’assoluto è *funzione solo di sé stesso*, cioè dipende solo da sé stesso, senza che ciò significhi che esso si sdoppia in un assoluto soggetto (indipendente) e in un assoluto oggetto (dipendente).

Quando si dice che l’assoluto dipende solo da sé stesso si dice, giova ripeterlo, che l’assoluto *non dipende da altro, nemmeno da sé assunto come altro a sé stesso*.

Poiché l’assoluto è assolutamente indipendente, esso è *assolutamente vero*, così che si evince che la *verità autentica* è sinonimo, appunto, di *autosufficienza*: la *verità* coincide con il *valore* che consiste nel *non necessitare di altro per essere*.

Soltanto l’assoluto, quindi, è vero e solo esso può *veramente* venire definito “fondamento”.

3. Quando si parla di “identità” dell’assoluto, pertanto, non si intende una *categoria formale*, giacché la *medesimezza* dell’assoluto non si pone mediante il riferimento (relazione) alla *differenza*, come vale per l’identità determinata, ma autonomamente, *in sé stessa e per sé stessa* (*καθ’ αὐτὸν*). Solo quella dell’assoluto, quindi, è *identità autentica*, perché è un’effettiva *unità* con sé medesima.

L'assoluto è *il fondamento* non soltanto perché non abbisogna d'altro per essere, ma anche perché *smaschera la presunta sufficienza del determinato (fondato)*.

Esso, pertanto, non è fondamento nel senso che *pone* i fondati (le molteplici determinazioni), cioè non ha *valore tetico*, ma ha *valore ablattivo*, nel senso che *toglie la loro pretesa di valere come autonomi e autosufficienti*: toglie, cioè, la loro *presunta immediatezza*.

L'assoluto, inoltre, è *innegabile* – così come lo è la *verità*, che è *tutt'uno con l'assoluto* – proprio per la ragione che, essendo assoluto, è fuori dalla portata della negazione oltre a costituirne il *fondamento*.

Precisamente per la ragione che l'assoluto costituisce il fondamento anche della negazione, esso consente di cogliere il limite di quest'ultima, così che non è la negazione che nega il fondamento, ma è il fondamento che consente l'emergere del *limite di intelligibilità* della negazione medesima.

Quest'ultima, intesa come la *funzione logica del negare*, e cioè come *negazione formale*, non può non disporsi su qualcosa di determinato, onde essere *determinata essa stessa*, evitando così di valere come negazione “vuota” o “astratta” (negazione di nulla).

Il concetto di “negazione” è vincolato al concetto di “fondamento”, sia perché il fondamento (l'assoluto) risulta *innegabile*, sia perché la negazione pretende di esercitarsi proprio sul fondamento, onde saggiarne la consistenza.

Per approfondire il tema, che è cruciale, facciamo notare che il concetto di “innegabilità”, il quale ritornerà spesso nel presente scritto, coincide con il concetto di “verità”, ma solo se adeguatamente inteso.

Per spiegare la precisazione, facciamo riferimento all'*innegabilità* del principio di non contraddizione, che da più parti è sostenuta con forza. A nostro giudizio, invece, tale innegabilità domanda di venire discussa.

L'*ἐλεγχός*, inteso come negazione della negazione del principio di non contraddizione, non perviene *effettivamente* all'*innegabilità* del principio stesso, stante il fatto che questo *dipende dalla negazione* e ad essa *si subordina* (il tema verrà ripreso e approfondito nel secondo paragrafo delle Terza Riflessione nonché nella seconda annotazione al paragrafo 6 della medesima Riflessione).

Il principio di non contraddizione, insomma, viene detto bensì “innegabile”, ma non lo è *veramente*. La sua innegabilità, a ben guardare, è solo fittizia e va intesa *nel senso* per il quale anche ogni determinazione, se pensata da un certo punto di vista, risulta tale.

Se sottoposta alla funzione logica del negare, infatti, ogni determinazione *sembra* essere innegabile: senza l’*essere* di ciò che dovrebbe venire negato, non si determinerebbe la funzione del negare, sì che il negato non viene mai *effettivamente negato*.

Lo *status* ora indicato riveste una notevole importanza, da un punto di vista speculativo. Esso, quindi, domanda di venire bene interpretato.

Lungi dall’indicare l’innegabilità del determinato, come inizialmente sembrerebbe, esso, a rigore, evidenzia l’inefficacia della negazione formale, e questo ci sembra un approdo estremamente importante perché dimostra che anche la “potenza” della negazione, alla luce della verità dell’assoluto, viene radicalmente ridimensionata⁴.

Ciò che emerge dal discorso svolto è che tra negazione formale e negato si instaura un circolo, che è un vero e proprio *diallel*: l’una rinvia all’altro, e viceversa (viziosamente), sì che la negazione formale configura la contraddizione del richiedere ciò che pretende di negare.

Se dalla negazione l’attenzione si sposta sulla determinazione, allora non si può non rilevare che ogni determinazione – e questo va aggiunto per precisare adeguatamente il tema della negazione – è essa stessa una negazione, nel senso che si pone in quanto *nega* ogni altra determinazione e *da ogni altra determinazione viene negata*.

Usando una formula più icastica, si potrebbe dire che essa si pone determinatamente *in forza della negazione* che consente di determinarla.

La negazione formale, per essere più chiari, *non cancella* la determinazione, ma anzi la pone *empiricamente*, perché consente di *determinarla (limitarla)*, ancorché non la ponga come *innegabile*, ma, al contrario, come *insufficiente a sé stessa*, perché necessitante di *altro* per essere.

4. “L’immane potenza del negativo”, di cui parla Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* [G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Sämtliche Werke*, dritte Auflage der Jubiläumsausgabe, Bd. 2, hrsg. von H. Glockner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1976, sec. rist. della sec. ediz. (1960), p. 26], si risolve, dunque, nella sua immane debolezza.

In quanto necessitante di altro, l'*identità determinata poggia sulla differenza*, in modo tale che l'*altro* la costituisce strutturalmente, intrinsecamente, ed essa si trova, da un lato, a cercare di *escludere (negare)* la differenza (che la nega) per costituirsi come identità; dall'altro, a *negare questa stessa esclusione* per potersi determinare effettivamente.

Con questo esito: la determinazione, non essendo la verità, non è *veramente intelligibile (autosufficiente)*, come il sistema empirico-formale la presenta, e quindi *non può non (necessariamente)* tendere all'autosufficienza, che trova solo nella verità in cui *in-tende togliersi*.

Di questa “intenzione” ci occuperemo più avanti e a più riprese – in particolare, nel secondo paragrafo della Sesta Riflessione – per la sua rilevanza teoretica. Del suo *valore ideale*, invece, cominceremo a parlare già nella seconda annotazione al prossimo paragrafo.

Qui, per fornire una prima conclusione al discorso che abbiamo iniziato sul tema del “finito” (“determinato”), che è tema di estrema importanza, diremo che l'*identità determinata*, poggiando sulla *differenza*, fa della differenza la sua stessa *essenza*, così che essa non soltanto non è sufficiente a sé stessa (come è emerso poco sopra), ma più radicalmente, avendo come propria essenza l'*altro* da sé, non può non valere come la *negazione di sé medesima*, dunque come il proprio *negarsi*⁵.

4. Verità e relazione

Una verità che dipenda solo da sé stessa, pertanto, configura la verità assoluta. Se dipendesse da altro da sé, dipenderebbe dalla non-verità (sarebbe *funzione della non-verità*), contraddittoriamente.

Per converso, solo la *verità assoluta* è verità autentica. Essa vale come *fondamento* – dicevamo – proprio perché è in grado di fondare sé stessa, ossia perché è in grado di *autolegittimarsi*, ma questa autolegittimazione non è una *funzione* che la verità esercita su sé stessa.

È, piuttosto, la sua *assolutezza* che la svincola da ogni relazione: tanto da quella *estrinseca*, che le imporrebbbe la necessità di riferirsi ad altro;

5. Anche su questo tema torneremo sovente, perché centrale nell'economia del presente discorso.

quanto da quella *intrinseca*, che imporrebbe la *differenza* al suo interno, così che la non-verità – che configura l'*altro* dalla verità – verrebbe introdotta nella verità stessa.

La legittimazione dell'assoluto non è, quindi, esito di un qualche intervento esterno all'assoluto o che l'assoluto compie su sé stesso: l'assoluto è *di per sé legittimo*, proprio perché *sufficiente a sé stesso* e perché *interamente sé stesso*, cioè non diviso, in sé, in un sé legittimante e in un sé legittimato (il discorso verrà ripreso, in particolare, nel paragrafo 2 della Seconda Riflessione).

In quanto assoluta, inoltre, la verità non soltanto è *innegabile*, come detto nel precedente paragrafo, ma altresì è *indicibile*, cioè è *inafferrabile* (indeterminabile, insemantizzabile), perché è anche fuori dalla portata del discorso e del linguaggio. Dire la sua indicibilità equivale a dire che essa *non può venire detta senza venire contraddetta*.

Poiché, però, essa non può venire contraddetta, proprio per la ragione che *emerge* oltre il dire non potendo venire ridotta a determinazione – la quale configura ciò che il dire è in grado di riferire –, se ne ricava, allora, che la volontà di determinarla (dirla) si rivela una *insensata pretesa*⁶ e la scelta di non determinarla (non dirla) si rivela non già la rinuncia a ricerarla, quanto piuttosto l'*intenzione* di volgersi ad essa, lasciandosi da essa *guidare e inverare*, senza pretendere di imporle una determinatezza che ne negherebbe l'assolutezza, cioè il *valore*.

Che è come dire: la verità non è, a rigore, ciò di cui si parla, ma ciò *in virtù* di cui si *intende* parlare. Si intende parlare della verità *in virtù della verità stessa*, senza incorrere nell'errore di scambiare l'intenzione per la pretesa e l'oggetto del dire per la condizione trascendentale del dire stesso.

Dimenticare che *la verità non può venire ridotta ad oggetto del dire*, insomma, significa *capovolgere l'intenzione del dire nella pretesa del dire stesso*, che è appunto quella di inglobare la verità nella trama del discorso, ancorché essa sia *richiesta come emergente* onde valere quale *fondamento* del discorso medesimo.

6. Il senso per il quale non si può *evitare* di dire di essa, anche per dire che non è dicibile, emergerà progressivamente, allorché si tratterà il tema della differenza teoretica di *innegabile* e *inevitabile*.

La stessa definizione della verità autentica, pertanto, è la *traduzione inevitabile* del suo *innegabile trascendere ogni dipendenza* e, quindi, ogni determinazione, sì che la verità *non può non emergere anche oltre la sua stessa definizione*.

Annotazione prima

L'assoluto non può venire confuso con la *totalità*, se per "totalità" si intende l'*insieme* di tutte le determinazioni. Un conto, infatti, è il "tutto" inteso come "intero"; altro conto è il "tutto" inteso come "insieme" e che viene sovente definito "totalità", intendendo il "tutto-di-parti".

Per chiarire la differenza indicata, prendiamo le mosse da questo punto: la totalità intesa come "insieme", va notato *prima facie*, non comprende soltanto tutte le *cose (determinazioni)*, ma anche tutte le *relazioni* che sussistono tra tutte le cose, almeno se la relazione viene intesa come *medio*, ossia in forma di *ipostasi*. La totalità configura, quindi, un'*infinità quantitativa*, ossia *numerica*, tant'è che sarebbe più corretto definirla "indefinitività".

Anche la totalità, pertanto, risulta non determinabile, ma non per la ragione che, essendo assoluta, non può venire limitata, ma perché, essendo "indefinita" – giacché non si è mai in grado di affermare di avere colto *tutte le possibili determinazioni* –, essa costituisce una *quantità incrementabile* e ciò non la rende mai determinabile in forma definitiva.

Aggiungiamo che, qualora appunto la relazione venga intesa come *medio*, come ci ha insegnato Platone nel *Parmenide*⁷, allora si dovranno considerare come elementi del tutto anche le *relazioni tra le relazioni*, in modo tale che le determinazioni si moltiplicheranno ulteriormente.

La conseguenza non può che essere questa: l'*intero* domanda di venire inteso come *infinito*, ossia come assoluto.

Al pari dell'assoluto (infinito), infatti, esso non può non escludere ogni *relazione estrinseca*, che lo dividerebbe in un intero *in sé* e in un intero *per altro*, nonché ogni *relazione intrinseca*, che lo dividerebbe in parti: gli elementi che finirebbero per costituirlo.

Intero e assoluto, pertanto, si rivelano *un medesimo*: assolutamente intero il primo e interamente assoluto il secondo.

Se, invece, si negasse che intero e assoluto sono un medesimo, allora si dovrebbe indicare la *differenza* che sussiste tra di essi, differenza che l'assoluto non

7. Riprenderemo il tema nel paragrafo 2 della Quinta Riflessione.

può non negare – stante che non ammette un *altro* da sé – e che nemmeno l'intero può accettare.

Dove dovrebbe porsi, infatti, tale differenza? Non *tra* l'intero e l'assoluto, come abbiamo appena visto, ma nemmeno *nell'intero*, perché ciò comporterebbe ancora la *distinzione* dell'intero in un "in sé" e in un "per altro", la quale negherebbe proprio l'intero, riducendolo alla sintesi di *due* componenti *diverse* fra loro.

La distinzione di intero e assoluto *posta nell'intero*, inoltre, farebbe dell'assoluto un *momento* dell'intero e ciò non potrebbe non configurare una contraddizione.

Del resto, coloro che intendono l'intero nel senso della *sintesi* di elementi, ebbe costoro *eo ipso* lo riducono a *composto* e, cioè, riducono l'assoluto ad *un insieme di parti relative* (proprio in quanto parti che si riferiscono reciprocamente), sì che l'assoluto finisce, contraddittoriamente, per *dipendere dal relativo*.

E, da capo, qualora costoro pretendano di negare l'identità di intero e assoluto e assumano l'intero indipendentemente dall'assoluto, allora è da chiedersi come possano comunque considerarlo una *sintesi*, se la sintesi implica necessariamente la *suddivisione* dell'intero negli elementi che costituiscono la sintesi stessa, così che l'intero sarebbe, insieme, *unito ma anche diviso* e anche questo modo di considerarlo non può non configurare una contraddizione.

Se, insomma, le parti sono conservate ciascuna nella propria identità di "parte", allora la loro *unione* è solo una *giustapposizione* che mantiene la loro *differenza*, sì che anche la *divisione viene mantenuta*. Precisamente per questa ragione, *l'intero non può valere come sintesi* così come l'assoluto non può non essere *interamente uno* con sé stesso.

Annotazione seconda

Nel paragrafo 3 si è detto che l'assoluto è fondamento. Rileviamo che molto spesso, anche in ambito filosofico, i termini "fondamento" e "principio" vengono assunti come sinonimi.

A nostro giudizio, essi possono bensì venire assunti come sinonimi, ma a condizione di precisare bene il significato che si intende assegnare all'espressione "principio".

Se, infatti, per "principio" si intende il "primo elemento" di una serie o il "punto di movenza" di una procedura, allora esso non può non venire distinto dal "fondamento".

Per svolgere la *funzione* dell'"inizio" o del "cominciamento", cioè dell'aprire una serie o del valere come assunto di un sistema o di una procedura, infatti,

il principio non può non essere determinato e, in quanto tale, non gli si può attribuire *valore assoluto*, ma solo *relativo*: relativo alla serie che esso apre o al processo che da esso è innescato.

Di contro, il “fondamento”, per essere autentico fondamento – lo abbiamo già visto, ma giova ripeterlo –, deve fondare sé stesso, dunque deve essere *autonomo* e *autosufficiente*, cioè deve essere assoluto, giacché soltanto l’assoluto *non dipende da altro* (*non è funzione di altro da sé*).

Il determinato, invece, si pone *perché si oppone*, così che la differenza viene *in-sopprimibilmente implicata*, anche se viene implicata per venire esclusa.

Precisamente per questa ragione, il fondamento non svolge una *funzione*, almeno se “colto” a muovere dalla sua assolutezza, cioè dal suo *valore*, che consiste proprio nel valere quale *esclusione in atto* di ogni *altro dal* fondamento stesso. Nel presente scritto, noi useremo “principio” e “fondamento” come sinonimi, a meno che non venga esplicitamente indicato che al principio viene attribuito il significato di “iniziale” e quindi, in questo caso, lo si intende in senso determinato.

Per precisare ulteriormente il discorso in ordine all’assolutezza del fondamento (principio) e al suo coglimento, intendiamo sottolineare un aspetto che giudichiamo della massima importanza: un tale “coglimento” non può non avere *valore soltanto ideale*, giacché *fattualmente* si può cogliere l’assoluto (l’infinito) solo a muovere dal relativo (finito), negandolo dunque come assoluto.

Il punto da rimarcare con forza, tuttavia, è che l’*intenzione* oltrepassa il punto di vista precisamente per la ragione che *si intende cogliere l’assoluto andando oltre il relativo*.

Per cercare di chiarire il tema dell’intenzione, che è centrale nella nostra ricerca e per questo motivo verrà trattato in molteplici occasioni, iniziamo con il riflettere sul “so di non-sapere” socratico.

A nostro giudizio, tale costrutto è fondamentale, perché indica l’*emergenza del sapere sul non-sapere*. Soltanto in virtù del *sapere autentico*, cioè di quel sapere che coincide con la presenza del fondamento a sé stesso e per questo vale come “trascendentale”, è possibile infatti cogliere il limite di ogni sapere che ha *contenuti determinati* e che per questo vale come un sapere solo “formale”.

Il sapere formale, inoltre, se viene pensato *alla luce del sapere autentico*, non può non risultare un sapere non effettivo, dunque un non-sapere, stante l’*irriducibile distanza* che pone tra sapere e saputo.

Ebbene, così come il *vero sapere* mette in evidenza il *limite del non-sapere*, altrettanto l’assoluto, che coincide con il sapere autentico perché coincide con la verità (si veda il paragrafo 12 della Seconda Riflessione), consente di cogliere il *limite del relativo*.

Se ne ricava che l'assoluto, o il sapere che è tutt'uno con l'assoluto, è la *condizione incondizionata*, ossia la *condizione inoggettivabile di ogni oggettivazione*. L'assoluto, quindi, non può venire determinato, ma è *in virtù* dell'assoluto che viene determinato il determinato ed è sempre in virtù dell'assoluto che la coscienza può cogliere il *limite* della propria dimensione empirica ed *emergere come coscienza trascendentale*.

Se l'*emergenza* della coscienza trascendentale oltre l'universo empirico-formale configura *la verticale*, ossia *l'innegabile* esigenza di fondamento, di contro l'universo che domanda di venire fondato costituisce la *dimensione orizzontale*, che non è innegabile ma soltanto *inevitabile*: il soggetto che ricerca la verità (il cercante) si colloca proprio in tale universo, così che da esso *non può prescindere*, ancorché di esso la coscienza riesca a cogliere il limite.

Se la coscienza coglie il *limite* del sistema (universo), ciò significa che *non è totalmente ed esclusivamente immersa* nel sistema (universo) stesso.

Si dirà, allora, che il soggetto, per il suo collocarsi nel sistema, è “empirico” e la stessa coscienza è empirica, nella misura in cui ha un contenuto determinato.

Per contrario, si intende il soggetto “trascendentale” (e la coscienza “trascendentale”) quando si parla del suo andare *oltre il limite che segna il finito*.

Ancorché segnato dal limite, tuttavia, *il finito non è sostituibile*, proprio perché l'innegabile non si colloca *in continuità* con l'inevitabile, sì che essi non sono *fungibili*.

Se l'innegabile sostituisse l'inevitabile, allora andrebbe ad occupare lo “spazio concettuale” che compete all'inevitabile e, dunque, decadrebbe ad inevitabile esso stesso. In questo senso, l'universo dei determinati, non essendo sostituibile, è *imprescindibile*, ma non per questo è *intelligibile*.

Qualora fosse intelligibile, infatti, non si configurerebbe come la *domanda stessa di intelligibilità*: il *fatto* è la richiesta di una *ragione autentica* che possa legitimarlo. Non di meno, ancorché il fatto non sia di per sé intelligibile, tuttavia può venire sostituito solo da un altro fatto.

Tornando all'assoluto, rileviamo che, poiché *di fatto* esso può *venire pensato* – ammesso, ma assolutamente non concesso, che esso possa venire ridotto ad “oggetto” di pensiero – solo a muovere dall'universo dei determinati – che costituisce l'*inevitabile* proprio perché include *inevitabilmente* il cercante –, ad esso viene comunque attribuita una *funzione*, dal momento che viene costretto entro la *relazione* con ciò che pretende di determinarlo.

Da un certo punto di vista, pertanto, si impone la consapevolezza che il *valore* dell'assoluto impedisce *innegabilmente* di ridurlo a *funzione*, proprio perché la funzione lo riferisce ad *altro* da sé; da un altro punto di vista, invece, non si

può non riconoscere che, muovendo dal relativo, si finisce *inevitabilmente* per attribuire all'assoluto proprio quella funzione che contraddice il suo valore. Ordinariamente, la funzione che viene attribuita al fondamento assoluto è quella di *legittimare* (*fondare*) i dati (le determinazioni) che costituiscono l'universo empirico-formale. Se non che, in questo modo l'assoluto si troverebbe a legittimare il finito, il quale invece è insufficiente a sé stesso e, quindi, *non può essere legittimo né può venire legittimato*.

L'unica funzione che può venire attribuita all'assoluto, se di "funzione" non si può evitare di parlare – e ciò per la ragione che lo si pensa a muovere dalla *presupposizione* del determinato –, è quella *de-assolutizzante*, cioè *critica dell'apparenza*.

Che è come dire: nella misura in cui i dati (le determinazioni, il finito) vengono *assunti* come inevitabili, la funzione del fondamento assoluto non può non essere quella *del togliere la loro pretesa* di valere *come se* fossero autonomi e autosufficienti, cioè *come se* essi stessi fossero assoluti.

Quanto detto mette in evidenza un nodo cruciale: seppure il cercante si collochi *inevitabilmente* nell'ordine della finitezza, la sua *intenzione autentica* è proprio quella di riferirsi all'assoluto, ma non dal punto di vista del finito, bensì dal punto di vista dell'assoluto stesso, perché solo così si supera *innegabilmente* il limite rappresentato dal "punto di vista".

Stiamo parlando dell'"intenzione di verità", la quale *intende* quella verità che si sa essere inoggettivabile e, pertanto, irraggiungibile. La domanda che ci poniamo è la seguente: che cosa attesta questo "intendere", se la verità è inoggettivabile? Per cercare di rispondere prendiamo avvio da questa precisazione: l'intenzione non può venire ridotta ad uno stato soggettivo, cioè al *progetto* di un soggetto che pretenda di pervenire alla verità, *conservandosi* però nella sua identità di soggetto e, quindi, nella sua *irriducibile distanza* da essa.

Di contro, l'*intentio veritatis*, lungi dal valere quale stato soggettivo, costituisce l'essenza stessa della coscienza, la sua *dimensione trascendentale*, che si esprime come *trascendimento in atto* del finito, dunque di ogni stato soggettivo nonché del soggetto in quanto tale.

L'*intentio veritatis* ha valore fondamentale perché indica l'*intenzione di perdersi* nella verità proprio per togliere ogni distanza da essa.

In tal modo, non soltanto la verità costituisce ciò che evoca e orienta l'intenzione, dunque *opera in essa e mediante essa*, ma inoltre il soggetto empirico subisce un'intrinseca trasformazione in virtù dell'*intentio veritatis*: il soggetto empirico *si inverte in senso trascendentale* precisamente perché si essenzializza in quell'*atto* che è l'*intenzione* stessa.

Siamo così tornati al punto che è stato già evidenziato e che è decisivo: l'intenzione di verità si caratterizza non soltanto per il suo tendere alla verità, ma soprattutto per il suo *intendere di togliersi in essa per essere uno con essa*.

L'intenzione diventa intenzione di verità, insomma, quando è *totalmente protesa* alla verità, fino ad *intendere di perdersi in essa per salvarsi veramente*, che significa *intendere di porsi dalla prospettiva della verità stessa*.

Orbene, allorché si parla dell'assoluto, *come se* ci si potesse identificare con esso, si fa valere proprio questa intenzione che *spinge il cercante oltre sé stesso*, verso quella verità assoluta che permane *fattualmente* irraggiungibile, ma che *idealmente* è presente e operante nell'*intenzione* che alla verità si volge perché dalla verità è evocata.

Che è come dire: l'intenzione di porsi dal punto di vista dell'assoluto può avere *valore soltanto ideale*, perché *fattualmente* si permane sempre *al di qua di esso*.

E tuttavia, se non si intendesse coincidere con il punto di vista della stessa verità, allora in primo luogo si rinuncerebbe alla *vera* ricerca, che non può non essere ricerca *della verità* perché orientata *dalla verità*, e in secondo luogo non si potrebbe spiegare il *coglimento del limite del finito*.

Il finito viene colto nel suo limite perché tale limite è stato oltrepassato e, nell'oltrepassarlo, *ci si è consegnati alla verità*, che vale come il superamento di ogni "punto di vista", incluso quello che impropriamente le viene attribuito.

Un'ultima considerazione va riservata al sistema empirico-formale. Tale sistema, da un lato, *richiede il fondamento come emergente*, perché solo se assoluto esso è autentico fondamento.

D'altro lato, però, il sistema pretende di inglobare in sé quel medesimo fondamento che richiede come emergente, perché vorrebbe ridurlo ad un proprio *elemento*, onde poterlo determinare e dire.

Se non che, qualora il fondamento venisse inglobato, cesserebbe per ciò stesso di essere assoluto e, di conseguenza, cesserebbe di valere come fondamento.

Con questo approdo: il sistema dei determinati, non potendo includere in sé il fondamento, ossia non potendo *utilizzarlo in funzione fondativa*, non può non (*necessariamente*, cioè *innegabilmente*) *ripiegare su sé stesso, mediandosi*, ossia oltrepassando la propria *parvente immediatezza*.

Tuttavia, poiché il sistema fa valere la propria *inevitabile* pretesa di conservarsi, e di conservarsi come se fosse *immediato*, esso *non può evitare* di sostituire la *legittimazione autentica* con la *presupposizione*, che costituisce una *falsa legittimazione*.

Il sistema, sotto la spinta della sua pretesa di conservarsi, è costretto insomma a sostituire il fondamento, che vale come il *prerequisito* – cioè come ciò che è richiesto quale condizione *a parte ante*, cioè come il *principio di cui non v'è*

principiato (che da esso conseguia) –, con il *presupposto*, il quale a rigore si pone perché *presuppone ciò che lo presuppone*.

Senza il “posto” che lo presuppone, infatti, esso non si configurerebbe come “presupposto”, così che tra posto e presupposto si instaura un circolo che non può non essere vizioso e, pertanto, non può di certo costituire un’*autentica legittimazione (fondazione)*.

Non di meno, solo il presupposto può venire *utilizzato (strumentalizzato)* dal sistema come se potesse svolgere la *funzione del legittimare (fondare)* il sistema stesso.

Se non che, il presupposto non può legittimare il sistema non soltanto perché del sistema abbisogna per valere come “suo” presupposto, ma altresì per il fatto che *assume* il posto (il sistema) così come questo si presenta, *senza discuterlo*.

Di contro, il fondamento è effettivo proprio per la ragione che *impone* a ciò che è insufficiente a sé stesso di *trasformarsi intrinsecamente*, sì che esso non legittima il finito nella *forma* in cui questo si presenta, ma lo spinge ad *andare oltre tale forma* onde realizzarsi come *tensione all’infinito*.

Il fondamento, si potrebbe anche dire per sintetizzare, impone al *sistema dei determinati* di *trascendersi*, proprio in quanto anch’esso risulta segnato dalla medesima *finitudine* che caratterizza ogni singolo determinato.

Annotazione terza

L’assoluto, dunque, non soltanto è *innegabile*, ma è anche *indeterminabile* e ciò per la ragione che non solo è fuori della portata della negazione, ma, più radicalmente, è *fuori della portata della relazione* e, quindi, del discorso, il quale pretende di *riferire (referre)* l’assoluto *riferendolo* a qualcosa di diverso dall’assoluto stesso, ossia a quel sistema di riferimento che è, appunto, il discorso.

Coloro che pensano di averlo determinato come “indeterminabile” (e di avere determinato, pertanto, come “indeterminabile” anche la verità) non si avvedono di non avere determinato l’assoluto (la verità), ma solo *l’impossibilità di determinarlo*.

Ciò che assume forma determinata, insomma, è la *consapevolezza* che determinare l’assoluto configura la più stridente delle contraddizioni: de-terminare, infatti, significa de-limitare, ossia circoscrivere con un limite, e l’assoluto è tale precisamente per la ragione che è *scioltò da limiti*.

L’idea di assoluto, pertanto, non è un’idea determinata, che possa collocarsi accanto alle altre idee, ma costituisce il *valore ideale* che implicitamente connota ogni idea autentica. Tale valore consiste nell’intendere l’*unità* nella e oltre la molteplicità, *un’unità* nella quale la molteplicità venga meno a sé stessa.

Solo con l’idea di assoluto, quindi, il *valore* trova effettiva esplicitazione, perché solo l’assoluto costituisce la *vera unità*. Ebbene, in tale unità – e questo costituisce il nodo della questione – il *valore ideale* dell’assoluto è *tutt’uno* con il suo *essere reale*, cioè con la vera realtà: la *realità oggettiva*.

Mediante l’*idea*, potremmo anche aggiungere, si esprime l’intenzione di *cogliere* (*vedere*: *ἰδέα* deriva dal verbo greco *όράω*, che significa “vedo”) l’unità che fonda ogni molteplicità, nel senso che l’idea *vede* il *comune* che assimila enti diversi, cioè l’*unità* che raccoglie una molteplicità di esemplari fino al *punto ideale* di neutralizzare le loro differenze e di ricondurli tutti a quell’*unica idea*. Ebbene, l’idea di assoluto esprime in massimo grado e in forma eminentemente questa intenzione, perché l’assoluto è quell’*idea di unità* o, se si preferisce, quell’*unità ideale* in cui la molteplicità come tale viene neutralizzata e si risolve nell’*unità che è l’assoluto stesso*.

Si potrebbe dire anche così: l’idea di assoluto esprime in forma esemplare il *compimento* di quell’*aspirazione all’unità* che connota ogni idea particolare, così che nell’idea di assoluto si risolvono in *una unità ideale* le molteplici idee determinate.

Tale idea, come abbiamo indicato poco sopra, esprime, da un lato, l’*atto* del togliersi di ogni idea determinata e, dall’altro, la *necessità di un ulteriore togliimento*: il togliersi dell’idea stessa di assoluto, la quale *non può essere distinta dall’assoluto* ma deve essere *tutt’uno* con esso, appunto nel senso che nell’assoluto “ideale” e “reale” *non possono non essere un medesimo*.

L’assoluto, infatti, costituisce l’*unità vera e definitiva* in cui essere e pensare, reale e ideale, e in generale ogni *dualità* si supera e la stessa contrapposizione di determinato/indeterminato viene meno a sé stessa.

5. Valore e funzione dell’assoluto

Per chiarire quanto è stato detto nell’annotazione seconda comparente nel precedente paragrafo, nella quale si è introdotto il discorso sul “valore” e sulla “funzione” dell’assoluto, riprendiamo da questo punto: se ci si intende riferire all’assoluto, non si può non riconoscerne il *valore*.

L’assoluto è il *valore* che non può venire ridotto a *funzione*, per la ragione che la funzione lo disporrebbe in relazione ad altro da sé, laddove il valore configura proprio la negazione di questo *altro*.

Il valore dell’assoluto, pertanto, *non può non* (*innegabilmente, necessariamente*) sottrarsi alla riduzione a funzione. Questo costituisce il nodo

teoretico dell'annotazione indicata, per lo meno se si esamina la questione intendendo porsi dal punto di vista dell'assoluto medesimo.

Ora, riteniamo importante apportare una precisazione al discorso svolto, affinché risulti chiara la ragione per la quale *non si può evitare di parlare di funzione dell'assoluto*.

Se, infatti, l'*intenzione* di chi si volge all'assoluto è porsi dal punto di vista dell'assoluto stesso, tuttavia non si può non rilevare che, nel riferirsi all'assoluto, *di fatto* si postula come essente proprio quell'*altro* da esso che l'assoluto non può non escludere, ma che il *riferimento* (la *relazione*) non può non implicare.

Che è come dire: l'*intenzione* di coincidere con l'assoluto è *innegabile*; il *fatto* di “riferirsi” ad esso a muovere dall'altro da esso è *inevitabile*, sì che l'universo empirico-fattuale risulta *innegabilmente inevitabile*.

L'inevitabile, quindi, indica l'impossibilità stessa di *prescindere dai fatti* (dalle determinazioni), una volta che si presupponga il porsi di quel *soggetto empirico* che è tale proprio perché è frontale e reciproco ad essi.

Innegabile, invece, è la *necessità* che tale soggetto empirico e il campo del suo disporsi vadano oltre la loro esistenza determinata, poiché l'esistente (l'ente, la determinazione) non può non *intendere di essere veramente*; dunque, non può non intendere di *pervenire a quel vero*, che è l'essere stesso (l'assoluto): l'*intenzione*, infatti, è la sua autentica *essenza ontologica*.

L'aspetto che ora ci interessa indagare è il seguente: una volta che l'ordine empirico-formale sia stato presupposto, e ciò abbiamo detto essere *inevitabile*, come si esercita su di esso l'*influenza* (il *condizionamento*, il *potere*) della condizione incondizionata, cioè dell'assoluto?

La prima cosa da sottolineare è che l'ordine empirico-formale *pretende di instaurare una relazione con il fondamento*, in modo tale da inglobarlo e da fargli svolgere la *funzione del legittimare (fondare)* l'ordine stesso.

Se non che, il fondamento, cioè l'assoluto, *non può non (necessariamente) sottrarsi a questo vincolo*, così che la *funzione svolta dalla condizione incondizionata* non può venire confusa con quella che gli richiede il sistema.

Nel caso dell'assoluto, ci sembra preferibile parlare di “*funzione indiretta*”, poiché essa non è svolta, appunto, nel senso che l'*assoluto entra*

in relazione con ciò su cui svolge la sua funzione, dal momento che, al contrario, esso svolge la sua funzione precisamente per il suo *non entrare in relazione* con altro da sé.

L'assoluto svolge, infatti, la sua funzione in conseguenza del suo *essere ciò che è*, cioè del suo *valore*, che lo sottrae ad ogni vincolo. E tale funzione esprime *l'effetto che l'assoluto ha sul relativo* (condizionato), una volta che il relativo sia stato presupposto.

Orbene, come abbiamo detto, tale “effetto” non può venire inteso nel senso della *funzione del fondare*, stante che il fondamento assoluto non legittima affatto l'universo dei determinati.

Al contrario, l’“effetto” deve venire inteso nel senso dello *smascheramento*: l'assoluto, si potrebbe anche dire, svolge la *funzione del fonda-re* non nel senso che pone le determinazioni, ma nel senso che, invece, *nega la loro effettiva posizione*, dal momento che si tratta di una *mera presupposizione*.

Precisamente per questa ragione, parliamo di *funzione de-assolutizzante o relativizzante o critica*.

Essa è tale perché lascia emergere il *limite intrinseco* del determinato, il quale si presenta sì come autonomo e autosufficiente, dunque come assoluto, ma in effetti è intrinsecamente vincolato alla differenza, che diventa la sua stessa *condizione di possibilità*.

A quanto abbiamo detto si deve aggiungere anche un'altra precisione. Se si pretendesse che l'assoluto svolga la funzione che il finito gli richiede, e che consisterebbe nel *legittimare il determinato* così come questo si presenta, allora ci si troverebbe nella seguente situazione: l'assoluto verrebbe *incluso* in quella presunta *relazione legittimante* che non soltanto lo vincolerebbe al finito, ma inoltre decreterebbe la sua stessa finitezza.

In tal modo, l'assoluto verrebbe negato nella sua assolutezza e, dunque, nel suo *valore*, così che perderebbe *eo ipso* la sua *funzione autenticamente legittimante*, che è la funzione de-assolutizzante⁸, volta a ricondurre il finito alla sua *vera natura*.

Che è come dire: solo la condizione incondizionata è effettivamente fondante. Ma tale condizione, proprio perché incondizionata, *non può*

8. Riprenderemo il tema della *funzione* dell'assoluto nel paragrafo 7 della presente Riflessione nonché nel paragrafo 11 della Seconda Riflessione.

venire posta, precisamente per la ragione che, se venisse posta, verrebbe determinata e cesserebbe di valere come condizione incondizionata, cioè assoluta.

Essa, dicevamo, condiziona *senza entrare in relazione* con il condizionato, perché tale relazione decreterebbe la sua negazione.

Con il seguente approdo, che è di primaria importanza: è in virtù dell'*essere incondizionato* (il vero essere) che il condizionato cessa di pretendere di valere come assoluto, cioè come *vero essere*.

Ogni sistema della teoria, a sua volta, non può non venire considerato come *solo relativamente legittimo*, perché risulta tale soltanto *in relazione* ad assunti o ad altri sistemi che fungono da premesse.

Ciò, tuttavia, non può portare alla conclusione della relatività del tutto – all'affermazione “tutto è relativo” – perché l'assoluto è, è *innegabile* ed è, anzi, il solo ad essere *innegabile*, cioè *autenticamente vero*.

Proprio per il suo *essere assoluto* esso vale – lo ripetiamo – come la *de-assolutizzazione in atto* di ciò che si presenta come se fosse assoluto – le immediatezze empirico-formali – senza esserlo.

Quando abbiamo parlato di “funzione indiretta” svolta dall'assoluto, intendevamo precisamente questo: poiché esso non entra in relazione con il determinato, inchioda quest'ultimo al suo *limite ontologico* in virtù del suo semplice essere, che è autonomo e autosufficiente.

In forma icastica: *è il suo essere assoluto che impone al relativo (determinato) di negarsi nella sua pretesa assolutezza*.

Ciò premesso, risulta opportuno prendere in considerazione la cosa anche a muovere da un altro aspetto. L'assoluto è la condizione incondizionata in virtù di cui la *coscienza*, ispirata (illuminata, informata, condizionata) dall'assoluto medesimo, perviene a sapere la reale natura del determinato, ossia ne riconosce il *limite di intellibilità*.

Proprio perché in grado di cogliere il limite del finito, e quindi di de-assolutizzarlo, la coscienza di cui si sta parlando non è la *coscienza empirica*, la quale è frontale e reciproca al finito, ma la *coscienza trascendentale*, la quale emerge *innegabilmente oltre* la coscienza empirica, e il finito che le è frontale, precisamente per la ragione che tanto della coscienza empirica quanto del finito essa coglie il limite e *lo coglie perché l'assoluto le consente di coglierlo*.

Che è come dire: se la coscienza coglie il limite del finito, allora ciò non può non dimostrare che essa *trascende la sua dimensione empirica*, che la rende finita, e può farlo perché *si lascia inverare dall'assoluto, unica condizione* che consente di rilevare il relativo come relativo perché induce l'emergere della coscienza come *atto*: l'atto di coscienza.

L'assoluto, potremmo quindi aggiungere, svolge una *funzione indiretta* per una ragione ulteriore, rispetto a quella individuata in precedenza: per la ragione che è *in forza della mediazione della coscienza trascendentale* (cioè dell'*atto di coscienza*), ispirata dall'assoluto stesso, che *si emerge oltre il relativo* e ciò consente di riconoscere la sua *pretesa di presentarsi come se fosse assoluto*.

Tale pretesa, *smascherata dall'atto che trascende il finito*, diventa poi *inevitabilmente* contenuto della coscienza empirica, e per questa ragione può venire detta, ma il contenuto non può venire confuso con *ciò in virtù di cui (l'atto condizionato dall'incondizionato)* si pone in quanto contenuto determinato⁹.

Sia la *funzione* sia la *mediazione*, dunque, sono il *modo finito*, cioè inevitabile, di *indicare l'assoluto*, che invece è innegabile: *l'innegabile stesso*.

Funzione e mediazione costituiscono, pertanto, il *fungere e l'operare* dell'*innegabile* nell'*inevitabile*, nonostante che, *dal punto di vista dell'innegabile*, quest'ultimo non entri in rapporto con l'*inevitabile* né si sottragga ad esso, stante che *per l'innegabile c'è solo l'innegabile*.

In questo senso, la condizione incondizionata *condiziona senza venire condizionata* da ciò che condiziona e il fondamento (l'*innegabile*, la stessa condizione incondizionata) è *richiesto* (dall'*inevitabile*) come *in sé essente*, cioè come *indipendente dalla stessa richiesta*, e precisamente per questa ragione esso è *richiesto come assoluto*.

9. L'*atto di coscienza*, se colto a muovere *dall'inevitabile*, presenta una *duplice natura*: una natura che lo vincola a ciò su cui emerge e una natura che lo proietta verso ciò che lo evoca (condiziona) e che costituisce ciò in cui esso *innegabilmente* intende compiersi. Si tornerà spesso su questo nodo, in particolare nei paragrafi 12 e 13 dell'Ottava Riflessione.

6. L'insemantizzabilità dell'assoluto

Il discorso fin qui svolto è teso a dimostrare che l'assoluto non può venire *determinato*, quindi non può nemmeno venire *detto*. Eppure, lo si è nominato più volte e si è detto di esso. Non si è caduti, forse, in una contraddizione?

A nostro giudizio non si tratta di una contraddizione teoretica, ma di una contraddizione formale¹⁰: essa, cioè, attiene soltanto al linguaggio.

Dunque, non riguarda l'*intenzione* che lo struttura come linguaggio e che, per sua natura, è *intentio veritatis*.

Il linguaggio, infatti, *intende* dire ciò che effettivamente è, ossia *intende riferire la realtà* nel suo essere autentico e non *intende* affatto costruire l'oggetto del proprio dire.

Se non che, esso, nel riferirsi alla realtà (al vero essere), finisce per riferire la realtà al proprio modo di riferirla, cioè finisce per *ridurre l'essere a semantema*. E questo costituisce l'autentica contraddizione.

Non si può non ribadire, tuttavia, che l'intenzione che costituisce il dire non è quella di ridurre la realtà a discorso, ma, al contrario, di *conformare* il discorso alla realtà.

Il problema si pone per la ragione che, per conformarsi alla *vera realtà*, cioè alla *realità oggettiva*, che è la realtà dell'essere, cioè dell'assoluto, il discorso dovrebbe perdere i suoi tratti caratterizzanti.

Dovrebbe, quindi, abbandonare la *pretesa* – che è la negazione stessa dell'intenzione – di includere l'assoluto nella *relazione* che è il dire – dire, infatti, è “riferire” (che è da *refero*, da cui *relatus*) –, perché ciò significa ridurre l'assoluto a *termine*, per sua natura relativo e determinato.

Abbandonare la pretesa significa riconoscere il *limite* del dire (si approfondirà il tema nella Settima Riflessione), cioè la sua intrinseca contraddittorietà.

Esso, infatti, *intende* bensì fondarsi sulla realtà, per evitare di scadere in uno sproloquo, ma poi *pretende* di inglobare il fondamento (la realtà), modellandolo in forza del proprio modo di riferire.

10. Si veda quanto scritto su questo punto anche nel paragrafo 6 della Sesta Riflessione, nell'annotazione seconda al paragrafo 4 della Settima Riflessione e nel paragrafo 13 dell'Ottava Riflessione.

Avere coscienza di questa contraddizione non può comportare la *rinuncia al dire* né, ovviamente, la *rinuncia all'assoluto*.

Non si può rinunciare all'assoluto proprio perché, semmai, è l'assoluto che “rinuncia” all'altro da sé, nel senso che non lo contempla affatto, anzi costituisce la *ragione* del venir meno di tale “altro”.

Non si può rinunciare al dire perché non si dà un'alternativa ad esso, sì che il dire si rivela *inevitabile*. Il silenzio, infatti, è esso stesso una forma di linguaggio, perché è possibile di molteplici interpretazioni, e inoltre acquista senso solo nel sistema che è il linguaggio medesimo, all'interno del quale vale come “pausa” del dire.

Quest'ultimo, ancorché inevitabile, non è però *innegabile*, cioè *necessario, vero*, perché necessario è solo l'assoluto: *solo l'assoluto non necessita di altro per essere*.

L'assoluto, pertanto, è la condizione incondizionata che consente di cogliere il *limite* di tutto ciò che è altro da esso, in modo tale che l'altro dall'assoluto (il finito) è anche altro dall'essere, dunque è non-essere.

Il non-essere (il finito), se pensato dalla *prospettiva dell'essere (assoluto, innegabile)*, non è e non potrà mai essere.

A rigore, il finito *non è mai stato*, ancorché si presenti come *esistente* nell'universo dell'inevitabile.

Se non che, *l'essere non è l'esistere*. Quest'ultimo, infatti, si configura sempre come *co-esistere*, ossia come compresenza di una molteplicità di esistenti, necessariamente determinati.

Una volta che il finito sia stato presupposto – questo è emerso dal tema della funzione svolta dall'assoluto – *non si può evitare* di pensare l'assoluto dalla prospettiva del finito.

In questo modo, l'assoluto, tramite la *mediazione della coscienza* da esso ispirata, non soltanto risulta la condizione che consente di rilevare il *limite* del finito, ma altresì di evidenziarne la *struttura ontologica*, che coincide con il suo stesso *togliersi*.

Quanto detto sta a dimostrare che, se da un certo punto di vista non si può non intendere l'assoluto come *indeterminabile*, nella misura in cui, appunto, si intende far valere appieno il suo intrinseco *valore*, da un altro punto di vista, invece, *non si può evitare di determinarlo*, per la ragione che *risulta inevitabile pensarla* e, dunque, coglierlo dal punto di vista del finito.

Si potrebbe dire che l'assoluto viene pensato, *inevitabilmente*, come ciò che emerge, *innegabilmente*, oltre ogni oggetto di pensiero, sì che viene pensato (determinato) come impensabile (indeterminabile), *costituendo la condizione stessa del pensare*.

Se lo si determina come indeterminabile, allora a ben vedere ciò che viene determinato non è propriamente l'assoluto, ma *l'insensatezza teoretica della sua determinazione*.

La formula “determinato come indeterminabile”, insomma, non può venire considerata solo per la prima parte, affermando che l'assoluto con questa formula è stato determinato, ma domanda di venire considerata anche per la seconda parte, la quale afferma che l'unico modo per determinare l'assoluto è *dichiararlo indeterminabile*, cioè *emergente* oltre ogni determinazione, *irriducibile* a determinazione, così che ciò che viene “determinato” è, a rigore, proprio la sua “indeterminabilità”.

Quando si usa la parola “assoluto”, pertanto, non si può non accompagnarla alla *consapevolezza* che il significato di tale parola non è assimilabile ad ogni altro significato.

Essa costituisce, infatti, l'indicazione della *necessità del trascendimento della significazione stessa*, cioè la necessità dell'imporsi dell'infinito sul finito, dell'assoluto sul relativo¹¹.

7. Funzione e intenzione

Allorché si intende indicare l'assoluto *non si può non avere la consapevolezza* che questa indicazione – almeno *idealmente*, cioè *intenzionalmente* – non lo riduce ad “indicato” né l'indicazione può venire pensata come “relazione”.

Si intende, invece, che l'indicazione valga come *atto* il quale, proiettandosi verso l'assoluto, nell'assoluto si tolga, affinché *solo l'assoluto sia veramente*.

L'*intenzione* dell'indicare e, quindi, del dire è tutt'uno con la *consapevolezza della necessità* che la dimensione *inevitabile* del linguaggio si

11. Si veda quanto scritto, a questo proposito, nell'annotazione al paragrafo 4 della Terza Riflessione.

trascenda e si risolva *nell’innegabilità dell’essere o dell’assoluto*, che è indicibile proprio perché l’essere (assoluto) *non può venire incluso in quella relazione che è il dire*.

Non di meno, nella misura in cui ci si colloca nell’universo empirico-formale, *non si può evitare* che quella stessa intenzione, che pure si volge all’assoluto e nell’assoluto intende compiersi, subisca una *traduzione* che la trasforma in *funzione*.

Che è come dire: se si parte dal *fatto* che l’intenzione si pone *al di qua* dell’assoluto stesso, allora l’universo *dell’inevitabile* impone che essa venga descritta come una *funzione*.

Tale funzione non è “indiretta”, come quella svolta dall’assoluto pensato a muovere dalla presupposizione del finito, ma è “diretta”, perché *si esercita direttamente sul finito* come l’*attività essenziale* del soggetto che ricerca e, così intesa, essa viene ridotta ad un *progetto del soggetto*.

La *riduzione dell’intenzione a funzione* si produce per il *significato* che l’intenzione assume dal punto di vista di *ciò da cui essa parte e su cui si esercita*, e cioè l’universo delle determinazioni (dei fatti, della finitezza), nonché dal punto di vista di *colui che operativamente la realizza (la svolge)*, e cioè il soggetto empirico (la coscienza empirica).

Se, invece, la funzione viene colta a muovere da *ciò cui essa intende pervenire* – e questo costituisce il punto di vista *non più dell’inevitabile, ma dell’innegabile* –, allora essa è una *funzione totalmente orientata al valore*.

In tale senso, essa può venire definita “funzione di verità” proprio perché esprime una differenza fondamentale rispetto ad ogni altra funzione ordinaria: quest’ultima non soltanto è orientata al valore, ma perviene *di fatto* al valore, tant’è che arriva anche a *determinarlo calcolandolo*.

Di contro, la funzione orientata all’*autentico valore*, cioè al valore assoluto, subisce *un’intrinseca trasformazione in virtù di ciò cui essa tende*: poiché il valore assoluto non è raggiungibile, essendo indeterminabile, la funzione di verità, *tornando su sé stessa*, subisce un’intrinseca trasformazione (una *intrinseca mediazione*) che la promuove a *intenzione* e, più precisamente, a *intentio veritatis*.

In quanto tale, essa non pretende di subordinare il valore a sé stessa determinandolo, cioè calcolandolo in forza del proprio procedere come

funzione (operazione, algoritmo), ma *intende subordinarsi totalmente al valore*, cioè alla verità, *in modo da conformarsi interamente ad esso*.

Si perviene, così, ad un esito che è decisivo, perché capovolge il discorso: non si pensa più *l'intenzione* a muovere dal finito, *riducendola a funzione*, ma si pensa *la funzione* a muovere dal suo *fine* (meta, destinazione), cioè a muovere da quella verità che *promuove la funzione ad intenzione*.

Si perviene, cioè, alla consapevolezza che, se la verità è ricercata con *intenzione pura*, cioè con intenzione che solo alla verità si affida e solo nella verità confida, dunque con *intenzione scevra da ogni condizionamento empirico, cioè soggettivo*, allora la ricerca *non potrà non (necessariamente, innegabilmente) venire guidata dalla verità stessa* e ciò in ragione del fatto che solo la verità assoluta può evocare e orientare l'intenzione che ad essa si volge.

Se, infatti, non fosse proprio *la verità* ad ispirare l'intenzione e, dunque, la ricerca, come si potrebbe *sapere veramente* che ciò che si sa non è la verità proprio per la ragione che è ancora una verità determinata?

E come si potrebbe ricercare la verità, se non fosse proprio la verità a *suscitare e guidare* la ricerca?

Infine, come potrebbe subire un'intrinseca trasformazione quella ricerca che viene condotta dal soggetto empirico, se ciò non avvenisse in virtù della stessa verità?

La *trasformazione* consiste in questo: lungi dal subordinare l'esito della ricerca ai modi finiti del cercante, quest'ultimo si essenzializza nella sua *intentio veritatis* e, quindi, intende togliersi nella verità intenzionata, così che *la ricerca ordinaria viene completamente capovolta*.

L'intenzione di verità, pertanto, non varrà più come un'*attività*, supportata da un soggetto, secondo la descrizione che ne fornisce l'universo empirico-formale, ma emergerà come *atto*, l'atto del trascendersi di ogni finito, a cominciare dal soggetto della ricerca.

Tale *atto* si protende interamente verso l'infinito e per questa ragione vale come *intenzione che nella verità intende realizzarsi perché nella verità intende togliersi*.

In conclusione, si dirà che, da un lato, l'intenzione ha la *funzione di orientare* la coscienza nell'universo dei determinati e volgerla a quell'assoluto che di tale universo costituisce il fondamento.

Dall'altro, il fondamento, essendo assoluto, induce nella funzione un *riplegamento su di sé* (una *mediazione intrinseca*) in forza del quale essa si trasforma in quella intenzione che non è altra dalla verità, perché *dalla verità è interamente pervasa e nella verità intende interamente compiersi*.

Le tematiche, che sono state annunciate in questa Prima Riflessione, domandano di venire attentamente ripensate.

SECONDA RIFLESSIONE

Sulla verità assoluta (II parte)

1. Verità e fondamento

Dicevamo (Prima Riflessione, paragrafo 3) che una verità che dipende solo da sé stessa è una verità assoluta. Se dipendesse da altro da sé, dipenderebbe dalla non-verità, cioè sarebbe *funzione* della non-verità, e sarebbe verità contraddittoria, cioè una *falsa verità*.

Ora, sottolineiamo con forza quanto accennato nel paragrafo 4 della Prima Riflessione: se è assoluta, allora non è “una” verità, ma “la” verità: *unica e assoluta*. Poiché, inoltre, è autonoma e autosufficiente, essa è *in sé legittima* e, per questa ragione, vale come *fondamento*.

Il fondamento, infatti, può valere come fondamento di altro da sé solo per la ragione che è in grado di fondare sé stesso. Questo auto-fondarsi della verità, tuttavia, deve venire bene inteso e il tema, che qui abbiamo soltanto anticipato, verrà ripreso nel prossimo paragrafo.

Abbiamo affermato, non di meno, che la verità fonda ogni altro da sé ed anche questo fondare l’altro dalla verità richiede di essere adeguatamente chiarito.

Non lo si può pensare, infatti, come un legittimare ciò che è altro dal vero, ma soltanto nel senso che è in virtù della verità che emerge *la falsa verità* esibita da tutto ciò che si presenta *come se* fosse vero, ma che non è la verità autentica.

La verità, dunque, fonda nel senso che *restituisce* la determinazione alla sua autentica *natura*, smascherandone le pretese ed evidenziandone il *limite di intelligibilità*.

Con questo approdo: le determinazioni (le cose dell’ordinaria esperienza) *esistono*, nel senso che mostrano una presenza nei sistemi che le

presentificano (le rendono “presenti”), ma *non sono*, cioè non si può attribuire ad esse l’*essere*, che è assoluto.

Se ne ricava che le determinazioni (o, a seconda delle circostanze, alcune di esse) vengono bensì assunte come se fossero verità autentiche, ma in effetti si tratta solo di *verità determinate*, le quali sono tali perché dipendono da ciò che le determina e, quindi, sono funzione di altro da sé.

Anche se non si volesse riconoscere che una verità determinata dipende dalla non-verità, tuttavia si dovrebbe riconoscere che non è autonoma e autosufficiente. Essa risulterebbe vera se, e solo se, risultasse vero ciò da cui dipende.

In questo caso, però, si avrebbero due verità: la verità dipendente (V_1) et la verità da cui la verità dipendente dipende (V_2).

A sua volta, il discorso svolto andrebbe, in questo caso, ripetuto per la verità da cui la verità dipendente dipende. Se V_2 fosse verità assoluta, allora sarebbe autentica verità e, quindi, non potrebbe dipendere da altro né potrebbe relazionarsi ad altro.

Mentre V_1 dipenderebbe da V_2 – insomma – V_2 non dipenderebbe da V_1 , né dipenderebbe da altro. Si trattierebbe, pertanto, di una *dipendenza unilaterale*, che vincolerebbe V_1 a V_2 , ma non V_2 a V_1 .

Ma questo accadrebbe appunto se, e solo se, V_2 fosse verità assoluta; se non che, V_2 non può essere verità assoluta proprio perché è anch’essa *determinata*.

Se non fosse determinata, non verrebbe codificata come V_2 . E, se fosse verità assoluta, il suo condizionare la verità determinata sarebbe un *condizionare trascendentale* e non un *condizionare empirico o fattuale*.

Questo secondo modo di condizionare implica, infatti, una *relazione* tra condizionante e condizionato, come accade appunto tra due verità relative, dunque determinate (nell’esempio, V_1 e V_2); di contro, il primo modo configura – come detto – un *condizionamento unilaterale* del condizionante sul condizionato, ma non viceversa dal momento che non v’è *relazione* tra di essi.

Più precisamente, poiché il *condizionare trascendentale* è solo della *condizione incondizionata* e poiché la condizione incondizionata coincide con l’*assoluto* e si risolve interamente in esso, si dirà, allora, che non si tratta tanto di una “condizione”, quanto di una “ragione” o, se si

preferisce, di una “condizione” che vale come una “ragione”: l’assoluto è *ragione del togliersi del relativo*, così come l’essere è *ragione del togliersi del non-essere*.

E tuttavia, anche questa formula, a rigore, deve venire precisata ulteriormente, a conferma dell’insensatezza della pretesa di ridurre la verità ad enunciato. L’enunciato è animato dall’intenzione di dire la verità, ma l’intenzione viene negata dalla pretesa di includere la verità nell’enunciato stesso.

Poiché, non di meno, non si dà *alternativa* al dire, e per questo esso configura l’*inevitabile*, si dirà, allora, che l’unica cosa che si può fare è dire e cercare poi di correggere il “detto”, per togliere *idealmente* il dire e farlo coincidere *idealmente (intenzionalmente)* con la verità.

La correzione da apportare all’enunciato che afferma che l’assoluto è ragione del togliersi del relativo è la seguente: essa *assume come presupposto* il relativo, giacché solo se qualcosa si è posto poi potrà togliersi.

Se non che, ciò che abbiamo cercato di indicare è che il relativo non si pone affatto o, se si preferisce, il suo porsi si risolve senza residui nel suo togliersi. Il suo porsi, abbiamo detto, è *inevitabile*; il suo togliersi è *innegabile*.

L’assoluto, quindi, è ragione del *non essersi mai veramente posto* del relativo (finito), così come l’essere è ragione del *non essere mai stato veramente* del non-essere.

Con ciò si intende dire che, se ci si ferma al linguaggio, anche l’inegabile è *vincolato* all’inevitabile, perché il *togliersi* postula il *porsi* del finito e, inoltre, perché si presuppone un “intervento” (un’“attività”) dell’assoluto (svolta) sul relativo, dunque una qualche *relazione* che vincolerebbe il primo al secondo, negando l’assoltezza del primo.

Per cercare di correggere anche questo errore di prospettiva, si dirà che è *innegabile* che l’essere di ciò che è *inevitabile* non è un *vero essere*, così che davvero *innegabile* è soltanto l’assoluto che impedisce al relativo di *essere veramente*, ancorché l’universo empirico-formale costituisca quell’universo, esso stesso relativo, contenente ogni relativo (contenente, dunque, anche sé stesso, ma contradditorialmente, come indichiamo nella annotazione terza al paragrafo 5 – e nella nota 9 – della presente Riflessione).

Da ciò si evince che l'universo empirico-formale *non è veramente* e l'apparenza del suo essere l'abbiamo nominata “esistenza”. Le cose, questo vogliamo dire, esistono, cioè *si presentano come se fossero, ma non sono veramente*.

La prospettiva indicata, dunque, è la *prospettiva che emerge sul finito* e lo coglie andando oltre di esso, così da rilevarne il *limite intrinseco*.

2. Legittimità e verità

Si è soliti dire che il fondamento è tale perché è in grado di *auto-fondarsi*, ossia di *auto-legittimarsi*.

Il tema della legittimità del fondamento è cruciale e abbiamo cominciato a parlarne nella precedente Riflessione.

Ora, intendiamo riprendere il discorso e lo facciamo a muovere da questo punto: a nostro giudizio, non si deve tanto parlare di “auto-legittimazione”, perché in tal modo si chiama in causa un’attività che il fondamento, cioè l’assoluto, *eserciterebbe su sé medesimo*.

Di contro, il fondamento (l’assoluto, la verità) è legittimo per *il valore intrinseco* che esprime, e cioè per la ragione che solo la verità, essendo autonoma e autosufficiente, non domanda di venire legittimata da altro da sé.

Quando si parla di auto-legittimazione della verità, lo ribadiamo con forza, si usa un’espressione che non può non risultare ambigua, perché introduce una *riflessività* che non può appartenere all’assoluto o al fondamento.

Per tale riflessività, infatti, il fondamento, dunque la verità, si sdoppierebbe in un momento legittimante (fondante) e in un momento che viene legittimato (fondato).

Questo *dualismo sarebbe la negazione stessa dell’assolutezza della verità*, perché introdurrebbe la *relazione* in essa e decreterebbe il suo costituirsi come dotata di una *struttura intrinseca*: il *costrutto relazionale* di cui fondante e fondato sarebbero i termini (gli estremi).

Sappiamo che così la verità viene sovente intesa, per esempio da Hegel¹ e da Severino².

Questo modo di concepire la verità e la sua legittimazione, tuttavia, implica in primo luogo che il fondamento, cioè l'*originario*, non sia l'*intero*, come invece dovrebbe essere.

La nostra opinione, infatti, è la seguente: il fondamento è originario proprio perché è assoluto e l'assoluto è intero proprio perché è *sciolto da ogni relazione*, inclusa la relazione intrinseca.

Il fondamento, potremmo aggiungere, è intero proprio perché, non essendo strutturato in forza della relazione, *non è diviso in parti*, ma è un'unità autentica.

In secondo luogo, rileviamo che concepire la verità come l'attività del legittimare sé stessa comporta questa ulteriore conseguenza: si nega *de facto* che l'*originario* sia il *concreto*, anche se proprio questo si vorrebbe sostenere.

Facendo valere questa concezione della verità, che noi criticiamo, “originario” finisce per diventare l'*astratto*, proprio per la ragione che il concreto risulterebbe dalla *sintesi* dei due momenti astratti: legittimante e legittimato (forma e contenuto).

Si tratterebbe di due momenti astratti perché l'uno si pone in forza dell'altro; quindi, non può venire assunto a prescindere dall'altro. E a noi sembra illogico pensare che la sintesi di due momenti astratti possa produrre il concreto.

In particolare, in Severino si compie la *riduzione dell'originario a struttura*, dunque si assume esplicitamente come originaria la *relazione*, la quale avrebbe per termini il fondamento e la sua negazione, cioè il positivo e il negativo: “Esso [il fondamento posto senza la sua negazione] è

1. Abbiamo trattato il tema in A. Stella, *Il concetto di “relazione” nella “Scienza della logica” di Hegel*, Guerini Studio, Milano 1994; Id., *La Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel. Interpretazioni critiche e approfondimenti teoretici*, Aracne, Roma 2021; Id., *Struttura originaria in Severino e mediazione in Hegel: una riflessione sul concetto di relazione*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVI, 4, 2014, pp. 751-782.

2. Abbiamo trattato il tema in A. Stella, *Il concetto di “relazione” nell’opera di Severino. A partire da “La struttura originaria”*, Guerini e Associati, Milano 2018; Id., *“Metafisica originaria” in Severino. Precisazioni preliminari e approfondimenti tematici*, Guerini e Associati, Milano 2019; A. Stella, G. Ianulardo, *Le premesse concettuali de La struttura originaria di Emanuele Severino*, in «Divus Thomas», 120, 3, 2017, pp. 182-210.

invece soltanto un *momento astratto* del fondamento, l’intero o il concreto del fondamento essendo appunto la relazione posizionale tra questo momento e la sua negazione”³.

Poiché anche la negazione, priva di ciò su cui si esercita come negazione, configura l’astratto, se ne ricava che l’intero, quindi il concreto, per Severino è la sintesi di due momenti astratti.

L’esito di questa posizione, certamente non auspicato da Severino, ci pare così riassumibile: i momenti astratti diventano in tal modo *essi* l’originario, giacché il concreto è prodotto dalla loro sintesi, la quale si pone soltanto *presupponendo* i termini che sintetizza.

Se si intendesse, invece, affermare che originario è il concreto – e questa ci sembra la posizione espressa Severino –, allora, a nostro avviso, ciò non potrebbe non significare che i termini sono *originariamente unificati* dalla relazione, cioè non si danno come preesistenti alla loro relazione (ossia come “separati”), ma in questo caso *non si comprenderebbe più il configurarsi dell’astratto*.

Anche se si affermasse che l’astratto è originariamente tolto, si dovrebbe comunque convenire che esso precede il suo togliimento. L’unica soluzione sarebbe affermare che l’astratto è *da sempre tolto*, cioè che l’astratto non è mai stato.

Se non che, questa è precisamente la posizione che noi sosteniamo, dal momento che astratto è finito per noi coincidono, ma non è la posizione di Severino, che per contrario pensa il *concreto come superamento dell’astratto*, sì che l’astratto diventa essenziale al configurarsi del concreto.

Ci sembra interessante rilevare che anche Hegel vincola il vero (concreto) al falso (astratto), giacché egli stesso afferma che la verità è la *relazione* del vero al falso, come emerge in molteplici passi delle sue opere e, in modo quanto mai esplicito, nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, proprio nelle pagine iniziali (anticipiamo che il tema verrà da noi adeguatamente ripreso e approfondito nelle annotazioni quarta, quinta e sesta del paragrafo 4 della Settima Riflessione)⁴.

3. E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981², pp. 111-112.

4. Scrive Hegel: “Quanto più rigidamente l’opinione concepisce il vero e il falso come entità contrapposte, tanto più poi, in rapporto a un diverso sistema filosofico, si aspetta unicamente o approvazione o riprovazione, e soltanto o l’una o l’altra sa vedere in una presa di posizione rispetto a quel diverso sistema stesso. Non tanto l’opinione riesce a farsi un

Vero e falso, più precisamente, sarebbero *coessenziali*, così che il vero in tanto si porrebbe in quanto si vincolerebbe al falso⁵, il quale, proprio in quanto coessenziale al vero, finirebbe per capovolgersi nel vero e, allo stesso modo, il vero finirebbe per capovolgersi nel falso. Questo accadrebbe secondo la prospettiva hegeliana.

Il punto è che, in questa concezione (di Hegel, ma anche di Severino) della *verità*, cioè del *positivo*, quest'ultimo si vincolerebbe al *negativo*, così che non potrebbe evitare di dipendere da esso.

Inoltre, si deve aggiungere un'ulteriore conseguenza. Proprio per la ragione che i due momenti (vero e falso) vengono considerati *coessenziali*, essi non possono a rigore venire separati e, secondo noi, nemmeno distinti.

La soluzione che viene offerta al tema del rapporto tra vero e falso, ma in genere al rapporto tra termini che risultano l'uno *ragione* dell'altro (abbiamo scelto di parlare di Hegel e Severino perché esprimono paradigmaticamente questa posizione), dichiara *astratti* i termini in quanto *separati, concreti* in quanto *distinti* nella *relazione* che li vincola.

Riflettendo su questa soluzione, rileviamo che per essa si darebbe un vero che può essere astratto, in quanto separato dal falso, e un falso che può diventare concreto, se posto in relazione al vero.

Spostando il discorso sul rapporto identità/differenza, la posizione che criticiamo sostiene che, se l'identità (A) viene *separata* dalla differenza (non-A), allora si configura l'astratto; di contro, se identità e differenza vengono prese *insieme*, e cioè sono vincolate da un *nesso intrinseco*, allora esse costituirebbero il *concreto*.

Se non che, e questo è l'aspetto decisivo sul quale intendiamo richiamare l'attenzione del lettore, i due momenti, e cioè identità e differenza – ma anche vero e falso, positivo e negativo, soggetto e oggetto, legittimante e legittimato, forma e contenuto e così via –, non possono essere pensati come *coessenziali* e, al tempo stesso, come *distinti*.

concetto della diversità dei sistemi filosofici, quanto piuttosto nella diversità scorge più la contraddizione che non il progressivo sviluppo della verità” (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. cit., Vol. I, p. 2).

5. Scrive ancora Hegel: “altrettanto il falso, non più come falso, è un momento della verità” (ivi, p. 32).

Precisamente sulla conciliazione della *coessenzialità* dei termini e della loro *distinzione* si regge la concezione del *concreto* come *relazione*, cioè come *unificazione*.

Orbene, ciò che opponiamo a questa concezione è proprio il fatto che essa vale come *conciliazione di due momenti che sono tra di loro inconciliabili*.

La *distinzione* implica, infatti, l'*irriducibilità* dell'un termine all'altro; la *coessenzialità*, invece, implica che *l'uno sia l'essenza dell'altro*, e viceversa, così che essi risultano soltanto apparentemente *due*, perché *in effetti costituiscono un'unica realtà*.

Il nodo da sciogliere, insomma, è il seguente: la relazione è un'unificazione, nella quale *si pretende* bensì che i termini permangano *due*, ma che siano non di meno così *reciprocamente vincolati* che l'uno può porsi solo in forza dell'altro.

Ci chiediamo: se l'un termine si pone solo in forza dell'altro, come possono essi venire mantenuti distinti? E ancora: se l'uno è l'essenza dell'altro, come si può differenziare (tenere distinto) un termine dalla sua essenza?

Se, esemplificando, non-A è essenziale ad A, come si può pensare che tra di essi viga quella *differenza* che sussiste nella relazione che li congiunge (unifica)?

Non è più logico pensare, di contro, che A e non-A sono *due sezioni astratte di un'unica e medesima realtà*?

La tematica indicata è di notevolissima rilevanza speculativa e mette capo alla differenza teoretica di *unità* e *unificazione*, sulla quale si dovrà, pertanto, attentamente riflettere.

3. Separati e distinti

Per pensare adeguatamente la differenza indicata, prendiamo avvio dalla *contrapposizione di separazione e distinzione*, la quale costituisce il centro teoretico della concezione che valorizza la *relazione*, cioè *l'unificazione*.

Ebbene, questa contrapposizione costituisce un tema sul quale hanno a lungo discettato illustri pensatori, come per esempio Croce e Gentile.

Dal nostro punto di vista, si potrebbe essenzializzare la tematica dicendo che, se tra separatezza e distinzione ci fosse separatezza, allora la separatezza ingloberebbe la distinzione come proprio momento; viceversa, se ci fosse distinzione, allora sarebbe quest'ultima che ingloberebbe la separatezza.

Nel primo caso, finirebbero per valere come “separati” anche i termini che in precedenza venivano definiti “distinti”; nel secondo, finirebbero per valere come “distinti” anche quei termini che in precedenza venivano definiti “separati”, con che sarebbe la *dualità* stessa di separatezza e distinzione che verrebbe radicalmente messa in discussione, per il continuo capovolgersi dell’una nell’altra.

Da un lato, infatti, i distinti, per essere definiti tali, dovrebbero conservare, ciascuno, un’identità che in qualche modo non potrebbe non essere autonoma. Proprio per questa ragione, la distinzione si capovolgerebbe in separatezza.

Dall’altro i separati, per essere definiti tali, non potrebbero non essere termini di una relazione che li assimilerebbe e, dunque, li vincolerebbe. Proprio per questa ragione, la separatezza si capovolgerebbe in distinzione.

Non di meno, è precisamente sull’*assunto dell’irriducibile differenza* che si presume sussista tra separati e distinti che i sostenitori della *concretezza della sintesi* fanno poggiare la loro tesi. La sintesi, infatti, trasformerebbe in distinti i separati.

Rileviamo, innanzi tutto, che tale concretezza si otterrebbe mediante la *somma di due momenti astratti*, giacché tali vengono giudicati i separati.

Inoltre, non si può non rilevare che la concretezza della sintesi non può venire identificata con la concretezza dell’*intero*, il quale non può venire *diviso* nei momenti che costituiscono la sintesi.

Rifletteremo più avanti sul concetto di relazione (Quarta e Quinta Riflessione), cercando di mostrarne il *limite di intelligibilità*. Qui ci accontentiamo di ribadire che si pretende che il concreto origini dalla sintesi di due momenti astratti.

L’argomento che viene sostenuto per avvalorare questa tesi può venire così riassunto e ricapitolato: i termini sono astratti se separati; se, invece,

vengono vincolati, allora *essi costituiscono il concreto, pur mantenendosi distinti in esso.*

La *ragione* che viene offerta è questa: i termini non sono autonomi e autosufficienti, ma l'uno è essenziale al costituirsì dell'altro, così che per superare la loro insufficienza devono venire congiunti.

Da un certo punto di vista, non si può non concordare con questa tesi. Come abbiamo già cercato di indicare nella Prima Riflessione (paragrafo 3), se si parla dell'identità determinata (A), allora non si può non rilevare che essa si pone in forza del *limite*, il quale si costituisce di *due facce indissiguiungibili*: una che guarda verso il limitato, ossia verso l'identico (A), e una che guarda verso il limitante, ossia verso la differenza (non-A).

Ciò implica, appunto, che l'identità e la differenza non possono venire pensate come se fossero autonome e autosufficienti, dal momento che l'una *rinvia* all'altra, reciprocamente, scambievolmente e necessariamente.

Il punto che va messo bene in evidenza è che, nonostante ogni identità determinata si ponga solo in forza della differenza, tuttavia l'universo empirico-formale non può non prescindere da questa consapevolezza.

Eso, infatti, è costretto a postulare che l'identità possa venire assunta precisamente come se si trattasse di un'identità autonoma, perché solo in quanto tale l'identità può valere come un "assunto", ossia come un "presupposto".

Che è come dire: qualora l'identità determinata non venisse assunta come *autonoma*, essa non potrebbe costituire il *punto di partenza* di un qualunque processo o di una qualunque operazione, valendone come la "premessa" ("presupposto"), così che nessun processo (o nessuna operazione) potrebbe costituirsi.

Affinché vi sia un *procedimento*, insomma, l'identico deve poter essere considerato a prescindere dal diverso, ma ciò non può non contraddirne lo statuto ontologico effettivo dell'identico, il quale si pone solo perché poggia sul diverso.

Proprio per questa ragione si afferma che i termini sono coessenziali. La domanda che ci siamo già posti e che qui riproponiamo è la seguente: è teoricamente corretto affermare che i termini sono coessenziali e, insieme, anche distinti, onde configurare il *costrutto relazionale?*

4. Coessenzialità e unità

I sostenitori della *concretezza della sintesi* ritengono che i due punti di vista sull'identità, che abbiamo indicato, *possano venire conciliati*, perché è richiesta tanto l'autonomia dell'identità quanto la sua dipendenza.

Nell'ambito empirico-formale, infatti, si abbisogna tanto dell'autonomia dell'identità quanto del suo intrinseco rapportarsi alla differenza: l'autonomia è essenziale per mantenere la *differenza* tra le identità; il rinvio reciproco è essenziale per considerare in *relazione* le identità medesime.

Come avviene la conciliazione dei due aspetti indicati, che pure *prima facie* sembrano inconciliabili? Appunto, mediante la presunta differenza che sussisterebbe tra i *separati* e i *distinti*.

Le identità, assunte come *autonome*, sarebbero *separate*; considerate in *relazione reciproca*, invece, varrebbero come *distinte*.

Abbiamo già criticato questa soluzione, perché le identità non sono mai *veramente separate*, dal momento che si determinano contrapponendosi reciprocamente, e non sono mai *soltanto distinte*, perché nella relazione esse mantengono quella differenza dell'una dall'altra che consente di considerare e di codificare l'una *a prescindere dall'altra*: A, infatti, non è non-A.

Per questo *porsi dell'uno prescindendo dall'altro*, A e non-A non possono non valere come separati. Per il porsi dell'uno contrapponendosi all'altro, essi risultano vincolati e il vincolo si ritiene che trasformi i separati in semplici distinti.

Ciò che si richiede, pertanto, è che da un certo punto di vista i termini della relazione esibiscano una *certa autonomia* e una *certa indipendenza*: se non la esibissero, non potrebbero in alcun modo venire distinti (né, tanto meno, separati, una volta posti fuori dalla relazione).

Da un altro punto di vista, invece, si richiede che i termini della relazione *si riferiscano reciprocamente*: solo così, infatti, la loro identità si configura mediante il nesso che li vincola, in modo tale che una *certa dipendenza* è postulata anch'essa.

Si tratta, dunque, di due istanze *teoreticamente antitetiche*, l'indipendenza e la dipendenza dei termini della relazione, ma che, non di meno,

domandano di trovare una conciliazione *pratico-operativa*, perché questo è ciò che richiede l'universo empirico-formale.

È precisamente in forza di tale conciliazione, infatti, che si ritiene di poter pensare il fondamento, il quale altro non sarebbe che il *costrutto relazionale*.

Prendere *insieme* i termini astratti, cioè le identità separate, genererebbe insomma il *concreto*, il quale consisterebbe appunto nell'*unificazione (relazione)* di due termini distinti.

A nostro giudizio, allorché si parla dell'*unificazione dei distinti* non può non riproporsi il problema sopra evidenziato. Da un lato si sottolinea, infatti, che l'un termine si distingue dall'altro, proprio perché non può venire confuso con l'altro; da un altro lato, però, non si può non riconoscere che i termini si distinguono *solo all'interno del loro riferirsi reciproco*, in modo tale che l'uno si pone soltanto perché si riferisce all'altro, ossia soltanto perché poggia sull'altro.

Precisamente per questa ragione, i termini devono venire considerati, al tempo stesso, *distinti e coessenziali*, così che la domanda investe questa nuova conciliazione: i termini possono valere sia come *distinti* sia come *coessenziali*⁶?

La stessa domanda può venire formulata anche in questo modo: come possono essere considerati "distinti" due termini che vengono dichiarati "coessenziali"?

Abbiamo introdotto il tema alla fine del paragrafo precedente e ri-tieniamo, pertanto, di doverlo riprendere e approfondire per la sua importanza.

Dicevamo che, a nostro parere, *la coessenzialità non può non togliere la distinzione*. Per cercare di chiarire ulteriormente la nostra affermazione, torniamo al punto di vista di coloro che, invece, sostengono la conciliaibilità di coessenzialità e distinzione.

6. Quando Severino spiega in quale senso vadano intesi i termini astratti, così scrive: "i momenti astratti della reciprocità *in quanto astrattamente concepiti*, in quanto cioè l'uno non sia visto come appartenente all'essenza dell'altro" (E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 149). Dal passo si evince chiaramente che concreti sono i termini coessenziali, tali cioè che l'uno non è senza l'altro: *l'uno, appartenendo all'essenza dell'altro, ne costituisce l'essenza stessa*. Del resto, è da rilevare che, quando Severino parla di "determinazione reciproca" (ivi, p. 148), egli intende precisamente termini che si determinano l'uno in forza dell'altro, dunque intende propriamente termini *coessenziali*.

Costoro, poiché parlano di termini coessenziali, sono pronti a riconoscere che l'un termine costituisce l'*essenza* stessa dell'altro, ma pretendono di concludere dicendo che, proprio per questa ragione, se vengono *separati*, essi sono *astratti*; di contro, se vengono *intrinsecamente congiunti*, essi costituiscono il *concreto*.

Ciò che noi opponiamo a tale concezione è quanto segue: se il *concreto* viene inteso come *insieme*, cioè come *sintesi*, cioè *in senso relazionale*, i termini non possono non permanere *due*, perché la relazione poggia sulla *dualità dei termini relati*.

I due termini *sembrano* valere come "distinti", perché l'uno non è l'altro, ma *in effetti* la loro differenza, essenziale al mantenimento della dualità, quindi della sintesi, viene negata dall'essere l'uno "essenza" dell'altro.

Precisamente per questa ragione, risulta insufficiente affermare che i due termini non sono autonomi e autosufficienti.

Più radicalmente, si dirà che l'altro, costituendo l'essenza dell'uno, non può non costuirlo *intrinsecamente*, così che né l'uno né l'altro possono, a rigore, venire considerati "in sé".

Con questo approdo: il definirli "uno" et "altro" contraddice il fatto che essi sono così *inestricabilmente congiunti*, cioè *così uniti*, che in effetti sono una *cosa unica*, un'unità, e non un insieme.

Se fossero *due* termini, allora l'identità di ciascuno dovrebbe porsi a prescindere da quella dell'altro.

In effetti, la considerazione formale assume ciascuna identità determinata *come se* esibisse autonomia e autosufficienza, le quali non di meno sono negate dalla necessità di ciascuna identità di essere in forza del riferimento all'altra, *così che l'altra diventa l'essenza dell'una*.

Tale necessità, insomma, impone la *presenza dell'altro termine nell'uno*, in modo tale che essi *vengono meno come due* e si impone la *concretezza della vera unità*.

L'ordine empirico-formale, tuttavia, non riconosce che solo l'unità esprime un'autentica concretezza e pretende, viceversa, di considerare la *concretezza in senso relazionale*, sì che non può evitare di conciliare "distinzione" e "coessenzialità".

In tal modo, però, non può sottrarsi a questa alternativa: *aut* l'identità di un distinto è effettiva, ma allora esso deve poter venire assunto a

prescindere dall’altro distinto, così che a ben guardare risulta *separato* da esso; *aut* non è un’identità effettiva, ma allora è da chiedersi come ognuno possa evitare di *venire confuso* con l’altro.

Attenzione: non si può rispondere “perché l’uno non è l’altro”, dal momento che questa risposta configurerrebbe una *petitio principii*. Che l’uno non sia l’altro è proprio ciò che si deve dimostrare, se si riconosce che l’uno è l’*essenza* dell’altro, ossia se l’essere *autentico* dell’uno è proprio l’altro.

A nostro giudizio, insomma, *due coessenziali* sono *due inseparabili*, anche se la definizione di “inseparabili”⁷ rischia di mettere fuori strada.

Essa, infatti, è declinata al plurale⁸, quando si dovrebbe dire, invece, *l’inseparabile*, perché si tratta di un’unica e medesima realtà (l’*unum atque idem*).

Di contro, se si parla di “inseparabili”, allora *di fatto* l’*inseparabile* è stato separato e la dualità è l’esito di questa separazione.

Proprio per questa ragione, affermiamo che l’*originario*, dunque il *concreto*, dunque il *vero*, è l’*unità*, che è l’*inseparabile* stesso. L’unità, inoltre, è l’*originario* perché costituisce la *condizione di intelligibilità* del molteplice.

5. L’uno come condizione di intelligibilità dei molti

Rileviamo che la *condizione di intelligibilità* non può venire confusa con la *condizione di possibilità*. Su questo nodo teoretico intendiamo ora svolgere una riflessione, incentrandola proprio sul rapporto che sussistebbe tra l’uno e i molti.

7. Ci riferiamo, per esempio, a questo passo di Hegel: “Qui si può solo allegar questo, che non v’ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l’immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come *inseparate* e *inseparabili* (*ungetrennt und untrennbar*), e quell’opposizione come *inesistente*” [G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), in *Sämtliche Werke*, dritte Auflage der Jubiläumsausgabe, Bd. 4 e 5, hrsg. Von H. Glockner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964-1965; trad. it di A. Moni, (rev. e introd. di C. Cesa), *Scienza della logica*, Vol. I, Laterza, Roma-Bari 1974³, p. 52]. Qui Hegel si riferisce ai termini della coppia rappresentata da immediatezza e mediazione, ma il discorso può valere per l’identità e la differenza e, più in generale, per ogni coppia di opposti, ossia per ogni determinazione che si pone opponendosi/relazionandosi ad ogni altra determinazione.

8. Si riprenderà il tema nell’annotazione terza al paragrafo 4 della Quinta Riflessione.

Se l'unità viene pensata come la *condizione di possibilità* del molteplice, allora si presume che dall'uno derivino i molti. La questione, però, diventa quella di come intendere tale *derivazione*.

Una forma potrebbe consistere nel postulare la *divisione* all'interno dell'uno stesso. In questo caso, tuttavia, l'uno non sarebbe *veramente* uno.

Per evitare di pensare l'uno come originariamente diviso in sé, e cioè tale da non essere mai veramente "uno", si potrebbe ipotizzare che la divisione subentri *successivamente* al suo essersi costituito come uno.

In questo caso, si dovrebbe spiegare se si tratta di una divisione prodotta da un intervento esterno all'uno, che agisce su di esso, oppure se, al contrario, si presume che ad un certo punto della sua storia l'uno inizi a dividersi in sé stesso.

Se si trattasse di un intervento *esterno* all'uno, intervento volto a dividerlo, allora l'uno non sarebbe "uno" e "unico", cioè non sarebbe "assoluto", "originario", perché *accanto ad esso* opererebbe ciò che interviene su di esso, così che si avrebbe a che fare originariamente con una *dualità*.

Qualora, non di meno, valesse come originaria la dualità, e non l'unità, allora il problema della derivazione dall'uno risulterebbe insussistente: la dualità non deriverebbe affatto.

La questione, però, non sarebbe ancora risolta. Non potrebbe non sorgere, infatti, la domanda: la dualità può valere effettivamente come l'originario?

Poiché la dualità altro non è che la *reiterazione dell'unità*, consegue che assumere la dualità come originaria configura un errore prospettico: soltanto l'unità può essere *veramente originaria*, perché solo l'unità può valere come la condizione *a parte ante*, ancorché la considerazione formale non necessariamente lo riconosca.

Facciamo notare, a questo proposito, che coloro che affermano *l'originarietà della relazione*, come per esempio Severino, di fatto affermano *la dualità come originaria*.

A fronte delle incongruenze che si generano nell'affermare l'originarietà della dualità, potrebbe sembrare una soluzione affermare *l'originarietà della differenza*.

Se non che, se si scegliesse di assumere come originaria la differenza, non potrebbe non imporsi la seguente domanda: da cosa si differenzierebbe?

Ammettiamo che, per aggirare il problema, si risponda che la differenza sia *in sé differenza*, cioè configuri appunto una relazione in cui i termini siano “i differenti”.

Ebbene, a nostro giudizio nell’assumere come originaria la relazione, si farebbe valere come originario il *circolo della presupposizione*, quel circolo che si produce per il fatto che la relazione, intesa come *costrutto mono-dia-dico*, cioè come formata da due termini estremi e da un nesso che li vincola, si costituisce in modo tale che il nesso presuppone i termini e i termini, a loro volta, presuppongono il nesso, all’infinito.

Viste le difficoltà logico-concettuali che comporta ipotizzare un intervento esterno all’uno, si potrebbe ipotizzare un intervento intrinseco all’uno stesso.

Si potrebbe dire che l’uno, ad un certo punto, si fa altro a sé stesso, originando il “due”. In questo caso, però, ci si trova di fronte ad una *duplice dualità* presente nell’uno: la dualità che sussiste tra l’uno prima della divisione e l’uno dopo la divisione, stante il fatto che certamente non sarebbe lo stesso uno, *et la dualità che è costituita dall’uno che attiva la divisione e dall’uno che la subisce*.

Infine, se l’uno, originando il due, si risolvesse in ciò che origina, allora il fondamento (l’originario, l’assoluto) verrebbe meno a sé stesso e si perderebbe la condizione incondizionata che consente di cogliere i condizionati come condizionati.

La conclusione dell’argomentazione è che l’uno non può valere come *condizione di possibilità* dei molti, perché la *derivazione dall’uno risulta inintelligibile*.

Come spiegare, allora, la genesi della molteplicità? A noi sembra che la risposta possa venire trovata solo individuando il punto da cui è partita la ricerca.

Quest’ultima muove precisamente dalla *presupposizione* della molteplicità, così che, una volta che i molti (le determinazioni) sono stati presupposti, non ha più alcun senso ricercarne la condizione di possibilità, stante che è la *presupposizione stessa che vale come condizione di possibilità dell’universo empirico-formale*.

Poiché, non di meno, presupporre non significa legittimare il presupposto, si dovrà riconoscere, allora, che quella che viene assunta come *condizione di possibilità*, non può venire confusa con l'*autentica condizione di intelligibilità* dei molti.

Ed è proprio allorché si giunge a questo punto che si impone una nuova considerazione, che ha valore fondamentale e che riassume quanto detto in precedenza.

Poiché ciascuna identità determinata si pone poggiando sulla differenza da essa, non si può non affermare che la molteplicità, ossia l'universo empirico-formale, *non è affatto intelligibile*, in modo tale che la *condizione di intelligibilità*, lungi dal valere come *condizione di possibilità* del molteplice, emerge come *la condizione che impone al molteplice di trascendersi*.

La cosiddetta “via discendente” è, pertanto, essa stessa inintelligibile, sì che l'unica via che può venire percorsa *sembra* essere quella “ascendente”, cioè la via che dal molteplice, che è inintelligibile, risale all'uno, che invece costituisce *l'intelligibile stesso*.

Se non che, la via ascendente muove, a rigore, dalla medesima *presupposizione* da cui muove la via discendente: entrambe assumono *i molti come indiscutibili*.

Essa, insomma, configura il modo di pervenire all'uno *dando per scontato il mondo* in cui vige la molteplicità e nel quale ci si colloca per parlare dell'uno stesso.

Si impone, quindi, la seguente precisazione, che è della massima importanza: una volta che *si presuppone il molteplice*, allora pervenire all'unità assume *effettivamente* il significato del pervenire alla *condizione di intelligibilità* se, e solo se, tale condizione, lungi dal legittimare il molteplice, ne rileva il *limite di intelligibilità*.

Che è come dire: in virtù della condizione di intelligibilità, che è l'uno stesso, la molteplicità si rivela come l'insieme di quelle determinazioni che sono ciascuna insufficiente a sé stessa, così che non può non risultare *altrettanto insufficiente l'insieme* di dette determinazioni.

Con questo approdo: *l'unità del fondamento non pone la molteplicità, ma al contrario la toglie*, cioè le impone di venir meno a sé stessa *perché in sé inintelligibile*.

L’unità, questo è il nodo concettuale, consente di cogliere la *vera natura* del molteplice perché ne rivela il *limite*, che è *indice dell’inconsistenza ontologica* del finito.

Non di meno, deve venire considerato anche un altro aspetto. Poiché il soggetto che ricerca si pone nell’universo empirico-formale e a muovere da questo si volge alla verità, allora la molteplicità, ancorché inintelligibile, risulta tuttavia *inevitabile*.

Precisamente per questa ragione, cogliere la sua inintelligibilità equivale a consapere la necessità del suo *togliersi*, dal momento che, appunto, *si presuppone comunque il suo essersi posta*.

Un’ultima precisazione, che ha carattere terminologico. Quando si intende una “posizione autentica”, cioè autenticamente intelligibile, ci si può riferire soltanto all’unità, all’originario, all’assoluto.

Qui con l’espressione “posizione” non si intende, quindi, quello che si intende quando ci si riferisce ad una qualche determinazione, e cioè non si intende la sua “collocazione” in un qualche sistema, ma si intende l’*essere stesso*.

Se non che, dire “essere” è come dire “assoluto” o “unità”, così che l’espressione “posizione dell’assoluto (dell’essere)” è in effetti *pleonastica*, perché nulla aggiunge all’assoluto (essere) medesimo.

Proprio per questa ragione, non useremo più la parola “posizione” in riferimento all’essere (assoluto, fondamento).

Di contro, useremo tale parola in riferimento al determinato, così che di ogni posizione, per sua natura determinata, intenderemo quell’*insufficienza*, cioè quell’*inintelligibilità*, che la caratterizza e che consiste nel suo “porsi contrapponendosi”, il quale comporta l’*op-posizione a sé di ogni determinazione*.

Dunque, il suo non essersi mai *veramente posta*.

Annotazione prima

Per chiarire ulteriormente la ragione per la quale i coessenziali, a nostro parere, non sono distinti, cioè non sono una *dualità*, ma costituiscono un’*unità*, riprendiamo la questione già posta sia nel paragrafo 2 sia nel paragrafo 4 della presente Riflessione e formuliamo la seguente domanda: se l’essenza di ciascun

termine coessenziale è l'*altro* termine, allora è sensato concludere che ciascuno è *distinto dalla sua essenza*, dal momento che è distinto dall'*altro*?

A noi sembra che, se si rispondesse affermativamente, l'essenza cesserebbe di valere come il *proprium* della cosa, ciò che propriamente la connota, così che si decreterebbe la differenza tra la cosa *et* la sua essenza.

Se, insomma, si affermasse che la cosa è distinta dalla sua essenza, allora l'essenza verrebbe posta *estrinsecamente* rispetto alla cosa e non potrebbe costituirne effettivamente l'essenza, la quale non può non essere *intrinseca e constitutiva*.

Da ciò conseguе che, nel caso di due termini coessenziali, *la differenza va considerata come intrinseca all'identità di ciascuno di essi*. Solo così si comprende la ragione per la quale, secondo la nostra ipotesi, identità e differenza non possono non venire considerate *due sezioni astratte* della medesima realtà, che è la *concreta unità dell'assoluto*.

Si potrebbe aggiungere, per completare ulteriormente il discorso, che l'enunciazione dell'essenza può essere distinta dell'enunciazione della cosa, ma la differenza dell'enunciazione non può significare la *differenza ontologica*.

Se, infatti, l'essenza della cosa si distinguesse dalla cosa stessa – lo ripetiamo perché il nodo rappresentato dai “termini coessenziali” è centrale –, allora la cosa si distinguerebbe da sé medesima o, come detto, da ciò che di più specifico essa è.

L'*essenza* si distinguerebbe, così, dall'*essere*, come accade in tutte le concezioni che fanno prevalere la *considerazione formale* sul pensiero autentico.

L'*essenza*, intesa in senso formale, infatti, indica il tratto distintivo identificante la cosa, intesa come identità determinata.

Ebbene, ciò che intendiamo sostenere è che, nel momento in cui si parla di identità coessenziali, non si può non andare oltre questa concezione dell'essenza: essenza diventa l'*altra* cosa, perché l'*altro* è *fondamento ontologico dell'identico*, così che la considerazione formale viene messa fortemente in discussione. La cosa vede come propria essenza non il *sé*, ma l'*altro da sé*, in modo tale che risulta *in sé contraddittoria*. In quanto tale, essa non può non *contraddirsi* e questo *atto* non può non decretare l'*oltrepassamento* della cosa stessa nonché della considerazione formale che su di essa poggia.

Inoltre, l'atto del suo contraddirsi non può non lasciare emergere la *vera essenza* della determinazione, cioè del *finito*: la vera essenza del finito è il suo *essersi originariamente tolto così che solo l'assoluto essere è veramente*.

Per questa ragione, l'*essenza* del finito è, a rigore, l'*assoluto essere* che lo rivela come finito, cioè che *lo restituisce al suo essere autentico, mistificato dall'apparenza* che coincide con l'ipostasi del finito prodotta dalla considerazione formale.

Annotazione seconda

Quanto detto ci consente un passo ulteriore: *forma e contenuto* sono coessenziali e ciò deve venire inteso nel senso che essi, in quanto distinti, sono il prodotto dell'*operazione astraente e astratta* che è intervenuta sull'*intero* (sull'*uno*), cioè sull'*unità concreta* che è stata analizzata (divisa).

Se non che, l'analisi dell'*intero* non può non valere come la negazione del suo essere *integrum*, che significa “*intero*”, ma anche “*intatto*”, dunque “*illeso*”: l'*intero* non può subire interventi che lo alterino e lo danneggino.

L'analisi lo altera e lo danneggia a tal punto che lo nega come *intero*, come *integrum*. Lo divide, infatti, in parti, così che l'*unità* diventa una molteplicità. Risulta, pertanto, del tutto insensato pensare di ricostituire l'*intero* *rimettendo insieme* le parti, cioè gli elementi (termini) ottenuti con l'analisi. Sarebbe un rimettere insieme i “*cocci*”, così che si produrrebbe un mero *composto*: non si tornerebbe di certo all'*intero originario*.

Coloro che intendono l'*intero* come “*insieme*” non si avvedono di *confondere l'intero con il composto*. Essi commettono *tre errori teoretici* di primaria importanza.

Oltre a confondere l'*intero* con il *composto*, che è il primo errore già indicato, opinano di riprodurre l'*intero* mediante la *riunificazione degli astratti*, ottenuti mediante l'analisi, e non si avvedono di muoversi sul terreno dell'*astrazione*: due astratti, ancorché *unificati*, *aut* permangono due, e allora l'*intero* non è stato restituito, *aut* si risolvono nell'*unità*, ma allora cessano di essere due e non si può più parlare di sintesi o di insieme o di relazione. Se dimenticano ciò, commettono il secondo errore.

Il terzo errore consiste nel *considerare originaria la dualità, ossia la differenza*. Originariamente sussisterebbero le determinazioni, che solo successivamente diventerebbero termini della relazione che li vincola.

Qui l'errore non soltanto è rappresentato dal fatto che si considera originaria la dualità, o la differenza, e di questo ci siamo occupati nel precedente paragrafo, ma altresì dal fatto che si considerano originarie le determinazioni in quanto valgono come autonome e autosufficienti e solo *in un secondo tempo esse entrerebbero in relazione*.

Abbiamo cercato di dimostrare che le determinazioni si pongono perché *si oppongono*, così che esse sono *in relazione* a muovere dal loro valere come determinazioni (ossia a muovere dalla loro presupposizione, cioè a muovere dal loro costituirsi come presupposti).

Ai tre errori indicati, si potrebbero aggiungere ulteriori considerazioni che, in effetti, evidenziano altrettanti *nuovi errori*.

Si potrebbe sottolineare che è un nuovo errore assumere il concreto come se potesse *derivare* dall'astratto: cioè, infatti, è insensato, dal momento che il concreto è *originario* ed è originario perché è *fondamento*.

In secondo luogo, *il concreto non può valere come una sintesi*, perché, se la sintesi fosse concreta, sarebbe originaria e, se fosse originaria, allora i *termini sarebbero originariamente vincolati, dunque sarebbero originariamente coessenziali*.

In questo caso (si veda la precedente annotazione), però, essi sarebbero soltanto *apparentemente due*, perché effettivamente sono una *realità unica e assoluta*. Infine, poiché l'intero è originario, dunque assoluto, non si dà un *altro* da esso, così che l'intervento analitico, che eventualmente dovrebbe esercitarsi sull'intero, viene a rigore *negato dall'assolutezza dell'intero stesso*.

Tuttavia, se ci si colloca nell'universo del linguaggio, ossia nell'universo della distinzione di forma e contenuto, allora si dirà – ricordando che di un “dire” si tratta – che il concreto (l’unità) coincide con il *togliersi dell'astratto, ossia con l'imporzi dell'unità sulla dualità e, quindi, sulla distinzione*.

Questo modo di esprimersi, però, presenta il concreto non come esso veramente è: lo presenta come *esito* del togliimento dell'astratto e *non come originario*.

Proprio perché originario, invece, il concreto, cioè l'assoluto essere, è la *ragione* del non essere dell'astratto, cioè del non essere del non-essere.

Più precisamente, è la ragione non soltanto del *non essere del non-essere*, ma anche *del suo non essere mai stato veramente*.

Non essendo mai stato *veramente*, esso non si è nemmeno mai tolto *veramente*.

Annotazione terza

Per riprendere quanto detto nell'annotazione prima al quarto paragrafo della Prima Riflessione, ribadiamo che l'*intero* è l'*assoluto*, cioè la *vera totalità*. Quest'ultima, infatti, non può venire intesa come l'insieme di tutte le determinazioni.

Se la *totalità* venisse intesa come “l'insieme di tutte le determinazioni”, cioè secondo l'interpretazione ordinaria che si fornisce di essa, si dovrebbe ricordare, allora, che non si possono considerare solo le entità, ma anche le relazioni tra le entità, esse stesse determinazioni, nonché le relazioni tra le relazioni e, infine, il *limite* che dovrebbe inglobare tale *insieme* per farne *una* unificazione, *una* sintesi, cioè quella che viene definita, appunto, *una “totalità”*.

La domanda è: come è possibile considerare determinato tale insieme? Non è, forse, incrementabile? Non possono emergere nuove entità e, dunque, nuove relazioni e nuove relazioni di relazioni?

Del resto, è altresì da rilevare che, se l'insieme non fosse determinato, allora non si potrebbe parlare di totalità, ma, semmai, di “totalizzazione in corso”, secondo la nota formula sartriana.

Con questo approdo: se la “totalità” viene intesa in senso ordinario, come *insieme determinato* di tutte le determinazioni e, dunque, di tutti gli insiemi, dal momento che ogni determinazione può venire considerata, a sua volta, come l'insieme delle determinazioni che la costituiscono (una *determinazione semplice* non è pensabile, se non altro perché ciascuna implica tutte le altre per porsi opponendosi ad esse), *allora si assume anche la totalità come “una” determinazione*.

Se non che, come abbiamo visto, essa in effetti non può venire determinata, precisamente perché è incrementabile e, dunque, perché a rigore non configura una totalità, ma una totalizzazione in corso. Si tratta, insomma, di una *totalità indeterminata*, in modo tale che viene ad imporsi una nuova domanda: quale tipo di realtà essa configura?

Si tratterebbe bensì di una realtà che dovrebbe appartenere all'universo empirico-formale, ma che, essendo indeterminata, varrebbe come una “determinazione indeterminata” e, quindi, come una palese ed esplicita contraddizione.

Ma le osservazioni non si fermano qui. Va aggiunto: anche qualora si ammettesse che si possa intendere la totalità in forma determinata, ci si dovrebbe comunque chiedere se la totalità delle determinazioni, ossia l'insieme di tutti gli insiemi (l'insieme che funge da contenitore di tutti gli altri), faccia parte o no della totalità come insieme (è o non è uno degli insiemi contenuti?)

Se si rispondesse che non ne fa parte, allora quello non sarebbe l'insieme di tutti gli insiemi, perché *almeno uno* ne sarebbe escluso.

E tuttavia, se ne facesse parte, appunto in quanto *una* determinazione anch’essa, ossia in quanto *uno* degli insiemi, allora dovrebbe valere, ad un tempo, sia come *tutto* sia come *parte*: scadrebbe, cioè, a parte di sé stessa e ciò non potrebbe non configurare una evidente antinomia⁹.

Precisamente per le ragioni addotte, l'*intero* non può venire considerato come un *insieme*, ma come l'*assoluto* stesso.

L'assoluto, inoltre, risulta *scevro* non solo da relazioni *estrinseche*, che lo vincolerebbero ad altro da sé, ma anche da relazioni *intrinseche*, che lo dividerebbero in parti, negando la sua interezza che coincide con la sua assolutezza, dunque con il suo valere quale *fondamento*.

9. Le “classi riflessive”, come è noto, costituiscono parte integrante della nozione di “classe delle classi” (o “insieme degli insiemi”); esse danno luogo ad antinomie, tra le quali una delle più famose è quella che Russell stesso ha posto in luce nel 1903, in una lettera indirizzata a Frege, e che noi abbiamo qui riproposto, parlando della *totalità* intesa come *insieme di tutti gli insiemi*.

Ciò che ci proponiamo ora è indicare in quale senso il fondamento, cioè la verità, va inteso come *a sé legittimo*.

6. Verità, coscienza e auto-coscienza

Nel dichiarare che *la verità è indicibile* (paragrafo 4 della Prima Riflessione), non si può non evidenziare che si produce un’*inevitabile contraddizione formale*: si usa la parola verità per negare che la verità possa venire detta.

Il tema è teoreticamente molto rilevante e lo approfondiremo nel paragrafo 6 della Sesta Riflessione, nell’annotazione seconda al paragrafo 4 della Settima Riflessione e nel paragrafo 13 dell’Ottava Riflessione.

Qui potremmo ribadire che tale contraddizione può venire considerata l’esplicitazione della contraddizione che è il “dire” e che sussiste tra l’*intenzione*, che è quella di dire lo stato effettivo della realtà, cioè la verità, e la *presenza* di riferire la realtà (la verità) a quel sistema di riferimento che è il dire.

Non di meno, c’è un aspetto ulteriore che merita di venire considerato e approfondito. Ciò che è stato detto è stato prima pensato, cioè lo si è potuto dire perché configura un contenuto di coscienza.

Sorge, allora, la seguente domanda: se si è negato il *rapporto* tra il dire e la verità, perché tale rapporto riduce la verità a semantema, si nega altrettanto il *rapporto* tra la coscienza e la verità?

La risposta, a nostro giudizio, non può non essere affermativa.

Innanzi tutto, per la ragione che *la verità non può venire ridotta a contenuto determinato*. In secondo luogo, per la ragione che, se venisse intesa come *termine* della relazione, scadrebbe ancora a determinazione.

Infine, per la ragione che la *relazione* configura un *costrutto contraddittorio*, per lo meno se intesa come nesso che vincola due estremi.

Della contraddittorietà della relazione ci occuperemo più avanti. Qui vogliamo insistere sul rapporto tra verità e coscienza per mostrare che esso non può sussistere per un duplice ordine di ragioni.

Tale rapporto, infatti, non soltanto impone alla verità di venire ridotta a determinazione, e ciò non può non significare la negazione stessa della verità assoluta, ma altresì impone alla coscienza di venire ridotta a

coscienza empirica, sì che essa vale come progetto di inscrivere la verità al proprio interno, riducendola a proprio contenuto.

La negazione della verità coincide, quindi, con la *riduzione della coscienza ad attività* (dunque a *relazione*), che pretende di esercitarsi sulla (relazionarsi alla) verità stessa, riducendola a proprio momento.

D'altra parte, se la coscienza viene colta non più come coscienza empirica, ma come *coscienza trascendentale*, cioè come *atto di coscienza* (dunque non più come *attività*), allora ciò che si esclude è proprio la *relazione con la verità*, perché tale coscienza non è un *termine* che possa relazionarsi alla verità né può valere come una *relazione che inglobi la verità*, per la ragione che l'atto di coscienza *intende volgersi totalmente* alla verità e, pertanto, coincide con l'*intentio veritatis* e si risolve interamente in essa.

L'*intentio veritatis*, questo è il nodo cruciale, lungi dal valere come rapporto con la verità, vale invece come *intenzione di togliere ogni distanza (differenza)* dalla verità stessa, onde perdersi totalmente in essa *per essere uno con essa ed essere così "vera" intenzione*.

Per motivare adeguatamente la conclusione cui siamo pervenuti, tuttavia, riteniamo opportuno svolgere un'ulteriore argomentazione, che prenda le mosse dall'assunto ordinario per il quale la coscienza si esprime nella *dualità di una forma e di un contenuto*.

La coscienza, infatti, viene ordinariamente considerata un *insieme* di stati coscienti che inglobano contenuti determinati.

Ebbene, proprio perché giunti a questo punto dell'indagine deve venire riproposto quanto detto in precedenza: se la coscienza viene intesa in questo modo, allora essa, essendo distinta dal contenuto, non può non configurare una *forma astratta*.

Il punto di vista che abbiamo cercato di criticare è proprio quello secondo il quale la coscienza diventerebbe concreta nella *sintesi con il contenuto*.

Come può, ci chiediamo nuovamente, generare il concreto la *sintesi di due momenti astratti*? Se, infatti, è *astratta* la coscienza empirica priva di un contenuto, altrettanto è *astratto* il contenuto in quanto non venga *saputo* come tale. Contenuto di che cosa, se la coscienza non fosse?

Coloro che sostengono che la *sintesi* di forma e contenuto genera il concreto, non di meno, fanno valere anche un altro assunto: precisamente

in ragione del fatto che la coscienza si costituisce come *dualità di forma e contenuto*, essa diventa *auto-coscienza* solo nel momento in cui pone sé stessa come oggetto (contenuto) del proprio sapere.

Ordinariamente, infatti, coscienza e sapere vengono pensati come un'attività che si esercita su un contenuto determinato. In tal modo, la coscienza (il sapere) può avere molteplici contenuti e, soltanto se come contenuto ha “sé stessa”, si configura l’auto-coscienza o il sapere di sé, ossia il *sapere di sapere*.

Ciò significa, in primo luogo, che si presume che la coscienza *possa essere coscienza senza essere coscienza di sé*, dal momento che l’auto-coscienza sembra valere come una specificazione della coscienza e non come la sua *condizione originaria e fondante*.

In secondo luogo, non possiamo non rilevare che, anche qualora si affermasse che la “coscienza di sé” costituisce lo stato originario e fondante ogni ulteriore stato di coscienza, tuttavia la “coscienza di sé” configurerrebbe ancora l’attività di una coscienza-soggetto che si disporrebbe su un contenuto particolare, rappresentato dalla coscienza-oggetto.

Ebbene, questo schema riproduce il *concreto* come sintesi di due momenti *astratti*. Il sapere, inteso come coscienza-soggetto, sarebbe infatti ancora un momento astratto, se permanesse vuoto di contenuto, e diventerebbe concreto solo in forza dell’incontro con il contenuto-oggetto.

Di conseguenza, la *proprietà riflessiva* indicherebbe che il pensiero, la coscienza e il sapere – da questo punto di vista essi coincidono e vengono interpretati come “attività” – hanno la facoltà di assumere “sé stessi” come proprio contenuto, così che precisamente in virtù di tale proprietà il pensiero penserebbe il pensiero, la coscienza diventerebbe auto-coscienza e il sapere saprebbe di essere sapere.

Come abbiamo detto, a noi questo schema sembra *teoreticamente insostenibile*. Per suffragare con ulteriori argomenti la nostra concezione, ci proponiamo di riflettere sul *pensiero del pensiero*, che equivale al sapere di sapere e all’auto-coscienza.

7. Il pensiero del pensiero

L'espressione “pensiero del pensiero (*νόησις νοήσεως*)”, come è noto, viene usata da Aristotele nella *Metafisica*¹⁰, allorché egli indica nell’“Intelligenza” l’essenza stessa di Dio.

E, quando parla dell'intelligenza divina, egli la definisce come il pensiero che pensa sé stesso: “Se, dunque, l'intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa e il suo pensiero è pensiero di pensiero”¹¹.

Secondo Aristotele, quindi, il pensiero di Dio deve avere un “oggetto”, così che si configura come un pensiero che vale, appunto, come un'attività.

Di conseguenza, la *dualità di pensante e pensato*, che decreta il valere quale attività di questo *pensare*, essendo propria del pensiero divino, cioè del pensare espresso nella sua forma eminenti, non può non appartenere al *pensare in quanto tale*.

Il pensiero, cioè la coscienza o il sapere, in forza del suo valere come attività può esercitarsi anche su sé stesso, come abbiamo cercato di evidenziare anche in un lavoro precedente¹².

Ora, ci domandiamo: che cosa significa che il pensiero ha per oggetto sé stesso? Con altre parole: che cosa significa che il pensiero pensa sé stesso come *l'oggetto più proprio*?

Significa, forse, che il pensiero, pensando sé come oggetto, poi può pensare ancora sé in quanto oggetto che pensa sé stesso? Significa, forse, che il pensiero divino, e quindi il pensiero inteso nella sua forma eminenti, è pensiero del pensiero del pensiero? Ma ciò non comporta un *progressus in indefinitum*, dunque quella che Hegel definirebbe una “cattiva infinità”?

In secondo luogo, facciamo notare che, se si fa valere la *differenza* tra il pensiero *pensante* e l'oggetto del suo pensiero, che è il pensiero *pensato*, allora il pensiero pensante, ancorché venga richiesto come condizione del pensiero pensato, cioè come suo fondamento, tuttavia *si vincola* al pensiero pensato, in modo tale che *non può non subordinarsi ad esso*.

10. Aristotele, *Metaphysica*, Λ, 9, 1074 b 34; trad. it. di G. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della “Metafisica” di Aristotele*, Bompiani, Milano 2009², p. 576.

11. Ivi, p. 577.

12. Abbiamo trattato il tema in A. Stella, *Il pensiero del pensiero*, in «Cum-Scientia. Per l'unità nel dialogo», III, 6, 2021, pp. 77-85; DOI: 10.53136/97912599457783.

Ciò implica che, nella misura in cui il pensiero, cioè la coscienza o il sapere, è inteso come un'attività, che ha bisogno di un *supporto soggettivo* per esercitarsi, non può valere quale *autentico fondamento*, proprio perché *non è incondizionato*, ma *dipende* dall'oggetto del suo pensare, ossia dal pensiero pensato, nonché *dal soggetto che lo supporta in quanto attività*.

In terzo luogo, si dovrebbe concludere che, senza un contenuto, il pensiero (coscienza, sapere) sarebbe vuoto, cioè *astratto*.

L'esito della concezione del pensiero espressa da Aristotele, che non esitiamo a definire “funzionalista”, non può non essere la *riduzione* del pensare ad un'attività che, senza un contenuto, è *astratta*.

Si badi: un'attività che comunque si pone, ma si pone astrattamente. Domandiamo: non si tratta, allora, di *una posizione che astrattamente è considerata tale?*

8. La concezione funzionalista e il suo limite

La *concezione funzionalista* del pensiero, della coscienza e del sapere, che assume il pensare (coscienza, sapere) come attività, ritiene che la posizione astratta non sia *astrattamente* una posizione, ma che sia una posizione concreta: *posizione concreta dell'astratto*.

Per quale ragione? Per la ragione che tale posizione è essenziale per configurare il *concreto*, il quale viene pensato ancora come *sintesi*. Sintesi di due momenti astratti: il pensiero pensante e il pensiero pensato. Allorché i due momenti sono *unificati*, essi cessano di essere astratti e costituiscono *il concreto*.

La tematica è stata già affrontata nei precedenti paragrafi. Qui, non di meno, essa può venire osservata da un diverso punto prospettico: *dal punto di vista dell'auto-fondazione*, che si esprime nella forma dell'auto-coscienza o del pensiero del pensiero o del sapere di sapere.

Precisiamo subito che, per affrontare di nuovo il tema, il discorso non può non prendere in considerazione due aspetti fondamentali: da un lato, si deve riflettere sull'assunto – imposto dall'universo formale – che il pensiero autentico debba valere come *attività*, la quale pone la *differenza (dualità, relazione)* nel pensiero stesso e fa dell'autocoscienza una “*coscienza di sé*”.

Dall'altro, si deve riflettere *sull'effettiva originarietà* di un pensiero che, venendo considerato *sintesi* di sapere e saputo, riproporrebbe l'*originario* nella forma della sintesi di due momenti astratti, appunto il sapere e il saputo, in modo tale che a valere come originario sarebbe proprio il *costrutto* rappresentato dalla sintesi (relazione).

I due punti sono intrinsecamente vincolati, perché è precisamente l'attività che si pone come *relazione (sintesi)* di un agente e di un agito, mantenendo dunque la loro *differenza* che è poi la loro *astrattezza* (l'agente, disgiunto dall'agito, è astratto e lo stesso vale per l'agito).

Per tornare al tema, proponiamo ancora una domanda, che prende avvio precisamente dal primo aspetto indicato: poiché si parla di un pensiero che sussiste come *attività* anche se *non si esercita* su un contenuto determinato – si fa valere, insomma, un pensare astratto che viene considerato comunque come “pensiero” –, si deve concludere, allora, che il pensiero è pensiero anche se non implica il pensiero del pensiero?

La domanda sorge perché, se il pensiero vale come attività, esso *prende coscienza di sé stesso* solo nel momento in cui assume come oggetto sé medesimo. Prima di compiere tale *operazione riflessiva*, ecco il punto, il pensiero non si riconosce come pensiero, *ignora di essere pensiero*, da cui la domanda: può venire definito comunque “pensiero”?

Oppure, in alternativa, si ritiene che il pensiero sia *originariamente pensiero di sé*? In questo caso, però, come conciliare tale posizione con quella che assume il pensiero come attività? L'attività sembrerebbe valere anche se non si esercita su un contenuto determinato, sì che il pensiero di sé non può venire considerato il *prerequisito* dell'attività, ma – al contrario – è l'*attività pensante che vale come il prerequisito del pensiero che pensa sé stesso*.

La questione indicata, pertanto, può venire considerata come la prima conseguenza dell'assunzione del pensiero (coscienza, sapere) come attività. Diciamo subito, per comodità del lettore, che il nostro obiettivo è quello di *evidenziare alcune delle più importanti conseguenze* di tale assunzione, in modo tale che emergano con forza le ragioni che ci inducono ad intendere il *pensiero autentico* non più come “attività”, ma come “atto”.

Abbiamo indicato come prima conseguenza che il pensiero viene considerato tale anche se non è pensiero di sé; dunque, anche se *ignora di essere pensiero*.

Si potrebbe dire, per precisare meglio, che la concezione funzionalista, la quale *riduce* appunto il pensiero ad attività, intende che il pensiero sia pensiero anche se l'essere pensiero *non implica di per sé*, cioè *immediatamente*, dunque *necessariamente*, l'essere pensiero del pensiero.

Analogamente, la concezione funzionalista intende che la coscienza sia coscienza anche se l'essere coscienza *non implica di per sé*, cioè *immediatamente*, dunque *necessariamente*, l'auto-coscienza e il sapere sia sapere anche se non implica *necessariamente*, dunque *immediatamente*, l'essere sapere di sapere.

Ciò deriva dal fatto che, se il pensiero vale come attività, allora esso viene considerato tale anche se non è pensiero di qualcosa, come se la sua *astrattezza* non significasse *il suo venir meno come pensiero*.

Il pensare, quindi, permane tale anche se vale come un'attività *potenziale*, ossia come un'attività che *ancora non si esercita* su alcun contenuto.

Si tratta bensì di un'attività astratta, ma pur sempre di un'attività, perché la differenza che sussiste tra pensare e pensato dice che l'attività, per sua costituzione intrinseca, è *altra dal proprio contenuto*, sul quale si esercita proprio perché interviene estrinsecamente rispetto ad esso.

Questa risulta, dunque, la caratteristica fondamentale dell'attività: la facoltà di sussistere anche in *forma potenziale o astratta*, così che la concretezza si realizza mediante l'incontro con l'altro, cioè con il contenuto su cui si esercita.

In questo senso, l'attività è, al tempo stesso, *libera da contenuti e dipendente da essi*.

Libera, perché si mantiene come attività anche prescindendo da essi ed è precisamente questa libertà che le consente di esercitarsi su una molteplicità di contenuti, diversi gli uni dagli altri.

Dipendente, perché solo l'incontro con il contenuto la realizza pienamente come attività.

Ci chiediamo: può l'attività conciliare questi due tratti, che si escludono a vicenda?

Ammettendo che possa farlo, rileviamo, tuttavia, che il pensiero risulta *concreto* quando si congiunge ad un contenuto, cioè quando l'attività effettivamente *si esercita*.

La coscienza (il pensiero, il sapere) viene rappresentata, in tal modo, come un *contenitore*, che fino a quando è vuoto permane allo *stato*

potenziale; nel momento in cui è riempito da un contenuto passa allo *stato attuale*, cioè diventa una coscienza concreta.

Qui la domanda che si impone è la seguente: come può essere concreto quel pensiero che mantiene la *differenza*, dunque la *distanza*, tra sé e il proprio contenuto?

Non si può non rilevare, pertanto, che la *realizzazione dell'attività non è mai effettiva*. La ragione sta nel fatto che la *differenza* tra pensare e pensato o tra coscienza e suo contenuto deve continuare a sussistere affinché si mantenga l'attività, così che il pensiero non pensa mai *interamente* il proprio contenuto, perché quest'ultimo deve conservare una propria *alterità* dal pensare.

Altrettanto, la coscienza non sarà mai *pienamente cosciente* dei propri contenuti, perché questi dovranno permanere comunque *altri* rispetto ad essa. E il sapere non saprà mai *veramente* il proprio saputo.

La questione, non di meno, si rivela ancora più complessa. Se il pensiero viene rappresentato nella forma dell'attività, allora scoprirà di essere pensiero solo quando, tra i molti contenuti che potrebbe assumere, sceglie sé stesso: nel momento in cui il pensiero pensa sé stesso, ebbene solo allora *scopre di essere un pensiero*.

Scopre, non di meno, che *essere un pensiero significa non essere "un" pensiero*, perché significa non essere mai *uno con sé stesso*, ma sempre *differente in sé stesso*.

Altrettanto la coscienza, solo nel momento in cui pone sé stessa come oggetto della propria attività, solo allora scopre di essere coscienza e cosa significa essere coscienza. Scopre, cioè, che l'essere coscienza significa *l'essere altra a sé stessa*, ossia il *non essere mai sé stessa*.

Il sapere, a sua volta, solo quando è sapere di sé, perviene a *sapersi*, cioè a *riconoscersi nella propria intrinseca differenza da sé stesso*.

Precisamente quando pensa sé stesso, dunque, il pensiero si fa *altro* a sé stesso o, detto diversamente, deve porre sé stesso come *oggetto* del proprio pensare, in modo tale che *la differenza risulta costitutiva del pensare*. E lo stesso vale per la coscienza e per il sapere.

Il *pensare sé stesso* di quel pensare che vale come attività, pertanto, non significa l'*essere sé stesso* da parte del pensiero. Al contrario, se il pensiero non si fa *altro* a sé stesso, non può pensare sé stesso, con la

conseguenza che esso, pensando sé stesso, non può non cessare di *essere uno con sé stesso*.

Se non che, una volta che l'unità del pensiero viene perduta, non la si può restituire mediante la *sintesi*, cioè mediante il *costrutto relazionale*.

Quanto è stato detto suscita alcune domande, che mettono a fuoco i nodi teorетici trattati. Può il sapere essere sapere anche se non sa di essere sapere? E, allo stesso modo, il pensiero può essere pensiero anche se ignora di pensare? La coscienza può essere coscienza anche se non è cosciente di sé medesima?

Se pensiero, coscienza e sapere vengono intesi come attività, allora si deve rispondere affermativamente a queste domande.

Per la concezione funzionalista, insomma, *la coscienza è coscienza anche se ignora di essere coscienza* perché non ha assunto ancora sé come proprio contenuto. E lo stesso vale per il pensiero e il sapere.

Inoltre, quando la coscienza perviene ad essere coscienza di sé, scopre che si sottrae a sé stessa, si differenzia da sé stessa, così che è *altra a sé stessa*, come lo sono il pensiero e il sapere.

Per questa ragione abbiamo affermato che l'*essere del sapere* (pensiero, coscienza) è la *differenza* da sé medesimo, ossia il *non essere mai sé stesso da parte del sapere*. Il saputo, infatti, non verrà mai veramente saputo e, quindi, *non sarà mai uno con il sapere*.

Si possono trarre, allora, alcune conclusioni.

La prima: la concezione funzionalista muove dall'assunto che il pensiero formale, cioè quello che si esprime come attività, e cioè in forza della dualità di pensante e pensato, sia l'unica forma di pensiero (e lo stesso vale per la coscienza e il sapere).

La seconda: la concezione funzionalista muove dall'assunto che la coscienza sia tale *senza implicare necessariamente l'auto-coscienza* o, meglio, *senza richiedere quale condizione fondante l'essere auto-coscienza*.

Altrettanto, il sapere sarebbe sapere senza richiedere quale condizione fondante *l'essere sapere di sapere*, cioè *il sapere di essere sapere* (torneremo su questo tema, che è cruciale, nei paragrafi 11 e 12 della presente Riflessione nonché nei paragrafi 2, 3 e 4 della Sesta Riflessione).

La terza: per tale concezione *non si realizza mai l'unità*, né del pensare con il pensato né della coscienza con il suo contenuto né del sapere

con il saputo. In tal modo, pensare, coscienza e sapere *non saranno mai autentici*, perché il loro essere mantiene la differenza da sé stesso; dunque, *non è mai uno con sé stesso*.

I rilievi critici che muoviamo *al riduzionismo della concezione funzionalista*, tuttavia, possono venire ulteriormente precisati.

In primo luogo, riteniamo di dover ribadire che, se il sapere (pensare, coscienza) viene inteso come *astratto*, allora esso è *astrattamente sapere* (pensare, coscienza).

Un pensiero/coscienza/sapere che venga pensato come attività, e che però sia *privò* di un contenuto sul quale possa esercitarsi, pertanto, non lo giudichiamo una *forma* astratta, che attende di diventare concreta mediante l'incontro con il *contenuto*, ma riteniamo che non sia affatto un pensiero/coscienza/sapere.

Un'attività che non si esercita, insomma, ci sembra un'attività del tutto fittizia e non un'attività allo stato potenziale.

In secondo luogo, riteniamo che non possa venire definita “coscienza” (“sapere”) quella coscienza (sapere) che *ignori* sé stessa (stesso) o, in altri termini, non pensiamo che la coscienza possa essere coscienza *senza fondarsi sull'autocoscienza*.

Da ciò consegue che l'*autocoscienza* non può essere considerata una *forma particolare di coscienza*, come se l'avere come oggetto sé stessa sia soltanto un precisarsi ulteriore della coscienza.

Al contrario, pensiamo che la coscienza di essere coscienza sia il *fondamento* stesso della coscienza così come il sapere di essere sapere sia il *fondamento* stesso del sapere.

Ciò dimostra che solo l'*assumere la coscienza e il sapere (pensare)* nella *forma dell'attività generale* genera l'*equivoco* per il quale l'autocoscienza e il sapersi del sapere valgono come momenti, per così dire, “secondari” e non, invece, come il “fondamento” stesso della coscienza e del sapere.

A nostro giudizio – e questa può venire considerata la conclusione ultima del discorso –, una coscienza che ignori sé stessa deve essere definita una *non-coscienza* e un sapere che non sappia di essere sapere deve venire definito un *non-sapere*.

Precisamente per questa ragione, riteniamo che i sostenitori della concezione funzionalista, che sono poi gli stessi che pensano il concreto

come sintesi di momenti astratti, si vengano a trovare nel seguente paradosso: essi fanno valere l'idea di un non-sapere che, incontrando un contenuto, diventerebbe "sapere".

Non può non riproporsi, così, la precedente domanda, anche se diversamente formulata: *può un non-sapere trasformarsi in sapere in virtù di qualcosa che gli è estrinseco?* Od anche: *può l'inconscio diventare coscienza in virtù dell'incontro con un dato?*

Se di inconscio effettivamente si tratta, allora *il dato non può venire in alcun modo saputo (riconosciuto) come dato*. Affinché il dato venga saputo (riconosciuto), deve incontrare il sapere, il quale, per essere tale, *non può ignorare di essere sapere*.

Per evitare che il sapere possa ignorare di essere sapere, ecco il nodo cruciale, *non lo si può separare da sé stesso*. Ma proprio questo comporta il *pensarlo come attività*, sì che il sapere viene a perdere la sua *intrinseca unità* per esprimersi nella *dualità di sapere e saputo*.

Di contro, solo pensandolo come *atto*, il sapere (coscienza, pensiero) è *uno con sé stesso*, sì che *è fondamento a sé stesso e, dunque, è a sé legittimo*.

L'atto di coscienza (o il sapere come atto), infatti, costituisce l'essenza del sapere, che consiste nell'*immediatezza del sapere*, ossia nel suo *originario e intrinseco essere sapere*, senza necessitare di altro, cioè di qualcosa che valga come contenuto del sapere medesimo.

Se necessitasse di altro, infatti, *il sapere non sarebbe sapere affatto*. Sarebbe un "sapere che non sa".

Che è come dire: l'atto di sapere *emerge* sul sapere formale, dunque sulla relazione di sapere e saputo, e in virtù di questo suo emergere *non intende valere come una nuova forma*, ma *lascia che il sapere formale si tolga* perché segnato da quel limite che lo rende *inintelligibile*.

L'atto di sapere, pertanto, coincide con *l'atto del trascendersi* del contenuto (di ogni contenuto, cioè di ogni determinato) e *non può venire ridotto* all'attività che si pone presupponendo il contenuto.

Il discorso svolto, quindi, ha inteso dimostrare la necessità di intendere il pensiero, la coscienza e il sapere *non come attività, ma come atto*. Solo l'atto, infatti, indica *l'unità*, e ciò in un duplice senso: nel senso che nell'atto la *dualità* dei termini che costituiscono l'attività viene meno e

nel senso che l'atto è *proteso* verso l'assoluto, dunque è *intenzione di essere uno* con l'unità che esso costituisce.

Affinché il discorso trovi adeguata precisazione, non può non investire, dunque, il tema della necessità di *oltrepassare la relazione ordinaria*, che costituisce la *struttura logica su cui poggia l'attività*.

Per riflettere su questo tema, iniziamo con il rilevare che coloro che intendono il *concreto* come sintesi di due momenti astratti non si sono adeguatamente posti la domanda di come ciò possa avvenire.

Che cosa trasformerebbe, insomma, l'astratto in concreto? La risposta sembra essere una soltanto: la *relazione*. In forza della relazione, si opina che i separati si trasformino in distinti, i quali, poiché vincolati l'uno all'altro, configurerebbero appunto il concreto.

Abbiamo espresso le nostre critiche in ordine a questo presunto *potere* della relazione, che sarebbe in grado di trasformare *due astratti in un concreto* solo perché li vincola.

Ciò che obiettiamo è che il vincolo mantiene due identità diverse, dal momento che si pone poggiando sulla loro dualità, in modo tale che tali identità non hanno subito alcuna *trasformazione intrinseca* e, pertanto, non possono non essere ancora astratte.

Se il discorso concernente la trasformazione dell'astratto in concreto viene fatto per il sapere, coloro che sostengono il punto di vista che valorizza la relazione ordinaria diranno che *senza la relazione* nessun sapere si costituisce come autentico sapere, cioè come *concreto sapere*, perché non si pone la relazione al suo contenuto.

In tal modo, *la relazione viene assunta come la condizione del sapere*, il quale *sic stantibus rebus* non può non (*necessariamente*) cessare di essere *originario e fondante*.

Originaria e fondante diventa, in tal modo, la relazione, la quale viene assunta come il *trascendentale* del sapere, sì che, proprio in quanto tale, il sapere non può non valere come *sintesi*, come *insieme* di sapere e saputo.

Se non che, come può la relazione valere come condizione incondizionata, e quindi fondante (oggettivante), se, costituendosi come costrutto, è già stata condizionata (oggettivata)?

Come può, infatti, la relazione evitare di *venire condizionata (oggettivata)*, se si costituisce di due termini, che valgono come *dati*, e di un nesso, che vale come *quid medium*?

Senza i termini, pertanto, essa risulta *astratta*; con i termini, invece, essa viene *oggettivata*. Nell'un caso come nell'altro *non può valere come condizione incondizionata, dunque come l'originario*.

La relazione, più precisamente, non può in nessun caso valere come l'*originario*, dal momento che essa – lo abbiamo già fatto notare – non può non *presupporre* i termini relati, i quali non possono non presupporre il nesso, senza che né i termini né il nesso possano valere come condizione prioritaria e fondante.

Qualora si intendesse risolvere il problema affermando che il *costrutto mono-diadico* è originario nel suo “insieme”, cioè come costrutto, allora non si potrebbe non ribadire che nel costrutto tanto la *diade* quanto il *nesso* che la costituisce sono momenti astratti e considerare concreto il loro *insieme* equivale a chiamare in causa un “potere concretizzante” della relazione, che costituisce però proprio ciò che, invece, si dovrebbe dimostrare.

La relazione, infatti, potrebbe esibire questo potere in un solo modo, mostrando di *trasformare intrinsecamente i relati*, nel senso che essi dovrebbero cessare di essere quello che erano prima di venire congiunti: solo così la loro *astrattezza* verrebbe meno *veramente*.

Non basta dire, insomma, che i separati sono diventati distinti, giacché il vincolo non può semplicemente “connettere” ciò che in precedenza non era connesso.

Ben più radicalmente, il separato, diventando distinto, non può non (necessariamente) subire una *intrinseca trasformazione* della propria identità, sì che non risulta di certo sufficiente la *connessione/giustapposizione* dei separati.

Se non che, affinché tale trasformazione intrinseca effettivamente si realizzi, la relazione non può accontentarsi di *sussistere tra* i termini, ma deve *entrare nella costituzione intrinseca* di ciascuno di essi.

In tal modo, innanzi tutto si trasformano i termini, i quali cessano di valere come *ipostasi* e valgono come il *proprio intrinseco riferirsi ad altro*, ossia come l'*atto del trascendere* la propria identità formalmente immediata.

In secondo luogo, subisce un’intrinseca trasformazione la relazione stessa, dal momento che essa cessa di esprimersi come un’*attività* e si

trasforma, appunto, in *atto*: l'*atto del riferirsi* di ciascun termine all'altro, che coincide con l'*atto dell'oltrepassarsi* dei termini stessi.

Con questo approdo: se la relazione trasforma effettivamente l'*astratto* in *concreto*, allora ciò non può non, *necessariamente* (*innegabilmente*), significare che la *dualità* dei termini, che configura l'*astratto*, viene tolta nell'*unità*, che costituisce il *concreto autentico*.

Ciò in ragione del fatto che il *concreto* emerge come quell'*atto del trascendersi* che è identico per entrambi i termini e nel quale la loro differenza viene neutralizzata, così che si impone la loro *unità*.

In questo modo, l'*unificazione* cede il passo all'*unità*, la quale è *veramente* l'*originario* o il *concreto*. E, quando si parla di "unità", si intende non soltanto l'*unità* espressa dall'*atto*, che andrà adeguatamente specificata, ma anche e soprattutto quell'*unità* che l'*atto intenziona* e nella quale si compie come atto *essendo uno con essa*, perché soltanto il *volgersi* ad essa lo fa valere come *atto*.

Di contro, qualora si insistesse nell'assumere la relazione come costrutto e qualora il costrutto venisse assunto come *originario*, non si potrebbe non rilevare che, poiché il costrutto connette bensì i termini, ma senza produrre la loro intrinseca trasformazione, allora ciò decreterebbe necessariamente l'*originarietà dell'astratto*.

Ci domandiamo: può l'*astratto* essere *originario*? Quel *concreto*, che derivasse dall'*astratto*, sarebbe *veramente concreto* oppure *concretamente astratto*? E la derivazione non sarebbe forse, essa stessa, una derivazione del tutto *astratta*?

Dal momento che, come abbiamo visto, per Severino – che sostiene l'*originarietà della relazione* intesa come costrutto (struttura) – il *concreto* è la *sintesi dei distinti*, se ne deve concludere che soltanto due sono le possibilità che vengono offerte alla sua concezione.

Aut la sintesi è *originaria*, ma allora i *separati* non sussistono in nessun tempo e i *distinti* non possono originare in nessun caso dai *separati* mediante l'intervento della relazione; *aut* sono *originari* i *separati*, ma allora è l'*astratto* a valere come *originario*.

Se non che, un *originario* che non fosse *concreto*, dunque non valesse come l'*intero*, ossia come *assoluto* e pertanto come *irriducibile* a determinazione, sarebbe semplicemente "iniziale", perché vincolato, dunque subordinato, a ciò che lo segue.

E, se l'originario fosse subordinato, non potrebbe non essere *falsamente* originario, proprio perché dipendente da altro, il quale *esibirebbe una priorità* rispetto all'originario stesso.

Allo stesso modo, se il sapere fosse la *relazione di sapere e saputo*, allora non potrebbe essere “*vero sapere*” proprio perché non potrebbe essere originario e perché, valendo come relazione, manterebbe inesorabilmente l'*irriducibile differenza* del sapere dal saputo, sì che il saputo non verrebbe mai *veramente saputo* e il sapere non sarebbe mai *uno con sé medesimo*.

Sul nodo dell'originario e del sapere intendiamo continuare a riflettere.

9. La concretezza dell'originario (fondamento)

Per approfondire il discorso, e cercare di precisare ulteriormente il tema della conversione dell'astratto in concreto e del presunto “potere concretizzante” della relazione, torniamo all’idea, sostenuta da più parti, di un concreto che si costituisce mediante la sintesi di termini *non più separati*, ma *distinti*.

Analizzando ancora questa posizione teoretica, si può considerare una *nuova alternativa* che concerne il tema della separatezza e della distinzione e che consente di andare ancora più a fondo nel discorso.

Il *primo corno dell’alternativa* prevede che i distinti *vengano presupposti* inizialmente come *separati* e, in quanto tali, essi esibiscano ciascuno una *propria identità*.

L’identità che viene qui presupposta è quella che la forma attribuisce a ciascuna determinazione e che viene assunta come autonoma e autosufficiente: solo facendo riferimento ad una tale identità, infatti, il “separato” può costituirsi.

Non staremo a ricordare che si tratta comunque di un’identità determinata, così che si pone solo perché rinvia intrinsecamente alla differenza, e l’assumiamo *come se* fosse autenticamente autonoma.

Ebbene, posta dunque l'*identità dei separati* si avrebbe, nell’ipotesi che configura il primo corno dell’alternativa, che le due identità, proprie appunto dei termini separati, solo *successivamente* al loro essersi

costituite separatamente l'una dall'altra entrerebbero in relazione mediante un *nesso* che si presume sussista *indipendentemente* da esse e, dunque, *astrattamente*.

Precisamente grazie a tale nesso – il quale, pur essendo privo di termini, varrebbe comunque come nesso “pronto per l'uso (del collegare)”, ancorché appunto *astratto* – i separati, che in quanto separati sono anch'essi *astratti*, cessano di essere separati e diventano *distinti*, così che il costrutto formato dai due termini distinti e dal nesso che li congiunge diventa *concreto*, per la ragione – così almeno sentiamo argomentare – che i termini “si completano” reciprocamente e, a loro volta, “completano” il nesso.

A noi sembra, per contrario, che questo *completarsi di termini e nesso* non produca affatto il concreto, quanto piuttosto una *massima astrazione*, stante che il costrutto è la sintesi di addirittura *tre momenti astratti*: il *duplice momento astratto* rappresentato dai *due termini* e il momento astratto rappresentato dal *nesso*.

Qualora, non di meno, questa sia l'ipotesi che si vuole promuovere a tesi – e cioè che il concreto derivi dalla sintesi dei separati che, nella sintesi, diventano distinti –, allora si devono considerare almeno due altri aspetti, che non sono stati sufficientemente illustrati in precedenza.

Per il “primo aspetto”, va posto in luce che, ammesso e non concesso che abbia senso considerare concreto un costrutto formato da astratti, la concretezza del costrutto verrebbe fatta derivare dal fatto che i termini vengono collegati (connessi) in forza del nesso e così diventano distinti.

La domanda che sorge, allora, è questa: per quale ragione il costrutto formato da distinti dovrebbe valere come concreto? La risposta che viene data dai sostenitori di questa concezione è la seguente: per la ragione che *i distinti, essendo reciprocamente vincolati, dipendono l'uno dall'altro e questo produce la loro concretezza*.

“Concreto”, anche etimologicamente, indica “ciò che è cresciuto insieme”, così che la concretezza del costrutto sarebbe appunto legata al fatto che i termini non sono più indipendenti, come lo erano i separati, ma sono l'uno *funzione* dell'altro, dunque sono *coessenziali*.

Il concetto di “termini coessenziali” svolge, quindi, un *ruolo fondamentale*. Su di esso abbiamo già cominciato a riflettere; tuttavia, proprio

per la sua importanza, lo prenderemo di nuovo in esame tra breve, quando rifletteremo sul secondo corno dell'alternativa.

Prima, non di meno, ci resta da trattare il “secondo aspetto” implicato dall’ipotesi della concretezza del costrutto prevista nel primo corno dell’alternativa.

Se si fa valere tale ipotesi, consegue necessariamente che ad avere valore *originario risulta proprio l’astratto*, perché i distinti si originano a muovere dai separati, i quali pertanto *precedono* il configurarsi del concreto.

In questo modo, dunque, non soltanto *si nega la coincidenza di originario e concreto*, ma altresì *il concreto viene fatto derivare dall’astratto*, in modo tale che questa derivazione non potrà non venire considerata, essa stessa, *astratta come derivazione*.

Il *secondo corno dell’alternativa*, invece, prevede che i distinti esistano *originariamente* insieme al nesso che, sempre *originariamente*, li vincola.

In questo caso, non soltanto viene fatta valere la *concretezza* del costrutto, ma anche la sua *originarietà*, sì che concreto e originario tornano a coincidere.

Si dovrebbe, però, riconoscere che in questa prospettiva *non si dà in alcun modo l’astratto*, dal momento che i separati non si pongono affatto, proprio perché i distinti non derivano da essi, essendo originari.

Poiché, tuttavia, si continua a parlare di “dialettica di astratto e concreto”, nonché di separati e distinti – ci riferiamo ancora a Severino –, si dovrebbe spiegare come sia possibile conciliare l’originarietà del costrutto (della “struttura”) con la presenza dei separati, cioè dell’*astratto*, che si pretende di mantenere affinché si possa mantenere l’idea che il concreto vale come *superamento dell’astratto*.

Il secondo corno dell’alternativa, lo ripetiamo per cercare di essere più chiari, prevede che ad avere valore *concreto* sia il costrutto mono-dia-dico, ma *non in quanto si sarebbe prodotto* in forza della sintesi di momenti astratti, bensì *in quanto sussisterebbe originariamente*.

Se non che, qualora questa sia la tesi, allora si dovrà riconoscere che i termini sono *originariamente vincolati* e solo per questa ragione il costrutto è *originariamente concreto*.

Che è come dire: non esistono i *dati*, perché non si danno identità formalmente immediate, ma esistono soltanto i *termini*, i quali sono

momenti della relazione, nel senso che si pongono solo al suo interno e ciò non può non significare che *si pongono perché si riferiscono reciprocamente*, così che non possono non valere come “termini coessenziali”.

Si impone, così, la necessità di tornare a riflettere sul significato teorico di questa espressione, perché mediante l’introduzione del concetto di “coessenzialità” l’intera questione trova una nuova formulazione.

Ciò che intendiamo sottolineare con forza è che non può venire accettato il punto di vista di coloro che pretendono di *conciliare la dualità* dei termini relativi con la loro *coessenzialità*: questa conciliazione, a nostro giudizio, *concilia l’inconciliabile* e per questa ragione non è in questo senso che va intesa la coessenzialità (si veda quanto già scritto nei paragrafi 2 e 4 della presente Riflessione).

Secondo il nostro modo di vedere, infatti, se un termine necessita dell’altro per essere, cioè se *ciascun distinto trova nell’altro distinto la propria essenza*, allora non può non risultare *insensata la conclusione* che afferma l’essere tanto dell’uno quanto dell’altro distinto.

Risulta insensata per la ragione che *nessuno dei due si fonda su un essere (essenza) proprio, ma sull’essere (essenza) rappresentato dall’altro* e, quindi, ciascun termine non può venire assunto per una propria presunta immediatezza: ciascun termine si risolve nel *proprio riferirsi* all’altro termine, cioè nel *proprio mediarsi*.

La conclusione corretta, che è stata in effetti già anticipata, ci sembra la seguente: quando si fa riferimento a due termini *coessenziali*, allora, ancorché vengano dichiarati “due”, essi in effetti costituiscono *un’unica e medesima realtà*, perché *il vincolo tra i termini è così inestricabile* che la dualità viene meno e solo l’*unità* si impone.

Siamo così pervenuti ad un punto di straordinaria rilevanza speculativa e lo abbiamo raggiunto battendo strade diverse, che però mettono capo al medesimo esito.

In virtù del concetto di “coessenzialità” correttamente inteso, la relazione cessa di valere come *nesso che si dispone tra i termini* e si rivela come *intrinseca e costitutiva* di ciascuno di essi, in modo tale che essi si risolvono nell’*atto* del riferirsi, che è il *modo autentico* di intendere tanto il termine quanto la relazione.

Il termine, insomma, è l'atto del suo *intrinseco mediarsi* e questo atto è *uno e medesimo* per entrambi i termini. In quest'unico e medesimo atto la differenza dei termini viene neutralizzata e l'unità si impone.

Ma, se solo l'*unità* è veramente, come recuperare, allora, la *differenza*? A nostro giudizio, soltanto in virtù della *consapevolezza dell'irriducibilità* dell'innegabile all'inevitabile: l'*unità* è *innegabile*, la differenza è *inevitabile*.

10. *L'assoluto, Dio e il mondo*

Fuori e oltre l'assoluto essere, ci dice la *via del giorno* di Parmenide, nulla *veramente* è, nel senso che è mero non-essere (non nel senso che è *il "nulla"*, ossia quella determinazione che è *il "nulla"*).

Affermare l'essere del non-essere, del resto, altro non significa che affermare l'essere della contraddizione, fermo restando che la contraddizione è, in effetti, non altro che il proprio *contraddirsi*.

Ciò comporta il pervenire, anche per questa via, all'*intrinseca contraddittorietà del finito*, cioè del determinato.

Va rilevato, a questo proposito, che il punto di vista del finito, ancorché il finito configuri la contraddizione, è non di meno *inevitabile* (al tema della differenza teoretica che sussiste tra *innegabile* e *inevitabile* ci siamo già richiamati e continueremo a farlo, anche se tratteremo esplicitamente la questione nell'Ottava Riflessione).

Affermare l'*inevitabilità* del finito – e del punto di vista che a muovere da esso si configura – non significa negare la sua contraddittorietà, dal momento che ciò che *si contraddice* non per questo *si cancella*, ossia viene meno a livello empirico-formale, giacché in tale livello solo il finito *si presenta*.

Il punto è estremamente delicato ed importante. Nel dire che il finito *si contraddice*, intendiamo affermare che, se colto nel suo autentico essere, esso si rivela come la negazione in atto di sé medesimo, ossia come la negazione del suo *presunto* essere, cioè della sua *presunta* assoluzza (autosufficienza).

L'identità determinata, lo abbiamo visto, *si presenta come immediata*: ogni determinazione (ogni A) si presenta come se fosse *autonoma* ed *autosufficiente* ed è precisamente in ragione di ciò che può venire considerata e assunta, anche operativamente, a prescindere dalla differenza (non-A), esibendo in tal modo i caratteri che, a rigore, appartengono soltanto all'assoluto.

Dicevamo – ma dovremo tornare su questo punto – che ciò che è *de-terminato* è *de-limitato*, ossia è segnato da un *limite* che vincola inscindibilmente identità e differenza, le quali sono, dunque, *coessenziali*, nel senso che la differenza entra nella costituzione intrinseca dell'identità. Proprio per questa ragione abbiamo affermato la struttura intrinsecamente contraddittoria dell'identità determinata, ossia del finito.

Cosa comporta questa affermazione? Essa implica che il finito, da un certo punto di vista, si presenta *come se* fosse nonché *come se* il suo essere fosse il vero essere: si presenta come se fosse l'essere assoluto, per esempio a livello percettivo-sensibile nel quale ogni identità sembra porsi *a prescindere dalla differenza*.

Da un altro punto di vista, invece, il limite che lo determina come "finito", e dunque lo fa essere, decreta il suo *essere relativo*, che è un essere subordinato, perché necessita dell'*altro* da sé (il *non-essere*) per essere.

Ne consegue che la contraddizione torna a riproporsi: l'essere relativo, infatti, è tale perché – lo dicevamo – necessita del non-essere per essere. Il finito si esprime, pertanto, mediante la forma dell'identità determinata, la quale però poggia sulla negazione di sé, cioè sulla differenza.

Il *contraddirsi* della contraddizione che è il determinato (il finito, l'essere relativo) non significa, tuttavia, la sua *cancellazione*. A livello empirico-formale, anzi, solo il finito *sembra essere*, stante il fatto che una determinazione può venire sostituita solo da un'altra determinazione.

La *consapevolezza* della contraddittorietà del finito, non di meno, permette di cogliere il finito nella sua *effettiva consistenza*, che non è dunque quella dell'essere assoluto, ma dell'essere relativo: il finito, se colto nel suo limite, si rivela la *negazione in atto* della sua stessa *pretesa* di valere come autonomo e autosufficiente, cioè di valere come *vero essere*, come *essere assoluto*.

Precisamente per queste ragioni, preferiamo usare un altro verbo, nel riferirci al finito: il verbo “esistere”.

Il finito *esiste*, ma *non è*. “Esiste” nel senso che viene indicato dalla parola stessa: *ex-sistere*, infatti, indica lo “stare fuori da”, ossia indica un *passaggio*, che potrebbe venire inteso come quello dal non-essere all’essere per il fatto che il finito *si presenta*.

Se non che, l’essere del finito, lo abbiamo detto, non è autentico. Ne segue che, qualora si parta dalla *presupposizione del finito*, cioè dal suo “esistere”, e ciò è *inevitabile* dal momento che nel finito ci si colloca per dire, allora si dirà che il finito si risolve in un *atto*: l’atto del suo negarsi, che è l’atto stesso del negarsi del non-essere.

Tale atto coincide con l’*oltrepassarsi* da parte del finito, che indica il suo *intendere d’essere veramente*.

L’intenzione d’essere, infatti, è l’*intentio veritatis*: l’essere del finito è, a rigore, l’intenzione di *togliersi* nell’essere assoluto, nel vero essere che è la verità assoluta, onde *essere veramente*; è, insomma, l’*intenzione di perdgersi nella verità*, giacché essere e verità, ancorché “dette” usando due parole diverse, in effetti *sono uno*: l’assoluto stesso.

Se l’esistere del finito coincide con la configurazione dell’universo empirico-formale, cioè dell’*inevitabile*, il venir meno di tale universo indica (lascia intendere) l’*innegabile intenzione* che costituisce l’*essenza ontologica* del finito stesso.

Orbene, a noi sembra che intendere ogni determinazione per il suo *rinviare oltre sé stessa* significhi coglierla nel suo *valere quale segno*.

In tal modo, l’universo empirico-formale si rivela un universo di *segni* che si riferiscono tutti, i segni e l’universo stesso – il quale è segno di tutti i segni –, ad un *unico e medesimo significato*.

Quest’ultimo non può non emergere *innegabilmente* oltre l’universo dei segni e, per questo suo emergere, non può non valere come assoluto. L’*autentico significato*, infatti, non si vincola ai segni perché ad essi non si subordina.

Esso, piuttosto, impone ai segni una *tensione* che non trova compimento *fattuale*, bensì soltanto *ideale*: il finito, ossia l’insieme dei segni che lo esprimono, fattualmente permane nella propria finitudine e il suo

compimento nell’infinito permane soltanto *ideale* o, usando un’altra parola che indica lo stesso concetto, *intenzionale*.

Quanto detto ci riporta alla differenza che sussiste tra “essere” ed “esistere”: il finito *esiste senza mai essere veramente*.

Proprio per le ragioni addotte, ci sembra che il Dio cristiano sia *inegualmente* espressione di una concezione primariamente filosofica, più precisamente *teoretica*, e solo in via subordinata acquisti una valenza teologica o religiosa.

Dio è, in primo luogo ed essenzialmente, l’assoluto e, se intenzionato a muovere dal finito, non può non risultare *trascendente l’ordine della finitezza proprio perché inoggettivabile*.

Poiché, tuttavia, esso viene detto, viene comunque oggettivato e viene oggettivato anche se viene detto “inoggettivabile”.

Se ci si *intende* porre oltre il linguaggio, allora ci si proietta verso quell’assoluto che diventa Dio allorché si intende sottolineare che il suo essere incondizionato non indica soltanto inoggettivabilità, cioè *trascendenza* rispetto al finito, ma altresì *presenza fungente e operante nel relativo* (presupposto nel suo esistere).

Ci si proietta, quindi, verso Dio per *essere uno* con Lui, accettando di *perdersi in Lui*.

In tal modo, si attribuisce all’assoluto una *forma personale*, che si giustifica sulla base dell’esigenza di tradurre in un *linguaggio psicologico-e-sistenziale* la perdizione ed il suo capovolgersi in salvezza in virtù di un assoluto provvidente.

Una salvezza, si potrebbe dire tornando ad un linguaggio più filosofico, che valga come *promozione dell’io* o come suo *inveramento*, il quale conservi, tuttavia, la sua soggettività, *elevandola*.

Se si permane inoltre nell’universo della finitezza – e ciò, come detto, è *inevitabile* –, si darà, allora, anche un nome all’*inoggettivabile* che è stato *oggettivato*: se Dio è l’assoluto inoggettivabile, il nome di *Cristo* viene riservato al Dio che è stato oggettivato e che, pertanto, è entrato nell’universo empirico-formale.

Cristo vive veramente proprio quando muore sulla croce, allorché *rinasce alla vera vita* dopo l’esistenza finita decretata dall’oggettivazione.

Cristo, insomma, è il *segno* che sintetizza in sé ogni altro segno e che si realizza pienamente come segno quando *si toglie nell'unico Significato*.

La *resurrezione*, quindi, è l'*atto* del togliersi del soggetto finito nell'infinita soggettività, che indica *lo spirito* proprio perché *nell'unità dello spirito* la soggettività è tutt'uno con l'oggettività stessa.

L'infinita soggettività, si potrebbe dire per precisare ulteriormente, è un'espressione che va intesa nel senso dell'indicare la *proiezione* del soggetto finito.

Essa si traduce, invece, nell'*assoluto essere* se pensata a muovere dalla prospettiva del fine, cioè *dell'ineleggibile che è l'assoluto stesso*, nel quale ogni determinazione scompare, *inclusa la soggettività medesima*.

Annotazione prima

Per riprendere il tema della *totalità*, del quale abbiamo cominciato a parlare nell'annotazione prima al quarto paragrafo della Prima Riflessione nonché nell'annotazione terza al quinto paragrafo di questa Seconda Riflessione, ribadiamo che essa non va intesa come "insieme", ma come "intero". E tuttavia, tale affermazione necessita di un'ulteriore precisazione.

Si potrebbe affermare, per trattare il medesimo tema da un ulteriore punto di vista, che la totalità va intesa in modo diverso a seconda che ci si collochi dalla prospettiva dell'*ineleggibile*, e tale collocazione va intesa come *ideale* o *intenzionale* – cioè alla luce *dell'intentio veritatis* –, oppure dalla prospettiva dell'*inevitabile*.

Se intesa nel senso dell'*ineleggibile*, la totalità non può non essere l'*intero* e, cioè, l'*unità* dell'*assoluto essere*, la quale è una *vera unità* e non un'*unificazione* o una *sintesi*.

Di contro, se intesa nel senso dell'*inevitabile*, essa deve venire pensata come *unità di una molteplicità*, dunque come un *insieme*.

In particolare, la totalità rappresentata dall'universo empirico-formale è costituita dall'insieme di tutte le determinazioni, dove però quel "tutte" non può mai venire considerato come definitivo e per questa ragione abbiamo parlato di "totalizzazione in corso".

Annotazione seconda

Il concetto cristiano di "Trinità" ci sembra che possa valere come traduzione esemplificativa e paradigmatica del discorso che abbiamo cercato di svolgere

nella precedente annotazione e che, d'altra parte, è stato introdotto alla fine del paragrafo 10 della presente Riflessione.

Non si può pensare che tra unità e molteplicità vi sia una *relazione*: in questo caso, infatti, l'unità verrebbe ridotta ad un elemento (membro) della molteplicità, giacché sarebbe un termine della relazione; né si può pensare che nell'unità vi sia una *relazione*: in questo caso, infatti, l'unità sarebbe una *unificazione*, una *sintesi*, così che si darebbe solo la molteplicità.

Se, inoltre, si intendesse affermare che l'unità è la *relazione* che ingloba i termini relati, allora non ci si avvedrebbe che, in questo caso, tornerebbe a riproporsi lo *status* appena descritto: non di *unità* si tratterebbe, infatti, ma ancora di *unificazione*, la quale è l'*unità di una molteplicità* e non la *vera unità*.

La differenza che sussiste tra la vera unità e l'unità di una molteplicità viene esemplarmente attestata, come dicevamo, dal *Dogma Trinitario*, che afferma l'unità di Dio e, insieme, la trinità delle *Persone* che costituiscono tale unità e in essa si risolvono.

Il problema consiste nella *conciliazione* dell'unità con la molteplicità, giacché la logica, per lo meno la logica bivalente, imporrebbe un'alternativa: *aut* unità, *aut* trinità, nel senso che risulta contraddittorio dire che l'unità è una trinità. Come *conciliare*, dunque, ciò che appare *inconciliabile*? A noi sembra che ciò sia possibile ad una sola condizione: a condizione di distinguere il *punto di vista* o la *prospettiva*.

Se si fa valere il punto di vista della “sostanza”, che coincide con il punto di vista di Dio, cioè dell’assoluto, cioè dell’*innegabile*, allora ci si riferisce ad un’unità: una *vera unità*.

Se, per contrario, si fa valere il punto di vista delle “persone”, che coincide con il punto di vista del finito, cioè della relazione, cioè dell’*inevitabile*, allora ci si riferisce ad una *trinità*.

Il punto di vista dell’inevitabile, insomma, introduce una *relazione* nell’unità divina e la introduce perché non parla di Dio come Dio parlerebbe di sé, essendo cioè uno con sé stesso e, quindi, da una prospettiva che potremmo definire *intrinseca*, ma parla di Dio ponendosi da un punto di vista *estrinseco*: dal punto di vista dell’uomo che parla di Dio e, in tal modo, pone una *relazione* tra sé, come dicente, e Dio, come ciò che viene detto.

In questo modo, quel Dio che è tale perché trascende l’universo finito, e pertanto è irriducibile alla cosa detta, cioè è *insemantizzabile*, diventa *termine* di quella relazione che lo congiunge e lo vincola a quel Dio che si fa uomo, cioè a Cristo, così che la *relazione* vale come *medio* tra di essi.

Lo *spirito*, in questa accezione, non è l’*atto* in virtù del quale il “tre” si toglie nell’“uno”, ma vale come il *quid medium*, cioè come ciò che sancisce, ossia che pone, la trinità, dunque la molteplicità.

Si potrebbe dire così: l'*Uno* è diventato *Tre*, ma il *Tre* non si sostituisce all'*Uno*, perché dal punto di vista della sostanza – l'innegabile – la realtà permane, in verità, *una e unica*.

Ci sembra quanto mai interessante rilevare che il *Dogma Trinitario* sia stato espresso per la prima volta da Tertulliano nella forma “*una substantia, tres personae*”. Tuttavia, esso trova completa formulazione nel Simbolo Niceno, il quale si imporrà poi con Teodosio nel Concilio di Costantinopoli. Alla definizione di tale Simbolo contribuiscono Atanasio e Alessandro, per i quali “Dio è il Padre, Dio è il Figlio e Dio è lo Spirito Santo. Ma non ci sono tre dei, bensì un solo Dio”.

Il Simbolo è conservato, quasi nella sua forma originaria, nel *Credo* della Chiesa, dove si afferma che Gesù Cristo, figlio unigenito di Dio, è stato generato, ma non creato, dal Padre, ovverosia è della stessa sostanza del Padre, cioè *consustanziale* al Padre. Dal punto di vista della sostanza, quindi, essi sono *un'unica e medesima realtà*.

Nel *De Trinitate*, Agostino, riprendendo il passo iniziale del Vangelo di Giovanni, nel quale si afferma che “In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio”, così commenta: “In questo passo Giovanni afferma non soltanto che il *Verbo è Dio* ma anche che è *consustanziale al Padre*”¹³, dal momento che non è “creatura”. Subito dopo, infatti, aggiunge: “E se non è stato fatto [come invece sono state fatte tutte le cose, le quali sono state fatte per mezzo del Verbo], non è creatura; se non è creatura, è *consustanziale al Padre*”¹⁴. Nel Simbolo Niceno, allorché si parla di “consustanzialità”, si fa uso dell'espressione “*οὐσία*”, espressione che viene innegabilmente mutuata dalla tradizione filosofica greca e cioè da Platone e da Aristotele. Essa serve ad indicare la natura unitaria di Dio, nel senso che nell'unica sostanza vengono meno le figure (*personae*) nonché la loro distinzione.

Non ci sembra irrilevante ricordare che anche Spinoza usa il termine *Substantia* per indicare l'assoluto, nel quale vengono meno tutte le differenze che appartengono agli *attributi* e ai *modi*.

È opportuno anche sottolineare che nel Simbolo Niceno la figura, di per sé determinata, non viene ancora definita *ὑπόστασις*. Questa espressione, infatti, fa parte di una elaborazione più tardiva, che avverrà nella teologia post-nicena, allorquando lo Spirito Santo, che vale quale *relatio* di Padre e Figlio, verrà assunto anch'esso come ipostasi, ossia nella forma del *medio* (*quid medium*).

Orbene, nella lingua latina l'espressione greca *ὑπόστασις* dovrebbe venire tradotta con *substantia*. Se non che, nel linguaggio della teologia post-nicena essa

13. Agostino, *De Trinitate*, 1, 6, 9; trad. it. di G. Beschin, *La Trinità*, Città Nuova Editrice, Roma 1973, p. 19. D'ora in poi *De Trin.*

14. *Ibidem*.

finisce per assumere il significato di *persona* e, a nostro giudizio, si tratta di una vera e propria correzione dell'espressione "ipostasi", anzi di un vero e proprio *capovolgimento semantico*.

Se, infatti, l'espressione *ὑπόστασις*, che significa appunto *substantia* e fa riferimento all'unità del fondamento e non alla molteplicità delle figure, viene tradotta con *persona*, allora viene meno il *senso* del Simbolo, che anzi risulta di per sé assolutamente inintelligibile.

Persona, come ricorda anche Virgilio Melchiorre, è da considerarsi "maschera del sacro", "o – per dirla col mito biblico – icona visibile dell'invisibile"¹⁵, così che non può venire intesa nel significato di *ὑπόστασις*, cioè di *sostanza*.

La sua consistenza, per essere più chiari, non è quella della sostanza, giacché la "persona" si risolve nell'*inviare* all'assoluto, del quale è appunto *metafora*.

Come giustificare teoreticamente, allora, il capovolgimento semantico indicato, che rischia di stravolgere il senso del Simbolo Niceno e di renderlo incomprensibile?

A nostro giudizio, si può cercare di comprenderlo solo facendo di nuovo ricorso alla distinzione di *inevitabile* e *innegabile*. Si può considerare *inevitabile*, infatti, che le *personae* tendano ad ipostatizzarsi, ossia a sostantivarsi, perdendo il carattere di "metafore" che essenzialmente le connota.

Ciò in ragione non soltanto del fatto che la loro *determinazione* implica in qualche modo la loro sostantivazione (la loro riduzione a cose), ma anche del fatto che la stessa relazione viene sostantivata e assunta come *quid medium*, così che le *personae*, che costituiscono i suoi termini, non possono non subire lo stesso destino.

Non di meno, risulta *innegabile* che la relazione vada intesa non tanto come sussestante *tra* le *personae*, quanto nella struttura intrinseca di ciascuna di esse, in modo tale che ognuna deve venire intesa come un *riferirsi in atto*, cioè come l'*atto del suo trascendersi come persona*, che è l'*atto del perdersi nella verità assoluta* (Dio come Unità).

La perdizione nel vero non è vera perdizione, ma vera salvezza; di contro, cercare la salvezza nelle cose del mondo è falsa salvezza, dunque vera perdizione.

La distinzione di innegabile e inevitabile, questa per lo meno è la nostra interpretazione, trova espressione anche in Agostino e precisamente nella forma della differenza tra la "sostanza" e la "relazione". Scrive Agostino:

Dunque in Dio nulla ha significato accidentale, perché in Lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di Lui si predica, si predica secondo la sostanza.

15. V. Melchiorre, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987, pp. XII-XIII.

[...] Infatti si parla a volte di Dio *secondo la relazione* [corsivo nostro]; così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio. [...] Se invece il Padre fosse chiamato Padre in rapporto a se stesso e non in relazione al Figlio, e se il Figlio fosse chiamato Figlio in rapporto a se stesso e non in rapporto al Padre, l'uno sarebbe chiamato Padre, l'altro Figlio in *senso sostanziale* [corsivo nostro]. Ma poiché il Padre non è chiamato Padre se non perché ha un Figlio ed il Figlio non è chiamato Figlio se non perché ha un Padre, queste non sono denominazioni che riguardano la *sostanza* [corsivo nostro]. Né l'uno né l'altro si riferisce a se stesso, ma l'uno all'altro e queste sono denominazioni che riguardano la *relazione* [corsivo nostro]. [...] Ecco perché, sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della *sostanza*, ma della *relazione* [corsivi nostri]¹⁶.

Abbiamo citato quasi per intero il lungo passo di Agostino perché ci sembra che ponga con estrema chiarezza – e lo ribadisca più volte – che *l'ordine della sostanza non è l'ordine della relazione*.

Ciò che Agostino definisce “ordine della relazione” corrisponde all'ordine che noi abbiamo definito dell'*inevitabile* e cioè all'ordine empirico-formale, nel quale appunto la relazione costituisce la *struttura* su cui l'ordine poggia. In tale ordine, vige non l'unità, ma la molteplicità.

Di contro, l’“ordine della sostanza” configura l'ordine in cui le *tres personae* si risolvono nell'*unità* e questa risoluzione si esprime in un *innegabile atto*: l'atto del *togliersi della molteplicità*.

Se, pertanto, Padre e Figlio sono *per la sostanza*, e cioè *innegabilmente*, Uno, *per l'ordine della relazione*, invece, sono *inevitabilmente* distinti e cioè sono Due.

Ad ulteriore chiarimento Agostino aggiunge: “Il Figlio dunque non può essere uguale che in senso assoluto. Ma tutto ciò che si afferma in senso assoluto concerne la sostanza; perciò l'uguaglianza del Figlio non può essere che in ordine sostanziale”¹⁷.

Il *senso* per il quale Padre e Figlio sono Uno è il *senso* della sostanza, che coincide con il *senso* dell'assoluto: se ci si pone *idealmente dalla prospettiva* (*senso*) dell'assoluto, allora solo l'assoluto è, perché l'Uno è l'*innegabile ragione* del togliersi del molteplice; meglio, l'Uno è l'*innegabile ragione* dell'essersi da sempre tolto del molteplice.

16. Agostino, *De Trin.*, 5, 5, 6; trad. it. cit., p. 241.

17. *De Trin.*, 5, 6, 7; trad. it. cit., p. 243.

Va inoltre specificato che, se tra Padre e Figlio v'è identità (unità) nella sostanza, tra le cose create l'unità è il loro essersi da sempre tolte come molteplici e *tale unità può venire intesa se, e solo se, esse vengono colte dal punto di vista dell'unità stessa*, cioè dell'assoluto, cioè dell'innegabile.

Se, invece, si parla di unità, ma *a muovere dalla prospettiva del molteplice*, allora si ha a che fare con l'*unificazione*, non con la vera unità. L'unificazione è la *sintesi* che mantiene la molteplicità.

Di contro, l'unità si realizza solo nel togliersi del molteplice nell'Uno: "Dopo il Signore ci indica che egli è il *Mediatore* grazie al quale siamo riconciliati con Dio, con queste parole: *Io in essi e tu in me, affinché siano consumati nell'unità*"¹⁸. Tra le cose create, insomma, si può configurare *di fatto* solo un'unificazione, una sintesi, una relazione, che viene intesa come *comunanza nell'amore*.

L'amore, però, esprime una riconciliazione con Cristo che non è solo relazionale: le diversità che sussistono tra gli uomini vengono meno nell'unità del Cristo e l'unità di Cristo con Dio toglie ogni residua distinzione (dualità).

Ciò viene confermato da quanto Agostino dice a proposito del Cristo, il quale è costituito bensì di una duplice natura, umana e divina, ma solo se lo si pensa *a muovere dalla relazione e cioè dalla prospettiva della finitezza*.

Se, invece, lo si pensa *a muovere dalla sostanza*, ossia *a muovere dall'assoluto*, che è il punto di vista di Dio – che l'uomo può intendere *solo idealmente* –, allora il Cristo in quanto uomo si toglie nel Cristo in quanto Dio.

Il Figlio, dice Agostino, è "inferiore" a sé stesso in quanto uomo, oltre che inferiore a Dio e allo Spirito Santo: "È inferiore anche a se stesso, poiché di lui è detto: *Esinani se stesso*; è inferiore allo Spirito Santo, perché egli stesso dice: *Chiunque parlerà contro il Figlio sarà perdonato, ma non sarà perdonato chi avrà parlato contro lo Spirito Santo*"¹⁹.

Il Cristo-uomo è una determinazione, laddove il Cristo che si risolve in Dio è il suo *inverare il mondo inverando sé stesso*.

Ebbene, l'atto dell'inverarsi del Cristo è precisamente lo Spirito Santo, il quale non va inteso come ipostasi, cioè come *medio*, ma appunto come *atto*. Spirito è il trascendere ogni finitezza, inclusa la finitezza che è del Dio fattosi uomo.

Del resto, va ribadito che, se l'unificazione è una relazione, di contro l'unità è una *ablatio alteritatis* e il valore dell'unità viene più volte sottolineato anche da Paolo di Tarso²⁰ nelle sue lettere.

18. *De Trin.*, 4, 9, 12; trad. it. cit., p. 197.

19. *De Trin.*, 1, 11, 22; trad. it. cit., p. 45.

20. Per una lettura filosofica del pensiero di Paolo si veda C. Scilironi, *San Paolo filosofo*, Queriniana, Brescia 2022.

Scrive Paolo: “Non c’è più giudeo né greco; non c’è più schiavo né libero; non c’è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù”²¹.

Nella *Prima Lettera ai Corinzi*, inoltre, Paolo distingue la *pluralità* delle manifestazioni dall’*unicità* dello Spirito:

Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio che opera tutto in tutti. E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l’utilità comune [...]. Ma tutte queste cose è l’unico e medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole²².

Lo Spirito, che è “unico e medesimo”, traduce in forma di immagine l’*atto* che restituisce l’unità originaria al di là della pluralità delle manifestazioni.

A conferma di ciò, potremmo citare un passo di Jürgen Moltmann in cui addirittura si distinguono due tipi di unità in Dio stesso: “Se l’articolo della teologia naturale *De Deo Uno* precede l’articolo del *De Deo Trino*, ciò che si insegna, in definitiva, è una duplice unità di Dio: un’unità [corsivo nostro] dell’essenza divina ed una *unificazione* [corsivo nostro] del Dio Tri-Uno”²³.

La “duplice unità” di Dio, di cui parla Moltmann, è la necessità, che ribadiamo anche qui, di distinguere *due punti di vista*: il primo (*inevitabile*), che *idealmente* coincide con il punto di vista di Dio stesso, coglie Dio come assoluto essere, che, in quanto tale, esclude ogni relazione; dunque, anche la relazione per la quale egli si fa altro a sé stesso, manifestandosi.

Il secondo (*inevitabile*), che è il punto di vista del finito, cioè della relazione, è quello per il quale le figure (*personae*) sono tre, proprio perché Dio *appare* all’uomo, così che si pone la distinzione tra il suo *essere* e il suo *apparire*, fermo restando che il secondo si subordina al primo, ma si relaziona anche al primo nonché all’uomo a cui appare.

Ciò che deve venire sottolineato con forza è che solo il Dio che è colto dal punto di vista del finito può costituire *oggetto del discorso*, così che il Dio oggettivato non può venire confuso con il Dio che è *soggettività pura* e che è *condizione oggettivante e inoggettivabile*.

Agostino ha piena consapevolezza della pretesa del linguaggio di includere ciò che non può non emergere oltre di esso e così si esprime: “Altrettanto si deve

21. *Gal 3, 28.*

22. *I Cor 12, 4-11.*

23. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, C. Kaiser, München 1980; trad. it. di D. Pezzetta, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, p. 27.

dire della bontà, dell'eternità, dell'onnipotenza, di tutti i predicati che si possono applicare a Dio e che abbiano significato assoluto e si applichino in senso proprio, non figurato o metaforico; ammettendo però che la bocca dell'uomo possa dire di Lui qualcosa in senso proprio”²⁴.

In effetti, “la bocca dell'uomo” non può dire nulla di Dio “in senso proprio”, poiché dire significa riferire ciò a cui ci si volge al proprio sistema di riferimento, oggettivando l'inoggettivabile, ossia l'assoluto.

Ciò nonostante, non si può rinunciare a volgersi a Dio (alla verità assoluta), poiché l'*intenzione del dire* è quella di dire la verità affinché possa essere *vero dire*. Di qui la *riduzione inevitabile* del Dio *intenzionato*, che è assoluto e, pertanto, inoggettivabile, al Dio di cui *di fatto* si parla: il Dio persona.

E così, se gli attributi riferiti al Dio che vale per la sua assolutezza sono un non senso, “invece le attribuzioni fatte in senso proprio ad ogni singola persona della Trinità non riguardano aspetti assoluti, ma concernono le relazioni delle Persone tra loro o con le creature”²⁵.

L'oggetto del discorso è il Dio che è persona, così che anch'egli, in quanto tale, subirà lo stesso destino della persona del Figlio: “Quando tutte le cose gli saranno state sottomesse, allora il Figlio stesso si sottometterà a colui il quale ogni cosa gli sottomise”²⁶.

In questo passo di Paolo, che giudichiamo capitale, si esprime con chiarezza la necessità di intendere il senso della *rivelazione*. Il Verbo è bensì rivelazione del Padre, ma è il concetto stesso di rivelazione che ripropone in sé quella distinzione che l'assolutezza di Dio non può non togliere (trascendere).

Rivelazione è, infatti, il *rapporto* che si instaura con altro da sé, con ciò a cui ci si rivela. Se, per usare le espressioni proprie della filosofia greca, Dio è l'assoluto *κατὰ φύσιν* (secondo natura, cioè in sé) e, pertanto, non si rivela – giacché, rivelandosi, costruirebbe un'alterità che varrebbe come la propria negazione –, di contro *πρός ἡμᾶς*, per noi e cioè come oggetto del discorso, egli è *parola originaria*.

È la parola che si intende traduca, nel modo più adeguato, quel fondamento che pure permane, in effetti, *intraducibile*.

L'inevitabile traduzione del fondamento nel discorso – o, per dirla in termini biblici, la *rivelazione* di Dio – non può non richiamare alla mente il tema platoniano dell'*emanazione*.

Anche l'*emanazione* è un modo figurato per esprimere la *relazione* tra l'Uno e le ipostasi che si intende derivino da esso. È, insomma, il gran problema della

24. *De Trin.*, 5, 10, 11; trad. it. cit., p. 251.

25. *Ibidem*.

26. *I Cor* 15, 28.

deductio dal fondamento, il quale, per essere effettivo fondamento, non può non essere l’Uno e, dunque, non può non escludere la *relazione* che immane alla *deductio*.

Il *voūç* è bensì prodotto per emanazione dall’Uno, ma nell’intenzione di Plotino esso non è altro *dall’Uno*, essendo altro solo *nell’Uno*, il quale contiene e risolve in sé l’alterità²⁷.

La dualità *appare*, quindi, allorché ci si colloca dal punto di vista delle ipostasi, così che del *voūç* si coglie solo l’aspetto del suo ipostatizzarsi, aspetto che lo riduce a “pensiero discorsivo”.

Se, al contrario, del *voūç* si coglie l’intenzione autentica, allora esso torna a risolversi nell’Uno, poiché solo l’Uno esso intende effettivamente *contemplare* e la contemplazione corrisponde alla *visione* che toglie la dualità di vedente e veduto.

Per un verso, dunque, anche dell’Uno plotiniano è da considerare l’inevitabile espressione, ossia il suo differenziarsi in sé da sé stesso. “Emanazione” traduce l’espressione greca *ἀπόρροια*, che si compone di *ἀπό* e *ῥέω*, che significa “colo via, sgorgo, mi stacco”. Il “provenire da” è indicato dal prefisso *ἀπό*, che corrisponde al latino *ex*. L’espressione latina *ex-manare* significa, infatti, “sgocciolare”.

Per altro verso, è da discutere il concetto stesso di “provenienza”, ossia è da domandarsi se lo si debba intendere per ciò che esso sembra indicare immediatamente, la “derivazione” dall’Uno, o se, piuttosto, non sia intelligibile solo se inteso come modo finito – e, dunque, “improprio” – di riferirsi ad una realtà in sé infinita, assoluta.

L’ipotesi che intendiamo sostenere – e che è stata già sostanzialmente indicata – è, dunque, la seguente: l’*espressione* di Dio, o la sua *rivelazione*, non è un modo per indicare positivamente Dio (la verità assoluta, il fondamento), ossia per *positivizzarlo*, ma è il modo per indicare che l’*inevitabile riduzione* di Dio a figura vale come l’operazione posta in essere dall’universo empirico-formale (dalla rappresentazione, dal discorso) e appare giustificata dalla postulazione di una *relazione intrinseca al fondamento* (la famosa *struttura originaria* di Severino).

Si postula, cioè, che Dio si esprima e lo si postula per poter dire di esso; poiché, però, l’espressione attribuita all’assoluto è inintelligibile, allora non si può non capovolgere la postulazione, onde riconoscere che non si può pretendere una legittimazione della *parola* (*discorso*) per il suo provenire dal fondamento.

27. Si veda E. Peroli, *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

Tale legittimazione risulta sensata ad una sola condizione: a condizione di cogliere l'*autentica intenzione* della parola: se è intenzione di verità, allora tale intenzione non può non fungere da legittimazione effettiva, ma solo nel senso che è *intenzione di togliere la parola nella verità e non di ridurre la verità a parola*.

In altri termini: la parola è parola di Dio perché è posta nell'*intenzione di Dio* e non perché Dio possa venire rappresentato come “parlante”. D’altra parte, il testo è sacro per un’unica ragione: perché è sacra l'*intenzione* di volgersi *consapevolmente* a Dio.

Non di meno, poiché il Cristo è detto “Verbo”, cioè vale come la “parola” del Padre, va precisato che, dal punto di vista dell’*inevitabile*, non si può non postulare un *medio* che sussista tra l’assoluto e il relativo e in questo senso Cristo vale come “mediatore”, nel suo racchiudere in sé la duplice natura, di Dio e di uomo, ossia nel suo aprirsi tanto alla dimensione divina quanto a quella umana. Il punto è che la *funzione* del mezzo (della *relazione*) è quella di “togliersi di mezzo”, affinché il relativo si tolga nell’assoluto, e Cristo svolge appunto questa funzione: quella del *ricondurre* il molteplice all’Uno, stante la presupposizione del molteplice.

Il medesimo concetto può venire espresso anche in un’altra forma: Cristo è l’oggettivazione, teoreticamente inintelligibile ma praticamente *insopprimibile* (*inevitabile*), di Dio.

Collocandosi nell’ordine empirico-formale, insomma, non si può evitare di rivolgersi a Dio per il tramite della parola, ma il *valore* della parola è proprio quello di indicare la necessità di trascendere il piano (livello) nel quale essa si colloca.

Il Cristo è dunque figura (parola), ma *figura fondamentale*: è quella figura che, indicando l’emergere della verità sull’ordine della *rappresentazione*, indica la *necessità del venir meno di ogni figura nonché di sé, in quanto ancora figura (parola)*. Da questo punto di vista il valore del Cristo consiste, a rigore, nella *croce* alla quale egli si trova inchiodato.

Lo stesso passo di Agostino che abbiamo già citato, e che riprende il passo del Vangelo di Giovanni “*Io in essi e tu in me, affinché siano consumati nell’unità*”²⁸, indica che il valore della manifestazione – e della pluralità-molteplicità che ad essa è vincolata – non consiste nella *presenza*, ossia nella positività-fattualità del suo *presentarsi determinato*, bensì nel suo *consumarsi* rinviando oltre di sé. Lo Spirito è l’essenza del Cristo, il suo *trasformarsi trasformando*, giacché in tal modo si realizza l’effettivo *inveramento* del mondo della finitezza.

28. Gv 17, 23.

Si potrebbe dire, pertanto, che lo Spirito è il trans-formarsi del mondo della finitezza, inclusa quella finitezza che è propria del Cristo come “persona” (“parola”) e, per converso, di ogni persona (parola) che è tale solo in Cristo.

Spirito, per concludere, è bensì *relatio*, ma non come *status*, come *costrutto*, ma come *atto*, l’*atto* della *trans-formatio* intrinseca dei relati – cioè di tutte le determinazioni, che si pongono perché si oppongono e, dunque, si collocano nella relazione oppositiva –, che vengono meno alla loro identità determinata (immediata in senso formale) e si tolgono nell’unità che costituisce il loro *fine*, cioè la loro *destinazione*.

Così commenta Agostino questo *fine ideale*: “Allora lo stesso Figlio dell’uomo e la natura umana assunta dal Verbo di Dio si trasformerà nella natura di *colui che tutto gli sottomise*”²⁹.

Togliendo la *natura sottomessa* del Cristo, che coincide con il suo valere quale ipostasi (nel senso di “figura” o “persona”), lo Spirito lo restituisce alla sua *natura divina*, così che l’intero mondo delle cose finite ne risulta strutturalmente *trasformato*: ogni cosa si rivela un *segno* che allude e rinvia all’unico e vero *Significato*.

Solo alla luce di queste precisazioni acquista il suo autentico valore il passo del *Vangelo* di Giovanni che meglio di ogni altro riassume il *senso della parola*: “Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli: conoscerete la verità e la verità vi farà liberi”³⁰.

Ciò che rende liberi non è la parola, bensì la verità, ossia *l’intenzione che volge al vero la parola*.

Quest’ultima costituisce ciò *per mezzo di cui* è dato di volgersi alla verità; la verità, di contro, è ciò *in virtù di cui* è dato di intendere il senso autentico della parola, così da pervenire all’effettiva libertà, la quale non può non essere libertà dal condizionamento, cioè libertà dal *presupposto della finitezza*.

Annotazione terza

Se in Agostino emerge l’inoggettivabilità di Dio, stante la sua assolutezza, in alcuni passi biblici è possibile rintracciare il senso per il quale tanto Dio quanto Cristo costituiscono la *soggettività pura*, cioè la *soggettività inoggettivabile*: quella soggettività che può venire espressa, usando altre parole, come la condizione oggettivante e che, precisamente per questa ragione, non può mai venire oggettivata (determinata).

29. *De Trin.*, 1, 8, 15; trad. it. cit., p. 31.

30. *Gv* 8, 31-32.

In quanto condizione oggettivante nonché inoggettivabile, tale soggettività può venire anche definita “trascendentale”. A nostro giudizio, la soggettività trascendentale si esprime in forma eminente in Dio e in Cristo, ma trova espressione in ogni uomo, perché indica quella che, usando un’immagine, potremmo definire la scintilla divina presente nell’umano.

La ragione del *valore*, che riteniamo vada attribuito alla soggettività, è da ricercare, dal punto di vista formale, nel fatto che il pronomo “io” sta ad indicare la coincidenza del soggetto enunciante e del soggetto dell’enunciato. Tale coincidenza esprime, appunto a livello formale, la *fonte oggettivante*.

Allorché tale fonte viene oggettivata, infatti, essa trova un’espressione duplice: “me”, che rappresenta l’oggettivazione in prima persona, e “sé”, che rappresenta l’oggettivazione in terza persona. L’io, insomma, dice di “sé” ed io dico di “me”, quando mi pongo come oggetto del mio dire.

Ebbene, ciò che si evince dal passo in cui, nel libro dell’*Esodo*, Dio dice di sé è che Dio permane *soggettività pura*, cioè la *soggettività in senso eminente*.

Non a caso, egli usa l’espressione “Io sono” per dire il suo nome e tale formula costituisce, appunto, il soggetto espresso in forma *non oggettivata* e, più radicalmente, *non oggettivabile*, tant’è che viene fatto coincidere con l’essere stesso. Nel passo dell’*Esodo* in cui Dio si rivela, ed al quale ci riferiamo, Mosè gli chiede cosa dovrà rispondere agli Israeliti, allorché costoro gli chiederanno chi l’ha mandato e Dio così risponde: “Dio disse a Mosè: ‘Io sono colui che sono!’. Poi disse: ‘Dirai agli Israeliti: Io Sono mi ha mandato a voi’”³¹.

Ecco, a noi sembra che, in quel “Io sono colui che sono”, Dio intenda esprimere la propria inoggettivabile soggettività. Non dice, infatti, “Io sono colui che è”, come ci si aspetterebbe in base all’uso corretto della lingua, ma “colui che sono”. Dio, si potrebbe dire, è l’io inteso nella sua forma originaria; l’io inteso nella sua purezza assoluta, quella purezza che lo porta oltre ogni vincolo con il finito nonché oltre ogni possibile oggettivazione.

Di contro, la forma dell’oggettivazione è la terza persona: lo “è”. Dio non la usa per sé stesso, ma mantiene la prima persona singolare (presente indicativo) del verbo “essere”, che nega a sé stesso la possibilità di ridursi ad oggetto, come invece si sarebbe verificato se avesse detto “Io sono colui che è”.

Precisamente per questa ragione, si definisce “Io-Sono”, espressione che a nostro giudizio sta anche ad indicare che la Soggettività autentica coincide con l’*essere*, cioè con l’assoluto che trascende ogni determinazione finita e a quest’ultima è irriducibile.

31. *Es* 3, 13-14.

In questo senso, si può rilevare che la stessa soggettività, nel valere come assoluta, perde la sua connotazione, la quale la oppone all'oggettività, e coincide con l'assoluto stesso, in cui ogni connotazione e ogni opposizione vengono meno. In tale passaggio, si supera il punto di vista *dell'inevitabile*, che riduce Dio a "parlante" perché lo fa valere come una rappresentazione, e si perviene al punto di vista *dell'innegabile*, che riconduce Dio alla sua essenza concettuale per la quale vale come l'assoluto stesso.

Dio, tornando al tema della sua "definizione", *si definisce come indefinibile*, dal momento che ogni definizione comporta un'oggettivazione, una riduzione a "cosa". Ma non si può ridurre a cosa ciò che, invece, emerge infinitamente oltre ogni cosa.

Per questa stessa ragione, anche Cristo, che parla bensì come un uomo ma che è anche Dio, allorché si definisce, cioè dice di sé, usa l'espressione "Io Sono", come risulta da numerosi passi, in particolare del Vangelo di Giovanni.

Ne citiamo alcuni: "Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io Sono e non faccio nulla da me stesso"³²; e ancora: "Gli dissero allora i Giudei: 'non hai ancora cinquant'anni e hai visto Abramo?'. Rispose loro Gesù: 'in verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono'"³³; infine: "Ve lo dico fin d'ora, prima che accada, perché, quando sarà avvenuto, crediate che Io Sono. In verità, in verità vi dico: chi accoglie colui che io manderò accoglie me; chi accoglie me, accoglie colui che mi ha mandato"³⁴.

In quest'ultimo passo, particolarmente bello e suggestivo, Cristo non soltanto ribadisce la *Soggettività* che lo rende *uno* con il Padre, ma anche l'emergenza del Padre su tutto ciò che appartiene al mondo, incluso Cristo, in quanto uomo che vive *nel* mondo, anche se non è un uomo *del* mondo.

Orbene, il punto che intendiamo sostenere è questo: anche l'"io" di ciascun uomo conserva traccia di questa *Soggettività pura*. Per questa forza o potenzialità oggettivante, *l'io puro*, che abbiamo anche definito *trascendentale*, oltrepassa l'universo degli oggettivati e – nella lezione evangelica – diventa *uno* con Cristo e per Cristo. Mediante Cristo, inoltre, diventa *uno* con Dio, che è il Padre, ossia l'*uno* nella forma assoluta: *l'assoluto uno*.

E tuttavia – se ci è concessa un'ulteriore lettura filosofica dei *Vangeli* –, va parimenti ricordato anche l'altro aspetto, che coesiste nell'io in quanto ancora si colloca *nel* mondo: poiché l'emergenza implica che la *relazione con ciò su cui si emerge permanga*, l'*io puro* *tende* verso la purezza assoluta di Dio, perché *non è* pienamente questa stessa purezza assoluta.

32. *Gv* 8, 28.

33. *Gv* 8, 57-58.

34. *Gv* 13, 19-20.

L'intenzione, infatti, esprime questa qualità formidabile: essa è il *tendere verso il fine ideale*, l'*in-tendere* appunto, senza mai cadere in quel *pre-tendere* che indica il presumere di essere pervenuti alla meta e che, pertanto, decreta la fine della ricerca e configura il sogno onnipotente di essere ormai diventati Dio, cioè di avere *inglobato la verità*.

Il peccato originale è esattamente questa *pretesa*, cioè il dare ascolto, proprio a causa del sogno onnipotente, alla promessa serpentina: *Eritis sicut Deus*.

L'intenzione, al contrario, rivela che l'*atto di coscienza*, che coglie il limite delle determinazioni, è illuminato dalla luce dell'assoluto, ossia *si pone in virtù* dell'assoluto, e per questa ragione *vede* (*sa, riconosce*) tale limite.

Tuttavia, poiché lo vede collocandosi ancora nell'universo finito, ancora al finito rimane in una qualche misura vincolato e *non può svincolarsi da tutto, come vale per l'assoluto*.

L'atto di coscienza, insomma, è *tensione interamente rivolta all'assoluto, coincidenza ideale* con esso, ma non certo una *coincidenza fattuale*, cioè *empirica*. Non si dovrà mai dimenticare, dunque, che l'esperienza dell'assoluto non costituisce un'esperienza che possa venire "fatta", come se l'assoluto possa venire ridotto ad un oggetto esperibile, ma va intesa solo come *esperienza dell'intenzione* che all'assoluto si volge e che nell'assoluto intende perdersi, in modo tale che l'universo empirico-formale possa venire oltrepassato.

Annotazione quarta

Ci pare quanto mai interessante rilevare che anche Hegel, in generale nei suoi scritti ma più in particolare nell'*Einleitung* all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, abbia più volte sottolineato che Dio è la verità autentica, l'assoluto che è tutt'uno con la verità.

Nei primi paragrafi dell'*Enciclopedia*, non soltanto il richiamo a Dio è frequente, ma inoltre vengono fatte affermazioni estremamente significative sulla coincidenza della verità con Dio, affermazioni che, non di meno, Hegel sembra poi dimenticare, poiché solo in alcuni passi delle sue opere esse vengono riprese e di esse viene tenuto nel dovuto conto il valore.

Precisamente per questa ragione, e cioè per il fatto che Hegel sembra dimenticare quanto qui afferma sull'assolutezza della verità e su Dio, i passi dell'*Introduzione* acquistano, a nostro giudizio, estrema importanza³⁵.

35. Abbiamo trattato il tema in A. Stella, *Il concetto di Dio nell'Einleitung all'Enciclopedia delle scienze filosofiche di Hegel*, in «Cum-Scientia. Per l'unità nel dialogo», II, 4, 2020, pp. 79-101; DOI: 10.4399/97888255388235

Ci si chiede, infatti: come mai Hegel pone affermazioni così impegnative e poi, nel corso della trattazione della stessa *Enciclopedia*, ma anche di tutte le altre sue opere, esse non vengono adeguatamente tenute in considerazione e, comunque, non trovano adeguato riscontro?

La prima affermazione, riguardante Dio, Hegel la pone nel § 1 dell'*Introduzione*. Parlando della filosofia e della religione, così egli scrive: “Entrambe hanno come oggetto la verità, e nel senso più alto – nel senso che *Dio* è la verità ed egli *soltanto* è la verità (*in dem, daß Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist*)”³⁶.

Successivamente, egli così specifica il medesimo concetto: “Tanto la filosofia quanto la religione trattano poi anche il finito, la *natura* e lo *spirito umano*, la loro relazione reciproca e la relazione a Dio come loro verità (*deren Beziehung aufeinander und auf Gott als auf ihre Wahrheit*)”³⁷.

Dai due passi si evince *inequivocabilmente* che Dio è l’infinito e l’infinito è la verità. Di contro, il finito è ciò che risulta insufficiente a sé stesso e per questo ciascun finito deve rapportarsi ad altro finito nonché alla verità, che del finito costituisce il fondamento.

Non a caso, proprio questo Hegel afferma a proposito del finito: “tutte le cose finite, invece, hanno una non verità in sé [...]. Perciò devono perire”³⁸.

Il punto che domanda di venire chiarito è essenzialmente il seguente: come va intesa la *relazione tra il finito e Dio*? L’ipotesi che noi formuliamo può venire così riassunta: se la si intende nel senso del rapporto ordinario, cioè come un nesso tra estremi, si finisce inesorabilmente per includere Dio nel nesso, riducendolo a termine in rapporto con l’altro termine e, dunque, negando la sua infinitezza, che è poi la sua verità.

Va notato, tuttavia, che l’infinità di Dio, cioè la sua assolutezza, viene espressa da Hegel anche mediante l’uso di altre parole. In particolare, egli parla di “realità effettiva (*Wirklichkeit*)”, perché con questa espressione intende la *vera realtà*, ossia la *realità oggettiva*, quella realtà, cioè, che è *assolutamente indipendente* dal soggetto, laddove l’esperienza ordinaria è sia relativamente indipendente sia relativamente dipendente da quest’ultimo.

Nell’affermare che Dio è la vera realtà, Hegel – questo ci sembra il nodo – dichiara implicitamente che l’esperienza, cioè la realtà percepita dal soggetto, non è la vera realtà, ma solo la *realità apparente*. Così, infatti, egli scrive:

36. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Sämtliche Werke*, dritte Auflage der Jubiläumsausgabe, Bd. 6, hrsg. von H. Glockner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968; trad. it. di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte Prima, La scienza della logica, Utet, Torino 1981, p. 123.

37. *Ibidem*.

38. Ivi, p. 168.

si presuppone tanta cultura da sapere non soltanto che Dio è effettivamente reale (*dass Gott wirklich*), è ciò che vi ha di più effettivamente reale, egli soltanto è effettivamente reale (*dass er das Wirklichste, dass er allein wahrhaft wirklich ist*), ma anche che, dal punto di vista formale, l'esistenza in generale è in parte *fenomeno*, e soltanto in parte è realtà effettiva. [...] Ma, già per il sentimento comune, un'esistenza contingente non merita il nome enfatico di realtà effettiva – il contingente è un'esistenza che non ha un valore molto superiore al *possibile*, un'esistenza che può *non essere* allo stesso modo che è³⁹.

A nostro giudizio, è estremamente significativa la considerazione della realtà empirico-fattuale espressa nel passo appena citato. Tale realtà è solo “contingente” e per questa ragione non è una realtà autentica. Essa, anzi, è una realtà che tanto può essere quanto può non essere, così che è una realtà che non coincide con il *vero essere*, il quale può venire attribuito solo a Dio.

Ciò cui Hegel perviene è, dunque, il seguente approdo, di immenso valore speculativo: Dio e il vero essere, o la realtà effettiva, sono *un medesimo*.

Lo stesso concetto può venire espresso con queste parole: la determinazione empirico-fattuale, proprio perché contingente, tanto è quanto non è, cioè tanto è *apparizione*⁴⁰ quanto è realtà e questo non può non significare che ciò che in essa v'è di effettivamente reale è solo quell'*essere* che, in ultima istanza, coincide con Dio stesso e che costituisce l'*essenza ontologica* del finito.

Quest'ultima, espressa dalla prospettiva dell'*inevitabile*, coincide precisamente con l'*intentio veritatis*, ossia con quell'intenzione che, evocata da Dio, dunque dalla verità assoluta, a Dio si volge e in Dio intende *innegabilmente compiersi*, perdendosi in esso onde non essere più *altra* da esso.

Il punto cui siamo pervenuti, seguendo Hegel, conferma quanto detto in precedenza: se il finito è il suo finire (perire) perché non ha una verità in sé, allora l'unica verità della determinazione finita è il suo risolversi nella realtà autentica, *nell'essere che è Dio stesso*.

Lo *Auf-hebung*, di cui a più riprese parla Hegel, è un *Er-hebung*, ossia un'elezione: il finito non può non *elevarsi*, ossia non può non *andare oltre* (*trascendere*) la propria finitezza. Ciò equivale a dire che non può non *togliersi*, perché solo togliendosi come finito può acquisire la vera realtà che lo fa essere come infinito. La domanda che si impone è, allora, la seguente: nel togliersi, il finito si conserva in qualche modo? Questa domanda è di estrema rilevanza anche perché

39. Ivi, p. 129.

40. Nella traduzione dell'*Enciclopedia* di Benedetto Croce, l'espressione *Erscheinung*, che Verra traduce “*fenomeno*”, viene tradotta “*apparizione*”, precisamente per sottolinearne la non consistenza (Vol. I, Laterza, Roma-Bari 1978⁴, p. 9).

prelude all'altra, che è fondamentale: l'essere (la vera realtà, l'infinito, Dio stesso), se deve venire inteso come *assoluto*, cioè come emergente (trascendentale) l'ordine dei determinati (oltre tutto ciò che è relativo), può venire pensato come *sintesi*, cioè come *insieme*?

A noi sembra, infatti, che, se l'assoluto viene inteso come “insieme”, allora il determinato viene comunque conservato, dal momento che l'insieme è una *collezione* di due o più determinazioni.

Se il finito (determinato) non può non superarsi, se ne ricava, allora, che l'assoluto (l'essere) non può venire pensato come una *sintesi*, cioè come un *insieme*, ma come l'*intero*, il quale coincide con la *necessità* che impone al determinato – quindi anche all'insieme – di *togliersi*.

L'intero è quell'*unità* (*Einheit*) nella quale la molteplicità viene meno e che, per questa ragione, non è riducibile all'*unificazione* (*Vereinigung*)⁴¹, che è ancora una *relazione*.

Per ribadire la necessità che il finito si tolga e, di conseguenza, che l'assoluto non venga inteso come un *insieme* di determinazioni, ricordiamo che lo *Aufhebung* indica un “togliere (*tollere*)” che è anche un “conservare”. Ci chiediamo: che cosa, propriamente, si conserva del finito, stante la necessità del suo “togliersi”?

Rileviamo che, da un lato, se la determinazione si conservasse così come è empiricamente, allora essa non si sarebbe *effettivamente* tolta. Ma, dall'altro, la determinazione non può neppure venire “cancellata”: se venisse cancellata, sarebbe un togliimento ancora empirico, così che si determinerebbe un *toglimento empirico dell'empirico*.

A nostro giudizio, pertanto, ciò che si deve cogliere in forza delle parole di Hegel, per evitare di far valere un'inintelligibile cancellazione dell'empirico, è la necessità di un *togliimento trascendentale dell'empirico*, nel senso che non si tratta di sostituire una determinazione con un'altra determinazione, secondo una *disposizione orizzontale*, ma la determinazione domanda di venire *oltrepassata verticalmente*, nel senso che non può non valere come l'*atto* del suo stesso *trascendersi*, che è anche l'*atto* del suo *elevarsi* (*inverarsi*).

In tal modo, il trascendersi del finito, almeno da un certo punto di vista, può venire inteso anche come un “conservarsi”, e ciò per la ragione che, proprio in

41. Così scrive Enrico De Negri: “Per indicare questa [l'*unità*], lo Hegel usa *Einheit*; mentre per indicare l'universalità che supera la scissione e la *Einheit*, preferisce più spesso *Einigkeit* (traducibile in modo approssimativo come *unione*) e *Vereinigung*, *unificazione*. Quest'ultima nel suo valore supremo è l'*assoluto* o *idea*” (*Interpretazioni di Hegel*, Sansoni, Firenze 1973³, p. 47). Facciamo notare che l'*unificazione* viene assunta come l'*idea* stessa proprio perché l'*intero* viene concepito da De Negri come *sintesi*.

virtù di questo *atto*, il finito si toglie nell’infinito: è questo atto, *intrinseco al finito*, che *trasforma* il finito in infinito, che lo eleva, ed è proprio questo atto che, al tempo stesso, *si conserva* proprio per trasformare il finito e si conserva in quella finitezza che gli deriva dal vincolarsi a ciò che toglie (supera, trascende) come atto.

Ma va aggiunto: l’atto che toglie il finito, da un altro punto di vista, è anche *l’atto che, togliendo il finito, toglie sé stesso* e si fa *uno con l’Uno*, cioè con Dio. In questo senso, insomma, si toglie anche ciò che, per altro verso, si conserva e si toglie per la ragione che, come detto, esso mantiene ancora una sua *determinatezza*, che invece è proprio ciò che deve togliersi, in quanto indice di *finitezza*. Il punto che intendiamo sottolineare con forza è che questa nostra interpretazione, che pure risulta *legittimata* da alcuni passi che compaiono nelle opere di Hegel, viene anche *smentita* dallo stesso Hegel, il quale in molteplici altri passi – più numerosi dei precedenti – tende ad interpretare l’assoluto, l’infinito, cioè Dio, come una *totalità*, ma non nel senso dell’*intero*, bensì nel senso dell’*insieme*, in modo tale che il determinato (finito) entrerebbe nella costituzione stessa dell’infinito e *si conserverebbe in esso in quanto determinato (finito)*.

11. L’unità e la prospettiva da cui viene colta

Ciò che ci proponiamo ora è chiarire ulteriormente due concetti, che sono emersi dal discorso fin qui svolto: il concetto di “atto” e il concetto della sua “tensione alla meta”, che è la verità assoluta.

Per iniziare, riprendiamo da questo punto: anche il sapere e la coscienza, oltre al pensiero, se colti nel loro *essere autentico*, non possono non *coincidere con l’assoluta unità*.

In quale senso poniamo questa affermazione? Come può il sapere essere tutt’uno con la verità? E inoltre: l’unità dell’atto è la medesima unità della verità assoluta?

Il concetto di “atto” merita un’adeguata riflessione, essenziale per precisare meglio quanto è stato già detto.

L’unità dell’atto di sapere (di coscienza, di pensiero), infatti, configura bensì *un’unità*, giacché va *oltre la dualità* che connota l’attività – e questo era il punto guadagnato in precedenza –; se non che, si deve aggiungere che si tratta ancora di un’*unità determinata*, perché vincolata al *limite* che viene oltrepassato dall’atto.

Ciò significa che quest'ultimo non può non riferirsi alla *differenza*, così che il riferimento impone una *forma di dualità anche all'atto* – e questo costituisce la novità che qui vogliamo sottoporre all'attenzione del lettore –, il quale non può non valere come la relazione intrinseca che sussiste tra l'essere in sé e l'essere per altro.

La prospettiva che vede nell'atto la vera unità, quindi, non può non essere quella dell'*inevitabile*, che non riesce a trascendere veramente il determinato e tende a ridurre la *vera unità*, nella quale ogni forma di dualità non può non venire meno, ancora ad una unificazione, anche se l'atto configura quella che potremmo definire l'"unificazione estrema": il massimo di unità che la prospettiva dell'inevitabile riesce a concepire.

Certo, nell'*atto del trascendersi* del determinato, che è il medesimo per ogni determinazione, la molteplicità che caratterizza l'universo empirico-formale viene oltrepassata, proprio perché viene *neutralizzata* nell'unico e medesimo atto.

Se non che, questo aspetto, che è colto dalla *prospettiva dell'inevitabile* (ancorché ispirata dall'*innegabile*), non è l'unico. V'è anche l'altro, colto proprio dalla *prospettiva dell'innegabile*, per il quale l'atto mantiene una sua determinatezza.

Per questa ragione, abbiamo affermato che esso non può non *rapportarsi alla differenza*, che è ciò su cui esso emerge come atto, sì che precisamente per questa ragione la sua unità non risulta essere ancora l'*unità autentica*, cioè quella nella quale ogni forma di dualità è scomparsa.

L'intreccio di innegabile e inevitabile, d'altra parte, lo si riscontra anche a proposito della *consapevolezza del limite* del determinato.

Tale consapevolezza emerge indubbiamente in virtù della *prospettiva dell'innegabile*, ma, proprio in quanto configura una consapevolezza determinata, ricade nell'universo della finitezza e, dunque, nella *prospettiva dell'inevitabile* che sulla finitezza poggia.

Si dirà, allora, che soltanto in virtù della *prospettiva dell'innegabile*, la quale si fonda sulla verità assoluta, *vera unità* si rivela quella *meta ideale cui l'atto tende*, cioè quella stessa *verità assoluta nella quale l'intenzione*, che è altro modo per dire "atto", *si compie e si realizza*.

Tale compimento, non lo si può mai dimenticare, permane esclusivamente *ideale*, poiché *fattualmente* la differenza tra *atto (intenzione)* e suo

fine continua a sussistere, nonostante che il *senso* dell'atto e dell'intenzione sia proprio quello di *superare tale differenza*, che condanna l'atto a valere come una tensione incompiuta e l'intenzione a rimanere al di qua della verità.

Anche a proposito della *coscienza del limite dell'atto*, colto appunto nella sua determinatezza, torna pertanto a riproporsi la dialettica di inevitabile e innegabile.

In quanto costituisce ancora *una coscienza determinata*, essa si colloca nell'universo della finitezza e nella *prospettiva dell'inevitabile*.

Tuttavia, precisamente per la ragione che dell'atto coglie il limite, essa *emerge oltre tale universo ed emerge innegabilmente in virtù della verità che la evoca*.

Tale emergenza riveste un inestimabile *valore*: essa attesta che v'è un *sapere* (una *coscienza*) che coglie il *limite* dell'atto stesso, in modo tale che, oltrepassando l'*atto*, oltrepassa anche quella che potremmo definire "la forma estrema" in cui si configura la coscienza.

La *forma* dell'atto, infatti, costituisce la *dimensione trascendentale* della coscienza, perché lascia trasparire l'*ideale* stesso della coscienza, cioè il suo *intendere di togliersi come coscienza* (nonché come *atto*) nell'assoluto stesso, là dove la finitezza viene trascesa e inverata dal *sapere assoluto*, che consente di rilevare il limite che immane ad ogni posizione, determinata per sua intrinseca natura.

Si impone così la necessità di riflettere ancora, da un lato, sul *sapere assoluto* e, dall'altro, sull'*atto*, che sul *sapere assoluto* si fonda e per questo vale come *trascendentale*.

L'espressione "sapere assoluto" si giustifica perché si intende quel sapere che è *ispirato dall'assoluto medesimo*. E anche qui va riproposta la precisione apportata in precedenza a proposito dell'*atto* (intenzione) e della sua meta.

Il *sapere autentico* viene distinto dall'*assoluto* soltanto a muovere dalla prospettiva del finito, cioè *dell'inevitabile*. Di contro, colto dalla prospettiva dell'*assoluto*, cioè *dell'innegabile*, esso non può non *coincidere* con l'*assoluto* stesso.

Orbene, del *senso* di questa *coincidenza* vogliamo ora occuparci, stante la sua rilevanza in ordine alla concezione che andiamo proponendo.

Per farlo, iniziamo con il ricordare che il sapere, che si configura come *dualità* di sapere e saputo, non è il sapere che *sa immediatamente sé stesso*.

Il sapere, questo è il nodo cruciale, è sapere solo perché *sa* di esserlo e la coscienza solo perché *sa di essere coscienza*. Se il sapere *ignorasse di essere sapere*, non sarebbe sapere affatto⁴².

Il *sapersi del sapere*, pertanto, non va pensato in senso *riflessivo*, come se il sapere si sdoppiasse per avere sé come oggetto, ma come la *presenza (trasparenza) del sapere a sé stesso*, presenza che coincide con la sua *immediatezza*.

L'*immediatezza* del sapere, del resto, è la sua stessa *originarietà*, la quale non può non essere *la stessa originarietà dell'essere*, giacché non può darsi una “molteplicità” di originari. *L'originario può venire declinato soltanto al singolare*.

In tal modo, in quanto cioè *entrambi sono originari*, sapere ed essere *non possono non essere un medesimo e unico uno* e la loro unità è *l'unità stessa dell'assoluto*, cioè l'unità assoluta, cioè l'unità della verità assoluta.

Scrive Parmenide: “Infatti lo stesso è pensare ed essere ($\tauὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι$)”⁴³. E poi aggiunge: “Lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero, perché senza l'essere nel quale è espresso, non troverai il pensare”⁴⁴.

Essere e pensare, afferma Parmenide, sono un medesimo, perché l'uno è in virtù dell'altro: il pensare senza l'essere non sarebbe e l'essere senza il pensare non saprebbe d'essere l'essere.

Essere e pensare sono un medesimo, si potrebbe ulteriormente precisare, per la ragione che, così come l'essere è *l'unità* nella quale la molteplicità degli enti (determinazioni) si toglie, altrettanto il pensare (sapere) è *l'unità* nella quale si toglie la dualità di pensante e pensato (sapere e saputo).

A loro volta, l'unità dell'essere e l'unità del pensare (sapere) sono la medesima unità per la ragione che, nell'unità autentica che è l'assoluto, ogni differenza viene meno e solo la *vera unità* si impone.

42. Riprenderemo il tema in più occasioni; tuttavia, segnaliamo il paragrafo 4 della Sesta Riflessione.

43. Parmenide, *Sulla natura*, Frammento 3 di Diels-Kranz; in G. Reale (a cura di), *I Presocratici*, Bompiani, Milano 2015², pp. 482-483.

44. Parmenide, *Poema sulla natura*, Frammento 8 di Diels-Kranz; trad. it. di G. Reale, introd. e comm. di L. Ruggiu, Bompiani, Milano 2010⁴, pp. 103-105.

Ora ci riferiamo, quindi, a quella *vera unità*, cioè all'unità che è la *verità assoluta*, nella quale tanto il determinato intende togliersi per essere veramente quanto il pensare (sapere) intende togliersi per essere tutt'uno con la verità stessa, andando oltre ogni differenza/distanza dalla *verità assoluta*, che è appunto la *vera unità* di essere e pensare (sapere).

Identificando Dio con la verità e l'uomo con l'intenzione di verità che anima la sua ricerca di sapere, Platone esprime con queste parole il medesimo concetto: “Ecco perché anche ci conviene adoprarci di fuggire di qui al più presto per andare lassù. E questo fuggire è un assomigliarsi a Dio per quel che uomo può”⁴⁵.

L'intenzione dell'ente finito (della determinazione) è superarsi nell'infinito essere e l'intenzione del sapere è superarsi nella verità assoluta, cioè in Dio stesso, fermo restando che tale intenzione, che è *innegabile*, non trova effettiva realizzazione fino a che si permane nell'ordine dell'*inevitabile* (“per quel che uomo può”).

In quest'ultimo ordine, infatti, continua a sussistere tanto la differenza tra la verità e l'intenzione che si volge ad essa quanto la distinzione di essere e pensare.

Si tratta della *prospettiva dell'inevitabile*, ossia di un punto di vista che domanda, esso stesso, di venire oltrepassato, proprio per la ragione che coloro che pretendono di disgiungere l'intenzione dalla verità non si avvedono che l'intenzione non soltanto è *innegabilmente* evocata dalla verità, ma altresì è *innegabilmente pervasa* dalla verità che la orienta e la spinge a compiersi nella verità medesima.

Allo stesso modo, coloro che continuano a pensare “sapere” ed “essere” come distinti, non considerando quanto afferma lo stesso Parmenide, non tengono conto del fatto che *il sapere non può non essere e l'essere non può non sapere di essere*, così come emerge se si pensa *l'inevitabile alla luce dell'innegabile*, intendendo cioè trascendere l'inevitabile.

A questo punto, non di meno, si potrebbe aggiungere una notazione ulteriore che suona come conferma di quanto appena detto.

45. Platone, *Theatetus*, 176 a-b; in Id., *Opere complete*, Vol. II, trad. it. di M. Valgimigli, *Teeteto*, Laterza, Roma-Bari 1975⁴, p. 134.

Anche se vengono *pensati come distinti*, e risultano distinti nella misura in cui sono *oggetto* di pensiero, sapere ed essere configurano, tuttavia, due termini *coessenziali*, giacché l’uno si pone solo in forza dell’altro.

Poiché i termini coessenziali, ormai lo sappiamo, costituiscono in effetti una realtà che è *una e medesima*, ciò dimostra che, pur muovendo dalla *prospettiva della distinzione*, cioè *dell’inevitabile*, sapere ed essere si rivelano *innegabilmente* nella loro *intrinseca unità*, quell’unità assoluta di cui i termini costituiscono *due sezioni meramente astratte*.

Precisamente questa unità autentica l’atto *intende* e per questo suo “*in-tendere*”, cioè per questo suo “*tendere verso*”, l’atto si essenzializza nell’*intentio veritatis*.

L’intenzione di verità, infatti, è tale perché costituisce quel tendere alla verità, cioè all’unità assoluta, che *nella verità intende perdersi, onde essere uno con l’uno*.

Che è come dire: la *vera unità* è quella nella quale non soltanto la differenza tra essere e pensare, ma anche quella tra l’atto e la sua meta vengono meno. *Nell’unità dell’assoluto ogni differenza sparisce*.

Siamo così ritornati al *tema dell’atto*, sul quale non ci si deve stancare di insistere per la sua importanza.

L’atto, questa è l’ipotesi ermeneutica che noi proponiamo, domanda di venire colto nella sua “*duplice natura*”, cioè nel suo “*duplice essere*”.

In quanto colto dalla prospettiva dell’*inevitabile*, cioè del finito, esso *rappresenta* il superamento del finito e, potremmo dire, *esprime* l’unità finale, giacché nell’atto la molteplicità delle determinazioni mostra di togliersi per lasciare essere l’unità-unità dell’atto medesimo.

Se non che, questa unità è ancora colta dal punto di vista del finito: è bensì il *togliersi del finito*, ma ancora secondo il *modo* in cui il finito riesce a cogliere questo togliimento.

Con altre parole: il finito giunge così, come suo *limite estremo*, alla propria fine come finito, ma a muovere ancora dal suo punto di vista (ispirato tuttavia dall’assoluto). Per usare un’immagine, sarebbe come cogliere ciò che oltrepassa la vita permanendo in vita.

Si tratta, dunque, ancora di una “*rappresentazione*” e di una “*espressione*”, le quali sono appunto “*modi finiti*”.

Nel cogliere il *limite* dell'atto, invece, ci si è posti dal punto di vista dell'*innegabile*, cioè dell'assoluta verità, perché il limite può venire colto soltanto *emergendo al di là di esso*, sì che cogliere il limite dell'atto equivale a cogliere il *limite del finito espresso nella sua forma ultima*.

A muovere da questa prospettiva, si perviene a sapere che l'atto *intende* bensì risolversi nella *vera unità*, ma *di fatto* perviene solo a quell'unità che può realizzarsi nell'universo empirico-formale e cioè all'*unificazione*, stante la sua determinatezza che caratterizza la sua "prima natura".

L'atto, infatti, è oggettivante perché trascende l'oggettivato, ma, nella misura in cui si pone solo *emergendo sull'oggettivato*, poggia su di questo e a questo si vincola, così che *non di vera trascendenza si tratta*.

Di qui la necessità di cogliere anche la "seconda natura" dell'atto e della coscienza, di cui l'atto costituisce l'essenza. Ma come è possibile porsi dal punto di vista dell'innegabile, cioè dell'assoluto, onde poter cogliere tale seconda natura?

Allorché si coglie anche il *limite* dell'atto, ebbene allora tale natura emerge ed emerge precisamente *in virtù dell'assoluto stesso*, al quale l'atto si volge perché *evocato* dall'assoluto medesimo nonché *pervaso* da esso e ad esso *orientato*.

Si tratta, insomma, di cogliere il finito a muovere da ciò che lo trascende o, usando l'immagine precedente, di cogliere la vita ponendosi oltre di essa.

Dal punto di vista *dell'inevitabile*, quindi, l'atto costituisce la *forma più adeguata* per esprimere il superamento del finito. Ma, proprio per il *fatto* che si tratta ancora di una "forma" e proprio per la ragione che l'*emergenza* è pensata ancora come un "vincolo" a ciò su cui si emerge, anche l'atto domanda di venire superato e tale superamento può venire colto solo alla luce della *prospettiva dell'innegabile*, cioè dell'assoluto stesso (si veda anche il paragrafo 1 della Quarta Riflessione).

Per tale prospettiva, l'atto si rivela *intenzionalmente* (*idealmente*) *tutt'uno con la verità assoluta*, cioè con quella *vera unità* in cui ogni differenza, intrinseca o estrinseca, viene meno. *L'ultimo atto del finito ora si rivela il suo togliersi nell'infinito*, là dove si realizza il *togliimento del togliimento stesso* (si veda il prossimo paragrafo).

Solo in virtù dell’assoluto – si può concludere il discorso con queste parole –, si coglie il limite del relativo ed è in virtù della *vera unità* che si coglie il limite dell’*unificazione (relazione)*.

Questo, tuttavia, *non significa cogliere l’assoluto o la vera unità*. Significa, piuttosto, *sapere il valore della condizione incondizionata* in ordine al cogimento dei condizionati.

Possiamo così compiere un passaggio ulteriore, che ci sembra possa rendere più chiaro quanto siamo andati dicendo e che, inoltre, anticipa e introduce quello che verrà detto nel paragrafo 5 della Settima Riflessione.

La condizione incondizionata, alla luce dell’*innegabile*, è non soltanto l’*assoluto* che si sottrae ad ogni relazione, ma è anche la *ragione* del non essere del non-essere, ossia di tutto ciò che è *altro* dall’assoluto essere.

Orbene, se la “*ragione*” indicata, che costituisce il *valore* stesso dell’assoluto, viene pensata alla luce dell’*inevitabile*, allora decade a *funzione*, così che l’assoluto viene pensato *in relazione* a ciò su cui esercita la sua funzione.

Se non che, la *prospettiva dell’innegabile* consente di prendere coscienza anche di questa *riduzione*, in modo tale che la *funzione de-assolutizzante* svolta dall’assoluto sulle pretese del relativo – che pretende, appunto, di valere come se fosse assoluto – non può venire *confusa* con il *valore* dell’assoluto e *identificata* con esso (si veda il paragrafo 5 della Prima Riflessione).

La *funzione*, infatti, *presuppone* non soltanto il finito e le sue pretese, ma anche che l’assoluto abbia un *effetto* (un’*influenza*) sul finito. Per questo motivo, nell’affermare la funzione e l’effetto dell’assoluto, ci si colloca *innegabilmente nell’universo dell’inevitabile*.

Di contro, poiché l’assoluto è la *ragione* del negarsi di ciò che è altro da esso, non ha senso parlare di un suo effetto o di una sua funzione precisamente per la *ragione* (la quale si identifica appunto con l’assoluto stesso) che non c’è, anzi *non c’è mai stato*, ciò su cui la funzione si eserciterebbe: *l’altro* dall’assoluto medesimo.

Da quanto detto, emerge che risulta lecito affermare che “la dialettica di inevitabile e innegabile” determina l’andamento della ricerca e del pensiero: l’inevitabile viene *smascherato* dall’innegabile perché colto nel

limite che lo segna, ma torna a riproporsi, stante appunto la sua inevitabilità, cioè la sua *insostituibilità* fattuale e formale.

Per questo motivo la ricerca permane *inesauribile*. E tuttavia, *sapere la necessità dell'assoluto* configura un *esito (compimento) trascendentale*, perché alla luce di tale sapere (coscienza), che dall'assoluto stesso è *indotto*, ogni tappa in cui si configura la ricerca viene posta e, insieme, *idealmente tolta*, cioè *inverata*.

Se il procedere della ricerca è *orizzontale*, il suo inveramento, al contrario, è *verticale* e toglie ogni tappa inducendola a trascendersi in quella verità in virtù di cui si impone il togliimento e verso la quale la tappa si orienta intendendo compiersi in essa.

Il compimento *ideale* o *intenzionale* della ricerca, dunque, altro non è che il *sapere*, quel sapere che coincide con la verità assoluta e che costituisce il *punto ideale* a muovere dal quale *si intende cogliere la verità stessa*, ancorché si sappia che l'assoluto è *inoggettivabile* (così come il *sapere* non può venire ridotto *a saputo*) e che l'intenzione di porsi dal suo punto di vista non può non permanere “ideale”, l'ideale di chi intende cogliere *veramente* la verità.

Questo è il nodo: *l'intenzione di porsi dal punto di vista dell'assoluto* è imposta dalla *necessità* di cogliere la verità del finito nonché la verità della verità stessa. Ma tale intenzione ha *valore ideale* perché *si sa innegabilmente* che l'assoluto non può venire colto, senza venire negato.

Ebbene, la ricerca teoretica si pone in questa sottile linea di confine, che – si potrebbe dire, per usare un'altra immagine – separa il finito dall'infinito, ma che al tempo stesso è attraversata dall'*atto* che verso l'infinito si protende nonché dal *condizionamento unilaterale* (*influenza, effetto*) che la condizione incondizionata esercita sull'universo dei condizionati, una volta che tale universo sia stato *presupposto*.

Per fornire una sintesi del discorso svolto, cerchiamo di ripensarlo alla luce del *tema del sapere*, che è centrale nell'economia della concezione che andiamo proponendo.

Il *sapere*, colto dalla prospettiva dell'innegabile, si rivela *originario* perché è *sapere di essere sapere*, ma non nel senso di un sapere che prima è vuoto (astratto) e poi, mediante il contenuto, cioè il “sé” saputo, diventa concreto.

Non ha senso pensare ad un sapere *astratto*, cioè *vuoto*, precisamente per la ragione che, se è autentico sapere, *non può ignorare di esserlo* e, dunque, è *interamente e pienamente sé stesso*.

In tal modo, nella formula “sapere di essere sapere”, quel “di essere sapere” non configura l’oggetto saputo, ma ciò che il sapere è *originariamente proprio* in quanto sapere.

La formulazione linguistica non riesce ad esporre adeguatamente *l’unità del sapere con sé stesso* né *l’unità di sapere ed essere*.

L’unità, infatti, viene ridotta ad unificazione proprio perché viene detta sempre come “unità di” almeno due componenti.

È il sapere (*la coscienza trascendentale*) che coglie il *senso autentico* della formulazione linguistica nonché il *senso autentico dell’intenzione che costituisce l’essenza del dire*.

E va aggiunto: il sapere, in quanto “coglimento”, ossia in quanto *sapere formale (finito)*, non può non fondarsi sul *sapere assoluto*, che costituisce la condizione incondizionata proprio perché assoluta.

Ebbene, fondarsi sull’assoluto acquista così un duplice significato. Se lo si pensa dal punto di vista *dell’inevitabile*, allora significa che il sapere formale è ispirato dall’assoluto sapere; se lo si intende dal punto di vista *dell’innegabile*, che è l’assoluto stesso, allora significa che il sapere formale è *l’atto del suo stesso togliersi* nel sapere assoluto, affinché nell’assoluto la *differenza* si inveri facendosi *unità*.

12. Il sapere come verità

Il sapere, torniamo così al nodo fondamentale emerso nel precedente paragrafo, se è inteso nella sua verità *non può essere altro dalla verità* né può essere *altro da sé stesso* (distinto in sé da sé in quanto saputo). In questo senso, esso è tale proprio perché *sa di esserlo*, così che esso è *originariamente concreto* nonché *immediato*.

Più precisamente: poiché il sapere è immediatamente sapere d’essere sapere o l’*essere trasparente (presente) a sé stesso*, esso è *immediato* e, quindi, è tanto *originario* quanto *concreto*.

Si potrebbe anche dire: il sapere, se è *vero* sapere, non può non essere *originario*, giacché non può non essere *immediato sapere d'essere sapere*.

Se è originario, dunque concreto, dunque intrinsecamente *uno con sé stesso*, ossia *veramente sé stesso*, allora non può non essere *assoluto*. Se ne conclude – e ciò non fa che confermare quanto già detto – che il *vero sapere è tutt'uno con la verità assoluta*.

Il sapere, insomma, coincide con la verità assoluta sia perché originario (concreto, uno) sia perché, in quanto pensato (determinato) come atto, esso solo la verità assoluta veramente *intende* e solo nella verità assoluta si realizza *veramente come sapere*.

Il primo modo di intendere il sapere configura la prospettiva che intende cogliere il sapere *alla luce della verità* e che non può non essere una prospettiva *ideale*: vedere il finito con gli occhi dell'infinito, così che il sapere formale, colto nel suo limite, si invera nell'*autentico sapere*, che è vero proprio perché *originario e immediato*.

Il secondo modo, invece, prende avvio dal finito, così che il sapere vale come *atto che trascende* il limite e che, nel trascenderlo, lo riconosce.

Proprio per questa ragione, il secondo modo non può non inverarsi nel primo: anche il sapere come “atto di trascendimento” domanda di venire superato, affinché il vincolo al finito scompaia e solo l'assoluto sapere, che è tutt'uno con l'assoluto essere, veramente sia.

Ma, se solo l'assoluto è veramente, allora ogni *altro* da esso, incluso l'atto di trascendimento del limite, rivela la sua originaria insussistenza.

Il medesimo discorso può venire fatto riferendolo all'essere. Se colto dalla *prospettiva dell'inevitabile*, ispirata non di meno dall'*innegabile*, allora l'unità dell'essere è il *fine* del molteplice, là dove il molteplice trascende *sé stesso*.

Se colto dalla *prospettiva dell'innegabile*, l'essere, proprio in quanto *vero* essere, non può non essere assoluto: *la ragione* per la quale il non-essere (il molteplice) non è, non è mai stato e non potrà mai essere.

La conclusione, alla quale eravamo già arrivati, ma che riteniamo opportuno ribadire con forza, è pertanto la seguente: *nell'assoluta verità* pensare ed essere sono *un medesimo*, così che *l'assoluta verità* è anche *l'assoluta unità*, nella quale ogni differenza viene meno.

Volendo riassumere quanto detto in una formula il più possibile icasistica, consapevoli, tuttavia, del limite che immane ad ogni formula, potremmo dire che l'assoluto è l'*unità immediata* di sapere ed essere, stante che il *sapere non può non essere sapere e l'essere non può non sapere d'essere*.

L'assoluto, insomma, è il suo sapersi, rimanendo uno con sé stesso, giacché sapere ed essere si distinguono solo dalla prospettiva dell'inevitabile.

Di contro, intendere il sapere come “mediazione”, come molti filosofi fanno, significa *ridurlo ad attività*, proprio per la ragione che la mediazione viene intesa come *una relazione che interviene sull'immediatezza del dato*, la quale configura, però, essa stessa una “falsa immediatezza”.

La mediazione autentica, invece, è l'*atto del togliersi* dell'immediatezza formale (o della datità empirica) e, pertanto, non configura alcuna *relazione*, ma il togliimento anche di quest'ultima, nonché della *mediazione che su di essa si basa*, dal momento che la relazione poggia sull'immediatezza dei termini relati e solo in forza di questa immediatezza formale si costituisce.

Il *sapere pensato come mediazione formale*, questo è il nodo intorno al quale si è molto discusso da parte di numerosi filosofi e sul quale intendiamo esprimere il nostro punto di vista, ripropone *la dualità di sapere e saputo* e vale come l'assimilazione del sapere ad una qualunque altra attività.

Se il sapere è formale, allora il sapersi dell'assoluto decreta la *differenza da sé stesso*, che è la propria *negazione come assoluto*.

La dualità che costituisce il sapere formale, inoltre, *condanna il sapere ad essere vuoto* prima dell'incontro con il saputo, così che *non di autentico sapere si tratta*. Soltanto tale sapere inautentico abbisogna di un supporto soggettivo, per la ragione che non può non esercitarsi su di un oggetto.

Non di meno, contrariamente a quanto attestato dal sapere formale, che necessita di un supporto soggettivo per esercitarsi, *non è il sapere che dipende dal soggetto, ma è il soggetto che dipende dal sapere*, dal momento che soltanto *in virtù del sapere* esso viene dichiarato “soggetto” e soltanto *in virtù del sapere* questo soggetto può formulare una molteplicità di teorie, inclusa quella che il soggetto varrebbe come il supporto del sapere.

E tuttavia, non si può non riconoscere che anche la prospettiva che abbiamo definito *dell'innegabile*, la quale pure si fonda sull'*intenzione di cogliere il sapere alla luce della verità*, onde cogliere la sua verità di sapere, finisce per capovolgersi essa stessa *nell'inevitabile*, nella misura in cui viene formulata.

Ciò significa che quella che abbiamo definito come “dialettica di inevitabile e innegabile” (torneremo su questo tema nell’Ottava Riflessione) trova *autentico compimento* soltanto nella consapevolezza che la verità, in quanto assoluta, è *inoggettivabile*, dunque è *indicibile*.

Questa consapevolezza, però, *non sospende la ricerca*, e dunque il dire, ma spinge a individuare pensieri e formulazioni sempre più adeguati, sui quali si eserciterà certamente la critica, ma che renderanno la ricerca sempre più sofisticata e tradurranno l'*intentio veritatis* in forme sempre più *critiche ed autocritiche*.

Le formulazioni critiche ed autocritiche traducono formalmente il proiettarsi dell’intenzione verso la verità assoluta, che costituisce il suo *fine ideale*.

L’intenzione, infatti, *gravita interamente* sul fine che la orienta e non pretende di basarsi su sé medesima, ma anzi *intende togliersi nella verità* per eliminare ogni distanza da essa.

Il linguaggio, mediante cui essa trova espressione, *finisce per tradirla nel tradurla*. Nel dire si impone la pretesa di dire la verità e viene nascosta la consapevolezza che il dire non può inglobare la verità, dal momento che è la verità che risolve e dissolve in sé il dire stesso.

Solo mediante il togliersi della *contraffazione del vero*, la quale consiste nella *pretesa del discorso* di presentarsi come verità, può emergere la verità nel suo vero essere, che è assoluto e per questo è *insemantizzabile*.

TERZA RIFLESSIONE

La verità relativa o determinata o sistemica

1. La “non-verità” come “verità relativa”

Nel parlare della verità assoluta è emerso che l’*altro* da essa può venire definito, sostanzialmente, in due modi.

Se lo si pensa secondo la logica parmenidea, e cioè dal punto di vista della verità assoluta – punto di vista che può essere solo *ideale* o *intenzionale* –, lo si definisce “non-verità”, così come l’altro dall’essere viene definito da Parmenide “non-essere”.

Se, invece, lo si pensa a muovere dal punto di vista empirico-formale e cioè dal punto di vista dell’universo in cui si colloca il soggetto empirico che sul tema della verità riflette e scrive, allora lo si può definire “verità relativa” o “determinata” o “sistemica”.

Nell’intendere l’*altro* dalla verità assoluta – e nell’ammettere che tale “altro” *sussista (esista)*, anche se *non sia autenticamente* –, ci si deve porre, innanzi tutto, l’obiettivo di spiegare in quale senso e per quale ragione viene mantenuta l’espressione “verità”, che di contro viene radicalmente negata nella prospettiva parmenidea: Parmenide non parlerebbe mai di “verità relativa”.

Come è possibile, dunque, conciliare la prospettiva parmenidea, che afferma la verità solo dell’assoluto essere, e la prospettiva che parla di “verità relative”, ovviamente al plurale?

A nostro giudizio, i due punti di vista possono venire fatti valere entrambi, a condizione di non confonderli. Il punto di vista dell’assoluto essere, va precisato, non si profila perché ci si identifica con l’assoluto essere. Esso, piuttosto, viene “pensato” collocandosi nell’universo in cui

vige la finitezza, così che viene pensato a muovere dal punto di vista del finito.

Tuttavia, l'*intenzione* è quella di cogliere il finito a muovere dall'infinito, onde poterne rilevare il *limite*. Si può cogliere il limite, infatti, solo se lo si è oltrepassato e, quindi, se si è emersi oltre la dimensione del finito.

Ciò che si coglie, se ci si lascia guidare dall'intenzione indicata, infatti, è che l'universo in cui vige il finito (determinato) non è sufficiente a sé stesso, cioè non è in grado di *legittimarsi*.

Ogni determinazione – lo si è visto – si pone perché si vincola *insindibilmente* ad altra determinazione, in modo tale che questo universo può venire visto da due punti di vista, che sono radicalmente diversi.

Il punto di vista¹ dell'*inevitabile*, in forza del quale l'universo risulta costituito di una molteplicità di determinazioni, collegate le une alle altre e collocantesi in una molteplicità di sistemi, rispetto ai quali esse si dispongono con un determinato ordine.

Il punto di vista dell'*innegabile*, in virtù del quale si coglie il *limite di intelligibilità* dell'universo stesso e si riconosce che solo l'essere assoluto è un *vero essere*.

2. Verità assoluta e verità relativa

Per cercare di precisare meglio il *senso* dei due punti di vista, diremo che sono “due” solo se pensati a muovere dal punto di vista del finito, perché l'*innegabile* è tutt'uno con il togliersi dell'universo empirico-formale: l'*innegabile* è il togliersi dell'*inevitabile*².

V'è un unico modo, infatti, per intendere l'*infinito a muovere dall'infinito stesso: lasciare che il finito si tolga e solo l'infinito sia*.

1. Si veda quanto scritto, in particolare, negli ultimi due paragrafi della precedente Riflessione. L'approfondimento della riflessione in ordine alla distinzione di innegabile e inevitabile, invece, lo si troverà espresso a più riprese nel presente lavoro e, in particolare, nell'Ottava Riflessione.

2. Si veda anche A. Stella, *Innegabile e inevitabile. Genesi e valore ermeneutico di una distinzione intrinsecamente teoretica*, in «Verifiche», 44, 1-4, 2015, pp. 47-70.

Questo è quanto viene affermato da Parmenide, il quale ci ha insegnato che solo l'assoluto essere è *veramente*, così che l'altro da esso è non-essere e, dunque, non può mai essere.

Tuttavia, il non essere del non-essere domanda di venire adeguatamente inteso. Non si può pensare, infatti, che il finito *venga cancellato* e, proprio per questa ragione, lo abbiamo definito “inevitabile”.

Non si può evitare, quindi, di fare i conti con il finito, perché esso costituisce il *presupposto* da cui muove anche il suo negarsi.

In questo senso, non si può prescindere dall'universo empirico-formale, anche se questo non significa affatto affermare il suo *vero essere*.

Se non che, l'aspetto che domanda di venire precisato è il seguente: quello che noi definiamo “imprescindibile” viene assunto, a muovere da Platone, *come se* fosse “innegabile”, cioè come vero. Vero tanto quanto lo è l'assoluto (l'infinito) stesso.

Orbene, di questa verità, che è la verità dell'esperienza e non la verità dell'assoluto essere, noi vogliamo ora occuparci, cercando di mostrare la *ragione* per la quale le due verità devono essere collocate su due diversi livelli o, più precisamente, la verità dell'esperienza può venire definita “verità” solo *usando estensivamente* la parola.

A tale scopo, prendiamo avvio proprio dalla critica che Platone rivolge a Parmenide. Come è noto, tale critica è stata giudicata come un'autentica confutazione del Maestro e per questa ragione si è parlato di “parricidio”.

In alcuni lavori – ai quali rimandiamo³ –, abbiamo cercato di mostrare come il parricidio sia stato bensì *tentato*, ma *non effettivamente realizzato*, perché la confutazione si è basata, sostanzialmente, su di un unico argomento e cioè sull'impossibilità di negare l'esperienza: per negare l'esperienza, la si deve comunque presupporre.

3. Segnaliamo i seguenti lavori: A. Stella, *Il concetto di “relazione” nell'opera di Severino. A partire da “La struttura originaria”*, cit., pp. 257-298; Id., *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, Aracne, Canterano (RM) 2020, pp. 61-86; A. Stella, G. Ianulardo, *Plato and Parmenides' Parricide. Some Theoretical Reflections*, in A. Zabalza et C. Grard (sous la direction), *Mélanges en l'honneur du Professeur Jean-Marc Trigeaud*, Editions Bière, Bordeaux, 2020, pp. 143-153.

Questo argomento *sembra* confutare il punto di vista di Parmenide, ma semplicemente perché non si è riflettuto a sufficienza sul concetto di “negazione” e sul concetto di “presupposto”.

Se si fosse riflettuto con attenzione sul concetto di “negazione”, sarebbe emerso che la *negazione formale*, la quale si dispone estrinsecamente sul negato – e per questo vale come la “funzione logica del negare” –, per essere negazione domanda di essere *determinata* e cioè domanda di *negare qualcosa*: la negazione di nulla è negazione-nulla (riprenderemo il tema nell’annotazione seconda al paragrafo 6 della presente Riflessione e nel paragrafo 5 dell’Ottava Riflessione).

Ciò che rende determinata la negazione, insomma, è precisamente la determinatezza del negato, così che la negazione formale mostra inequivocabilmente il suo *limite di intelligibilità*: essa postula proprio ciò che vorrebbe negare e ciò non può non configurare una *contraddizione*.

Quanto detto ha importantissime ricadute. In particolare, consente di rilevare il limite dello stesso *principio di non contraddizione*, che risulta così un principio solo formale e che, per questa ragione, non può venire confuso con l’*incontraddittorio*⁴, ossia con il *fondamento* che emerge invece *oltre* l’universo empirico-formale, del quale lascia trasparire l’intrinseca contraddittorietà.

Il principio di non contraddizione, infatti, poggia sulla forza dispiegata dalla *negazione* della contraddizione. Se non che, è precisamente la negazione che, per negare la contraddizione, finisce per richiederla⁵, perché solo la *posizione della contraddizione* evita che la negazione si risolva in una negazione indeterminata, ossia in una negazione di nulla (nulla come negazione).

Se, inoltre, si fosse riflettuto attentamente sul concetto di “presupposto”, allora se ne sarebbe colto l’autentico significato. Esso è tale in quanto *posto prima (pre)* della sua posizione *legittima*: posto prima di venire *veramente* posto. E proprio questa, in effetti, è la natura del “fatto”.

4. Si veda A. Stella, *Incontraddittorio e principio di non contraddizione. Una distinzione teoricamente necessaria*, in «Giornale di Metafisica», NS, XXXVIII, 1, 2016, pp. 318-339. Riprenderemo il tema, come anticipato anche nel testo, nel paragrafo 6 della presente Riflessione e nelle annotazioni in esso contenute.

5. Abbiamo affrontato il tema anche in A. Stella, *Contraddizione e contraddirsi in Severino: alcune riflessioni critiche*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVI, 1, 2014, pp. 41-70.

Se i positivisti fanno valere il punto di vista secondo il quale *contra factum non valet argumentum*, di contro una concezione che sia autenticamente filosofica non può non rilevare che il fatto è tale perché “fatto essere”, ossia perché *presentificato (reso presente)* dal sistema che lo rileva e lo rileva come presente all’interno di un sistema determinato.

Il suo essere, quindi, subisce un *doppio vincolo*: il vincolo al *sistema che lo rileva* e il vincolo *al sistema in cui si colloca*.

Per questa ragione, dal punto di vista dell’assoluto essere, e cioè della verità assoluta, esso, configurandosi come “altro” dall’essere, non può non venire definito “non-essere” o “non-verità”, proprio in quanto *non autonomo e non autosufficiente*.

Di contro, dal punto di vista del sistema empirico-formale, che è poi il sistema nel quale si pone il soggetto nel suo pensare (inteso come attività) e nel suo dire, esso può venire definito un “ente” (o un “insieme di enti”), ossia un “essere determinato”, od anche una “verità determinata”, quando *corrisponde* a determinate caratteristiche che cercheremo di individuare.

Come è già emerso, noi indichiamo come *innegabile* la prospettiva, idealmente colta, che si fonda sull’assoluto e come *inevitabile* il punto di vista che è proprio del relativo.

Più precisamente, l’assoluto è *l’innegabile stesso*, sì che la prospettiva dell’innegabile emerge proprio in virtù del fondamento assoluto. Quest’ultimo è innegabile sia perché costituisce il fondamento di quella stessa negazione che pretenderebbe di negarlo sia perché, essendo assoluto, è fuori dalla portata della negazione e quindi non può subirne l’esercizio, il quale inoltre – lo abbiamo visto – è sempre estrinseco e mai effettivo, se è inteso come la *funzione del negare*⁶.

Di contro, l’universo empirico-formale configura *l’inevitabile* sia per la ragione che il dato (il fatto, la determinazione) costituisce il *presupposto*

6. La negazione autentica, pertanto, deve venire intesa come il *negarsi*, ossia come “atto”: come il *venir meno a sé*, od anche il *trascendersi*, di ciò che non è l’assoluto essere. Dunque, come il *negarsi trascendentale della stessa negazione formale*, in quanto *altra* dall’assoluto e in quanto *pretesa negazione* di esso. Ovvio che si parla del trascendersi di qualcosa se, e solo se, si muove dal presupposto della sua posizione, così che si parlerà del trascendersi del finito solo collocandosi nell’universo empirico-formale, del quale la coscienza, ispirata (condizionata) dall’assoluto, coglie il limite. E si parla del negarsi della negazione formale solo presupponendone la posizione.

dell'attività del negare sia per la ragione che il *presupposto* configura l'*inevitabile* espresso in forma esemplare, valendo come *la condizionante posizionale* di ogni posizione di fatto comparente: ogni posizione determinata richiede *altra posizione determinata per determinarsi*.

Allorché ci si colloca nell'universo empirico-formale (in cui vige la finitezza), pertanto, il fatto non può venire *eliminato* (*cancellato*). Può venire eliminato *un* fatto, ma non *il* fatto in quanto tale. Un fatto, se viene eliminato, viene cioè semplicemente sostituito da un altro fatto.

Il confronto con i fatti, dunque, è *imprescindibile* (*inevitabile*). E tuttavia, *l'imprescindibile* (*inevitabile*) non è *l'innegabile*.

Il fatto non è innegabile perché, subordinandosi ad un *doppio vincolo* – quello al sistema che lo rileva e quello al sistema che lo contiene – è non assoluto, ma finito, determinato.

La sua determinatezza, più radicalmente, è *vincolata proprio alla negazione* che lo determina perché lo limita. L'*identità determinata*, infatti, è segnata da un *limite*, quel limite che impone all'identico di poggiare sul diverso, ossia sulla *negazione* di sé medesimo.

Per chiarire ulteriormente questo concetto, che è molto importante, ricordiamo che, secondo quanto affermato nel terzo paragrafo della Seconda Riflessione, la caratteristica del *limite* è quella di presentare due facce, una che guarda verso ciò che è limitato ed una che guarda verso ciò che è limitante.

Questo significa che il determinato (finito), in quanto segnato dal limite, non soltanto non può esibire un'identità autonoma e autosufficiente, come è per l'assoluto, ma altresì non può evitare che la sua identità si costituisca in forza del *riferimento alla differenza*.

Se, pertanto, l'identità si costituisce poggiando sulla differenza, allora la differenza risulta essenziale all'identità, in modo tale che l'identità *si struttura in sé* in forza della presenza della differenza, che rappresenta la stessa *negazione dell'identità*, e ciò non può non decretare *l'intrinseca contraddittorietà* del determinato.

Il determinato, ossia il finito, ossia *l'inevitabile*, in ragione del discorso svolto non può non risolversi *innegabilmente* nel suo *contraddirsi in atto* e questo suo contraddirsi non può non significare il suo stesso *trascendersi*.

Tale “trascendimento”, tuttavia – desideriamo ripeterlo per evitare di essere fraintesi –, non va inteso come una cancellazione empirica, ma un *togliersi nell’assoluto, affinché solo l’assoluto (l’innegabile) sia.*

Ebbene, le considerazioni svolte ci inducono ad affermare che l’essere dell’assoluto è *l’unico essere autentico*, laddove il relativo *esiste*, cioè si presenta, coincidendo con l’universo empirico-formale e con le determinazioni in esso contenute, ma non è veramente, assolutamente.

Ne consegue che l’intero universo empirico-formale, nell’intenzione di un autentico fondamento, di una verità che esso non trova in sé, in tale fondamento e in tale verità si toglie, perché *solo togliendosi nella verità esso può diventare finalmente vero.*

Il fondamento intenzionato dall’universo della finitezza, pertanto, non è “fondamento” perché ha *valore tetico*, cioè perché pone e legittima tale universo, ma perché ha *valore ablativo*, ossia per la ragione che impone al finito di venir meno a sé stesso: il fondamento assoluto *legittima l’universo dei determinati solo nel toglierlo* e nel farlo essere *uno* con il fondamento stesso.

Non di meno, *non si può evitare di considerare* anche un altro aspetto, che consente di esplicitare ulteriormente la ragione che ci induce a parlare di “inevitabile” e a non risolvere il finito in una sua eliminazione (cancellazione).

Se il fatto venisse eliminato, si produrrebbe la *cancellazione dell’esperienza*, cioè la *cancellazione del presupposto* di ogni discorso e di quel pensiero che si ritrova dietro ogni discorso.

Si pretenderebbe, insomma, di *ridurre il togliimento trascendentale* dell’universo empirico-formale alla sua *eliminazione empirica*, senza accorgersi di riproporre in tal modo proprio quella dimensione empirico-formale che si vorrebbe eliminare.

Chiarita la necessità di distinguere l’innegabile dall’inevitabile nonché la funzione dell’inevitabile, si può procedere ora a specificare il *senso* della parola “verità” usata per *ciò che è solo inevitabile*.

Se il fatto è rilevato come *presente* in un qualche sistema, il quale è formato da una molteplicità di altri fatti, parimenti *presenti* in quel sistema, si dirà, allora, che è “vero” che esso è presente in quel sistema e, in questo modo, si tornerà ad usare, appunto, la parola “verità”.

Ciò che abbiamo voluto sostenere, con quanto appena detto, è che non si tratta, nel caso indicato, di una *verità assoluta*, ma di una *verità relativa*, perché *vincolata* ad una serie di fattori.

La domanda che sorge è, allora, la seguente: perché continuare a parlare di verità, se non si tratta di una verità autentica, cioè assoluta?

La ragione non è una “ragione forte”; sarebbe meglio, quindi, parlare di un “motivo”. Il motivo è che la parola “verità” si è imposta nell’*uso* della lingua. Non si trova un’altra parola che indichi altrettanto bene la *corrispondenza* (o la *coerenza*) che sussiste tra un assunto e le conseguenze che da quell’assunto derivano.

Orbene, quando questa corrispondenza (coerenza) sussiste, si dirà che le conseguenze sono *vere relativamente a quell’assunto*, così che la verità determinata va intesa non nel senso della verità incondizionata, ma della verità condizionata a premesse, a presupposti.

Essa, ci sembra opportuno ribadirlo, va intesa nel senso della *corrispondenza* o dell’*esattezza*. Si tratta, insomma, di una *verità funzionale* o *operazionale*, non di una *verità teoretica*.

3. Verità relativa come “corrispondenza”

Quanto detto ci consente di precisare che la concezione *corrispondenzista* della verità, che riguarda appunto l’adeguatezza (*adaequatio*) di un fatto (*rei*) ad un enunciato o al pensiero che l’enunciato esprime (*et intellectus*), non fa riferimento alla verità *teoreticamente* intesa, ma *formalmente* intesa, una verità sempre condizionata e che, anzi, è tale proprio perché *corrisponde correttamente* (*esattamente*) alle condizioni cui sottostà.

Quando si dice, per esempio, “è vero che x c’è”, si presuppongono varie condizioni. In primo luogo, si presuppone l’io che enuncia e si presuppone, poi, che sia dotato di un *sistema di rilevamento* α che gli consente di rilevare la presenza di x e di rilevarla all’interno di un sistema σ in cui, oltre a x , ci sono altre presenze, esse stesse rilevate con il medesimo sistema di rilevamento (α), il quale ovviamente non deve venire confuso con il sistema che contiene x e le altre presenze: quest’ultimo è il *sistema di contenimento* (σ).

Si presuppone, inoltre, una lingua che consenta di esprimere quello che si è rilevato e che consenta di categorizzare x , ossia di assegnargli un codice che coincide con un nome, in modo da saturare la variabile.

Per queste ragioni, parliamo di “verità relativa”, relativa alle condizioni che consentono di determinarla, o di “verità determinata”, appunto perché non assoluta, o di “verità sistemica”, appunto perché inscritta in un sistema.

A proposito dell’iscrizione in un sistema, c’è da dire che ogni determinazione (cosa) si inscrive almeno in un sistema, ma può inscriversi anche in una molteplicità di sistemi. Essa, inoltre, può venire considerata, a sua volta, un sistema, il sistema delle determinazioni che contiene.

Ciò vale *a fortiori* per un qualsiasi oggetto. Una penna, ad esempio, si inscrive nel sistema “oggetti sopra questo tavolo”, ma anche nel sistema-categoria “oggetti per scrivere” od anche “oggetti di cancelleria”.

A sua volta, la penna è un sistema perché è un *insieme*: l’insieme delle parti che la costituiscono e che sono i suoi elementi. Questo è il discorso che viene fatto se ci si ferma al sistema dell’esperienza percepita con i sensi.

Ma, come sappiamo, il nostro *sistema percettivo-sensibile* può venire potenziato, in modo tale che anche gli elementi, che sembrerebbero *prima facie* semplici, possono venire ulteriormente analizzati e costituire così essi stessi un nuovo sistema.

Ciascun sistema, quindi, è formato da più elementi e di ognuno di essi si dirà che “è vero” che fa parte di quel sistema, se appunto in esso viene in qualche modo rilevato, così che la verità determinata è anche sistemica e lo è in un *duplice senso*: sia perché viene rilevata come presente all’interno di un sistema sia perché essa stessa può venire considerata un sistema.

L’uso della parola “verità” è dunque legittimato dal fatto che si intende asserire che *qualcosa è come si dice che sia*, appunto per la *corrispondenza* che sussiste tra il fatto (la cosa) e l’enunciato.

Questo tipo di verità prevede il suo *contrario*, e cioè la “falsità”, che indica la non-corrispondenza. La logica formale, almeno nella sua forma più comune, è una *logica bivalente*, ossia si costituisce di due valori di verità: il Vero e il Falso.

Di contro, la verità teoretica è assoluta, così che, non essendoci altro da essa, non c’è neppure una non-verità.

Poiché, però, l'esperienza *viene assunta* – dalla prospettiva *dell'inevitabile* – come qualcosa che si contrappone all'assoluto essere, nonostante non si disponga al medesimo livello, allora si finisce con il considerare le *verità empiriche* come verità relative, dal momento che sono *verità non-assolute*.

A rigore – se, cioè, ci si disponesse dalla prospettiva *dell'innegabile* –, si dovrebbe riconoscere che l'assoluto non si può contrapporre ad alcunché, dal momento che la contrapposizione è una *relazione*.

Il parlare di verità non-assolute (o relative), pertanto, non risulta autenticamente legittimato, da un punto di vista teoretico, per la ragione che con questa formulazione si ammette che l'assoluto possa trovarsi, in una qualche misura, contrapposto al relativo, dunque *in relazione con altro da sé*.

Si dovrebbe pervenire, invece, a questa fondamentale consapevolezza: l'assoluto non entra in alcun modo in relazione con il relativo e, quando si parla dell'assoluto come *fondamento*, si deve interpretare questa espressione nel senso che *l'assoluto condiziona i determinati senza venire condizionato da essi* (presupposti come essenti).

Il condizionamento dell'assoluto, insomma, è un condizionamento *unilaterale*: è in virtù dell'assoluto che si riconosce il carattere limitato del relativo, ma *non vale la reciproca*, cioè non è in virtù del relativo che si pone l'assoluto, il quale si pone solo in virtù di sé stesso, ammesso poi che la sua sia una “posizione”. Meglio dire, allora, che l'assoluto è in virtù di sé stesso, valendo proprio come *l'essere*.

Se, però, ci si colloca nell'universo empirico-formale, dove sono contenute le determinazioni, allora si potrà anche dire che si perviene alla *consapevolezza della necessità dell'assoluto* perché si riconosce l'insufficienza dell'universo dei determinati.

Se non che, non è tale consapevolezza che pone l'assoluto, ma, viceversa, è in virtù dell'assoluto, il quale *ispira* (*condiziona*) la coscienza, che è possibile riconoscere il *limite* del determinato.

Quest'ultimo, proprio in quanto segnato dal limite, *non è veramente*, ma *solo relativamente* e per questa ragione abbiamo detto che è più corretto parlare della sua “esistenza” piuttosto che del suo “essere”.

Quanto detto ci aiuta a comprendere il *senso* del “so di non-sapere” socratico: se *so* che *non so* la verità, è perché *la verità mi consente di sapere*.

E così, quando Pascal, ponendosi dal punto di vista di Dio (cioè della verità), che si rivolge a chi lo cerca, e riprendendo un motivo agostiniano, scrive “Consolati: tu non mi cercheresti, se non mi avessi trovato”⁷, egli esprime il medesimo concetto: è *in virtù della verità* che mi illumina che posso sapere di non possederla e sono indotto a ricercarla.

L’equivoco consiste proprio nella *pretesa* di possedere la verità assoluta, alla quale invece ci si deve *affidare* per essere da essa posseduti, cioè illuminati, anche se questo modo di esprimersi configura un’immagine.

Il concetto che sta dietro all’immagine è quello che è stato indicato sopra: *la verità assoluta condiziona senza venire condizionata*.

Tuttavia, il condizionare della verità assoluta non è un condizionare empirico, bensì *trascendentale*, nel senso che il condizionare della verità assoluta *non si esprime mediante una relazione*, ma mediante il suo semplice *essere*.

È in virtù dell’assoluto essere che i relativi vengono *colti nella loro relattività* e, dunque, nel loro *esistere*, che non può venire confuso con l’*essere*.

Ciò che esiste, infatti, *coesiste*, ossia esiste *vincolato ad altri esistenti*, i quali si condizionano vicendevolmente. Per questa ragione, si tratta di “presupposti”, cioè “posti prima” di essere *veramente* posti.

In altre parole: ogni determinazione *presuppone* l’esistenza di altre determinazioni, perché è *funzione* della loro esistenza (dipende dalla loro esistenza), così che si configura un *diallele*: ciascun determinato (A) presuppone l’esistenza dell’altro da sé (non-A), ma senza che l’altro sia in grado di fondare l’uno, né l’uno l’altro, in modo tale che si configura un circolo vizioso o, se si preferisce, un *regressus in indefinitum*.

Annotazione

Nel testo del paragrafo, che si conclude con la presente annotazione, abbiamo indicato il profondo pensiero di Pascal: “tu non mi cercheresti, se non mi avessi trovato”.

7. B. Pascal, *Pensée*, n. 806, Guillaume Desprez, Paris 1760; trad. it. di P. Serini, *Pensieri*, n. 806, Mondadori, Milano 1980², p. 439. Si veda anche l’annotazione alla fine del presente paragrafo.

Il motivo del “cercare” e del “trovare” Dio deve venire essenzializzato e colto, innanzi tutto, in questo senso: si può cercare solo perché si sa di mancare e, se si sa, vuol dire che si sa in virtù di Dio stesso (del sapere stesso).

Tale tema è bensì tipicamente agostiniano, ma ci pare innegabile il riferimento al “so di non-sapere” socratico, nel quale *è il sapere che fonda la possibilità di non-sapere*, ossia la coscienza che la verità trovata (la *doxa*, l’opinione, cioè la verità relativa) non è la verità effettivamente cercata (l’*episteme*, cioè la verità assoluta).

Detto nei termini da noi usati, è *in virtù della verità assoluta* che si riconosce *la verità relativa*, perché si coglie il *limite* da cui essa è segnata.

Agostino tratta il tema sia nelle *Confessioni*, a muovere proprio dalla Prima, in cui scrive: “Ma come potrebbe invocarti chi non ti conosce? [...] *Loderanno il Signore coloro che lo cercano*, perché cercandolo lo trovano”⁸, sia nel *De Correptione et Gratia* (*La Correzione e la Grazia*) in cui scrive: “*Desiderare auxilium gratiae initium gratiae est*”⁹.

Il tema, che è fondamentale, viene ripreso da Bernardo da Chiaravalle, che così scrive: “*Nemo te quaerere valet nisi qui prius invenerit* [Può cercarti solo chi già ti abbia trovato]”¹⁰. E ancora: “*Non possunt quaerere non habentes* [Non può chiedere se non chi già possiede]”¹¹.

4. Le “due” verità

Riteniamo necessario chiarire ulteriormente i concetti di “verità assoluta” e di “verità relativa o determinata”.

Il nodo cruciale ci sembra questo: la concezione che intendiamo proporre nega che possa esservi una *relazione* tra le due verità indicate. Questa negazione qualifica la nostra posizione e la differenzia dalle altre, che pure parlano di verità assoluta e verità relativa.

Come giustificare la nostra concezione? Come giustificare la negazione della relazione che intercorrerebbe tra di esse?

8. Agostino, *Confessiones*, Primus Liber, 1, 1; ed. it. a cura di C. Carena e M. Pellegrino, *Le confessioni*, Città Nuova Editrice, Roma 1965, p. 5.

9. Agostino, *De Correptione et Gratia*, I, 2; in Id., *Tutte le Opere*, introd. e note di A. Trapè, trad. it. di M. Palmieri, *La Correzione e la Grazia*, NBA, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. CCIII-456. Il tema è trattato anche nel *De Trinitate*, già citato, in particolare nel libro 15 (2, 2).

10. Bernardo da Chiaravalle, *Liber de diligendo Deo*, VII, 22.

11. Bernardo da Chiaravalle, *Sermones de diversis*, XXXVII, 4.

L'uso della stessa parola "verità" sembrerebbe imporre quella relazione che noi, invece, neghiamo. Il fatto è che noi non neghiamo che esista una relazione *linguistica*, ossia che, dal punto di vista del linguaggio nonché dell'universo empirico-formale, si possa fare riferimento a "due" tipi di verità.

Ciò accade per la ragione che il linguaggio *assimila* anche ciò che non è assimilabile e traduce in *senso orizzontale* anche ciò che *emerge verticalmente*.

Ora, la verità relativa, come abbiamo detto nel paragrafo precedente, è in realtà la "corrispondenza" o l'"esattezza" che sussiste tra le premesse e l'esito di un procedimento (in estrema sintesi, tra l'antecedente e il conseguente) o tra il sistema e i suoi elementi.

Non a caso, la formula che si potrebbe usare, per esprimere ogni tipo di verità relativa, è la proposizione condizionale: "Se x , allora y ", dove y vale come verità relativa che consegue (è vincolata, dipende) da x o, più precisamente, il valore che satura la y dipende dal valore che satura la x , così che la verità del valore di y è *funzione* della verità del valore di x .

Tale formula indica l'*implicazione logica*, se viene intesa in senso logico cioè a priori, o il *nesso causale*, se viene intesa in senso empirico cioè a posteriori.

Essa esprime *in nuce* ciò che caratterizza il "meccanico", giacché un meccanismo è una *procedura regolata* e la regola (o la legge, nel caso della relazione causale) è ciò che stabilisce quale conseguente deve seguire un determinato antecedente.

In tal modo, l'implicazione sta a fondamento di ogni spiegazione meccanicistica, appunto perché esprime in forma essenziale la *consequenzialità* e, dunque, il *vincolo tra (almeno) due entità*.

La verità relativa, infatti, è *vincolata* e proprio questo vincolo ad altro da sé la rende *relativa*.

Si mantiene la stessa parola "verità" perché questo è l'uso comune, ma in effetti la verità è tale se, e solo se, è *autonoma* e *autosufficiente*, cioè se è *assoluta*. E la verità è assoluta perché è libera da relazioni, sciolta da vincoli, così che non può venire determinata.

Ciò che si deve "determinare" è precisamente questo: *che essa non può venire determinata*. E la "sua" indeterminabilità (inoggettivabilità)

non costituisce la sua “determinatezza”, ma l’impossibilità di venire assimilata a ciò che si colloca nell’universo empirico-formale.

Dire che essa è “determinata come indeterminata e indeterminabile”, insomma, equivale a dire che essa è *irriducibile* a determinazione, con la consapevolezza che anche l’“irriducibilità” corre il rischio di venire assunta come una “sua” determinazione intrinseca, laddove tanto l’indeterminabilità quanto l’irriducibilità valgono soltanto come le *proprietà che le vengono attribuite* dalla coscienza che su di essa riflette, dunque che la *riduce ad “oggetto”*.

La verità assoluta, dunque, può presentare delle qualità solo nella misura in cui viene ridotta a *contenuto* della coscienza, così che essa viene condizionata e, pertanto, viene negata nel suo *valore* di condizione incondizionata e condizionante.

Tale coscienza, non di meno, proprio per la ragione che si dispone su un contenuto determinato e su di esso medita, si colloca *inevitabilmente* nell’universo empirico-formale, ancorché venga *innegabilmente condizionata* dalla condizione incondizionata e condizionante.

Ciò conferma che quelle che vengono attribuite alla verità assoluta (alla condizione incondizionata) non sono altro che *qualificazioni estrinseche*, le quali vengono poste *relativamente* (in contrapposizione, che è una *relazione negativa*) a ciò che caratterizza gli elementi presenti nell’universo stesso.

Senza la coscienza della necessità che essa non venga ridotta ad elemento dell’universo, quindi, si corre il rischio di equivocare, dimenticando che la verità assoluta è richiesta dall’universo empirico-formale come proprio *fondamento* precisamente per la ragione che *ad esso non si riduce* e, dunque, vale come *ulteriore* rispetto ad esso.

In sintesi: se il fondamento è autentico, allora non può non essere *irriducibile* al sistema che fonda. In quanto incluso nel sistema, infatti, il fondamento decade a *mero elemento* del sistema stesso e perde *innegabilmente* il suo *valore*.

Proprio per le ragioni addotte, la verità assoluta non può entrare in relazione con altro da sé, dunque nemmeno con la verità relativa (determinata). E tuttavia, la verità assoluta, pur senza entrare in rapporto,

condiziona la verità determinata, appunto senza subire il condizionamento da parte di quest'ultima.

Abbiamo definito “unilaterale” questo condizionamento, ma potremmo definirlo anche “trascendentale”, per contrapporlo al condizionamento “empirico-formale” (o “fattuale”), che si realizza mediante il *rapporto* che si stabilisce tra i termini che si condizionano reciprocamente.

Il rapporto, se inteso come costrutto mono-diadico, è *biunivoco*, ossia concerne entrambi i termini *reciproci*, che per questo sono *complanari* e valgono, ciascuno, come condizionante (l’altro) e come condizionato (dall’altro).

Di contro, il condizionamento trascendentale indica l’*influenza unilaterale* che la condizione incondizionata (la verità assoluta) esercita su ciò che è condizionato, inclusa la verità *determinata*, la quale è verità *condizionata*.

La verità condizionata, a rigore, subisce un *condizionamento che si dispone su di un duplice livello*.

Il condizionamento empirico-formale, che la vincola ad un assunto e che la pone come determinata dall’assunto da cui consegue (o dal sistema che la contiene).

Il condizionamento trascendentale, che la vincola alla verità assoluta e che costituisce non soltanto la *ragione* per la quale si riconosce il limite di quell’assimilazione che induce a definire “verità” anche la verità relativa, ma anche la *ragione* per la quale, in quanto relativa, essa è determinata, così che anche essa non può non togliersi come ogni determinato.

Si potrebbe aggiungere, per precisare ulteriormente, che la verità determinata viene definita “verità” perché *intenderebbe* esibire gli stessi caratteri della verità assoluta e cioè l’autonomia e l’autosufficienza, che decreterebbero il suo “valore oggettivo”.

Se non che, essendo una verità condizionata, essa non può avere alcun valore oggettivo (cioè *valere in sé e per sé*), valore che spetta solo alla verità assoluta.

Ci si potrebbe riferire, a questo proposito, alle *verità scientifiche*, le quali, specialmente se considerate in una prospettiva scientifica, non infrequentemente vengono considerate “oggettive”, perché si ritiene che esse costituiscano l’espressione vera dello stato delle cose, cioè della realtà.

Nel considerarle tali, non ci si avvede, da un lato, che la realtà dell'esperienza non è oggettiva, cioè totalmente indipendente dal condizionamento del soggetto, ma anzi è fortemente condizionata da quest'ultimo; dall'altro, che non v'è un unico modo di cogliere l'esperienza, poiché il cogimento è legato al sistema di rilevamento nonché al sistema ermeneutico (ideale e culturale) in forza del quale si interpretano i dati di esperienza che vengono rilevati.

Nel caso del soggetto, il suo naturale sistema di rilevamento è il processo percettivo, il quale è il medesimo in tutti coloro che presentano una struttura biologica e funzionale integra.

Tuttavia, la scienza contemporanea che si occupa della percezione afferma che il processo percettivo, il quale costituisce un processo cognitivo di ordine inferiore, per realizzarsi necessita dell'integrazione di almeno due processi cognitivi di ordine superiore: la categorizzazione e il ragionamento. Per questa ragione, oggi si parla di "ciclo percettivo-inferenziale".

Il ragionamento, infatti, è essenziale, nella sua forma induttiva, per formulare le categorie empiriche che poi verranno assegnate, in via deduttiva, a ciascun percepito. Si tratta, appunto, di processi cognitivi, cioè di processi meccanici, dunque inconsci, ma che dimostrano il ruolo del soggetto nella configurazione del campo percettivo¹².

Ciò testimonia che quella che ordinariamente viene definita "realtà" è una realtà *non oggettiva*, ma fortemente condizionata e modellata dal soggetto, così che anche le verità scientifiche, che tale realtà intendono restituire, non possono venire considerate, *a fortiori*, "oggettive", ma solo "oggettuali", e sono più o meno *corrispondenti* sia all'oggetto assunto come ciò che si progetta di conoscere sia ai principi che stanno alla base del conoscere stesso.

Per concludere su questo punto e ricapitolare, diremo che la verità determinata, poiché condizionata, dipende da altro da sé e non può venire considerata verità assoluta, quindi non è *assolutamente* verità, ma solo *relativamente*.

12. Abbiamo approfondito questo tema in A. Stella, *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, cit., pp. 109-203.

Non si deve mai dimenticare, infatti, il suo dipendere dal *sistema di rilevamento* e dal *sistema di contenimento*, che stanno alla base anche del vincolo che sussiste *tra le presenze* stesse del sistema, le quali costituiscono le “sue” *verità determinate*.

Annotazione

Assoluto e relativo, così come determinato e indeterminato, costituirebbe, secondo Aristotele, *termini contraddittori*, perché tra di essi sussisterebbe un’opposizione che non prevede stati intermedi. L’opposizione che prevede stati intermedi, infatti, sussiste tra *termini contrari*.

Ciò che vorremmo risultasse dal discorso che stiamo svolgendo è che, in primo luogo, questo vale se, e solo se, ci si ferma all’aspetto linguistico, nel senso che assoluto e relativo vengono considerati due semantemi. Non si nega che essi siano *anche* due semantemi; ci si chiede, piuttosto, se essi siano *soltanto* ed *essenzialmente* due semantemi.

In quanto tali, essi si pongono contrapponendosi e ciò dipende dal fatto che la determinatezza del significato del primo termine si pone perché si oppone alla determinatezza del significato dell’altro. E così, se “relativo” significherebbe “non-assoluto”, altrettanto “assoluto” significherebbe “non-relativo”.

Se questo fosse l’unico modo per pensare questi due termini, allora l’assoluto non potrebbe sottrarsi alla relazione che lo vincolerebbe al relativo. In questo caso, però, non sarebbe mai veramente “assoluto”, appunto perché non potrebbe mai sottrarsi alla relazione, cioè al vincolo ad altro da sé.

Da ciò si evince che il *valore* dell’assoluto non può venire ridotto al *significato* che gli attribuisce la parola, la quale, proprio in quanto parola, fa valere un significato determinato anche se, nel caso dell’assoluto, si intende dire che la determinatezza di tale semantema esprime l’indeterminabilità del significato indicato.

Il *valore intenzionato*, insomma, non può venire confuso con il *significato assegnato dal linguaggio*: il significato è una definizione del valore, il quale, però, emerge oltre la determinatezza che la definizione vorrebbe attribuirgli, così che si esprime propriamente nella *consapevolezza del limite* della significazione stessa.

In altri termini: il significato determinato della parola “assoluto” è che esso “non è determinato né è determinabile”, essendo sciolto da ogni vincolo (relazione). Come si vede, la contraddizione è interna al linguaggio. È il linguaggio, infatti, che dice anche ciò che dichiara indeterminabile e cioè ingloba nel proprio

universo (sistema) anche quel fondamento che, per fondare effettivamente il sistema, non può non emergere oltre di esso, pur avendo un'influenza su di esso (una volta che il sistema sia stato presupposto).

Nel dire che l'assoluto è indicibile – questo è il nodo – si configura una contraddizione che domanda di venire risolta. Se la si risolve valorizzando il dire, perché si ritiene che l'indicibile appartenga ad una filosofia esoterica, allora si riduce l'assoluto a determinazione; se, invece, la si risolve valorizzando l'insemantizzabilità dell'assoluto, allora si riconosce *eo ipso la trascendenza* dell'assoluto rispetto all'ordine empirico-formale, il quale viene così colto nel suo limite costitutivo: richiedere un fondamento senza poter mai poggiare su di esso.

Qui si ripropone il tema al quale accennavamo in precedenza: tra la verità assoluta e l'universo delle verità relative (determinate) non può esservi una relazione.

In effetti, se ci si ferma al modo in cui il linguaggio dispone le parole e i loro significati, allora non ci si può sottrarre alla relazione, perché la relazione costituisce la *struttura dell'ordine formale*. Ogni determinazione, che sia empirica o concettuale, si pone solo perché si contrappone ad ogni altra determinazione e la contrapposizione è una relazione.

Del resto, anche se si dicesse che assoluto e relativo sono *in alternativa*, tali cioè che *aut* si pone l'uno *aut* l'altro, non si eviterebbe la relazione, stante che l'alternativa è una *relazione disgiuntiva esclusiva*. Ciò significa che i due termini si escludono, ma solo perché si sono determinati nel riferirsi l'un l'altro, ossia perché sono termini *correlativi* e per questo *reciproci*.

Se, di contro, si intende cogliere il *valore* della parola “assoluto”, allora non si può non andare oltre la dimensione linguistica. Tale dimensione – come abbiamo visto – produce la contraddizione per la quale, per un verso, si assegna all'assoluto il significato di “sciolto da relazioni”, ma, per altro verso, si nega tale significato perché si pone l'assoluto in relazione con il sistema in cui vige il relativo.

In tal modo, le due parole (assoluto e relativo) vengono incluse entrambe nella relazione che, nel contrapporle, le vincola. Esattamente come nel caso del determinato e dell'indeterminato, ma anche del finito e dell'infinito.

L'*errore* non consiste nell'uso di tali parole (assoluto, infinito, indeterminato), come se esse esprimessero significati (concetti) privi di senso, secondo quanto espresso dalle concezioni antimetafisiche, ma nella mancanza della *consapevolezza critica* che si dovrebbe affiancare all'uso.

La consapevolezza, cioè, che il significato di queste parole *emerge oltre la determinatezza* che gli compete in quanto significato, sì che l'immediatezza formale

del significato subisce un' *intrinseca mediazione* in virtù di ciò che costituisce il *valore* che si intende significare.

L'*insemantizzabilità* dell'assoluto, insomma, non risolve in sé il *valore* dell'assoluto: ciò equivarrebbe a ridurre il valore a semantema, costruendo appunto la contraddizione. Di contro, l'*insemantizzabilità* è *indice* dell'emergenza dell'assoluto, *il quale emerge anche oltre l'insemantizzabilità medesima* e in questa emergenza consiste il suo *valore*.

Se, pertanto, delle parole indicate (assoluto, infinito, indeterminato) si assume il significato meramente linguistico, allora consegue che indeterminato e infinito – oltre che assoluto – *non sono ciò che dicono di essere*. L'indeterminato non è tale perché si pone negando il determinato e l'infinito negando il finito, come sembrerebbe dal configurarsi delle parole che includono la negazione mediante lo “in” che precede il participio passato.

Se venissero ridotti a questo significato, allora la *negazione* costituirebbe il fondamento di entrambi e la negazione, per il suo disporsi su determinato e finito, finirebbe per vincolare l'in-determinato al determinato e l'in-finito al finito.

In tal modo, si riproporrebbe quella contrapposizione (o, più radicalmente, quell'alternativa) che non può non ingabbiare nel finito (determinato) ciò che, invece, si intende oltrepassi il determinato (finito) stesso. Contrapposizione e alternativa, infatti, sono *due relazioni*, così che l'emergenza dell'indeterminato e dell'infinito viene negata.

Che è come dire: l'indeterminato, in quanto termine di una relazione, è determinato, in modo tale che risulta “determinato come indeterminato”, contraddittoriamente. Allo stesso modo, l'infinito risulta esso stesso termine di una relazione e, quindi, vincolato al finito oltre che determinato anch'esso, di nuovo contraddittoriamente.

Ci si trova, pertanto, di fronte a parole che *intendono* un *valore* che trascende il semplice *significato*, valore che, come abbiamo visto poco sopra, domanda di venire pensato come emergente oltre l'universo del linguaggio e, dunque, oltre il *costrutto relazionale*, che del linguaggio costituisce la struttura.

Pensare l'assoluto oltre la relazione al relativo significa cogliere il suo condizionare il relativo senza venire condizionato da esso. Il valore dell'assoluto è il medesimo valore del fondamento: il *condizionare unilateralmente*.

Quando si usa la parola “assoluto” o la parola “fondamento”, insomma, si intende quella “vera realtà” o quella “realità oggettiva” che è tale sia perché *non ha bisogno di altro per essere* – l'unica, quindi, che è effettivamente in grado di *fondare (legittimare)* sé stessa (si rinvia al paragrafo 3 della Prima Riflessione e al paragrafo 2 della Seconda Riflessione) – sia perché *non entra in relazione con altro da sé*.

Con questa conseguenza: il relativo si pone solo perché si riferisce al suo “altro” e questo riferimento è *formale*, nel senso che linguisticamente il relativo si oppone all’assoluto, ma è anche *trascendentale*, nel senso che il relativo si riferisce all’assoluto come alla sua *condizione di intelligibilità*, condizione che non legittima il relativo perché gli impone di trascendersi per *essere veramente*. Altrettanto, l’assoluto stesso, se *pensato formalmente*, si pone perché si oppone al relativo. Di contro, se colto nel suo vero essere, cioè *pensato trascendentamente*, allora non può non (*necessariamente*) emergere oltre l’opposizione e oltre il relativo, perché costituisce la *condizione incondizionata* che consente di cogliere il relativo in quanto tale, cioè che consente di cogliere il relativo nel suo *limite di intelligibilità*.

Si potrebbe dire, in modo icastico, che *il relativo si riferisce all’assoluto, il quale, al contrario, si riferisce solo a sé stesso o, per meglio dire, non si riferisce affatto, ma è semplicemente sé stesso*.

Non va dimenticato un aspetto ulteriore. Anche quando si usa il verbo “emergere”, non si può evitare di specificarne il *valore*, perché *solo alla luce del valore*, che potremmo dire costituisce il *senso* dell’espressione, si potrà *intenderne* il significato, che non può venire ridotto al significato linguistico, il quale domanda di venire trapassato dal *senso metafisico*.

In generale, si può affermare che tutte quelle parole che *intendono indicare* un superamento dell’universo empirico-formale, e per questo hanno un *valore (senso) metafisico*, non possono venire *ridotte* al loro significato linguistico, perché *talè riduzione* le fa ripiombare all’interno di quell’ordine – che potremmo definire “*fisico*” per il fatto che si costituisce di determinazioni – che esse, invece, *intendono superare*.

Nel caso del verbo “emergere”, in particolare, il significato linguistico tarpa le ali, per fare uso di un’immagine, al valore del verbo, perché lo vincola inesorabilmente a *cioè su cui* si emerge.

Il *valore* che il verbo intende esprimere quando lo si riferisce all’assoluto, per contrario, è l’emanciparsi da ogni vincolo, l’essere assolutamente, così che, da un certo punto di vista (quello dell’*inevitabile*), *solo l’assoluto emerge veramente*. Da un altro punto di vista, quello dell’*innegabile*, invece, *l’assoluto non emerge affatto*, precisamente perché non v’è un altro da esso; dunque, non v’è alcunché sul quale esso possa emergere.

Reciprocamente, quando dell’assoluto si dice che è infinito o indeterminato, si intende che il *valore* dell’assoluto, contrariamente a quanto attestato dal linguaggio che *riduce* l’infinito (l’indeterminato) alla *negazione* del finito (determinato), consiste nel suo *emergere oltre il finito* (determinato), ossia nel *non*

vincolarsi al finito medesimo. Questo, non di meno, a muovere dalla *presupposizione* che il finito sia.

Con il seguente approdo: se ci si colloca nella prospettiva *dell'inevitabile*, l'assoluto è indeterminato perché trascende l'universo delle determinazioni e questo è il suo *valore*, non il suo limite, come invece è per Hegel e per Severino. Secondo i quali l'indeterminato è l'informe, cioè l'indistinto: la notte in cui tutte le vacche sono nere, come Hegel dice parlando dell'assoluto schellinghiano.

Coloro che interpretano in senso negativo l'indistinzione dell'assoluto giungono alla conclusione che l'assoluto non è un concetto, non è un'idea, perché le idee devono essere, cartesianamente, chiare e distinte. Più in generale, l'assoluto, in quanto indistinto, esibirebbe quella impensabilità che lo renderebbe "estraneo" ad una seria concezione filosofica.

Lo sforzo di costoro, pertanto, consiste proprio nel pensare l'assoluto, affinché esso esca dalla sua indistinzione. Non accorgendosi che, così facendo, essi non soltanto negano radicalmente l'assoluto, ma inoltre non ne colgono l'autentico valore, che consiste nell'essere la *condizione incondizionata di pensabilità*.

Proprio in quanto tale, *l'assoluto non può venire pensato*, perché, se pensato, viene determinato e la determinatezza, al contrario di quanto sostenuto da coloro che lo vorrebbero ridurre a determinazione, è proprio la "non assolutezza" e non soltanto in senso formale, ma soprattutto in senso trascendentale.

L'assoluto, questo è ciò che vogliamo dire, esprime il suo *valore intrinseco* proprio perché non può venire ridotto a "pensato", essendo la *condizione* stessa del "pensare" o, se si preferisce, il *pensare inteso nel suo autentico essere*, cioè non come la dualità formale di pensare e pensato, che è propria dell'*attività*, ma come l'essere uno con sé stesso, dunque come *atto*, il quale trova il suo *ideale compimento* proprio in quell'*unità con l'essere* che è l'assoluto medesimo.

Dalla prospettiva *dell'innegabile*, questo è il punto, l'assoluto è l'assoluto *simpliciter*, perché solo l'assoluto è *veramente identico a sé stesso*, cioè *veramente uno con sé stesso*.

Poiché, tuttavia, *non si può evitare* di collocarsi nell'universo empirico-formale, non si potrà nemmeno *evitare di parlare* dell'assoluto indicando la necessità del suo emergere oltre il relativo onde valere come *trascendente*, ancorché *si sappia* che la trascendenza, linguisticamente – cioè inevitabilmente –, *permane vincolata al trasceso*.

Tutte le parole che intendono riferirsi all'assoluto, inclusa la parola "assoluto", quindi, debbono venire colte nel *valore metafisico* che le connota e che consiste nell'*intenzione* di porsi oltre la contrapposizione, dunque *oltre la relazione*.

E così, se si parla di assoluto, o di infinito o di indeterminato, *si intende* che l'assoluto (l'infinito, l'indeterminato) cui ci si riferisce non sia quello che linguisticamente viene determinato perché opposto al relativo (finito, determinato), ma coincida con quella *condizione* che consente di cogliere il limite di un assoluto ridotto a termine di una relazione e, quindi, negato nella sua assolutezza. Non si può evitare di riconoscere, pertanto, che è la *consapevolezza critica* che decreta il *valore* delle parole, laddove il significato è sancito dall'universo linguistico. E la consapevolezza può cogliere il limite del significato perché è *illuminata* (*ispirata, condizionata*) dalla condizione incondizionata, cioè da quell'assoluto verso il quale essa totalmente si protende e sul quale interamente si fonda.

D'altra parte, se il fondamento venisse determinato, cesserebbe di emergere oltre l'universo dei determinati e in tale universo verrebbe incluso, riducendosi ad *elemento* del sistema (universo).

Se non che, è l'universo stesso che richiede un fondamento che sia *autenticamente reale*, cioè *veramente assoluto, veramente oggettivo*. Se non si riferisse, almeno *intenzionalmente*, a tale fondamento reale, l'universo linguistico sarebbe un insieme di segni che si riferiscono gli uni agli altri, in una cattiva infinità di rinvii.

Così come l'universo dei segni necessita di un *autentico significato* – il quale, per essere tale, non può riferirsi: se si riferisse, infatti, sarebbe anch'esso un segno –, altrettanto l'universo del discorso necessita di riferirsi, almeno *intenzionalmente*, alla realtà – la quale, per essere tale, deve essere oggettiva, cioè autonoma e autosufficiente, dunque assoluta –, per evitare di ridursi a sproloquo. In sintesi: il *condizionare* dell'assoluto non equivale all'*esercizio di un'attività*, ma vale come *ragione* dell'emergere della coscienza come *atto di coscienza*, quell'atto che trascende il finito precisamente *per la ragione che ne coglie il limite*.

È precisamente in virtù dell'assoluto, insomma, che la coscienza *trascende il limite* e, proprio perché lo trascende, lo coglie rilevandone *entrambe le facce*.

È sempre in virtù dell'assoluto, inoltre, che la coscienza coglie anche il *proprio limite*, in quanto coscienza empirica, cioè vincolata al determinato. E questo coglimento si realizza mediante l'*atto* dell'andare oltre ciò che è finito, limitato, determinato.

Tale atto di coscienza, va aggiunto, coincide con l'*intentio veritatis*, ovverosia con quell'intenzione che, evocata dalla verità, verso la verità è orientata e nella verità *intende compiersi*, onde essere uno con essa e farsi finalmente *vera*.

Ebbene, questa intenzione si identifica con l'atto che caratterizza *trascendentemente* la coscienza, poiché coincide con il suo protendersi oltre la finitezza e la relatività, onde essere uno con l'essere, cioè con il vero, cioè con l'assoluto, *risolvendosi interamente in esso*.

E qui si debbono aggiungere due precisazioni. L'atto, nella misura in cui mantiene una sua determinatezza, esprime l'intenzione di trascendere anche sé stesso, onde pervenire alla verità assoluta che costituisce la sua meta. Di tale aspetto ci siamo occupati negli ultimi due paragrafi della precedente Riflessione.

La seconda precisazione è la seguente: anche per l'"essere" si deve ripetere quanto detto per l'assoluto. Se ci si arresta al significato che il linguaggio attribuisce a questa parola, non lo si può non contrapporre al "nulla", finendo così non solo per *entificare* l'essere – ridotto a termine di una relazione –, ma altresì per subordinare l'essere al nulla, insensatamente e contraddittoriamente assunto come essente.

Non può di certo essere questo il *valore* dell'essere! Indubbiamente, se lo si coglie dal punto di vista della finitezza, allora, nel momento stesso in cui si nega la sua determinatezza, si dichiara *eo ipso* il suo valere come un *non-determinato* e, in questo senso, si può dire che l'essere trapassa nel "nulla delle determinazioni", nel "nulla del finito", cioè nell'*infinito*.

"*Infinito*" e "*indeterminato*" sono i *modi di dire l'essere e l'assoluto* – che sono *un medesimo*, il medesimo espresso dalla parola "verità" – ponendosi *dal punto di vista del finito e del determinato*, cioè dell'*inevitabile*.

Se, di contro, si intende dire l'essere (l'assoluto) ponendosi *dal punto di vista dell'essere (dell'assoluto) stesso* – e lo si può fare solo *idealmente*, cioè *intenzionalmente* –, allora l'*intenzione* di trascendere l'universo empirico-formale, ancorché venga tradotta in forma linguistica, induce bensì a scegliere la parola "essere" nonché la parola "assoluto" o la parola "verità", ma *affiancando all'uso la coscienza* che il *valore* che si intende innegabilmente assegnare a queste parole trascende il loro stesso *significato*, dunque il loro essere mere parole.

Chi *intende* il "vero", e dice (palesa) questa sua *intenzione*, si *affida alla coscienza* che di un dire comunque si tratta, così che il suo "dire" può sempre venire rettificato perché non è mai definitivo, cioè "vero".

Non è vero il dire, per concludere, ma l'*intenzione* che del dire costituisce l'*essenza* nonché il *valore*, stante che al *valore della verità*, unico autentico "valore", lo stesso dire *essenzialmente*, cioè *innegabilmente*, tende proprio in quanto dire.

5. *La verità determinata*

Per riprendere e cercare, in qualche modo, di completare il discorso sulla verità determinata, diremo che essa viene dunque condizionata in un duplice senso. Viene condizionata *trascendentalmente* dalla verità

assoluta, che è la condizione incondizionata, ed *empiricamente o formalmente* da ogni altra verità determinata.

La *determinatezza* della verità determinata, infatti, dipende dalla determinatezza di ogni altra verità determinata; viceversa, dipende dalla verità assoluta il suo essere *verità*, nel senso che è *in virtù della verità assoluta che si riconosce il suo limite*, ancorché essa esprima una *valenza* che la distingue da una qualunque altra determinazione ordinaria.

La determinatezza, si può anche dire, riduce la verità assoluta a verità determinata e formale, cioè a verità che è tale in quanto *coerente* con (sintonica, uniforme, corrispondente a) condizioni date, che costituiscono il sistema di riferimento rispetto al quale essa vale come “verità”, appunto perché coerente con gli *assunti* di quel sistema e in sintonia con le altre verità determinate che quel determinato sistema è *in grado di esprimere*.

Gli *assunti* (*premesse, presupposti*) di un sistema costituiscono, dunque, le *verità iniziali* di quel sistema, così che ciò che è “iniziale” non può certamente valere come “originario”: la verità iniziale è determinata; la verità originaria è assoluta.

Non di meno, gli assunti si collocano ad un diverso livello rispetto alle verità che si pongono perché coerenti con essi, cioè perché da essi derivano. Anche le verità della logica formale sono verità determinate, perché sono subordinate ad assunti e a regole.

Le verità determinate, inoltre, si stratificano in una molteplicità di livelli, perché la derivazione dagli assunti può essere un processo formato da un numero variabile di tappe. In questo senso, in geometria si parla di assiomi, teoremi e corollari: si tratta di verità determinate che si dispongono su tre diversi livelli.

Il primo *assunto*, non di meno, viene indicato proprio da una branca della logica contemporanea: il *calcolo proposizionale*. Ebbene, il primo assunto è precisamente la *regola dell'assunzione*, la quale afferma che senza un assunto non si costituisce alcun procedimento logico.

Tale regola, in effetti, può venire generalizzata e si può affermare che, senza un punto di movenza, nessuna procedura può costituirsi e nemmeno una serie.

Si pensi, ad esempio, alle serie dei numeri naturali; essa postula, come suo elemento prioritario e iniziale, lo “zero”, cioè l’“insieme vuoto”,

ancorché tale espressione indichi palesemente un ossimoro (si tratterebbe di una collezione priva di elementi). A sua volta, anche un sistema postula un *principio*.

A questo proposito è necessario riproporre una distinzione teoretica di notevole rilevanza, e cioè si deve distinguere il principio, che coincide con il *fondamento*, dal principio, che indica il *primo elemento* di una serie o sistema.

Il primo elemento della serie è *iniziale*, perché apre la serie; se non che, per valere come “primo”, ossia per avere una valenza *ordinale*, non può non presupporre anche gli altri elementi della serie, rispetto ai quali, e solo rispetto ai quali, può venire connotato come “primo”.

Lo stesso discorso può venire effettuato se l’elemento iniziale viene connotato come “causa”. Non infrequentemente, se si ha a che fare con un sistema – si pensi al sistema dell’esperienza –, si va alla ricerca della “causa prima” e la scienza, per spiegare l’origine del cosmo, spesso fa riferimento ad uno scoppio originario (il famoso *big bang*).

Ora, a parte il fatto che, se qualcosa scoppia, prima deve “essere”, così che semmai è l’essere che vale come principio (ma l’essere può venire determinato?), è da rilevare che, se si fa riferimento al concetto di causa, è perché la si vincola a qualcosa che viene dopo di essa, in modo tale che l’originario non potrà mai venire ridotto ad una causa, la quale si pone nella *presupposizione* dell’effetto.

L’*iniziale*, insomma, non può venire confuso con l’*originario*. L’iniziale, infatti, si configura sempre in forma determinata, è cioè una determinazione, la quale, proprio in quanto tale, si pone perché si contrappone ad altre determinazioni: essa viene determinata da altro da sé.

Di contro, l’*originario* non viene determinato da altro proprio perché non si dà altro da esso. L’originario *aut* è assoluto *aut* non è originario affatto e lo stesso vale per il *principio*, che pertanto non deve venire inteso nel significato che ordinariamente gli si attribuisce.

Se viene inteso in questo modo, lo ripetiamo, esso risulta “principio” perché in relazione con il “principiato”, così che tra principio e principiato si pone il *circolo del presupporre*: l’uno c’è perché c’è l’altro e assumere come “principio” solo il principio equivale a compiere un’azione teoricamente del tutto arbitraria.

Il principio, per contrario, è *veramente principio* se, e solo se, non viene inteso nel significato ordinario (che è poi quello ordinale), ma nel *valore autentico* che si richiede esso abbia: il valore dell'*essere*, ossia di *essere a prescindere* da ogni altro. Precisamente per questa ragione, solo l'*essere*, cioè l'assoluto, è *vero principio*.

In questo senso, *principio e fondamento indicano un medesimo*: la verità assoluta, laddove l'iniziale o la causa prima o il primo elemento di una serie indicano soltanto *verità relative*, determinate e quindi condizionate.

Quell'antecedente, che viene presupposto dal conseguente, o quella causa, che viene presupposta dall'effetto, o quell'iniziale, che viene presupposto dalla serie, sono appunto meri *presupposti* e il presupposto è tale perché si pone prima di essere legittimato a porsi.

Non essendo *in sé legittimo* non può valere quale *fondamento*. Né può venire legittimato da altro o pretendere di legittimare altro.

Si tratta, insomma, di verità relative, le quali *dipendono dalla verità assoluta* non soltanto perché è in virtù di quest'ultima che emerge la loro relatività, ma anche per la ragione che possono venire definite anche esse "verità", ancorché relative, perché la loro *intenzione* è di coincidere con la verità assoluta stessa.

Se non che, tale *intenzione* si capovolge in *pretesa* nella misura in cui le verità relative pretendono di valere "assolutamente" all'interno dell'ambito in cui si collocano e in relazione a ciò rispetto a cui risultano (vengono assunte come) vere.

6. Fondamento e dimostrazione (legittimazione)

Il fondamento, essendo assoluto, è *di per sé legittimo* e, quindi, *legittimante*.

Tuttavia, il suo legittimare l'altro da sé non consiste nel giustificare il relativo così come questo *si presenta*, proprio in ragione del fatto che *il relativo si presenta come non è*: esso si presenta *come se* fosse autonomo e autosufficiente, cioè come se fosse assoluto, quando invece è condizionato e dipendente.

La legittimazione fornita dal fondamento, pertanto, va intesa come il *disvelamento* del relativo nel suo vero essere, che, essendo relativo, non è un *vero essere*, ma un *tendere* al vero essere. Per questa ragione abbiamo affermato che il *relativo esiste, ma non è*.

Il suo essere, abbiamo aggiunto, è un rinviare oltre *sé stesso e ciò consentente di coglierlo nella sua natura di segno*. E, si badi, sono segni anche quelle determinazioni che l'universo empirico-formale assume come *significati*. Sono ancora dei segni proprio perché sono determinati, dunque si riferiscono *necessariamente a ciò che li determina*.

Assumere il segno, che è tutto nel suo inviare ad altro, come qualcosa che è *in sé stante e per sé consistente significa ipostatizzarlo*: gli enti, che costituiscono l'ontologia empirico-formale, non sono altro che ipostatizzazioni.

Si potrebbe anche dire così: è l'*affermazione*, con il suo *ad-firmare*, che tiene fermo ciò che, invece, fermo non sta, appunto quel segno che è tutto nel suo trascendersi.

Ogni esperienza, a rigore, è un discorso che tiene ferma una molteplicità di segni assunti come cose, ossia come enti cui i segni linguistici si riferirebbero.

In effetti, gli *enti (cose)* che costituiscono l'esperienza, questo è ciò che intendiamo sostenere, non sono altro che *segni essi stessi*.

Se colti nel loro essere autentico, infatti, sono il loro *oltrepassarsi*, così che assumerli come enti (cose) equivale, a rigore, ad *entificare l'atto* che li costituisce e che coincide con l'*intenzione di infinito che vale come l'essenza del finito*.

Si tratta, pertanto, di procedere in una duplice direzione: da un lato, approfondire il discorso sul principio e sulla *distinzione tra principio formale e principio autentico*, il quale coincide con il fondamento; dall'altro, chiarire che l'intenzione di verità, che *costituisce l'autentica essenza ontologica del finito*, non può venire ridotta alla relazione.

Per introdurre i due discorsi – il primo dei quali verrà svolto nelle annotazioni al presente paragrafo, mentre l'altro verrà svolto nella Quarta e nella Quinta Riflessione –, diciamo che l'intenzione è un *atto*; la relazione, invece, è uno *status*, il *costrutto mono-diadico*, che *riduce l'atto del riferirsi al fatto di essersi riferiti*.

L’*atto* del riferirsi è l’atto dell’uscire da sé da parte del determinato e, dunque, è l’atto del suo andare oltre sé stesso, oltre la propria determinatezza; di contro, il *fatto* dell’essersi *sembra* giustificare il finito nella sua finitudine, perché la finitezza parrebbe trovare nella *relazione* la *forma* della propria legittimazione.

Se ciascuna determinazione è in sé insufficiente – si pensi ancora alla posizione di Hegel e di Severino –, assunta *in relazione* con altra determinazione parrebbe avere raggiunto la *sufficienza* e non – come noi sosteniamo – avere sommato *due insufficienze*.

In base alla concezione che fa valere il *primo della relazione*, infatti, i *separati* sembrano insufficienti, mentre i *distinti*, poiché unificati nella (dalla) relazione, sarebbero consistenti (abbiamo trattato il tema nel terzo e nel quarto paragrafo della Seconda Riflessione).

Annotazione prima

Gioverà ricordare – per approfondire il tema del principio – che nella filosofia presocratica è possibile rintracciare due indirizzi fondamentali.

Un indirizzo *naturalistico*, tipico dei primi filosofi greci, secondo il quale il “principio (*ἀρχή*)” di tutte le cose è da ricercare in un elemento della natura, e un indirizzo *metafisico*, che potremmo anche definire *trascendentale*, che invece pensa il principio nel senso del *fondamento*.

Per tale secondo indirizzo, non si tratta di trovare l’*inizio* di tutte le cose, cioè la prima determinazione che apre la serie di tutte le altre determinazioni, le quali, nel loro insieme, costituiscono l’esperienza. Si tratta, piuttosto, di individuare la *condizione* della loro possibilità, che viene fatta coincidere con la *condizione della loro intelligibilità*.

Questa duplicità di indirizzi è di estrema importanza, perché caratterizza l’intera storia del pensiero filosofico. Così riassume i due indirizzi Severino:

Per coloro che per primi si occuparono di filosofia la ricerca del numero dei principi è la stessa ricerca del numero delle cose. Infatti essi non conoscevano altro genere di principi che quelli materiali (cioè di cui, *ex quo*, sono fatte le cose). Sì che ciò che per essi costituisce l’*entità* o la *realità* delle cose è soltanto la materia, il principio materiale. Se dunque ponevano che il principio è unico (per es., l’aria o l’acqua) intendevano dire che vi è un’unica cosa, un unico ente, e che le cose molteplici della natura non sono che modificazioni accidentali di

quest'unica realtà. [...] Dove appare che principio significa per essi “elemento” (*στοιχεῖον*) o materia delle cose¹³.

Il *naturalismo* è sovrapponibile, in un certo senso, al *materialismo*: coloro che intendono il principio nella forma di un dato naturale si riferiscono a qualcosa di materiale. Per costoro, il principio è una cosa della natura, dunque una cosa fisica. Certo, l'individuazione di quale sia la *cosa* che sta a fondamento dell'universo costituisce un problema di non facile soluzione.

Tuttavia, il punto più rilevante è un altro. Se il principio viene inteso come il *primo elemento* di una serie, allora non si può evitare di intenderlo in senso determinato.

Se non che, determinandolo, comunque si finisce per ridurre il principio ad una *res*, dunque a qualcosa che appartiene all'universo dell'esperienza.

Con questa conseguenza, estremamente rilevante: l'universo empirico viene fatto coincidere con la realtà stessa e il principio viene in esso inglobato.

Se, però, il principio di tutte le cose viene collocato in quello stesso ambito che è proprio delle altre cose, allora esso non può costituirne il *fondamento*.

Ci si trova, insomma, nella seguente alternativa: *aut* il principio esprime un valore diverso da quello che è proprio del fondamento, ma allora cessa di valere quale autentica condizione di intelligibilità dell'esperienza e scade a mero *presupposto*; *aut* dire “principio” equivale a dire “fondamento”, ma allora esso non può venire inteso come *una cosa al pari delle altre*; dunque, non può essere neppure la “prima” delle cose.

Se il principio ha valore di fondamento, questo è il nodo cruciale, allora esso – come abbiamo cercato di dire a più riprese – non può non emergere oltre il sistema delle cose, cioè oltre il sistema delle determinazioni, dunque oltre l'universo empirico-formale.

Qualora valesse come “la prima cosa”, infatti, esso comunque si porrebbe in relazione con la “seconda”, la “terza” e così via, in modo tale che si vincolerebbe all'intera serie e non potrebbe più costituirne il fondamento.

La proprietà essenziale del fondamento, lo abbiamo già cercato di dire, non può non essere, invece, quella del *fondare senza dipendere* da ciò che viene fondato: la fondazione è il condizionamento *unilaterale* esercitato dal fondamento sul fondato.

Di contro, il *presupposto*, sia nel caso in cui venga presupposto da un sistema sia nel caso in cui venga presupposto da una serie o da una procedura, si

13. E. Severino, *Traduzione, introduzione e commento* ad Aristotele, *I principi del divenire. Libro primo della Fisica*, La Scuola, Brescia 1973, p. 9 (in nota Severino riassume il discorso di Aristotele).

vincola insindibilmente al *posto*, senza del quale non si determinerebbe come “pre-supposto”.

Severino esprime con chiarezza il *valore* che deve competere al principio: “ci si avvide ben presto dell’impossibilità di qualificare il principio come acqua o aria o qualsiasi altra determinazione *particolare*. Ciò infatti per cui le cose molteplici sono uno, o la materia in cui tutte le cose convengono, non può essere qualificato come una tra le cose”¹⁴.

Che è come dire: ridurre il principio ad *elemento* – sia esso il primo della serie oppure la parte minima indivisibile della quale il tutto si compone – equivale ad intendere il fondamento come un elemento della serie stessa, con la conseguenza che, a rigore, la serie deve venire prima del (deve venire presupposta dal) proprio (presunto) fondamento, ossia deve condizionare ciò che, di contro, viene richiesto come *originario*, e per ciò stesso come *fondante*.

Severino, per specificare ciò che unifica, dice “la materia in cui tutte le cose convengono”. A noi sembra molto interessante quest’uso della parola “materia”, perché con essa si deve intendere proprio la costituente ultima del reale.

O meglio: se la realtà autentica è considerata l’esperienza, allora non si può non ritenere che la materia ne costituisca l’essenza ultima, per lo meno *a parte obiecti*, giacché l’esperienza sensibile rappresenta la forma iniziale e privilegiata dell’esperienza.

La *domanda filosofica*, però, è proprio quella volta a questionare il primato dell’esperienza e, in particolare, dell’esperienza sensibile.

Ciò che si presenta è vero per il solo *fatto* che si presenta? Se il “fatto”, cioè il dato empirico, fosse in grado di legittimarsi, come spiegare il sorgere della domanda sulla sua effettiva legittimità? Come spiegare la *domanda di verità*, cioè la domanda di fondazione, volta a questionare il dato?

Già nella filosofia presocratica, la *concezione naturalistica* viene progressivamente superata dalla *concezione metafisica* proprio per la ragione che i dati empirici risultano insufficienti a sé stessi e questa insufficienza viene evidenziata per la prima volta ed in forma esemplare da Anassimandro, il quale indica il fondamento nell’*ἀπειρον*, ossia nell’illimitato, nell’assoluto.

Solo l’assoluto, infatti, non subisce alcun limite (*πέρας*) e proprio per questa ragione può valere quale *condizione incondizionata*.

Per esplicitare l’argomento, che in Anassimandro permane in gran parte implicito, si potrebbe fare riferimento a quanto da noi espresso in precedenza e dire che l’universo empirico si costituisce di molteplici determinazioni, le quali sono tali in quanto de-terminate, cioè de-limitate.

14. Ivi, p. XII.

Esse, cioè, si pongono in forza di un *limite*, il quale vincola ciascuna determinazione a tutte le altre, in modo tale che l'una rinvia all'altra, all'infinito.

Mediante la *cattiva infinità* dei rinvii, tuttavia, non si perviene ad un'effettiva fondazione, perché si permane all'interno di un universo fatto di "insufficienti". Per ribadire quanto detto a proposito dell'identità determinata, ricordiamo che, poiché ogni identità determinata è fatta essere dalla differenza, non è un'identità autonoma e autosufficiente, quindi non è una *vera* identità.

L'universo dei determinati non può non richiedere, pertanto, un *fondamento* che deve emergere oltre l'universo stesso, per poterlo autenticamente legittimare.

Ne consegue che il fondamento legittima il mondo solo perché non è una determinazione: il fondamento, secondo Anassimandro, fonda il mondo delle determinazioni perché emerge oltre il limite, dunque perché è *illimitato*, cioè *assoluto*.

Il passaggio è rilevantissimo: da una concezione naturalistico-materialistica, che assume come fondamento un qualche elemento materiale e dunque fa della materia il fondamento, si perviene ad una concezione metafisica, che intende il fondamento nell'unico modo in cui può venire intelligibilmente inteso e cioè come *emergente* sull'ordine dei fondati nonché come *irriducibile* ad essi.

Il fondamento, inoltre, non può essere determinato, perché, se lo fosse, varrebbe come un elemento della serie. Precisamente per queste ragioni esso non può non essere *assoluto* o, se si preferisce, *infinito*.

Chi esprime in forma potente e definitiva questo concetto è Parmenide, il quale porta alle estreme conseguenze il concetto di ἀπειρον indicato da Anassimandro e, non a caso, Platone lo definisce "venerando e insieme terribile"¹⁵ (il discorso verrà ripreso e approfondito nei paragrafi 3 e 4 dell'Ottava Riflessione).

Annotazione seconda

Aristotele riprende il tema del principio e tratta la questione inerente alla sua dimostrazione. Nel IV libro della *Metafisica*, come è noto, egli si occupa della scienza dell'essere ed afferma che alla scienza dell'essere compete anche lo studio degli assiomi e, in particolare, appunto del *principio*¹⁶.

La riflessione deve concentrarsi, afferma sempre Aristotele, sul *principio primo* che sta a fondamento di ogni dimostrazione e, a questo proposito, egli precisa

15. Platone, *Theaetetus*, 183 e; in Id., *Opere complete*, Vol. II, *Teeteto*, trad. it. cit., p. 145.

16. Ci siamo occupati di questo tema, e in particolare della dimostrazione del principio di non contraddizione, in vari scritti. Ricordiamo A. Stella, *Contraddizione e contraddirsi in Severino*, già citato.

un aspetto che è di estrema rilevanza: se la dimostrazione è *formale*, cioè è una *deduzione*, allora diventa decisamente problematico dimostrare il principio. Così, infatti, egli scrive:

Ora, alcuni ritengono, per ignoranza, che anche questo principio debba essere dimostrato: infatti, è ignoranza il non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare. Infatti, in generale, è impossibile che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito, e in questo modo, per conseguenza, non ci sarebbe affatto dimostrazione¹⁷.

La questione è la seguente: se si procede per via deduttiva, allora non si può evitare di muovere da *assunti* (premesse, presupposti). Questi ultimi, tuttavia, non possono venire dimostrati da quella procedura che li assume, ma solo da un'altra procedura dimostrativa.

Se non che, anche questa seconda procedura, nella misura in cui mantiene essa stessa carattere deduttivo, deve muovere da assunti, che non potranno venire dimostrati se non da un'ulteriore procedura dimostrativa. Di qui il "procedere all'infinito" di cui parla Aristotele.

Quanto detto ha due fondamentali implicazioni. La prima dice che, poiché il *principio* si identifica qui con la *verità*, la procedura deduttiva non serve a dimostrare la verità, ma semplicemente a *trasferire* la verità delle premesse alla conclusione, ovviamente se la procedura è corretta (e qualora la verità possa venire ridotta ad una premessa, aggiungiamo noi).

La seconda dice che la procedura deduttiva, se mai dimostrasse la verità, non potrebbe dimostrarla come essa è *veramente*, e cioè appunto come *principio*.

Che è come dire: il principio, se è autentico, non può costituire il *risultato* di una dimostrazione. Esso non può non valere, piuttosto, come la *condizione originaria e fondante*, così che la *dimostrazione del principio* non può non mettere capo al *principio della dimostrazione*. Siamo di fronte ad un tema cruciale, che richiede la massima attenzione.

Per cercare di chiarire ulteriormente quanto detto, ripartiamo da questo punto: il principio non può valere quale esito (risultato, punto finale) di una dimostrazione.

Tuttavia, se come unica dimostrazione si intende quella *formale*, cioè la dimostrazione per deduzione, allora si è di fronte alla seguente alternativa: *aut si*

17. Aristotele, *Metaphysica*, IV, 4, 1006 a; trad. it. di G. Reale, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1978, p. 186.

riduce il principio a risultato, *aut* lo si assume dogmaticamente e lo si riduce a presupposto, così che non di vero principio si tratta.

Per uscire dall'aporia, lo Stagirita propone un *nuovo tipo di dimostrazione*, che superi il procedere deduttivo e che, inoltre, possa dimostrare la *verità del principio*, nel senso dell'intendere di dimostrare la verità fondamentale, quella su cui si fonda ogni altra verità, che, essendo derivata, non può non essere subalterna alla verità del principio.

Ma come dimostrare tale verità, evitando di ricorrere alla deduzione? Aristotele, e questo è il suo contributo decisivo, introduce il concetto di dimostrazione *per confutazione*, cioè mediante $\varepsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\circ\varsigma$. La dimostrazione per confutazione per viene alla verità del principio mediante la *negazione della sua pretesa negazione*. Ciò impone, a nostro giudizio, la necessità di formulare questa ipotesi, e cioè che la *negazione del principio svolga un duplice ruolo*. Da un lato, consenta di porre il principio in *forma determinata*, proprio perché *lo delimita*; dall'altro, consenta di lasciare emergere la sua *innegabilità (verità)*, perché la negazione che nega il principio finisce per *negare sé stessa*.

Più precisamente, a noi sembra che si debba parlare di *due distinte negazioni*. La negazione che consente di determinare il principio, e quindi è *funzionale alla sua posizione*, non può togliersi, pena il venir meno della determinatezza del principio stesso.

Di contro, la negazione che lascia emergere la (che è *funzionale all'emergere* della) sua *innegabilità* non può non togliersi, affinché l'innegabilità emerga effettivamente.

Per riflettere sulla distinzione proposta, prendiamo avvio da quella negazione che è funzionale all'emergere dell'"innegabilità" del principio stesso. A tale scopo, facciamo ricorso ad un altro passo di Aristotele:

Se, dunque, di alcune cose non si deve ricercare una dimostrazione, essi non potrebbero, certo, indicare altro principio che più di questo [il p.d.n.c.] non abbia bisogno di dimostrazione. Tuttavia, anche per questo principio, si può dimostrare l'impossibilità in parola, *per via di confutazione*: a patto, però, che l'avversario dica qualcosa¹⁸.

Il problema che vogliamo sollevare consiste nella *necessità di postulare un negatore del principio*. Ciò che lo Stagirita tiene fermo è che l'*innegabilità* del principio, dunque la sua *verità*, emerge solo in forza della sua *tentata negazione*

18. Aristotele, *Metaphysica*, trad. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1978, p. 186.

e, a nostro giudizio, questo ha un'importantissima conseguenza: ciò significa, infatti, che *la negazione del vero, cioè il falso, diventa essenziale al vero stesso*.

In altre parole: se l'innegabilità emerge soltanto in forza del negatore del principio, allora costui diventa essenziale alla dimostrazione della verità del principio stesso, così che quel negare la verità, che è la funzione logica espressa dal "falso", diventa costitutiva del "vero" o, in altre parole, *il negativo diventa condizione del porsi del positivo*, ancorché il negativo finisce poi per negarsi. Senza il suo porsi, insomma, non si determinerebbe il suo togliersi, sì che il positivo non risulterebbe.

Di contro, a noi sembra non soltanto che la verità non possa non essere assoluta, dunque *non dipendente da altro da sé*, ma altresì che non possa non venire intesa come in grado di *smascherare ciò che è falso*, il quale pretende di presentarsi *come se fosse vero*; dunque, *come se fosse veramente*.

Il falso è il passato di sé, in modo tale che è originariamente tolto e il vero non va inteso come *esito* di questo togliimento, ma come la *ragione* che lo produce. Ebbene, quello che vogliamo sottolineare è la necessità teoretica di riconoscere il *primato assoluto del vero*, il quale non può non escludere la sua condizione subalterna al falso, come invece il p.d.n.c. sembrerebbe attestare.

Torniamo ora alla *negazione che è funzionale alla posizione del principio*.

Facciamo notare che, se si sceglie quella formulazione del principio che fa valere il "non" e che lo esprime come "principio di *non contraddizione*", allora la *negazione* viene colta nella *funzione fondamentale* che essa svolge e che consiste, appunto, nella *porre determinatamente il principio*.

La *negazione della contraddizione*, per esprimere il medesimo concetto in termini più chiari, si rivela essere proprio quella negazione che fornisce la determinatezza al principio o, ancora con altre parole, il principio si pone, e si pone determinatamente, *solo perché* nega la contraddizione (la quale, a sua volta, *nega il principio* in quanto configura l'*altro* da esso).

Che è come dire: è *in forza della negazione*, del "non" che è presente nella formulazione del principio, che quest'ultimo *emerge come principio*.

Ciò non può destare meraviglia, perché abbiamo a più riprese evidenziato che il determinato (A) si pone solo in quanto nega la sua differenza (non-A). Poiché il p.d.n.c. è determinato, non può non (necessariamente) valere anche per esso la stessa regola: solo negando la contraddizione, che costituisce l'*altro* da esso, il principio si pone determinatamente.

Il principio, insomma, emerge come tale solo in quanto *si vincola alla negazione della contraddizione, finendo in tal modo per subordinarsi alla contraddizione stessa*.

Senza la contraddizione, infatti, non potrebbe porsi la sua negazione e, senza tale negazione, non potrebbe emergere il principio, cioè non potrebbe configurarsi la sua determinatezza.

Giunti a questo punto, non si può fare a meno di rilevare che sul p.d.n.c. si gioca una partita fondamentale: la necessità di intendere adeguatamente tanto la *negazione* quanto il *principio*.

Se, infatti, la negazione viene intesa come un' *attività* che si esercita su qualcosa, disponendosi *estrinsecamente* sul negato, e in questo senso la considerazione formale la fa valere, allora essa risulta autentica negazione soltanto nella misura in cui si pone in forma determinata: la negazione di nulla non può non risolversi in negazione-nulla (questo punto lo abbiamo già trattato).

Con questa conseguenza, estremamente grave da un punto di vista teoretico-speculativo: senza il *negato*, essa non si pone come *negazione*. In tal modo, però, la negazione si risolve in una contraddizione, perché pretende di sottrarre l'essere a ciò che essa stessa postula, cioè il “*negato*”, senza del quale non si potrebbe come “*negazione determinata*”.

Questo modo di intendere la negazione ha ricadute importantissime sulla formulazione del principio di *non contraddizione*. *La contraddizione, infatti, diventa essenziale al porsi determinato della negazione, la quale risulta essenziale al porsi determinato del principio*.

Si perviene, così, a questo approdo: apparentemente il p.d.n.c. esclude la contraddizione; in effetti, esso la fa essere. *Solo se la contraddizione viene postulata, il principio può valere quale sua negazione*.

Si potrebbe aggiungere che, nel caso del p.d.n.c., si viene addirittura a configurare una *doppia contraddizione*. La contraddizione propria di ogni negazione formale, che postula ciò che nega, e la contraddizione legata al fatto che qui il postulato è la contraddizione stessa.

Quanto detto conferma che il *destino* di ogni de-terminato, nonostante la considerazione formale lo assuma come autonomo e autosufficiente, è segnato proprio da quel *limite* che lo pone come de-terminato.

Il *limite*, infatti, non lo pone isolandolo dalla differenza e quasi “proteggendolo” da essa, ma anzi *lo consegna alla differenza*, nel senso che l'identità determinata poggia sulla differenza da essa, quella differenza che pure l'identità pretenderebbe di negare.

Nel caso del p.d.n.c., l'identità determinata che lo contraddistingue, e che decreta il suo *carattere formale*, lo consegna alla contraddizione, che vale come ciò che il principio *intenderebbe negare*, ma che il principio *non può non richiedere* costituendo quella *differenza da esso* che è essenziale al suo costituirsi in *forma determinata*.

Per evitare le *antilogie* che sono state evidenziate, a noi sembra che la negazione non debba venire intesa in senso formale, cioè *estrinseco*, ma come *l'atto dell'intrinseco negarsi* di ciò che non è vero, sì che anche la contraddizione deve venire colta come *l'atto del suo contraddirsi*.

Autentico principio, pertanto, risulta essere quel *fondamento* che non solo non necessita della contraddizione, non essendo un principio formale, ma che costituisce, più radicalmente, la *ragione* del contraddirsi della contraddizione, non il suo *esito* (il suo *risultato*), così da *risultarne dipendente*.

Indubbiamente, prescindere da tutto ciò e far valere la determinatezza del principio (fondamento), senza porsi troppe domande teoretiche, offre grandi vantaggi, perché consente di attribuire al principio una *funzione prioritaria*: la funzione dell'ordinare l'universo formale, nel quale ogni determinato risulterebbe identico con sé stesso *perché* diverso da ogni altro determinato.

Se non che, la considerazione teoretico-speculativa incalza la considerazione formale e la pone di fronte a questa alternativa: *aut* si pretende di determinare il principio, ma allora i vantaggi dell'averlo determinato vengono annullati dalla contraddittorietà che lo caratterizza intrinsecamente; *aut* si deve riconoscere la necessità del suo trascendere la determinatezza formale.

Per concludere su questo punto, rileviamo che un altro errore compiuto dal sistema formale consiste nell'assumere anche la *contraddizione come un'ipostasi*, ossia come *qualcosa-di-contraddittorio*.

In effetti, la considerazione formale (inclusa la logica formale) così la pone, cioè come sintesi della determinazione e della sua negazione (*A et non-A*). Di contro, se pensata come autentica contraddizione, essa è e, insieme, non è; è e, insieme, *nega il suo essere*. La contraddizione, insomma, è il suo stesso *contraddirsi* o *l'atto del suo negarsi*.

Ciò consente di fare un passo avanti decisivo nella comprensione del *concreto di negazione* e, in particolare, della negazione che investe il principio, perché intendendo adeguatamente il concetto di negazione si intende adeguatamente anche il *concreto di contraddizione*.

Non si può affermare che il principio risulta tale, dunque innegabile, *perché* si pone (anche se poi si toglie) la sua tentata negazione. In questo caso, lo abbiamo visto, la negazione diventerebbe essenziale al principio e, inoltre, essa continuerebbe a venire intesa come una negazione estrinseca o formale.

Si deve capovolgere il discorso e affermare che la tentata negazione del principio *non si pone mai veramente*. Essa, dunque, non va pensata come una negazione che *prima* si pone e *poi* si toglie, giacché a rigore è *il suo stesso venir meno a sé stessa*.

La negazione del principio, che in effetti è proprio la contraddizione, *si risolve nell'atto del suo stesso contraddirsi*, sì che anche il principio, perdendo la condizione che lo determina, *trascende la propria determinatezza*: esso cessa di valere come principio formale e si eleva a condizione incondizionata, che coincide con *l'incontraddittorio* stesso.

Il principio, che più correttamente deve venire inteso come *il fondamento*, appunto come *l'incontraddittorio*¹⁹, non costituisce – e questo è il nodo cruciale dell'intera argomentazione – l'esito della dimostrazione, ma la *condizione incondizionata* che impone alla negazione formale, cioè alla contraddizione, di essere ciò che essa effettivamente è: l'atto suo stesso *negarsi*, che è il suo stesso *contraddirsi*.

In tal modo, si palesa *l'essenza dell'autentica dimostrazione teoretica*, che implica la necessità di *capovolgere il capovolgimento* prodotto dalla dimostrazione formale.

La *consapevolezza teoretica*, in sintesi, non fa valere il principio come emergente in forza della negazione, secondo l'interpretazione che ne fornisce la considerazione formale, ma riconosce che il principio, se è *vero principio*, non può non essere *originario*, dunque *immediato*, dunque *assoluto* e per questo *innegabile*, nel senso di valere come emergente oltre la stessa negazione, della quale esso rileva il *limite di intelligibilità*.

Ne consegue che, al contrario di quanto previsto dalla considerazione formale, è precisamente *in virtù del principio, e della sua innegabile originarietà*, che la negazione del principio, cioè la contraddizione, risulta il suo *necessario contraddirsi* o, più radicalmente, il suo *essersi da sempre contraddetta*, ossia il suo *essere da sempre tolta* al pari di ogni determinato, il quale altro non è che la contraddizione medesima.

In tal modo, solo il vero (principio, fondamento, assoluto, innegabile) si rivela come *veramente ed unicamente essente*.

Annotazione terza

A noi sembra, tuttavia, che sempre in Aristotele compaia una dimostrazione che può venire indicata come un esempio paradigmatico di quella che deve venire considerata l'*autentica dimostrazione metafisica*.

Tale dimostrazione non soltanto mette in luce che essa *non dimostra il principio*, così che non lo determina né lo riduce a risultato della dimostrazione, ma

19. Abbiamo trattato la differenza tra incontraddittorio e p.d.n.c in vari scritti. Qui ne ricordiamo uno: A. Stella, *Incontraddittorio e principio di non contraddizione. Una distinzione teoreticamente necessaria*, già citato.

inoltre mette in luce che *dimostra in virtù del principio*, ossia del fondamento, così che quest'ultimo, da un lato – come detto –, non può venire considerato esito del processo dimostrativo; dall'altro, *non può non costituirne la ragione (il fondamento)*.

Ebbene, tale dimostrazione compare in un'opera giovanile, nella quale si evidenzia con forza l'influenza che il maestro, e cioè Platone, esercita ancora sull'allievo, e cioè su Aristotele. Tale opera è il *Protreptico*²⁰.

In essa, infatti, viene a configurarsi un tipo di ἔλεγχος che va ben oltre quello formale disegnato nel IV libro della *Metafisica*.

Un tale ἔλεγχος, che definiamo *trascendentale* o *metafisico*, consente di porre il principio quale autentico fondamento, perché qui non è la negazione che consente l'emergere del principio, ma viceversa è il principio che vale come *ragione* del negarsi della sua pretesa negazione.

Detto più chiaramente: nel *Protreptico* il principio non viene posto mediante la posizione dell'opposto, ma, viceversa, è in ragione dell'essere del principio che l'opposto si oppone a sé stesso e per questo si toglie.

Od anche: poiché l'incontraddittorio, cioè l'essere, cioè il fondamento, è ed è innegabilmente, la contraddizione, cioè il non-essere, si risolve nel suo contraddirsi.

Quanto rapidamente indicato necessita di venire adeguatamente chiarito nonché suffragato dal testo medesimo. Andiamo, dunque, a leggere i passi più importanti del *Protreptico*, in ordine al tema della dimostrazione.

Aristotele così scrive:

Ci sono casi in cui, qualunque sia, tra quelle indicate, la premessa che si assume, è sempre possibile confutare la tesi dell'avversario. Supponiamo, ad esempio, che uno dica che non si deve filosofare: ora, poiché filosofare significa tanto il cercare se si debba filosofare o no, quanto l'esercitare la ricerca filosofica, qualunque sia, tra le due posizioni, quella che noi mostriamo essere propria del nostro avversario, da ogni punto di vista avremo distrutto la tesi da lui proposta. In questo caso dunque è possibile dimostrare ciò che ci proponiamo a partire da entrambe le premesse, ma negli altri esempi non è possibile farlo a partire da tutte o da una qualunque tra le due, ma soltanto da una o da alcune ben determinate²¹.

20. Si veda A. Stella, *Analitica e dialettica del Protreptico*, in «Rivista di Teoretica», I, 1, 1985, pp. 43-80.

21. Aristotele, *Protrepticus*, fr. 2 Ross, 6 Düring – Alessandro di Afrodisia, *Commento ai Topici di Aristotele*, 149, 9-17; trad. it. di E. Berti (a cura di), *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, R.A.D.A.R. Edizioni, Padova 1967, p. 45. L'argomento della necessità del filosofare è attestato da vari Autori. Infatti, con alcune varianti è riferito ad Aristotele

Il passo è di estrema importanza. E la conclusione, si potrebbe dire, lo rende di inestimabile valore teoretico. Tale conclusione suona così: “Insomma, se si deve filosofare, si deve filosofare, e se non si deve filosofare, si deve ugualmente filosofare: in ogni caso dunque si deve filosofare”²².

Il primo aspetto che domanda di essere messo bene in vista è questo: se si guarda la sua *forma*, la dimostrazione presenta anch’essa un assunto e l’assunto è costituito proprio dall’alternativa: *aut* si deve filosofare *aut* non si deve filosofare. Se non che – ecco l’aspetto fondamentale –, il processo dimostrativo *non è ipotecato dall’assunto*, come invece avviene nella dimostrazione formale, e non è ipotecato per la ragione che la dimostrazione coincide e interamente si risolve proprio nella *dissoluzione dell’assunto* stesso.

Ciò viene anticipato in queste parole: “Supponiamo, ad esempio, che uno dica che non si deve filosofare: ora, poiché filosofare significa tanto il cercare se si debba filosofare o no, quanto l’esercitare la ricerca filosofica, qualunque sia, tra le due posizioni, quella che noi mostriamo essere propria del nostro avversario, da ogni punto di vista avremo distrutto la tesi da lui proposta”.

La conferma l’abbiamo nelle parole della conclusione: “Insomma, se si deve filosofare, si deve filosofare, e se non si deve filosofare, si deve ugualmente filosofare: in ogni caso dunque si deve filosofare”.

L’assunto, rappresentato appunto dall’alternativa, *si dissolve* per la ragione che l’alternativa si rivela fittizia: essa non si costituisce di due opzioni tali che, se si sceglie una di esse, si perviene ad una conclusione diversa da quella cui si perverrebbe se si scegliesse l’altra opzione.

La conclusione è la medesima qualunque sia l’opzione scelta. Su questo punto merita di riflettere con attenzione.

Cominciamo con il ricordare che, ordinariamente, l’essenza della dimostrazione che compare nel *Protreptico* viene identificata con una nuova *forma* di $\varepsilon\lambda\varepsilon\gamma\chi\varsigma$: uno dei suoi due corni, la negazione della necessità di filosofare, viene considerato, infatti, il suo stesso negarsi, il suo contraddirsi, giacché esso nega *in actu signato* ciò che afferma *in actu exercito*.

Negare la necessità di filosofare, dunque, è *necessariamente* filosofare. Se, pertanto, l’*assunto* si costituisce dei due corni dell’alternativa, l’*esito* – sempre per

da Alessandro di Afrodisia, Olimpiodoro, Elias, Davide l’Invincibile, Lattanzio (che lo riprende dall’Ortenso di Cicerone) e Clemente Alessandrino. Per l’omogeneità che le varianti presentano, l’argomento è stato incluso, appunto, nel frammento 2 di Ross, mentre Düring (1961) lo riporta tra i *Testimonia A2-A6*

22. Aristotele, *Protrepticus*, fr. 2 Ross – Elias, *Commento all’Isagoge di Porfirio*, 3, 17-23; trad. it. cit., p. 46.

il modo ordinario di interpretare il *Protreptico* – è costituito dal permanere di *uno solo di essi*.

La conclusione, infatti, è che la necessità di filosofare non è più un'opzione, ma costituisce *l'unica possibilità*, perché non si dà *effettivamente* la possibilità di non-filosofare.

Ciò che vogliamo sottolineare con forza è quanto segue: se ci si fermasse a questa interpretazione, si sarebbe compiuto indubbiamente un passo avanti rispetto alla dimostrazione del IV libro della *Metafisica*, dal momento che l'assunto non sarebbe più la *negazione* del principio – come nell' $\ddot{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\chi\omega\varsigma$ comparente nella *Metafisica* –, ma quell'*alternativa*, che poi si scioglierà in uno solo dei suoi due corni.

Tuttavia, si tratterebbe di un passo avanti che, a nostro giudizio, non sarebbe *veramente* decisivo. Affinché il passo in avanti sia effettivamente decisivo, lo si deve cogliere alla luce di un'*altra interpretazione*, che ci proponiamo ora di chiarire e per farlo prendiamo in esame l'interpretazione che giudichiamo ancora insufficiente.

Il *limite* di tale interpretazione consiste in questo: il *polo positivo*, cioè la necessità di filosofare, *emerge* ancora per la ragione che la sua negazione, cioè la negazione della filosofia, nega sé stessa, cioè per la ragione che la possibilità di non-filosofare non è una vera possibilità.

In tal modo, però, anche in questa lettura, come nella lettura della dimostrazione *elenctica* comparente nella *Metafisica*, il *negativo* risulta essenziale all'*emergere* del *positivo*. Senza la negazione della filosofia, cui fa seguito la negazione di tale negazione, la necessità della filosofia, cioè del positivo, cioè del vero, non si impone.

Se, poi, non si intende valorizzare il ruolo dell'opzione del non filosofare, in ordine all'affermazione della necessità di filosofare, allora la dimostrazione si risolve in una banale *tautologia*: se si deve filosofare, allora si deve filosofare.

A noi sembra che, nell'interpretazione che è stata comunemente data, la dimostrazione della necessità del filosofare passi *attraverso la mediazione* della possibilità di non filosofare, possibilità che però è solo apparente.

Nonostante la sua apparenza, tuttavia, essa svolge una *funzione* decisamente importante: è *perché* l'ipotesi del non filosofare risulta *insussistente* che emerge la necessità di filosofare: “se non si deve filosofare, si deve ugualmente filosofare”.

La conclusione, che afferma la necessità di filosofare, consegue dal venir meno (negarsi) dell'ipotesi contraria, stante che il non filosofare è comunque un filosofare. In tal modo, afferma Aristotele, “qualunque sia, tra le due posizioni, quella che noi mostriamo essere propria del nostro avversario, da ogni punto di vista avremo distrutto la tesi da lui proposta”.

Se, nel caso della dimostrazione del IV della Metafisica, si ricorre al negatore del principio, qui si ricorre all'avversario, che viene comunque confutato, qualunque posizione prenda. Dell'avversario (negatore), non di meno, si abbisogna, affinché emerga la necessità della filosofia.

Che è come dire: *il falso risulta ancora essenziale al vero* ed è precisamente per questa ragione che riteniamo insufficiente questa lettura.

Di contro, va evidenziato con forza che nel passo del *Protreptico* che abbiamo citato si compie un *autentico balzo in avanti teoretico*, proprio perché *il positivo si svincola dal negativo e questo gli consente di valere come autenticamente assoluto*.

La necessità di filosofare, ossia la *necessità del pensare (sapere)*, infatti, non emerge perché si oppone alla possibilità di non pensare. Se si opponesse, ancora *si determinerebbe*, così che non di *effettiva emergenza* della necessità di filosofare si potrebbe parlare.

La lettura che giudichiamo insufficiente, insomma, fa valere ancora il *fatto* che, per quanto l'altro polo – quello negativo, che afferma la necessità di non filosofare – finisce poi per negarsi, non di meno *il polo positivo si pone precisamente perché si vincola ad esso*, e ciò in ragione di un altro *fatto*, cioè del fatto che *il positivo viene assunto ancora in forma determinata*.

Questo ha una necessaria implicazione: se viene meno il polo negativo, allora anche il polo positivo, all'altro correlato, non può non togliersi, stante appunto la loro *reciprocità* legata alla loro *determinatezza*.

Il secondo “fatto” che abbiamo cercato di mostrare, insomma, è che, a rigore, il venire meno dell'ipotesi opposta (il non filosofare) non può non comportare il venire meno dell'ipotesi che si vorrebbe porre (il filosofare), stante che ogni posizione determinata si pone se, e solo se, si oppone.

La vera novità, che attesta il balzo in avanti teoretico da noi ravvisato e che *rende inattaccabile* la dimostrazione del *Protreptico*, consiste, invece, nel modo di intendere *il pensare (filosofare, sapere)*. Ciò che si evince dal passo citato è che la *necessità di pensare* è *originaria*, dunque *inderivabile*, nonché *vera*, dunque *innegabile*.

Il pensare (filosofare) è originario per una *ragione forte*: è *in virtù del pensare* che si coglie il limite di ogni altro da esso, così che non soltanto il non-pensare, cioè il non-filosofare, si rivela *insussistente*, ma anche quell'alternativa, che veniva assunta come il punto di partenza della dimostrazione, si rivela *insussistente* essa stessa, per la ragione che il livello in cui si pongono le due opzioni, inclusa quella che propone la necessità del filosofare, non è il livello del filosofare autentico: quest'ultimo emerge oltre il livello precedente, proprio per la ragione che il filosofare, ossia il pensare, è *originario* e fondante.

Venendo meno l'alternativa, viene meno il *punto di partenza della dimostrazione*. Quest'ultima, quindi, non vale come dimostrazione perché *procede* dal punto di partenza e perviene al punto di arrivo, ma precisamente perché *trascende la procedura*, che costituisce l'*aspetto formale* della dimostrazione.

Altrimenti detto: l'aspetto procedurale della dimostrazione intende il *pensare* come un'attività, cioè come una *mediazione* intesa in senso formale, ossia in senso relazionale-procedurale. Al contrario, ciò che emerge dal Protreptico è che il *pensare* va inteso come *fondamento*, dunque come *originario*, dunque come *immediato*.

Il pensare è l'immediata unità con l'essere, dunque è l'unità dell'assoluto stesso, il quale vale come quella condizione incondizionata che è la *ragione* del togliersi della dimostrazione formale, ossia del suo *mediarsi in atto*.

Il trascendimento della procedura consiste, si potrebbe anche dire, nell'emergere della *consapevolezza* che solo *in virtù del filosofare*, che non costituisce il punto di partenza né il punto di arrivo, ma il *fondamento* della dimostrazione, è possibile *sapere il valore assoluto del filosofare stesso*, cioè *del fondamento*, cioè *del sapere*.

Solo pensando, in sintesi, il non-pensare si rivela una mera *contraddizione*, così che l'*altro* dal pensare non è più *funzionale* alla posizione del pensare, come nella dimostrazione formale.

L'*altro* dal pensare (il non-filosofare), infatti, *non è mai stato veramente*, stante il suo essersi *da sempre tolto* in ragione dell'*identità di essere e pensare, che esclude l'essere dell'inintelligibile*.

In questo senso, il pensare, o la sua necessità, *non si pone perché si oppone* al non-pensare, ma il non-pensare si oppone a sé stesso *in virtù del pensare*, che è originario e fondante e per questo non va inteso in senso formale, cioè come un'attività, cioè come relazione di pensare e pensato, ma come quell'*atto che, almeno idealmente, è tutt'uno con l'assoluto stesso*.

Precisamente in ragione del togliersi della dimostrazione formale, vengono meno anche le sue tappe e ciò che rimane altro non è che la *ragione che ha imposto questo trascendimento dell'aspetto formale*.

Ebbene, tale ragione è il *sapere inteso nella sua assolutezza*, perché inteso nell'originarietà che lo connota in quanto fondamento.

Non è, dunque, la dimostrazione che pone il principio, ma è il principio, inteso come fondamento, che invera la dimostrazione inducendola a trascendersi.

Inoltre, poiché il filosofare/pensare/sapere coincide con il fondamento, non configura una *posizione determinata*, che necessiterebbe di opporsi alla posizione contraria, ma coincide con l'*assoluto essere che è l'assoluto sapere*.

Siamo così al *capovolgimento della dimostrazione formale nella dimostrazione metafisica o trascendentale*. Soltanto in virtù del *sapere*, che è presente a sé stesso, ossia che *immediatamente sa di essere sapere*, è possibile cogliere (avere *coscienza* del) l'*essere parvente* del non-sapere, il quale, in quanto saputo (riconosciuto) come non-sapere, *non può non togliersi nel sapere*.

Quanto detto, tuttavia, necessita di un'integrazione ulteriore, che consenta di intendere il trascendimento dell'aspetto formale non soltanto a muovere dalla prospettiva della sua presunta posizione, ma altresì *dalla prospettiva ideale del fondamento assoluto*.

Affinché il punto cruciale venga pienamente chiarito, si deve precisare il *senso* del concetto di "togliimento". Non si deve pensare, infatti, che si dia *prima* la posizione del non-sapere e *poi* il suo togliimento: poiché il sapere è originario e dunque assoluto, il non-sapere è da *sempre tolto*.

Intendere bene il *senso* che si attribuisce all'espressione "togliimento", pertanto, è molto importante, perché consente di cogliere il *senso autentico della finitudine*.

Il finito è la *contraffazione* del vero, cioè dell'assoluto, perché si presenta come se fosse autonomo e autosufficiente, laddove è segnato da un limite, che lo vincola inesorabilmente all'altro da sé, ossia alla negazione di sé medesimo intesa come l'atto del suo negarsi.

In base a ciò, si potrebbe anche dire che il finito coincide con il *falso*, inteso come participio passato del verbo *fallere*: il finito, dunque, è il passato di sé o, che è lo stesso, non è mai veramente presente.

La sua *falsa presenza* è smascherata dal vero, che è l'unica *vera presenza*, perché solo il vero (assoluto) è *presente a sé stesso* e non ha bisogno d'*altro* per essere né è presente ad *altro*.

Acclarato che ogni finito non può non togliersi in ragione dell'essere dell'assoluto (infinito) e che, tradotto nei termini del *Protreptico*, ciò significa che il *non-filosofare è da sempre tolto in virtù del filosofare (sapere)*, c'è da chiedersi, allora, se anche la *coscienza del limite della dimostrazione formale*, che emerge in virtù della *dimostrazione metafisica*, necessiti essa stessa di togliersi e, in caso di risposta affermativa, in quale *senso* essa si tolga.

Il punto da tenere presente è questo: quando si indica il togliimento di qualcosa di determinato, tale togliimento non può non essere determinato esso stesso, così che *anche il togliimento deve togliersi, ma non formalmente*, cioè determinatamente: per questa via si configurerebbe solo un *regressus in indefinitum*.

Il togliimento trascendentale del dato (della posizione determinata) è il suo *inveramento*, che coincide con la realizzazione dell'*intentio veritatis*, cioè di

quell'intenzione che *si volge alla verità e alla verità consegna ogni finito*, inclusa sé stessa in quanto intenzione ancora determinata.

Anche la *coscienza del limite della dimostrazione formale*, poiché ancora determinata, domanda dunque, essa stessa, di superarsi.

La *posizione* della coscienza è, quindi, sempre *empirica o formale*, in quanto posizione di un contenuto determinato di sapere, mentre è *trascendentale la sua intenzione*. Per questa ragione, nessuno stato di coscienza, ossia nessuna consapevolezza determinata, può avere valore conclusivo.

Il togliimento trascendentale, insomma, è il perdgersi di ogni finito nell'infinito, cioè nell'assoluto, in modo tale che *solo l'assoluto sia veramente*.

Capovolgendo il discorso e pensando il finito dalla prospettiva dell'infinito (assoluto), che è la *prospettiva dalla quale si intende cogliere anche il togliimento della non-filosofia*, si dirà che, proprio per la ragione che solo l'infinito è veramente, il finito non è mai *veramente* stato.

Se si fosse dato un momento, nel passato, in cui il finito *fosse stato veramente presente*, allora non diremmo che esso è il passato di sé, ossia un “sé” *perennemente passato, da sempre finito*. Altrettanto vale per la non-filosofia: essa è il passato di sé, ossia il proprio non-essere mai stata *veramente*.

Orbene, questo è precisamente ciò che ci consegna la dimostrazione del *Protreptico*. Essa ci invita a pensare *la dimostrazione a muovere dal punto di vista del fondamento*, perché soltanto da questa prospettiva si può cogliere *il senso trascendentale o metafisico* del venir meno di ciò che non è la verità, ossia del non-sapere.

La non-filosofia, per concludere, non è la negazione della filosofia, come l'espressione sembrerebbe testimoniare; di contro, è *il non-essere mai stata della non-filosofia*, stante che *solo la filosofia* (il sapere) è originariamente, cioè veramente, cioè *assolutamente*.

E l'essere della filosofia non ha mai concesso alla non-filosofia di essere.

QUARTA RIFLESSIONE

Realtà e relazione

1. Atto e costrutto

Da quanto si evince dalla Terza Riflessione, il *fondamento* del sistema empirico-formale *emerge infinitamente* oltre tale sistema.

Se si intende cogliere la *traduzione* di tale emergenza all'interno del sistema stesso, la si può individuare solo nell'*atto del riferirsi* di ciascuna determinazione a tutte le altre, atto che indica il *trascendersi* di ognuna di esse nonché del sistema che tutte le contiene.

Se si parla di “trascendenza” del fondamento, si usa un’*espressione* che intende indicare la sua *assoltezza*, sì che essa va intesa come l’*indipendenza* del fondamento anche da ciò che esso trascende.

Il “trascendersi” della determinazione, invece, è *espressione* che intende indicare l’*inconsistenza ontologica* della finitezza e la sua *incoercibile ricerca di sufficienza*, a muovere dall’*assunto* costituito dalla sua presenza.

Ciascuna determinazione, infatti, si presenta come se fosse autonoma e autosufficiente ma, in effetti, si pone solo in forza del *limite*, che, avendo *due facce*, vincola inesorabilmente ciò che è determinato da esso alla condizione determinante, che formalmente è costituita da tutto ciò che è *altro* da *quel* determinato, e cioè da ogni altra determinazione.

Per questa ragione, abbiamo detto che l’identità empirico-formale, che costituisce la cosiddetta *realtà, appare immediata*, ma in effetti non lo è: immediato è solo l’assoluto, perché non si dà *altro da* esso, che possa *mediarlo estrinsecamente*, né si dà *altro in* esso, che possa *mediarlo intrinsecamente*.

Di contro, ciascuna determinazione è un'identità *mediata* dalla differenza. La questione consiste precisamente sul modo di intendere tale “mediazione”.

A nostro giudizio, poiché identità e differenza sono *coessenziali*, l'una è l'*atto* del riferirsi all'altra. Parliamo di atto, perché intendiamo sottolineare il suo *carattere unitario* che impedisce di pensarla come un'attività, la quale poggia sulla dualità; dunque, sulla differenza di agente e agito.

Poiché l'atto è il medesimo per ogni determinazione, in quest'*unico e medesimo atto* le determinazioni si tolgono, nel senso che esso *neutralizza* la loro diversità, così che ad emergere è proprio l'unità.

Questa unità, lo abbiamo scritto negli ultimi due paragrafi della Seconda Riflessione, deve venire bene intesa.

Da un certo punto di vista, e cioè *dal punto di vista dell'inevitabile*, l'unità dell'atto risulta *un'unità autentica*, perché in esso la molteplicità delle determinazioni mostra di venire meno e solo l'atto, nella sua unità-unicità, emerge.

Che è come dire: poiché l'identità determinata è assunta come punto di partenza, stante la sua *imprescindibilità*, la consapevolezza dell'inconsistenza di tale identità non può non mettere capo alla consapevolezza della necessità dell'*atto del suo togliersi*.

Ciò equivale a dire che il finito si toglie bensì, ma solo perché *si è posto*. Una volta *presupposto* l'essere del finito, solo l'*atto* del suo togliersi testimonia la sua inconsistenza ontologica.

In altre parole: dalla prospettiva dell'*inevitabile*, solo l'*atto* esprime adeguatamente la *necessità che il finito si superi*.

Se non che, soltanto se colto *dal punto di vista dell'innegabile* l'atto del togliimento del finito viene inteso nel suo autentico significato.

L'atto viene colto, infatti, nella sua *determinatezza*, proprio perché non può non vincolarsi a ciò su cui emerge, così che anche esso non può non intendere *di trascendersi*.

Precisamente per questa ragione, la sua *intenzione* si realizza effettivamente solo mediante il *trascendimento del trascendimento*, ossia mediante il trascendimento dell'atto stesso, che coincide con il suo *oltrepassarsi* nell'unità dell'assoluto.

Che è come dire, per ribadire il discorso: dalla prospettiva dell'assoluta unità, l'identità finita non può venire pensata come ciò che *prima* si pone e *poi* si riferisce alla differenza o, detto altrimenti, *poi* si toglie.

Alla luce dell'assoluto, il finito si rivela l'essersi *da sempre tolto* nell'infinito, proprio per la ragione che non v'è un tempo in cui esso sia. Il finito è il *passato di sé*, un *passato che non ha mai avuto un presente*.

L'*altro* dall'infinito, o dal vero o dall'essere o dall'assoluto, quindi, *sembra* essere, ma *non è veramente*. La prospettiva dell'inevitabile lo assume come essente precisamente per la ragione che l'universo empirico-formale non è *cancellabile né è sostituibile*.

Ciò, tuttavia, non dimostra la sua *innegabilità*, ma solo la sua *impre-scindibilità*. Alla luce dell'*innegabile*, infatti, il finito viene colto come il non-essere che *sembra* essere.

Poiché anche l'atto, essendo vincolato al finito, rivela la sua finitezza, anche esso domanda di andare oltre sé medesimo, verso la sua "destinazione", e cioè verso quell'*unità autentica* che è l'unità dell'assoluto.

L'atto è *interamente rivolto all'unità del vero*, cioè dell'assoluto, e in quell'unità, che costituisce appunto la sua destinazione (meta), esso *intende* togliersi e *interamente risolversi*, onde essere *uno con l'uno*.

In forza del discorso svolto sull'atto e delle precisazioni apportate, è possibile chiarire la differenza che sussiste tra *il livello in cui si impone l'unità* e *il livello in cui l'unità viene ridotta ad unificazione*, cioè a *relazione*, la quale mantiene la dualità perché poggia sulla dualità dei relati.

Diremo, allora, che il sistema empirico-formale (cioè la realtà ordinaria e la sua espressione formale) si costituisce in forza dell'*ipostatizzazione* di ciò che, invece, è il suo stesso venir meno a sé stesso o, più precisamente ancora, del suo essere da sempre venuto meno a sé stesso.

Inizialmente, e cioè a *livello percettivo-sensibile* – che è il primo livello in cui si stratifica l'esperienza (tratteremo più approfonditamente il tema della stratificazione dell'esperienza nel quarto paragrafo della presente Riflessione) –, le identità empirico-formali vengono assunte *come se fossero autonome e autosufficienti*, perché così esse *si presentano (appaiono)*.

Con il sopraggiungere della *considerazione concettuale*, invece, emerge il secondo livello in cui è possibile descrivere l'esperienza.

Se nel primo livello le determinazioni (cose) apparivano *indipendenti* l'una dall'altra e l'eventuale relazione tra di esse valeva come un intervento *successivo* al loro essersi costituite, di contro, nel secondo livello, si coglie la *dipendenza* che sussiste tra le cose.

Tale dipendenza, tuttavia, viene pensata in forza di un *concetto* ancora formale, cioè di un concetto che intende l'unità ancora come "unità di una molteplicità", giacché esso consiste nel cogliere l'elemento accomunante più entità.

Proprio in ragione del fatto che si tratta di un concetto formale, con esso non si perviene alla *vera unità*, ma all'*unificazione*, che, come detto, altro non è che una *relazione*: in essa la dualità è conservata.

Non di meno, il concetto individua un *primo senso* di unità. Grazie ad esso, si comincia ad evidenziare che l'autonomia e l'autosufficienza, esibite dalle determinazioni al livello percettivo-sensibile, risultano del tutto *parventi*, così che comincia ad emergere l'*insufficienza* di ciascuna determinazione a sé stessa, ossia viene messo in discussione l'assunto che l'identità determinata sia *effettivamente immediata*.

Si scopre, cioè, la *necessità* per ognuna di riferirsi alla differenza, perché solo in forza di quest'ultima ogni identità può effettivamente determinarsi.

Il livello concettuale-formale, quindi, coglie la *trama di nessi* che costituisce l'esperienza, nessi che vincolano le determinazioni tra di loro e che attestano il fatto che la loro *indipendenza*, che pure sembrava autentica, era *del tutto fittizia*.

Se non che, il *riferimento reciproco* che sussiste tra le cose non viene colto ancora come *attività*, né tanto meno come *atto*, ma viene interpretato come uno *status*: non viene colto come l'*attività del riferirsi*, perché il riferimento reciproco viene interpretato come il *fatto dell'essersi riferiti*.

In tal modo, non soltanto si mantiene l'*ipostatizzazione* della determinazione, ma viene *ipostatizzato anche il riferimento*, che non viene inteso nel suo autentico valore, cioè come "il riferirsi" di ciascun finito ad altro finito, ma viene assunto come una *relazione* e la relazione vale, nel secondo livello dell'esperienza, come un *costrutto*.

2. La relazione come costrutto

Come emergerà nel prosieguo del lavoro, il *concetto di relazione* è centrale nella prospettiva che intendiamo proporre. Su di esso, pertanto, si tornerà frequentemente e nella Quinta Riflessione lo si tematizzerà direttamente, cercando di coglierlo nei suoi molteplici aspetti.

Per iniziare a riflettere su tale concetto, esaminiamo la parola “relazione” che lo indica e notiamo che, da un punto di vista meramente linguistico, tale parola attesta un *fatto* piuttosto che un *atto*.

L'espressione “relazione”, infatti, deriva bensì da *refero*, ma si modula sul participio passato di questo verbo, che è *relatus*.

Il modo ordinario di intendere la relazione la riduce a *medio tra estremi*, precisamente secondo quanto attestato dal suo etimo: “relazione”, come detto, viene da *relatus*, il quale, essendo un participio passato, non solo indica la *passività*, ma anche il *fatto che tale passività appartiene al passato*.

Nell'affermare che ogni determinazione è in relazione con altra determinazione, dunque, non si coglie il “riferirsi” di ciascuna a tutte le altre, ma il *fatto* che le determinazioni si riferiscono, o meglio *si sono riferite*, fatto che viene essenzializzato da un *costrutto* formato da due termini estremi e da un medio che li congiunge.

Il costrutto, si potrebbe anche dire, rappresenta *nel presente l'esito di un passato essere* della determinazione, la quale inizialmente – secondo la descrizione che ne dà il sistema empirico-formale – si presentava come se fosse *autonoma e irrelata*, ma che successivamente è *entrata in relazione con altra determinazione*, insieme alla quale ha dato luogo ad un *costrutto mono-diadico*, formato da due termini estremi e da un nesso che li congiunge.

I termini estremi sono i *relati*; il medio è detto anche *quid medium*. Ciò non fa che testimoniare che il costrutto pone bensì un nesso tra i termini (i dati, le determinazioni), ma l'entrare in relazione di questi ultimi non *trasforma intrinsecamente* le loro identità: queste ultime, infatti, permangono le stesse *sia fuori sia dentro la relazione*.

In altre parole: il dato, allorché entra in relazione, diventa bensì un “termine”, ma ciò non significa che abbia subito una trasformazione del

suo essere. Si tratta, quindi, soltanto di un *cambiamento semantico (formale)*, non di una trasformazione intrinseca.

Secondo questa prospettiva, insomma, i termini non sono altro che la *traduzione intra-relazionale* di quei dati che vengono presupposti come preesistenti alla relazione stessa, proprio perché la relazione *subentra al dato già costituito*.

A muovere dal suo essersi costituito come dato, cioè a muovere dalla sua *identità* presunta come immediata, pertanto, si pone il *rappporto con altro dato*, esso stesso già costituito come un'identità (presunta come immediata).

Il concetto di “costrutto”, quindi, poggia sull’interpretazione statica tanto dell’identità quanto del nesso, che viene pensato come *intercorrente tra* i termini. L’identità di questi ultimi, pertanto, permane la medesima, perché la loro *mediazione* viene interpretata come una *relazione estrinseca* sussistente tra le due identità.

Se non che, qualora il nesso venga inteso come *medio*, allora non si comprende quale *funzione* possa avere. L’unica funzione che gli si può attribuire è quella di “collegamento”: il medio collega i dati (le identità), ma non li trasforma, così che si tratta di una mera *giustapposizione*.

Ciò comporta che il nesso che giustappone i termini non soltanto deve venire interpretato come un *nesso estrinseco*, ma inoltre si deve riconoscere che nasce da *esigenze esse stesse estrinseche* alle determinazioni: per esempio, dall’esigenza di *considerare* insieme le determinazioni medesime.

Viceversa, se si intende *riferire la genesi del nesso ad un’esigenza intrinseca* alle determinazioni, allora si deve riconoscere che è l’insufficienza di ciascuna determinazione a sé stessa che impone il suo riferimento ad altra determinazione.

In questo caso il nesso si precisa come un *vincolo*: il vincolo indica, infatti, che l’una determinazione *necessita* dell’altra.

Se ciascuna determinazione si fosse già costituita come un’identità e l’identità fosse *effettivamente autosufficiente*, allora non si parlerebbe di “vincolo”, ma di semplice “collegamento”.

Di contro, se ciascuna identità necessita di altra identità per essere, poiché in sé non è sufficiente a sé medesima, allora non si può più parlare

di *collegamento*, ma si deve parlare, appunto, di *vincolo*: ciascuna identità si vincola ad altra perché dall'altra *dipende* e il vincolo indica che la relazione non sussiste *tra* le identità, ma *nella struttura intrinseca* di ciascuna di esse.

In tal modo, l'entrare in relazione da parte di un dato non può non *trasformare intrinsecamente l'identità del dato stesso* (mediare la sua par-vente immediatezza) e, pertanto, si configura una prospettiva completamente diversa da quella che pone la relazione come costrutto.

Tale nuova prospettiva, lunghi dal valere come complementare all'altra, vale come *la stessa negazione* della prospettiva precedente.

Essa, infatti, coglie i termini non come la traduzione intra-relazionale di dati preesistenti alla relazione, ma come *momenti* della relazione stessa, cioè come *esclusivamente interni* ad essa, così che la relazione non è soltanto quella che include i termini, ma più radicalmente *quella che struttura l'identità di ciascuno di essi*.

In base a questa prospettiva, le identità determinate non possono più venire pensate come sussistenti *indipendentemente l'una dall'altra*, ma, al contrario, esse si pongono nel loro reciproco dipendere.

Le due prospettive indicate sono, dunque, *inconciliabili*. Se non che, ciò che domanda di venire messo bene in luce è che il livello empirico-formale si trova nella necessità (stato di necessità) di trovare un *punto di conciliazione* tra le due prospettive.

Esso, infatti, non si costituisce soltanto del livello percettivo-sensibile, in cui i dati risultano indipendenti, ma anche del livello concettuale-formale, nel quale i dati risultano in *riferimento reciproco*.

Ebbene, per trovare il *punto di conciliazione* suddetto si interpreta il riferirsi reciproco dei dati non come "atto", ma come "attività" e ciò ha un'importantissima conseguenza: mediante l'*attività* si opina di avere superato la relazione come costrutto, ma in effetti *la si mantiene ancora in questa forma*. Vediamo la ragione.

L'*attività* sembra superare il costrutto mono-diadico, perché esibisce una *dinamicità* che è estranea al costrutto, senza tuttavia pervenire al *togliersi* dell'identità determinata, sancito dall'*atto*.

Ciò che intendiamo dimostrare è quanto segue: proprio per la ragione che non vale come il togliersi dell'identità formalmente immediata,

l'attività in effetti conserva il costrutto mono-diadico e lo conserva precisamente perché *mantiene quella dualità che costituisce l'essenza del costrutto medesimo*.

Nel livello concettuale-formale dell'esperienza, ecco il punto che vorremmo emergeresse con chiarezza, viene mantenuta *l'immediatezza dell'identità* accanto alla sua *mediazione*, ma ciò accade soltanto per la ragione che non si tratta di una *mediazione autentica*, trattandosi di una *mera attività*.

Che è come dire: la mediazione non viene assunta, a questo livello, come *l'atto del mediarsi* dell'identità determinata, ma come una *relazione* o, in altri termini, come *l'attività del mediare*, la quale mantiene *carattere estrinseco*, perché poggia sulla *dualità dei relati (mediati)*, i quali permangono nella loro identità formalmente immediata.

Cogliere il riferimento come attività, quindi, *sembra* configurare il superamento del semplice costrutto, ma si tratta di una *mera apparenza*.

Poiché si valorizza la determinazione non per l'aspetto del suo "stare", ma per la *dinamicità* o per la *vitalità* del suo *riferirsi* ad altra determinazione, il *riferimento* pare dismettere il carattere di un *semplice nesso* tra dati e sembra assumere l'aspetto di un *vincolo che fa dipendere l'uno dall'altro*.

Se non che, si avrebbe effettiva dipendenza – cioè autentico vincolo – se, e solo se, i termini *cessassero di essere due*: in quanto intrinsecamente vincolati, essi dovrebbero risolversi in *una realtà unica*, quell'unica realtà che viene *attestata* solamente dall'*atto*.

Di contro, assumere il riferimento come *attività* non comporta affatto superare la *dualità* dei relati, precisamente per la ragione che *l'attività appartiene ad un agente che la esercita su di un agito*.

Ciascun termine, nel suo riferirsi all'altro, viene dunque *conservato* nella sua identità formale, cioè nella sua parvente immediatezza, la quale viene mantenuta – si potrebbe aggiungere – *nonostante* il vincolo reciproco che sussisterebbe tra i termini.

Con questo esito: il vincolo non viene inteso come *veramente intrinseco e costitutivo* dell'identità, ma come *sussistente ancora tra le identità*, che risultano sì insufficienti, ma non fino al punto di venir meno a sé stesse.

Esse, anzi, *in forza del vincolo* sembrerebbero acquisire quella sufficienza che prima mancava loro, così che la relazione/attività, da un lato, varrebbe come *espressione* di una mancanza; dall’altro, varrebbe come *saturazione* della mancanza medesima, una saturazione che si realizzerebbe mediante la *sintesi* dei “mancanti”.

Intendere il riferimento come un’*attività* configura, pertanto, una “*mediazione*”, ma una mediazione che è *ancora formale* e che, pertanto, andrebbe definita una “*medialità*”.

Che è come dire: l’attività non soltanto *mantiene le identità formali* che costituiscono i momenti di cui essa si costituisce, ma altresì esprime un *intervento mediatore* esercitato da un termine sull’altro e tale intervento viene assunto – nel livello concettuale-formale – come se fosse in grado di *garantire la sufficienza* di ciò che prima dell’intervento risultava insufficiente.

L’attività, insomma, viene interpretata come un’*integrazione reciproca tra le determinazioni*, che consentirebbe il passaggio dall’insufficienza alla sufficienza di *ciascuna*.

Ciò che deve venire ribadito, non di meno, è che, per questa via, l’immediatezza formale non viene superata. Fino a che la mediazione viene intesa come un *nesso* che congiunge le identità, *esse permangono due* e, se permangono due, allora non si è prodotta alcuna *trasformazione intrinseca* di ciascuna di esse.

Il costrutto mono-diadico, quindi, viene conservato dall’attività, anche se di esso si valorizza l’*aspetto dinamico del reciproco connettersi* dei termini, piuttosto che l’*aspetto statico della giustapposizione* dei dati.

Il nodo cruciale consiste, infatti, nell’interpretazione della *dinamicità*: essa viene intesa come il “passaggio” da un termine all’altro, così che è il *passaggio* stesso che postula la *persistenza* dell’identità di ciascun termine.

Se, dunque, il livello percettivo-sensibile si costituisce di identità autonome e irrelate, il livello concettuale-formale *unifica concettualmente* i dati, perché coglie ciò che li accomuna (il concetto è descritto come “unità di una molteplicità”), e *postula* che questa unificazione sia sufficiente a legittimare i dati medesimi, senza intervenire sulla loro identità intrinseca.

Unificare i dati non configura, però, una mediazione autentica, ma solo una medialità estrinseca, sussistente non più tra “dati”, ma tra “termini”.

La conclusione del discorso, a nostro giudizio, non può che essere la seguente: affinché possa emergere l'*autentica mediazione*, il riferimento non può più venire inteso come *attività*, cioè come *passaggio*, ma deve venire inteso come *atto*.

L’atto, e solo l’atto, coglie la determinazione nel suo autentico essere. Esso, infatti, non configura un *intervento estrinseco sul dato*, ma esprime *il suo intrinseco “essere riferendosi”*.

Lo stesso concetto può venire espresso anche in altri termini: il *nesso* che vincola i dati cessa di valere come *a posteriori*, come se si ponesse *tra* identità già costituite e tale che in nessun modo le trasforma (la loro dinamizzazione, come abbiamo visto, è solo una trasformazione apparente), ma vale, di contro, come *nesso a priori*, che *ha un ruolo fondamentale nella costituzione delle identità*, precisamente perché vincola l'identità alla differenza, stante l'*insufficienza* tanto dell'una quanto dell'altra.

Precisamente questa insufficienza si traduce nell'*atto del riferirsi* dell'identità alla differenza (e viceversa), ossia nel *togliersi dell'una e dell'altra*.

Poiché ogni determinazione, dunque, è sé nel riferirsi ad altro da sé, essa è l'*atto del suo oltrepassarsi*, cioè del suo *trascendersi*, e questa è la *mediazione autentica*: in tal modo si configura il *concreto non formale del determinato*, quell'*idea di unità* che non si riduce a sintesi o ad unificazione e che vincola così intrinsecamente le identità determinate da decretare *il loro venire meno come distinte*.

Il nodo teoretico che abbiamo preso in esame è tanto importante quanto complesso. Per riassumerlo e cercare di chiarirlo ulteriormente, diremo che, se il riferimento viene inteso come l'*attività* di un termine che agisce (agente) su di un altro termine (agito), allora le identità determinate vengono conservate e *l’attività mantiene valenza relazionale*.

Solo se “il riferirsi” viene inteso come “*atto*”, l'identità determinata *si risolve nel suo riferirsi*, il quale non vale più come *nesso estrinseco*, ma come l'*essere stesso* dell'identità.

In questo caso, infatti, il riferirsi non sopraggiunge all'identità determinata, come se questa si fosse già costituita, ma vale come la *costituzione intrinseca del determinato*, di ogni determinato.

Quest'ultimo, ecco il punto, si risolve interamente nell'atto del suo riferirsi, che è anche l'atto del suo oltrepassarsi, in modo tale che è il *sistema empirico-formale nel suo complesso* (comprendente, cioè, tanto il livello percettivo-sensibile quanto il livello concettuale-formale) che esprime la necessità teoretica di trascendersi.

3. La presunta originarietà della relazione

Dicevamo che, se il vincolo viene colto come *intrinseco*, allora decreta l'*influenza reciproca* dei termini della relazione, cioè la loro *dipendenza*, che impone la necessità del loro togliersi.

Se il vincolo, invece, viene ridotto a *medio*, allora vale come la *negazione* stessa di tale influenza, perché il medio *si interpone* tra dati già costituiti e decreta, a rigore, l'*indipendenza* delle identità che pure si dichiarano *vincolate*.

Per questa ragione, la relazione – e lo vedremo nella Quinta Riflessione – si rivela un *costrutto contraddittorio*, proprio perché concilia l'*indipendenza* dei termini, che consente di mantenere le due identità come distinte (e distanti), con la loro *dipendenza* (il loro *vincolo reciproco*), che non può non indicare la loro *coessenzialità*.

Nel livello concettuale-formale non si perviene alla *consapevolezza* della contraddittorietà indicata e, se si perviene alla consapevolezza dell'insufficienza del dato, si presume di poter *usare la relazione* per superare tale insufficienza.

Si presume, insomma, che quella stessa relazione che, da un certo punto di vista, dichiara (rende esplicita) l'insufficienza della determinazione, da un altro punto di vista possa *costituire il mezzo per superare tale insufficienza medesima*.

Per il livello concettuale-formale, infatti, l'insufficienza del determinato viene risolta mediante l'*unificazione*, cioè mediante la *sintesi*, che unifica bensì le identità, ma mantenendole come *distinte*, ossia mantenendo la loro *dualità*.

L'*intrinseca struttura* di ciascuna identità, vogliamo ribadirlo per la sua rilevanza, in tal modo non viene affatto trasformata, stante che il

vincolo viene fatto sussistere ancora *tra* di esse, nonostante che ciascuna esibisca, appunto, la propria insufficienza. Ciò non può non comportare che nell'unificazione le identità permangano così come erano fuori (prima) di essa.

A questa concezione, che viene fatta propria da molti filosofi, noi opponiamo che la *somma di due insufficienze* non può produrre una sufficienza, semmai *un'insufficienza doppia*.

Ciò premesso, non si può non riconoscere, tuttavia, che il costrutto mono-diadico svolge una *funzione formalmente prioritaria*, perché costituisce la *trama* – l'ossatura logica – di quel sistema che è l'*esperienza* nonché di quel sistema, e cioè il discorso, che traduce l'*esperienza* in un insieme di enunciati. Il discorso, infatti, costituisce il sistema formale fondamentale.

Il problema si viene a configurare, secondo noi, allorché *il costrutto viene considerato non la struttura dell'ordine empirico-formale, ma dell'originario stesso*.

Ebbene, coloro che non interpretano la relazione come la *struttura formale* dell'*esperienza* e del discorso ma, al contrario, la considerano come la *struttura dell'originario* commettono, a nostro modesto avviso, almeno cinque errori.

Il primo errore consiste in questo: assumere l'*originario* come una struttura significa assumere come *originaria la differenza (molteplicità)*, la quale non si comprende da cosa si differenzierebbe, essendo originaria.

Si potrebbe obiettare che la differenza è il proprio *originario differenziarsi*, ma in questo caso si dovrebbe ammettere che la differenza è il differenziarsi da sé stessa o in sé stessa, così che si attribuirebbe un'*identità* alla differenza proprio nel parlare di ciò (il “sé stessa”) *da cui* (o *in cui*) essa si differenzierebbe, così che l'esito sarebbe il seguente: originaria risulterebbe ancora l'*identità*.

Nel parlare dell'*identità del differenziarsi*, inoltre, non si può intendere un *atto*, il quale vale come *unitario*¹ e non può, pertanto, differenziarsi da sé stesso.

1. L'atto, come abbiamo visto a più riprese e in particolare nel paragrafo 11 della Seconda Riflessione, se viene colto dalla prospettiva dell'*inevitabile*, allora vale come il venir meno della molteplicità delle determinazioni e, pertanto, non può non valere come *unitario*. Se,

Semmai, il differenziarsi dovrebbe venire inteso come un'attività, ma allora si proporrebbe di nuovo la *dualità come originaria*, stante che l'attività implica necessariamente la dualità di agente e agito.

Allo stesso modo, se l'identità della differenza (o del differenziarsi) venisse intesa come una *relazione*, e cioè come *l'identità dell'insieme*, si riproporrebbe ancora l'originarietà della *dualità*, ossia della *molteplicità*, senza avvedersi che la molteplicità non può non presupporre l'*unità*, della quale costituisce una semplice *reiterazione*.

La correzione del primo errore consiste nella *consapevolezza* che la presunta originarietà della molteplicità non può non cedere il passo alla *vera originarietà* che appartiene alla *vera unità*.

Il secondo errore viene commesso da chi parla di “atto del differenziarsi” dell’originario. In questo caso, anche non considerando quanto detto poco sopra a proposito dell’atto, non si tiene in conto la condizione che consente di porre una simile espressione.

La condizione che consente di determinare l’atto, e connotarlo appunto come atto “del differenziarsi”, consiste nella *presenza dei differenziati*. Come si accerterebbe, infatti, che *di differenziazione effettivamente si tratta*, se non mediante la *rilevazione previa dei differenziati*? Se la *dualità* non si fosse già costituita, insomma, come si potrebbe parlare di differenziazione od anche del differenziarsi?

Tanto la prima (la differenziazione) quanto il secondo (il differenziarsi), pertanto, risultano tali soltanto *in forza della dualità*, così che quest’ultima torna a proporsi come l’originario stesso, proprio in quanto *condizione di determinazione dell’atto*.

Passiamo, quindi, al terzo errore. Se l’originario *si risolve* nell’atto del differenziarsi, allora si richiede *a parte ante* il suo *essere*, perché, se l’originario non fosse, non potrebbe nemmeno differenziarsi.

di contro, viene colto dalla prospettiva dell’*innegabile*, allora rivela che la determinatezza continua ancora a connotarlo, così che anche la sua identità di “atto” si costituisce in forza del riferimento all’altro da sé, in modo tale che l’unità da esso configurata non può valere come la *vera unità*. Poiché chi afferma l’originario come costituito da una struttura intrinseca colloca l’originario nel sistema empirico-formale, ne consegue che si pone proprio dalla prospettiva dell’*inevitabile*, così che risulta sensato rispondergli a muovere dal suo stesso punto di vista. Facendo valere, invece, il punto di vista dell’*innegabile*, allora solo l’originario risulta la vera unità, cioè l’unità dell’assoluto, così che l’unitarietà dell’atto non può non intendere di compiersi in quest’ultima.

Se non che, sappiamo ormai che, differenziandosi, l'originario finisce per risolversi nella dualità dei differenziati e, dal momento che l'originario coincide con l'essere, ciò comporterebbe che l'essere si farebbe *altro* a sé stesso: sarebbe in sé l'altro da sé, dunque *sarebbe in sé non-essere oltre che essere*. E ciò è contraddittorio.

Il quarto errore che viene commesso consiste nel non avvedersi che, se la relazione è originaria, allora i termini sono *originariamente vincolati*, così che l'uno c'è perché c'è l'altro.

Essi, quindi, valgono come termini *coessenziali* e cioè, essendo l'uno l'essenza dell'altro, costituiscono *un'unica realtà*, che solo astrattamente può venire differenziata.

I termini si conservano come distinti, infatti, se, e solo se, la *loro coesenzialità viene ridotta a complementarità*. Ma, se i termini sono *complementari*, allora l'uno non si pone in forza dell'altro, come invece accade allorché *il vincolo è costitutivo*.

Il quinto errore è quello che abbiamo indicato fin all'inizio: coloro che assumono la relazione come la struttura dell'originario non si avvedono di *confondere il livello dell'originario con il livello in cui si dispone il sistema empirico-formale*, cioè la realtà ordinaria.

La relazione, ossia il costrutto mono-diadico, costituisce certamente la *struttura portante* del sistema empirico-formale, ma quest'ultimo non può venire assunto *come se fosse l'originario*.

L'*originario*, questo è il nodo sul quale abbiamo a lungo insistito, non può non emergere oltre il sistema empirico-formale perché non può non costituirne *il fondamento*.

Se non emergesse oltre il sistema, verrebbe ridotto ad un suo *elemento*, così che il sistema finirebbe per valere come il *presupposto dell'originario* e, in questo caso, la contraddizione sarebbe palese.

4. La relazione e la realtà

Quanto detto può venire riassunto in questi termini: la relazione, intesa come costrutto, è la struttura logica che produce quella

ipostatizzazione dei termini e del loro nesso che consente la posizione articolata e organizzata della cosiddetta realtà.

Si tratta di un'affermazione impegnativa, che necessita di un'adeguata giustificazione.

Per cercare di fornirla, ci proponiamo di leggere la realtà in virtù del *punto di vista dell'innegabile*, che trova espressione nell'*atto di coscienza*.

L'atto di coscienza, infatti, esprime l'*emergere della coscienza trascendentale*, cioè di quella coscienza che, trascendendo il *limite*, incluso il limite che la connota come coscienza empirica, trascende la propria finitza e, *idealmente*, ogni finitezza.

In effetti, anche l'atto – lo abbiamo visto – mantiene una propria determinatezza, così che la finitezza non viene effettivamente superata dall'atto, ma solo dal togliimento dell'atto medesimo.

Non di meno, il trascendimento del trascendimento costituisce il punto finale del processo che inizia con il cogliimento del limite della realtà ordinaria.

Se ci si pone *dal punto di vista dell'innegabile*, cioè dell'assoluto, il finito è *da sempre tolto* e, quindi, anche l'atto del suo togliersi viene visto come poggiante sulla presupposizione del finito stesso.

Tuttavia, poiché la *presupposizione del finito è inevitabile*, si impone la necessità (*innegabile*) di cogliere bensì l'*inevitabile alla luce dell'innegabile*, ma non si può evitare di (risulta *inevitabile*) dare una forma a tale innegabile cogliimento, che equivale a *disporre l'innegabile nella forma dell'inevitabile*.

Si tratta, insomma, di cogliere la realtà non dalla prospettiva di ciò che ordinariamente viene considerato reale, cioè dalla prospettiva del finito (relativo), ma dalla *prospettiva di ciò che emerge oltre il finito stesso*, tenendo conto tuttavia del fatto che tale cogliimento muove dal postulato che il finito in qualche modo sia e che la *coscienza*, che fa del cogliimento un proprio contenuto, onde poterlo riferire, sia la *coscienza empirica*, la quale si colloca proprio nell'universo dell'*inevitabile*.

L'essere del finito, questo è il punto, è *inevitabile*, così che cogliere il finito dal punto di vista dell'*innegabile* significa intendere che questo cogliimento implica una *dialettica* estremamente significativa.

Implica, cioè, il *sapere* che l'emergere oltre il limite avviene in virtù dell'innegabile, ma anche che, in quanto l'emergere permane vincolato al limite stesso, ricade nella dimensione inevitabile, la quale, in quanto colta nel suo limite, è colta – da capo – in virtù dell'innegabile.

Non si può evitare, dunque, una *traduzione inevitabile dell'innegabile, traduzione che viene riferita mediante il discorso*.

Questo significa individuare un *progressivo superamento del finito, che è l'inevitabile, nonostante l'innegabile coscienza del suo non essere mai stato veramente*.

Significa, inoltre, che l'atto di coscienza, che esprime l'emergere della coscienza trascendentale, consente di cogliere ciò che, poiché colto, viene superato, fermo restando che *idealmente*, cioè dal punto di vista dell'assoluto, anche il cogimento domanda di venire, esso stesso, superato.

Quando parliamo di coscienza, dunque, se ci riferiamo alla coscienza che assume come proprio contenuto anche il cogimento nonché l'emergenza che lo consente, allora intendiamo la *coscienza empirica* che configura l'*inevitabile* e che costituisce la *condizione di possibilità* del discorso che quel contenuto espone.

Di contro, quando intendiamo la *condizione di intelligibilità* del finito, non intendiamo quella coscienza che si configura come uno stato o come un insieme di stati oppure, ancora, come un'attività, che sono le *forme della coscienza empirica*, ma intendiamo la coscienza che si essenzializza in quell'*atto* che le consente di *cogliere il limite di ogni determinazione emergendo oltre di esso*, così che anche l'atto, in quanto determinato, domanda di venire superato.

L'atto domanda di venire superato, ma senza che questo superamento *annulli (cancelli) il superamento garantito dall'atto*.

L'innegabile, infatti, non cancella l'inevitabile, ma lo spinge a trascendersi nell'innegabile stesso. La fenomenologia è *inevitabile* ancorché sia ispirata dall'*innegabile* e sia da sempre *conclusa (tolta)* nell'assoluto, ossia nell'*innegabile medesimo*.

Tolta, insomma, ma non *cancellata*, così che si richiede che venga descritto il togliimento di ciascuna figura determinata, a muovere da quelle figure in cui paradigmaticamente prende forma l'esperienza.

Solo così l’ineleggibile sarà *effettiva ragione* del trascendersi dell’inevitabile, in ciascuna delle forme del suo configurarsi come inevitabile.

E, inoltre, soltanto in questo modo *si eviterà* la risoluzione dell’inevitabile nell’ineleggibile in quel *piano in cui si palesa l’inevitabile*, sì che *non si può evitare di fare i conti con esso*, cioè di partire dal suo *immediato presentarsi* che si converte, infine, nel suo *ineleggibile togliersi*.

Per precisare la collocazione del presente discorso all’interno dell’intera trattazione, si potrebbe qui ricordare quanto abbiamo già detto a proposito della verità assoluta e delle verità relative (determinate, sistemiche).

L’atto esprime la facoltà di cogliere le *verità relative* alla luce della *verità assoluta*, oppure, usando altre parole e facendo ricorso alla suggestione di un’immagine, l’atto vale come *traduzione* della luce dell’assoluto, in virtù della quale è possibile *vedere* il relativo, ossia cogliere il *limite* che lo determina e, pertanto, *andare oltre di esso*.

L’atto di coscienza, per concludere, indica la presenza dell’assoluto nel relativo, una presenza *non fattuale*, ma *trascendentale*: la *presenza della verità assente*.

Parliamo di *presenza* della verità nell’universo della finitudine perché è in virtù della verità, e della verità soltanto, che è possibile rilevare che nessuna determinazione, empirica o concettuale, può valere come verità assoluta.

Si tratta, quindi, di una verità che è *fattualmente assente* dall’universo in cui si dispiega il suo potere condizionante, stante che non può venire inglobata in esso e, dunque, vale come emergente oltre l’universo stesso. In questo senso, parliamo di “*presenza dell’assenza della verità*”.

La presenza dell’assenza della verità è riconosciuta in virtù della verità medesima e si esprime precisamente in quel *sapere* che consente a Socrate di affermare di *non sapere* o in quell’*intenzione di verità* che si volge alla verità proprio perché la verità l’ha evocata e l’ha orientata, spingendola a cercare di togliersi in essa per compiersi *veramente*.

Orbene, alla luce dell’*atto di coscienza*, la cosiddetta “*realtà*” non si presenta secondo una *forma unica*, come è per il senso comune e come sostenuto dal *monismo ontologico*, che sostanzialmente riconosce un

sistema unico, quello dell'esperienza ordinaria, ma possono invece venire individuati diversi piani del suo strutturarsi.

Ciò comporta che risulta più opportuno parlare di *pluralismo ontologico*, stante la consapevolezza che ogni presenza è tale perché vincolata al sistema che la rileva e al campo in cui il sistema la colloca nel rilevarla.

Si configurano così due fondamentali concetti di realtà, che non debbono venire confusi. La *realità oggettiva* e la *realità percepita*, che può venire definita anche “oggettuale”.

L'errore commesso dal “realismo ingenuo” consiste proprio nel confondere questi due tipi di realtà e assumere la realtà percepita (oggettuale) *come se coincidesse sic et simpliciter* con la realtà oggettiva.

Non si dovrà mai dimenticare, pertanto, che quando si parla di “realità oggettiva” non si intende l'esperienza che si presenta alla coscienza del soggetto percipiente.

La *realità empirica*, insomma, viene assunta come se fosse la *realità oggettiva*, dando per scontato che essa costituisca *la realtà in sé* (*κατὰ φύσιν, in se*) e non cogliendo che, invece, essa si pone in forza della *relazione* al soggetto e, quindi, vale come una *realità per noi* (*πρὸς ἡμᾶς, quoad nos*).

Quando si parla correttamente di “realità oggettiva”, dunque, allora la si deve intendere come una “realità assoluta”, stante il fatto che essa si pone *a prescindere* da ogni relazione, inclusa la relazione al soggetto, sì che *non potrà mai venire colta* proprio in quanto tale.

Se, infatti, venisse colta, *eo ipso* cesserebbe di valere come oggettiva, cioè come assoluta, e diventerebbe la realtà “relativa” al soggetto, traducendosi così nell'universo empirico.

Una delle forme più significative di *riduzionismo teoretico* trova espressione precisamente in questa traduzione, che *riduce la vera realtà o la realtà dell'assoluto (fondamento)* al *sistema dei fatti (dati)* o sistema dell'esperienza.

A questa riduzione se ne aggiunge un'altra, altrettanto importante: la riduzione della relazione come *atto* alla relazione come *costrutto*.

Quando la relazione è ridotta a costrutto, può venire assunta come la *struttura* della realtà empirica e tale struttura consente un'articolazione che si dispone non solo orizzontalmente, ma anche verticalmente, nel senso che viene così a configurarsi una *molteplicità di sistemi* che si dispone su una *molteplicità di livelli*.

Di questa *stratificazione dell'esperienza*, della quale abbiamo incominciato a parlare nei paragrafi precedenti, intendiamo ora occuparci con maggiore attenzione², facendo una premessa.

Al riduzionismo teoretico³, che abbiamo poco sopra rapidamente descritto, fa poi seguito il *riduzionismo teorico*, il quale si incarica di *analizzare progressivamente l'esperienza*, onde mostrare come i molteplici livelli in cui essa si stratifica possono venire ridotti a livelli sempre più elementari, fino ad un *presunto ultimo livello*, che coinciderebbe con quello descritto dalla *fisica delle particelle*, le quali, per lo meno idealmente, dovrebbero essere *semplici*, cioè *non strutturate* in forza della relazione.

Se la *relazione* è la figura logica responsabile della strutturazione, ossia dell'articolazione e della stratificazione dell'esperienza, *l'atto di coscienza è l'unica forma che non si riduce al suo aspetto formale*, perché è attraversata dalla spinta alla verità indotta dalla verità medesima, cioè da quella *intentio veritatis* che *consegna anche la forma dell'atto alla verità* che dell'atto costituisce la *destinazione*.

L'atto di coscienza, infatti, si lascia ispirare da quella *condizione incondizionata* che consente di rilevare la strutturazione dell'esperienza, per la ragione che di quest'ultima – e della relazione che la costituisce – consente di cogliere il *limite* e di coglierlo *emergendo* oltre di esso, dunque *emergendo oltre la stessa figura logica rappresentata dalla relazione*.

Il nostro progetto è pertanto quello di riflettere prima sulla stratificazione dell'esperienza e, successivamente, sul concetto di relazione, perché i concetti di *realtà* e di *relazione* rivestono valore prioritario.

5. La stratificazione dell'esperienza e il primo livello

Il *primo livello* del configurarsi dell'esperienza – che viene riconosciuto come “primo” proprio in virtù dell'atto di coscienza che emerge non solo oltre di esso, ma anche oltre gli altri – è quello “percettivo-sensibile”.

2. Il tema è stato affrontato anche in A. Stella, *L'unità che immane all'esperienza. I tre livelli che strutturano l'esperienza e l'unità che la fonda*, in «Cum-Scientia. Unità nel dialogo», IV, 8, 2022, pp. 53-67; DOI: 10.57610/csv4i8.173.

3. Si rinvia ad A. Stella, *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, già citato.

L'esperienza fatta con i sensi costituisce la *forma più immediata* – formalmente immediata – di esperienza e tale forma induce la convinzione che ciò che viene esperito immediatamente valga come la realtà stessa: la *vera realtà*.

Considerare reale ciò che viene percepito con i sensi risulta, infatti, naturale, stante che la nostra *prima natura* è la natura sensibile.

Questo primo livello si caratterizza per il fatto che ciò che percepiamo occupa interamente il campo della nostra coscienza empirica. Noi, quindi, dimentichiamo un punto fondamentale e cioè che la percezione è frutto della *relazione* che si instaura tra il soggetto e l'oggetto.

La caratteristica fondamentale dell'esperienza sensibile, dunque, consiste in questo: le cose che vengono percepite esibiscono un'autonomia e un'autosufficienza che inducono a considerarle non soltanto *indipendenti dal soggetto*, ma altresì *indipendenti le une dalle altre*.

In effetti, così non è, perché la condizione che consente ad ogni identità di porsi in modo determinato è la relazione alla differenza. Tuttavia, la struttura relazionale dell'oggetto (percetto) non appare, se ci si ferma a ciò che viene attestato dai sensi.

Si potrebbe dire che l'esperienza del sentire, poiché non coglie la relazione che vincola l'oggetto al soggetto nonché agli altri oggetti, si caratterizza per la valorizzazione del momento dell'*indipendenza* dell'oggetto, fino al punto che tale indipendenza viene *assolutizzata*: l'oggetto sembra *totalmente indipendente* dal soggetto e ciascun oggetto sembra indipendente da ogni altro.

Quando si percepiscono una penna, un quadro, un uomo e così via, tali oggetti esibiscono una propria autonomia e una propria autosufficienza, così che, se seguiamo la nostra *prima natura*, siamo indotti a considerarli come identità autenticamente indipendenti.

La forma immediata dell'esperire si presenta, quindi, come “esperienza dell’altro” o, che è lo stesso, come percezione di qualcosa che viene connotato come “diverso” dal soggetto percipiente.

Nel percepire, inoltre, il percetto (i percetti) occupa (occupano) l'intero campo della coscienza, la quale gravita sull'oggetto fino al punto che ne risulta occultato il fondamento, quel soggetto che invece è il *correlato essenziale* dell'oggetto.

Nel sentire, dunque, non soltanto senziente e sentito si pongono l'uno come *esterno* all'altro, l'uno come *estraneo* all'altro, ma inoltre il senziente è interamente proiettato sul sentito, fino all'oblio di sé come soggetto.

È ben vero, insomma, che il sentire (percepire) è di un senziente (percipiente), ma il senziente, se rimane tale, si risolve nel suo sentire, ossia in ciò che sente (in ciò che percepisce: nel percetto), dunque nell'oggetto del suo sentire, *dissolvendo in esso la propria soggettività*.

6. Il secondo livello

Quando emerge la consapevolezza che la *relazione* vincola l'oggetto percepito al soggetto percipiente, il livello percettivo-sensibile è stato superato.

Si perviene, così, al *secondo livello* del configurarsi dell'esperienza, a quello che abbiamo definito il “livello concettuale-formale”. In esso, infatti, si supera l'immediatezza del dato e se ne coglie la struttura che lo vincola non solo al soggetto a cui è dato, ma ad ogni altro dato.

Se l'esperienza percettivo-sensibile si caratterizza per l'indipendenza dell'oggetto sia dal soggetto sia da ogni altro oggetto, di contro il conoscere per concetti si fonda sulla *coscienza* della *struttura relazionale* dell'oggetto. La *consapevolezza del valore della relazione* sta, dunque, a fondamento del passaggio dal livello sensibile al livello concettuale dell'esperienza.

Tuttavia, poiché la relazione viene ancora intesa come *costrutto* – e sappiamo che si riduce a costrutto anche se viene intesa come *attività* (si veda il paragrafo 2 della presente Riflessione) –, si tratta di un livello in cui il concetto permane *formale*, perché l'unità, che costituisce il *fondamento originario* dell'esperienza nonché il suo *senso ultimo*, viene ridotta ad *unificazione*, cioè ad una relazione ordinaria, appunto ad un *costrutto mono-diadico*.

Il conoscere, che caratterizza essenzialmente questo livello, si specifica come un *cogliere nessi* nonché come un *esplicitare* i nessi colti mediante discorsi o altre forme (incluse le “formule”) espressive.

In questo senso, è lecito affermare che *ratio* e *relatio* tendono a coincidere. A rigore, *ratio* è da *reor*, là dove *relatio* è da *refero*. Tuttavia, *reri* indica il “pensare connettendo”, così che l’idea di *relatio* è presente innegabilmente in esso.

Ne consegue che la *ragione* viene a configurarsi come il *processo in forza del quale si colgono i rapporti che sussistono tra le cose e nelle cose stesse* (nel senso che le cose risultano esse stesse dei sistemi che si costituiscono di elementi vincolati da nessi).

La ragione non introduce, dunque, nessi nell’esperienza, ma l’esperienza è *in sé*, strutturalmente, *razionale* proprio perché posta in essere dalla *relazione*, così che è sensato affermare che il conoscere scientifico coglie la *struttura razionale* dell’esperienza proprio perché ne coglie la *struttura relazionale*.

Ed è precisamente questa struttura relazionale che viene descritta anche dal processo della *spiegazione scientifica*.

Gioverà ricordare che il concetto di “spiegazione scientifica” non è riducibile ad un’unica formula. Tra le definizioni più significative che sono state date di tale concetto, merita una menzione quella di Carl Hempel⁴, il quale si colloca in un contesto neopositivista ed afferma che una spiegazione scientifica deve esibire rilevanza esplicativa e deve essere controllabile.

Karl Popper⁵ propone una spiegazione scientifica che si configuri come una teoria falsificabile e Willard Quine⁶, che attribuisce particolare rilevanza alla componente linguistica della conoscenza, sostiene la necessità di specificare i termini in cui la spiegazione si articola.

Bastiaan van Fraassen⁷ intende la spiegazione come una particolare forma di *relazione* e cioè una relazione che si instaura tra una teoria e un

4. C.G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1966; trad. it. di A. Berra, *Filosofia delle scienze naturali*, il Mulino, Bologna 1968.

5. K.R. Popper, *Conjectures and Refutations. The growth of scientific knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London 1962 e Basic Books, New York 1962; trad. it. di G. Pancaldi, *Congettture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, il Mulino, Bologna 1972.

6. W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1953; trad. it. di E. Mistretta, *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966.

7. B.C. van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford University Press, Oxford 1980; trad. it. di R. Festa, *L’immagine scientifica*, Clueb, Bologna 1985.

fatto e Wesley Salmon⁸ ritiene che non sia sufficiente derivare un fatto da una legge, giacché si richiede una *connessione causale* tra *explanans* ed *explanandum*.

Siamo così al punto già evidenziato: il concetto di *legge* – e il carattere *nomotetico* della scienza – è intrinsecamente vincolato al concetto di *causa* (o di fattore o di variabile indipendente) e, dunque, alla *relazione causale*, comunque questa relazione venga intesa.

La causalità, infatti, può venire pensata in un duplice senso: o come una *connessione razionale* o come una *connessione empirica*.

Se la causalità viene intesa come *connessione razionale*, cioè come un *a priori* dell'intelletto, allora la causa viene pensata, in qualche modo, come la ragione del suo effetto, così che il secondo può venire *dedotto* dalla prima.

Se, di contro, la causalità viene pensata come *connessione empirica*, ed è così che la si intende nell'epistemologia contemporanea, allora l'effetto, ancorché non sia deducibile dalla causa, è non di meno *prevedibile* a partire da essa per la costanza e uniformità che caratterizza la loro relazione.

Un punto importante è che non solo nel caso della connessione razionale, ma anche nel caso della connessione empirica, la relazione tra causa ed effetto è stata a volte intesa come una *connessione necessaria*.

Ovviamente, la necessità che attiene alla *relazione deduttiva* è una necessità *a priori*; la necessità che attiene alla *relazione empirica* è bensì *a posteriori*, ma non per questo la previsione dell'effetto a muovere dalla causa risulta meno certa, nel contesto di una legge determinata.

Auguste Comte⁹, ad esempio, parla di *relazione invariabile di successione* tra i fatti, la quale, quando viene riconosciuta, viene formulata in una *legge*, che rende possibile prevedere un secondo fenomeno a muovere da un primo, allorché è stato stabilito il loro collegamento.

Lo stesso Ernst Mach¹⁰, pur sostituendo il concetto di causa con quello di *funzione*, volto ad indicare la dipendenza tra i fenomeni e la

8. W.C. Salmon, *Four Decades of Scientific Explanation*, University of Minnesota, Minneapolis 1989-1990; trad. it. di M.C. Di Maio, *Quarant'anni di spiegazione scientifica. Scienza e filosofia 1948-1987*, Franco Muzzio, Padova 1992.

9. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Rouen first, then Bachelier (6 vols.), Paris 1830-1842; trad. it. di F. Ferrarotti, *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino 1967.

10. E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, J.A. Barth,

possibilità di calcolarla come una legge di *corrispondenza tra variabili*, mantiene il carattere necessitante del *nesso*, nel senso che il vincolo tra eventi rimane un punto fermo ed è proprio a partire da esso che si pone la prevedibilità dei fatti naturali.

In effetti, la formulazione matematica della teoria cinetica dei gas, fornita da James Maxwell e da Ludwig Boltzmann, proponendo un'interpretazione statistica del secondo principio della termodinamica, ha comportato il superamento dell'interpretazione rigidamente *deterministica* del nesso tra eventi, il quale è stato inteso, invece, in un senso sempre più *probabilistico*.

Più precisamente, si potrebbe affermare che, con il *principio di indeterminazione* di Werner Heisenberg¹¹ e l'imporsi della fisica dei quanti, almeno il microcosmo è stato pensato come regolato da relazioni che non sono pensabili *in senso forte*, nel senso cioè di valere come relazioni necessarie, ma solo *in senso debole*, cioè in senso probabilistico.

Ed è stato proprio un autorevole esponente della scuola neopositivista, Hans Reichenbach¹², che ha affermato il valore del *conetto di probabilità* e il ruolo fondamentale che esso riveste in tutte le asserzioni concernenti la realtà empirica.

Il concetto di “relazione causale”, anche questo deve venire messo bene in evidenza, può venire inteso sia in *senso ontologico*, come se il soggetto facesse esperienza diretta di tale nesso cogliendolo nella realtà stessa – e dando per scontato che la realtà oggettiva possa venire colta –, sia in *senso epistemico*, come se cioè esso avesse attinenza solo con il modo soggettivo di configurare il processo della conoscenza.

Se lo si intende in questo secondo senso, allora si fa valere quella che viene definita la *causalità humeana* e cioè si abbandona il concetto intuitivo di causalità per approdare ad un nesso meno “impegnativo” tra

Leipzig 1905; trad. it. di P. Parrini, *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Einaudi, Torino 1982.

11. W.K. Heisenberg, *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie (Vorlesungen in Chicago, 1929)*, Hirzel, Stuttgart 1958; trad. it. di M. Ageno, *I principi fisici della teoria dei quanti*, Boringhieri, Torino 1963.

12. H. Reichenbach, *Kausalität und Wahrscheinlichkeit*, in «Erkenntnis», 1 (2-4), 1930, pp. 158-188; trad. it. *Causalità e probabilità*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969.

due eventi: non si tratta di affermare che il primo produce il (è causa del) secondo, ma solo che il secondo segue il primo con una certa costanza.

Questa costanza, in genere, viene espressa mediante una legge, dalla quale poi si deducono asserti osservativi, e per questa ragione si parla oggi di *spiegazione nomologico-deduttiva*.

Poiché, però, la scienza non si accontenta di un nesso così “soggettivo” tra due eventi, basato su un *rapporto di successione e contiguità*, il pensiero contemporaneo ha cercato di rinforzare il concetto humeano di causa mediante l’uso dei *controfattuali*, che sono proposizioni condizionali (“Se..., allora...”) nelle quali l’antecedente prospetta uno stato di cose diverso da quello che di fatto è o è stato.

Non soltanto si afferma la successione tra due eventi e la loro contiguità, ma si aggiunge che, se il primo non fosse (stato), neppure il secondo sarebbe (stato). In questo modo, sembra che si possa catturare l’intuizione, che sta alla base della causalità, prescindendo dalla sua diretta esperienza.

Il punto che noi vogliamo sottolineare con forza, e che emerge in modo evidente dal discorso svolto sulla spiegazione dei fenomeni, concerne il valore che il *concetto di relazione* riveste nella configurazione della *trama logica* del mondo, anche quando questa trama non attiene al mondo dei concetti, ma al mondo dei fatti.

Nel caso in cui si deduce un fatto particolare da una legge generale siamo di fronte a un *processo deduttivo*, che fa discendere un conseguente da un antecedente.

Nel caso, invece, in cui si inferisce una causa da un effetto, sia in senso deterministico sia in senso probabilistico, si ha a che fare con un *processo di tipo induttivo*, che muove dall’osservazione e, rilevando una certa *regolarità* nel succedersi dei fenomeni, ipotizza una *legge* che stia a fondamento del loro svolgersi regolato.

Nell’un caso come nell’altro, si è di fronte ad una *relazione* che sostiene tra lo *explicans* e lo *explicandum*, ossia tra ciò che spiega e ciò che domanda di venire spiegato.

Tale nesso è precisamente un’*inferenza*: un’inferenza di tipo deduttivo, se dalla legge si inferisce l’asserto osservativo, che verrà poi messo a confronto con l’esperienza; un’inferenza di tipo induttivo, se

dall'osservazione empirica si inferisce la legge che regolerebbe lo svolgersi degli eventi.

In effetti, si potrebbe parlare di una *fase induttiva* e di una *fase deduttiva* del processo della spiegazione.

La fase induttiva, che costituisce il momento fondamentale di quello che Reichenbach (ma anche Popper) definisce il *contesto della scoperta scientifica*, muove da fatti, per loro natura particolari, e perviene a ipotesi di leggi generali; la fase deduttiva, che costituisce il momento fondamentale del *contesto della giustificazione*, muove dalla legge e perviene deduttivamente ad asserti osservativi, che verranno confrontati con l'esperienza per corroborare o falsificare l'ipotesi di legge.

La struttura del *processo esplicativo*, pertanto, è la *relazione tra explicans ed explicandum*, la quale può venire percorsa nei due sensi di marcia indicati.

Ciò che deve venire spiegato, infatti, è il fenomeno, che costituisce il punto di partenza della ricerca per la ragione che è ciò che inizialmente compare nel campo percettivo.

Proprio per questa ragione, “spiegare” indica, anche etimologicamente, il “togliere le pieghe”, ossia il far uscire dalle pieghe del fenomeno ciò che consente di spiegarlo, così che spiegare significa “rendere piano”, cioè “rendere evidente”. Precisamente per questo l'*explicandum* viene assimilato all'*explanandum* e l'*explicans* all'*explanans*.

Se ne ricava che il processo della spiegazione coincide con il rendere esplicito il *nesso* che vincola l'*explicandum* all'*explicans*, nesso che non è immediatamente evidente (ad essere evidente è solo il fenomeno osservato) e, pertanto, permane inizialmente implicito. Non per niente, *implicato* significa sia “nascosto”, “non esplicito”, sia “relativo all’implicazione”, “implicato”.

Che cosa attesta questa riflessione condotta sul concetto di “spiegazione”? Che la spiegazione si fonda su un’*implicazione*, la quale vincola ciò che deve venire spiegato a ciò che lo spiega, e che tale implicazione sussiste anche se inizialmente permane tacita o implicita.

Il processo della spiegazione si compie precisamente nel renderla evidente, cioè consiste nel rendere *esplicito l’implicito*.

La struttura logica del processo esplicativo, insomma, è una *relazione di implicazione*, la quale può venire percorsa o in senso deduttivo, dall'*explicans* all'*explicandum* o, viceversa, in senso induttivo.

Da ciò consegue che la *struttura relazionale* dell'esperienza ne rappresenta la stessa *struttura razionale*.

Spiegare un fenomeno, pertanto, significa cogliere il nesso che lo vincola ad altri fenomeni e tale relazione, essendo un'implicazione, può venire espressa mediante una proposizione condizionale: "Se A, allora B".

La prima forma in cui l'implicazione è stata configurata è la *relazione di causalità*; successivamente si è parlato di *funzione*, per indicare la corrispondenza che sussiste tra le variazioni del valore di alcune variabili, dette variabili indipendenti o *argomenti* della funzione (assimilabili alle cause), e la variazione del valore della variabile dipendente, detta *valore* della funzione (assimilabile all'effetto).

Ciò consente di comprendere la ragione per la quale la *legge* può venire formulata mediante equazioni che prevedono simboli: la *legge esprime la costanza di rapporti* e il rapporto trova nel linguaggio della matematica la sua espressione più naturale e compiuta, secondo quanto intuito dallo stesso Galilei.

Se è con Mach che il concetto di causa viene sostituito dal concetto di *funzione*, è con Ernst Cassirer¹³ che la *funzione simbolica* viene ad avere un valore fondamentale nel processo conoscitivo: essa costituisce l'attività stessa del conoscere, giacché la *relazione* è *il modo d'essere delle cose intese come simboli o rappresentazioni*.

Il punto è di estrema rilevanza, perché concerne la *realità delle relazioni*. La domanda è: le relazioni hanno la stessa realtà degli oggetti dell'esperienza sensibile oppure si collocano ad un diverso livello?

Come si vede, il discorso che era stato fatto per la *relazione causale* può venire fatto per la *relazione in quanto tale*: le relazioni hanno valore ontologico – e ordinariamente l'ontologia viene intesa nel senso che è proprio del realismo ingenuo – o valore epistemico?

13. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, B. Cassirer Verlag, Berlin 1910; trad. it. di E. Arnaud, *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1999.

Il discorso da noi svolto sul concetto di relazione va oltre il tema del loro statuto ontologico, perché a nostro giudizio il modo ordinario di intendere l'ontologia si fonda sul *conceitto di realtà* che è proprio del senso comune.

Basterà qui ricordare che per Bertrand Russell¹⁴, almeno all'inizio della sua ricerca, la trama delle connessioni logiche costituisce il *rispecchiamento* fedele o la *copia* della struttura formale della realtà, così che non esisterebbero solo cose e qualità, ma anche *relazioni*.

Sullo stesso problema riflette Ludwig Wittgenstein¹⁵, il quale nega che la logica aggiunga qualcosa alla struttura della realtà, così che egli la considera solo analitica e la conoscenza si rivela soprattutto empirica.

Strumento essenziale diventa il *linguaggio*, che vale come l'espressione stessa della realtà, in modo tale che le *relazioni linguistiche* vengono fatte coincidere con le relazioni che sussistono tra gli elementi della realtà e l'analisi del linguaggio viene progressivamente fatta coincidere con l'analisi della realtà stessa.

Particolarmente significativa risulta la posizione di Rudolf Carnap, il quale ne *La costruzione logica del mondo*¹⁶ mette in evidenza in forma paradigmatica il ruolo *costitutivo* che ha la *relazione* nella configurazione di quel sistema dei concetti della conoscenza (*Konstitutionssystem*), che deve valere come una ricostruzione razionale dell'intera impalcatura della realtà.

Il "dato vissuto" e non ancora elaborato si regge su una struttura fatta di *relazioni fondamentali* (*Grundrelationen*), le quali fungono da *postulazioni d'ordinamento* del sistema.

L'impostazione di Carnap può venire considerata classica, per la ragione che le relazioni fondamentali assumono il carattere di categorie generali del processo conoscitivo, senza tuttavia che ad esse venga attribuito quel valore ontologico che caratterizza l'impostazione russelliana.

14. B.A.W. Russell, *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, The Macmillan Company, New York 1956; trad. it. di L. Pavolini, *Logica e conoscenza*, Longanesi, Milano 1961.

15. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paul Kegan, Trench, Trubner and Co., London 1922; ed. it. a cura di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1968.

16. P.R. Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, Weltkreis, Berlin 1928; ed. it. a cura di E. Severino, *La costruzione logica del mondo*, Fabbri, Milano 1966.

Per Carnap *la relazione costituisce la struttura logica del linguaggio*, svincolata da ogni riferimento ontologico e considerata non di meno nella sua strumentalità costruttiva.

Da un lato, quindi, Carnap tende a risolvere l'oggetto nel campo che lo determina, in modo tale che la “descrizione qualitativa (*Eigenschaftsbeschreibung*)” viene sostituita dalla “descrizione relazionale (*Beziehungsbeschreibung*)”; dall'altro, egli non può eliminare il riferimento al dato inteso nella sua immediatezza, cioè a quei “dati vissuti (*Erlebnismäßigen Gegebenen*)” che fungerebbero da fondamenti oggettivi del sistema.

Il punto decisivo, al di là delle differenti impostazioni, è il seguente: il *concetto di relazione* risulta il fondamento della concezione scientifica del mondo.

E tuttavia, di questo concetto noi abbiamo cercato di mettere in evidenza il *limite di intelligibilità* – tematizzeremo direttamente il concetto di relazione nella prossima Riflessione –, affinché potesse emergere con forza la necessità di un *ulteriore livello* che trascenda quello “concettuale-formale”.

7. Il terzo livello

La struttura razionale del mondo, questo è ciò che intendiamo affermare, mette capo all'esigenza *innegabile* di una *ragione non più solo formale*.

Quest'ultima configura connessioni *tra* eventi (fatti, fenomeni, oggetti) o *tra* elementi che costituiscono gli eventi (fatti, fenomeni, oggetti), ma non coglie l'*intrinseca* struttura relazionale dell'evento stesso, cioè il suo *essere riferendosi*.

Solo una *ragione trascendentale* risulta in grado di cogliere il *valore costitutivo* della relazione, il suo valere quindi come *mediazione in atto dell'immediatezza del dato*.

E solo una tale ragione può esprimere fino in fondo l'*esigenza metafisica* di un fondamento autentico, cioè dell'*intero* inteso come *assoluto*,

quell'intero del quale lo *spirito*, cioè l'*intenzione di verità*, incessantemente e innegabilmente spinge alla ricerca.

Orbene, la necessità di un *livello che sia ulteriore* rispetto a quello nel quale opera il *conceitto*, inteso ancora in senso formale e cioè come *sintesi*, deve risultare in tutta la sua evidenza.

Affinché il salto dal *formale* al *trascendentale* venga inteso nel suo valore e nel suo significato, ricordiamo che, se l'*aspetto congiuntivo* della relazione è fondamentale per comprendere il passaggio dall'esperienza sensibile a quella concettuale, descritta mirabilmente dalla scienza e dalle sue formule, il salto al livello ulteriore è la necessità, rilevata dall'*atto di coscienza* che dell'esperienza coglie il limite, di un fondamento che emerga oltre l'*esperienza strutturata dalla relazione intesa come costrutto*.

Tale fondamento costituisce la *ragione autentica*, una ragione che impone alla relazione di andare oltre la descrizione che ne dà la forma e che *prefigura quell'unità autentica*, cioè *metafisica*, alla luce della quale è possibile intendere l'*esperienza nel suo terzo livello*.

Che è come dire: la *coscienza* è la figura che, meglio di ogni altra, indica l'*esigenza ideale di trascendere* la dimensione solo orizzontale, ossia il *fattuale*. Tale esigenza è, dunque, quella di oltrepassare l'ordine all'interno del quale, tuttavia, si continua a permanere.

Ci si colloca, *inevitabilmente*, nell'ordine dell'esperienza, ossia nell'ordine delle determinazioni, dei fatti, delle conoscenze legate ai fatti ed espresse in forma determinata (fattuale), dei discorsi che tali conoscenze mettono in forma di enunciati, ma si intende, *innegabilmente*, emergere oltre tale ordine, onde pervenire alla sua verità, al suo fondamento, al principio, alla condizione incondizionata della serie dei condizionati, all'*incontraddittorio* che emerge sulla contraddizione.

La coscienza che si orienta alla verità non si acquieta di fronte a ciò che si presenta e che, presentandosi, assume l'*aspetto* della verità.

Essa interroga le presenze empiriche, vuole saggiarne la consistenza e, quando scopre che la singola presenza rinvia ad altra presenza per legittimare sé stessa, riconosce il *limite immanente a ciascuna nonché all'ordine che tutte le contiene*.

La coscienza, e solo la coscienza, riconosce così la contraddittorietà che sussiste tra l'*intenzione* e la *pretesa*. L'intenzione di tutto ciò che si

presenta è di essere e di essere veramente; la pretesa è di ridurre ciò a cui si tende, il vero essere, a presenza fattuale.

La pretesa coincide, insomma, con l'assunzione del fatto come verità, eliminando quella *domanda*, volta a questionarlo, che invece lo costituisce come fatto e che *lo costituisce proprio perché lo oltrepassa*, rilevandone in tal modo il *limite*.

Se l'intenzione è rivolta, dunque, alla ricerca del *fondamento*, la pretesa è di averlo già ottenuto.

L'intenzione impedisce che ci si plachi, perché riconosce che il vero, se è autenticamente assoluto, non può venire determinato; quindi, non può venire *di fatto* raggiunto, ma può solo venire intenzionato, sì che permane l'*ideale* della ricerca, cioè la condizione che la evoca, la orienta e *la compie bensì, ma appunto solo idealmente*. La pretesa, invece, conosce un unico compimento: quello *fattuale*.

Che è come dire: l'esigenza di verità permane *fattualmente* insoddisfatta. Ma è proprio questa esigenza mai soddisfatta che tiene *perennemente in vita la ricerca*, che spinge sempre oltre ciò che si trova, oltre il già noto, l'acquisito.

Non di meno, la coscienza fenomenologica, guidata nel suo itinerario dalla coscienza trascendentale che è *condizionata* dalla verità stessa, perviene a *sapere* il limite della relazione ridotta a costrutto e la coglie finalmente come *atto*.

La relazione che vincola le determinazioni emerge in tal modo come l'*atto del loro riferirsi* e ciò consente il realizzarsi di quella *mediazione* della datità empirico-formale che coincide con la sua *intrinseca trasformazione*.

L'universo delle determinazioni cessa così di esibire una consistenza che non gli può appartenere e si rivela l'*inevitabile traduzione finita* della realtà autentica, che è *infinita* nonché *innegabile proprio perché assoluta*.

Con l'emergere della realtà autentica, cioè della realtà oggettiva, si configura il *terzo livello*. Certo, la realtà autentica *non emerge in senso fattuale, ma come innegabile necessità di un fondamento assoluto, che è il vero essere, ossia la vera realtà*.

Volendo ricapitolare, allora, il discorso svolto, si possono indicare i due punti essenziali che lo costituiscono.

Il primo punto concerne la relazione. Questa non può venire intesa come un *nesso estrinseco* sussistente tra dati, che li mantenga nella loro parvente immediatezza.

Di contro, essa non può non venire intesa come *l'atto del riferirsi di ciascuno*, in modo tale che il *terzo livello è quello nel quale il dato si trasforma in segno e si risolve nel suo essere riferendosi*, che lo spinge a gravitare interamente sull'*unico significato* che è l'assoluto stesso.

Il secondo punto concerne l'intenzione. *L'intenzione costituisce l'anima della coscienza*, giacché la proietta verso la verità (l'assoluto) fino a perdersi nella verità medesima.

Ciò significa che l'intenzione non può venire intesa come una *relazione*. L'intenzione è stata definita "spirito" per sottolineare che essa vale come il trascendimento stesso della relazione.

Precisamente in virtù di questo trascendimento si perviene a quel *terzo livello in cui si supera* l'esperienza intesa come sistema, ridotta cioè ad *insieme di determinazioni, e si affaccia il valore dell'unità*, che dell'esperienza costituisce l'autentico fondamento.

Non si discute, tuttavia, che la relazione giochi una *funzione prioritaria* per il suo costituire la trama stessa dell'esperienza.

Si intende affermare, non di meno, che si tratta di una *trama formale* ed è precisamente per questa ragione che, per cogliere l'autentico fondamento, *non si può non* (*necessariamente, innegabilmente*) *andare oltre questa stessa trama*, ossia *trascendere la relazione medesima* in virtù di quell'*intenzione* che proietta oltre la dimensione empirico-formale e la trama che la sostiene.

Se, infatti, la relazione mantiene la differenza tra i termini, dunque anche la *distanza tra la coscienza e la verità*, di contro con l'espressione "intenzione" si cerca di evidenziare che la *tensione* verso la verità non va intesa nel modo dell'*avvicinamento*.

Nell'avvicinamento il fine funge da "punto" non ancora raggiunto, ma oggettivato; nell'intenzione, invece, il fine è presente senza però venire reificato, ossia senza venire incluso secondo la modalità che è propria della relazione ordinaria.

Il fine vale come *ideale immanente*, come ciò a cui l'intenzione si volge e che costituisce l'autentica destinazione: è il *fondamento* della tensione o, detto in altri termini, il *valore* di quella *funzione* che è il tendere.

E qui si deve fare attenzione. Con l'espressione "valore della funzione", non intendiamo una *variabile dipendente*, come avviene nel caso della funzione matematica che perviene a *calcolare* tale valore.

Non si dovrà mai dimenticare, infatti, che la *funzione filosofica del tendere* non è un'operazione di calcolo volta a determinare il valore: per il *tendere teoretico* il valore è il *fine inoggettivabile* verso cui ci si orienta, quell'unità che costituisce il *fine* della tensione nonché l'autentico suo *compimento*.

In questo senso, e solo in questo senso, funzione e intenzione sono un medesimo, giacché *ciò che si intende è di essere uno con la verità onde essere inverati da essa*.

L'*intentio veritatis (unitatis)*, dunque, struttura i vari momenti del processo conoscitivo (della fenomenologia della coscienza) e costituisce la *ragione* del passaggio dall'uno all'altro, passaggio che si esprime anche come *superamento delle forme ordinarie di esperienza*.

Si cerca, infatti, la *ragione* che fonda il dato, così che la spinta alla verità coincide con la spinta all'unità. Non per niente, "conetto" è da *cum-capere* e significa "prendere insieme", dunque ricercare un'unità nella molteplicità.

Precisamente nella ricerca di verità e di unità si impone l'atto di coscienza, il quale coincide con quello slancio verso l'uno (assoluto) che costituisce l'autentica *esigenza metafisica*, espressa dalla *seconda natura* dell'uomo: la *natura spirituale*.

L'uno (assoluto), però, non è raggiungibile e non può assumere la forma di una qualche conoscenza; dunque, non può assumere una *forma determinata*, dal momento che costituisce solo il *fine ideale* della ricerca, il suo *compimento trascendentale*.

In questa ricerca di unità, il passaggio fondamentale è indubbiamente quello che porta dalla *coscienza astratta dell'astratto*, che assume il fatto (oggetto, fenomeno) come l'autentica concretezza, alla *coscienza concreta dell'astratto*, la quale riconosce che, poiché il *concreto coincide con l'originario* – e in questo consiste la *concretezza del sapere* –, allora esso non può venir ridotto all'esperienza ordinaria e *non può non emergere al di là di essa*.

Concreto, etimologicamente, è da *cum-cresco* e, quindi, indica "ciò che è cresciuto insieme". Ad essere concreto, se ci si ferma al secondo

livello, risulta il *plesso* che vincola i dati tra di loro e tutti al soggetto cui sono dati.

A rigore, però, l'autentica concretezza è solo *dell'uno che è assoluto e, per questo, è originario*. E il terzo livello è precisamente quello in cui solo l'uno si impone.

Si dovrà sempre ricordare, pertanto, che la distinzione in tre livelli è posta a muovere dall'universo empirico-formale, che sappiamo essere *inevitabile, ma non innegabile*. Tant'è che per essa si assimila il fondamento ai fondati, disponendo su di un livello anche il fondamento, *che invece non si dispone affatto*.

Innegabile, a rigore, è solo l'assoluto (l'uno, l'essere, la verità) e il *terzo livello* coincide con la *consapevolezza*, ispirata dalla verità, che coglie la *necessità dell'uno oltre i molti* che caratterizzano l'esperienza.

Come si può notare, si usano molteplici parole per indicare l'assoluto e ciò proprio per la ragione che “viene detto” il fondamento del dire, che invece è *indicibile* perché costituisce la *condizione inoggettivabile di ogni oggettivazione* e, dunque, di ogni dire.

Con questo approdo, che è decisivo: se ci si pone *idealmente* dal punto di vista dell'assoluto uno, anche *la molteplicità dei livelli non può non venire meno* proprio perché è l'universo empirico-formale (l'esperienza nelle sue stratificazioni) che viene trasceso.

Annotazione

La considerazione *concettuale-trascendentale* coincide, pertanto, con la consapevolezza filosofica, espressa già da Anassimandro e Parmenide, che la vera realtà va intesa come oltrepassante l'esperienza ordinaria e cioè come quell'assoluto essere nel quale la molteplicità delle determinazioni si toglie e, togliendosi, realizza pienamente sé stessa. Il molteplice, insomma, si inverte nell'unità dell'assoluto.

Una tale concezione può risultare incomprensibile a chi, muovendo dal paraticcio che si ritiene sia stato *compiuto* da Platone¹⁷, e che noi affermiamo essere stato solo *tentato*, tende ad assolutizzare l'esperienza e a considerarla l'unica vera realtà, la realtà oggettiva.

17. Si veda il paragrafo 2 della Terza Riflessione e l'annotazione seconda al paragrafo 6 sempre della Terza Riflessione.

In virtù del pensiero espresso dai due giganti che abbiamo citato, invece, la vera realtà si rivela quella dell'assoluto essere e lo stesso Kant, indubbiamente un altro gigante, nel parlare dell'esperienza dimostra che si tratta di una realtà solo *fenomenica*. Non una realtà *oggettiva*, dunque, ma una *realtà intrinsecamente vincolata al soggetto* che la coglie¹⁸.

Questa concezione, che la filosofia contemporanea tende a rifiutare con sempre maggiore forza, trova proprio nella scienza empirica più raffinata di cui oggi disponiamo, e cioè nella *fisica dei quanti*, una conferma estremamente significativa.

La fisica dei quanti studia la realtà nella sua dimensione ultramicroscopica e, a muovere dal fotone, coglie la realtà più elementare in una duplice forma: sia come *corpuscolo* sia come *onda*.

Ciò significa che non si arriva alla realtà oggettiva, alla realtà *in sé*, totalmente *indipendente* dal soggetto, giacché quando si cerca di afferrare tale realtà si scopre che essa assume la forma che il sistema di rilevamento, che viene usato dal soggetto, le assegna.

Se si usa un sistema di rilevamento, la realtà elementare si presenta come *corpuscolo*; se si usa un altro sistema di rilevamento, si presenta come *onda*.

Poiché onda e corpuscolo sono l'una l'esclusione dell'altro, e infatti si dovrebbe dire *aut onda aut corpuscolo*, la fisica dei quanti afferma che la realtà elementare si presenta come una *sovraposizione di stati*, cioè come la conciliazione di due stati che in effetti dovrebbero essere *inconciliabili*.

Non per niente, così scrive Anton Zeilinger (premio Nobel per la fisica nel 2022): “Per descrivere questa situazione dal punto di vista quantistico si dice che il fotone è in uno stato che rappresenta una sovrapposizione di due possibilità”¹⁹ e, aggiungeremmo noi, di due possibilità che, a rigore, si escludono l'un l'altra. Ebbene, a noi sembra che il punto di arrivo della fisica quantistica, e cioè la sovrapposizione di stati, non faccia che ribadire quanto il discorso teoretico da noi svolto intende affermare, ossia la coesistenza di *identità et differenza*, nel senso che ogni identità determinata prevede *la differenza come intrinseca e costitutiva del proprio configurarsi come identità determinata*.

Ogni determinazione – questo è il punto di arrivo del discorso sull'esperienza – si rivela non come uno stato, ma come un *atto*, quell'atto che la spinge verso

18. Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. V. der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Reimer-de Gruyter, Berlin 1910-1917; trad it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1977.

19. A. Zeilinger, *Einstiens Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik*, Verlag C.H. Beck oHG, München 2003; trad. it. di L. Lilli, *Il velo di Einstein. Il nuovo mondo della fisica quantistica*, Einaudi, Torino 2005 e 2006, p. 90.

il proprio fondamento, stante che così come essa si presenta risulta infondata, *insufficiente a sé stessa*.

L'atto che spinge ogni dato al di là di sé stesso, va aggiunto, è il *medesimo atto* che spinge ad oltrepassare il livello ordinario dell'esperienza, fatto appunto di determinazioni, e che, in quanto atto, configura la *forma estrema* in cui il *finito* (l'*inevitabile*) si esprime: la forma che *intende innegabilmente* superare ogni forma perché tale superamento è evocato dalla verità stessa.

Da questo oltrepassamento emerge l'essenza autentica dell'esperienza, cioè la realtà viene finalmente intesa nella sua verità: la vera realtà è quell'*unità* che emerge oltre la molteplicità e nella quale *la molteplicità delle determinazioni si toglie inverandosi*.

Che è come dire: la coscienza trascendentale, che caratterizza l'*atto di coscienza o la coscienza come atto*, coglie nella *relazione*, intesa come costrutto, la *struttura* dell'esperienza e dell'ordine formale o discorsivo.

L'atto di coscienza, non di meno, coglie anche la *contraddittorietà* della relazione intesa come costrutto e, quindi, della stessa struttura dell'esperienza, così che in virtù di tale atto emerge l'*essenza* autentica dell'esperienza e dell'ordine formale: l'*unità*.

Quell'*unità* che non è *altra* dall'*atto* di coscienza, ma è tutt'uno con esso perché dell'atto l'*unità* costituisce il *fine* e l'*ideale compimento*, in modo tale che *nell'unità* soggetto e oggetto (coscienza ed esperienza, essere e pensare) cessano di distinguersi e di contrapporsi, come avviene a livello dell'*inevitabile*, e si rivelano quell'*unico e medesimo uno*, che è poi l'assoluto stesso.

L'*unità*, insomma, è l'assoluto essere indicato da Parmenide. Tale assoluto essere, non opponendosi ad altro da sé, stante che il non-essere non è e non può mai essere (né è mai stato), non vale come un'identità determinata, cioè come un'identità che sia circoscritta da un limite, ma come l'*identità dell'assoluto*, l'unica ad essere veramente autonoma ed autosufficiente, l'unica ad essere *una con sé stessa* ossia *identità autentica* e per questo l'unica che possa valere quale *fondamento*.

Nel fondamento dell'*unità*, l'esperienza non soltanto si pone, ma altresì *si toglie per inverarsi*.

O, detto con altre parole, in virtù del fondamento, rappresentato dall'*unità*, l'esperienza diventa veramente intelligibile perché non è più una molteplicità, ma del molteplice viene messo in luce l'aspetto unitario, che consiste nell'*atto del trascendersi di ciascun determinato*, atto che è unico e identico per ogni determinato e che nell'*unità* dell'assoluto trova compimento.

Il valore dell'*unità* è stato sempre tenuto presente in ambito filosofico, anche se lo si è voluto coniugare con il momento della molteplicità. A nostro giudizio,

non si tratta di due momenti che possano venire coniugati, perché si collocano *su due diversi livelli*.

Il livello in cui vige la molteplicità è il livello dell’esperienza ordinaria, che potrebbe venire definito “inevitabile” perché non si dà un’alternativa empirica ad esso.

Il livello in cui vige l’unità, invece, coincide con l’imporsi del *fondamento*, il quale può venire definito “innegabile” perché, essendo assoluto, è fuori dalla portata della negazione, la quale vale come negazione formale solo se si configura in forma determinata e, dunque, se si esercita su qualcosa di determinato. Questa conclusione, che è indubbiamente radicale, può risultare più accettabile se dalla considerazione filosofica si ritorna alla considerazione scientifica e, in particolare, ancora alla fisica dei quanti.

In questo ambito, infatti, viene descritto un fenomeno che, a nostro giudizio, conferma mirabilmente quanto abbiamo affermato. Il fenomeno è quello dell’*Entanglement*.

Ci siamo espressamente occupati di questo fenomeno in un precedente lavoro scientifico al quale rimandiamo²⁰.

Qui è sufficiente ricordare che in virtù di tale fenomeno si mostra come due particelle “gemelle” sono così *intrinsecamente connesse* che un cambiamento che si produce in una di esse determina *immediatamente* un cambiamento nella particella gemella, anche se le particelle sono poste a distanza siderale, così che non si può chiamare in causa né la materia né l’informazione per spiegare il cambiamento.

Ancora Zeilinger così sintetizza: “In primo luogo, queste due particelle costituiscono un’entità inseparabile”²¹.

Come si evince dal breve passo, lo stesso Zeilinger riconosce che si tratta di un’unica e medesima “entità”, quindi di *un’unità* e non di *una dualità*.

Come spiegare, allora, il fatto che si continua a parlare di “due particelle”? Individuando, appunto, *due livelli*.

Il livello dell’apparire (*inevitabile*), cioè dell’esperienza che si struttura della molteplicità: in tale livello le particelle sono *due*, ancorché intrinsecamente connesse.

Il livello dell’essere (*innegabile*), cioè dell’unità che è il fondamento dell’esperienza, nel quale, se due entità sono *intrinsecamente connesse*, allora a rigore non sono due, ma *un’unica realtà*.

20. A. Stella, T. Cantalupi, G. Ianulardo, *The Concept of Relation and the Explanation of the Phenomenon of Entanglement*, in «Philosophical Investigations», 45, 4, 2022, pp. 430-452; DOI: 10.1111/phin.12344.

21. A. Zeilinger, *Il velo di Einstein*, trad. it. cit., p. 56.

Solo così il nesso è veramente *intrinseco e costitutivo*. Talmente intrinseco, che decreta il venir meno della dualità, cioè del livello ordinario dell'esperienza, e impone il livello dell'unità, così che risolve l'esperienza nel suo fondamento. In tale fondamento *il molteplice si toglie nell'uno* e le due particelle gemelle si rivelano a tal punto gemelle da costituire, in effetti, *una realtà unica*, della quale esse costituiscono soltanto due sezioni astratte, ossia la *traduzione dell'unità nell'unificazione*, che è una relazione e che si colloca non sul livello dell'innegabile, ma sul livello dell'inevitabile.

QUINTA RIFLESSIONE

Il concetto di relazione

1. Considerazioni preliminari

Se decidessimo di attuare un processo di *riduzione concettuale*, volto a risalire da concetti più articolati e complessi a concetti più semplici e fondamentali, certamente scopriremmo che il *concetto di relazione* sta alla base di una molteplicità di altri concetti.

La causalità, intesa sia come fattore “oggettivo” (cioè in senso ontologico, e ammesso che si possa parlare di “oggettività” per qualcosa di determinato) sia come una modalità di spiegazione (cioè in senso epistemico), si struttura – come abbiamo visto nella precedente Riflessione – in forza di una *relazione*, quella che sussiste tra causa ed effetto.

Anche il concetto di spiegazione, meccanicistica o funzionalistica, si struttura sempre di una *relazione*, quella tra lo *explicans (explanans)* e lo *explicandum (explanandum)*.

Perfino il concetto di “atomo” implica il concetto di *relazione*, giacché l’atomo indica qualcosa che è in sé *semplice* perché non si struttura, appunto, in forza di un rapporto.

Tuttavia, sappiamo che l’atomo di cui parlano i fisici è stato diviso esso stesso, sì che la ricerca dell’elementare risulta di fatto *inesauribile*: il *semplice*, come la verità, costituisce l’*ideale* della ricerca.

Di contro, tutto ciò che prevede un *rapporto* nella sua costituzione intrinseca è *scomponibile* e può venire scomposto, se si intende ricercare l’elementare.

Lo stesso “concetto del concetto”, espressione volta ad individuare l’essenza intelligibile del concetto, inteso ovviamente in senso formale, indica l’unità di una molteplicità, cioè il fatto che concettualizzare significa cogliere l’unità in una molteplicità di fenomeni o dati.

Se ne ricava, anche per questa via, che *il concetto di relazione* è formalmente prioritario, per il suo conciliare la molteplicità, ancorché espressa nella sua forma minima, che è la dualità, con l'unità, rappresentata dal nesso che è unico ed è il *comune* tra i termini.

Proprio per questa ragione, quando Edgar Morin¹ parla di pensiero complesso, lo intende nel senso del *cum-plexus*, cioè di qualcosa che è “tesuto insieme” e, pertanto, lo fa poggiare sul concetto di *unitas multiplex*.

Più radicalmente, allorché Emanuele Severino² parla di “struttura originaria”, intende lo strutturarsi e l'articolarsi dell'immediatezza, la quale non può venire intesa, pertanto, come immediatezza effettiva³. Tanto con Morin quanto con Severino, dunque, si continua a parlare di relazione, cioè dell'unità di una molteplicità, vista come il *fondamento del reale*.

Abbiamo affermato, parlando del concetto di realtà, che quella realtà che si struttura in forza della relazione, almeno a nostro giudizio, è la realtà dell'esperienza, ossia la realtà che è intrinsecamente vincolata alla percezione del soggetto nonché alle sue categorie concettuali ed empiriche che consentono di configurare, appunto, il *campo percettivo*.

Ciò che era emerso dal discorso svolto intorno al concetto di realtà può così venire riassunto: la *realità oggettiva* coincide con l'assoluto, proprio per il suo essere *autenticamente autonoma e autosufficiente*⁴.

In quanto tale, essa costituisce la *ragione* del negarsi tanto della *relazione estrinseca*, che la vincolerebbe ad altro da sé, quanto della *relazione intrinseca*, che porrebbe la distinzione, dunque la dualità, nell'assoluto stesso. È l'essere stesso dell'assoluto, si potrebbe dire, che impone il *non-essere della relazione*: e questo è innegabile.

1. E. Morin, *Introduction à la pensée complexe*. Ed. Du Seuil, Paris 1990; trad. it. di M. Corbani, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.

2. E. Severino, *La struttura originaria*, già citato.

3. Per approfondire il tema dell'immediatezza della struttura originaria, affermata da Severino, si veda, in particolare, A. Stella, *Il concetto di “relazione” nell'opera di Severino. A partire da “La struttura originaria”*, già citato, e Id., “*Metafisica originaria*” in *Severino. Precisazioni preliminari e approfondimenti tematici*, già citato. Un confronto con il pensiero di Morin e con quello di Severino viene svolto in questo scritto nella presente Riflessione. In particolare, nell'annotazione seconda al quarto paragrafo quello con Morin; nell'annotazione terza al quarto paragrafo, nel sesto paragrafo nonché nell'annotazione al sesto paragrafo, quello con Severino.

4. Abbiamo approfondito il tema della realtà oggettiva in A. Stella, G. Ianulardo, *Metaphysical Realism and Objectivity: Some Theoretical Reflections*, in «*Philosophia*», XLVI, 4, 2018, pp. 1001-1021; DOI: 10.1007/s11406-018-9951-3.

Di contro, dal punto di vista dell'inevitabile la *relazione* costituisce la struttura del sistema empirico-formale, ossia dell'esperienza e del discorso che la riferisce: l'esperienza configura, non per niente, la *realità oggettuale*.

Dicevamo, infatti, che l'esperienza è un insieme di fenomeni che sono organizzati in forza di un *tessuto di relazioni* (*textus*), così che conoscere, anche scientificamente, la realtà significa individuare e calcolare i *nessi* che sussistono tra gli eventi (fatti, fenomeni, oggetti, cose), ossia significa disfare la *tessitura* a muovere da un filo conduttore.

Il discorso che riferisce tale realtà è anch'esso strutturato in forza della relazione. In primo luogo, per la ragione che "riferire" l'esperienza implica la relazione ad essa, cioè il "riferirsi" ad essa.

In secondo luogo, per la ragione che il discorso è un insieme di relazioni che sussistono tra enunciati e nella struttura di ciascuno di essi.

In terzo luogo, per la ragione che, parlando di relazioni interne all'enunciato, intendiamo sia le relazioni che sussistono tra i segni (relazioni sintattiche) sia le relazioni che sussistono tra i segni e i rispettivi significati (relazioni semantiche).

Infine, per la ragione che *riferirsi* alla realtà (all'esperienza) significa *riferire* (ecco un'altra relazione) la realtà al proprio *sistema di riferimento* (che è un insieme organizzato di nessi o relazioni tra concetti) nonché, in sintesi, significa *riferire* (*riportare*) la realtà dell'esperienza mediante il discorso. Di quest'ultimo aspetto tratteremo, più dettagliatamente, nella Settima Riflessione.

E si potrebbe continuare. Ogni giudizio, infatti, è una relazione che vincola il soggetto ad un predicato (non a caso, si parla di verbi *copulativi*) e ogni sistema è un *insieme* di elementi, come lo sono il numero, la classe e la categoria.

Non avrebbe senso, tuttavia, insistere ulteriormente con le esemplificazioni: il valore formalmente prioritario del concetto di relazione non può non emergere anche dai rapidi accenni fatti.

2. *Il concetto di relazione*

Il discorso fin qui svolto ha inteso mostrare come il concetto di "relazione" sia un concetto che, in ambito formale, risulta (appare)

fondamentale. Per alcuni, esso svolge una *funzione prioritaria* sia dal punto di vista logico che ontologico.

Per cercare di comprendere bene la posizione di coloro che valorizzano così tanto la relazione, ci proponiamo ora di descrivere la modalità con la quale essa viene *ordinariamente intesa*.

Solo dopo avere specificato tale modalità, potremo rivolgere le nostre critiche sia al concetto ordinario di relazione sia alla valorizzazione che di tale concetto è stata compiuta da numerosissimi pensatori, dei quali prenderemo in considerazione soltanto alcuni, e cioè coloro che ci sembra riassumano in forma esemplare la posizione che è propria anche di altri.

Come definire, allora, il *conceitto di relazione*? Secondo quanto abbiamo già fatto notare, quando si parla di “relazione” ordinariamente si intende un *costrutto*.

Si tratta di un costrutto, perché è formato da due termini estremi (A e B) e un nesso (*r*) che li vincola. Per questa ragione, si parla di *costrutto mono-diadico* e lo si esprime nella seguente formula: *r* (A, B).

Il costrutto relazionale svolge una *funzione insostituibile* perché, secondo quanto ripetutamente da noi affermato, esso esprime la *struttura* dell’esperienza e del discorso che la riferisce.

Tuttavia, e questo costituisce il nodo cruciale che abbiamo cercato di porre in evidenza in una molteplicità di scritti⁵, nonostante la relazione svolga indubbiamente una funzione prioritaria, se pensata nella forma del costrutto essa costituisce una *struttura logica decisamente problematica*.

La sua problematicità emerge a vari livelli e può venire definita usando almeno due espressioni: *aporia* e *antilogia*.

La problematicità, che potremmo definire di “primo grado” e che consiste nel *carattere aporetico* della relazione, viene colta già da Platone nel *Parmenide*.

5. Indichiamo alcuni di questi scritti: A. Stella, *Il conceitto di “relazione” nella “Scienza della logica” di Hegel*, già citato; Id., *La relazione e il valore*, Guerini Scientifico, Milano 1995; Id., *Il conceitto di “relazione” nell’opera di Severino. A partire da “La struttura originaria”*, già citato; Id., *Struttura originaria in Severino e mediazione in Hegel: una riflessione sul conceitto di relazione*, già citato; Id., *Il conceitto di relazione: costrutto o atto?*, in «Giornale di Metafisica», NS, XXXVI, 1, 2014, pp. 259-273; Id., *Modello riduzionistico o modello sistemico? Spunti per una riflessione*, in «Epistemologia», XXXVIII, 1, 2015, pp. 81-98; A. Stella, G. Ianulardo, *La relazione come fondamento nella lettura di Anassimandro offerta da Heidegger e da Severino*, in «La Filosofia Futura», 8, 2017, pp. 85-97.

Il tema è quello della relazione tra i modelli ideali e le cose⁶ e l'Eleate avanza un'obiezione fulminante: se la relazione è pensata come intercorrente tra due termini, che possono venire codificati con le lettere A e B, allora essa si propone come un *nuovo termine*, un *quid medium*, che tanto unisce A e B, quanto divide A da B.

Ebbene, se questo *medio* lo indichiamo con la lettera C, allora si vengono a configurare *due nuove relazioni*: quella intercorrente tra A e C e quella intercorrente tra C e B. Dalle due nuove relazioni originano due nuovi medi, e così via all'infinito.

L'inconcludenza di tale *regressus in indefinitum* viene rilevata anche da Aristotele, il quale nella *Metafisica* accenna più volte all'argomento del *terzo uomo*, intendendo il carattere *aporetico* del concetto platonico di "partecipazione"⁷, nella misura in cui – questo è il punto – esso viene ridotto al concetto ordinario di relazione.

Se, quindi, la relazione vale come costrutto, allora essa – come rilevano Platone e Aristotele – configura un' *aporia*, cioè costituisce uno *status problematico* che non offre vie di uscita (la parola si costituisce di un alfa privativo e della parola πόρος, che indica "apertura", "passaggio", "varco"), ossia non si può non riconoscere l'impossibilità di trovare una soluzione al *problema di natura logica* che essa rappresenta.

La domanda che noi ci poniamo è, però, la seguente: nel caso della relazione, intesa appunto come costrutto mono-diadico, si ha a che fare con un' *aporia* o, piuttosto, con un' *antilogia*, cioè con una *contraddizione vera e propria*?

Prima di procedere con l'argomentazione, ricordiamo che la contraddizione deve venire intesa nel senso del *dicere et non dicere*, non nel senso del *dicere contra*, che configura una contrapposizione, piuttosto che una contraddizione.

Un costrutto, pertanto, risulta contraddittorio quando toglie ciò che pone: più precisamente, quando toglie *nel porre*.

6. Platone, *Parmenides*, 130 e - 132 b; in *Opere complete*, vol. III, trad. it. di A. Zadro, *Parmenide*, Laterza, Roma-Bari 1976⁵, pp. 21-23.

7. Aristotele, *Metaphysica*, I, 9, 990 b 1-18; trad. it. di G. Reale, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1978, p. 105.

Ricordiamo, inoltre, che la contraddizione deve venire distinta, secondo quanto indicato dallo stesso Aristotele, dalla *contrarietà*.

Parlando dell'*opposizione*, lo Stagirita afferma che “contrari” sono quei termini che ammettono termini intermedi (ad esempio, il bianco e il nero, che ammettono una gradazione di grigi); “contradditori” quelli che non li ammettono (ad esempio, bianco/non bianco).

I contradditori, dunque, danno luogo ad un’*alternativa* che, per così dire, divide in due sezioni il campo del reale: il “qualcosa” cade necessariamente nell’uno o nell’altro dei due campi⁸.

L’alternativa, come sappiamo, è una *relazione disgiuntiva esclusiva* (*aut, aut*) e la conciliazione dei termini è impossibile. Tale conciliazione costituisce, appunto, una *contraddizione*, la quale altro non è che la *conciliazione di inconciliabili*.

Ebbene, per rispondere alla domanda dianzi formulata, muoviamo dalla seguente considerazione: la relazione postula l’*identità* dei relati (A e B) e la postula secondo la forma in cui l’identità viene ordinariamente concepita e cioè tale che tanto A quanto B risultano ciascuno *identico con sé stesso*; dunque, ciascuno vale come un *immediato* (*formalmente immediato*) e per questo risulta differente da ogni altro.

Per l’ordine empirico-formale, A e B sono *due identità*, cioè due realtà che esibiscono una propria autonomia e autosufficienza, tant’è che possono venire assunte l’una a prescindere dall’altra.

Se così non fosse, se ciascuna identità non potesse venire considerata per la sua autonomia, non potrebbe nemmeno venire codificata e non si potrebbe dire “A” né si potrebbe dire “B”. Se dico “A”, allora con tale lettera indico un’identità che si pone *indipendentemente* da altro e lo stesso vale per “B”: nel dire “A”, insomma, mi riferisco solo ad “A” e a null’altro.

Se non che, è proprio a muovere da questo punto che si configura il *problema*.

La relazione, infatti, viene a *conciliare* due esigenze che *non possono non escludersi reciprocamente*: da un lato, essa postula l’identità dei relati e la postula come formalmente immediata; dall’altro, richiede che l’identità dell’uno non sia *chiusa*, cioè autonoma e autosufficiente, cioè

8. Cfr. ivi, X, 7, 1057 a 18-32; trad. it. cit., pp. 428-430.

(formalmente) immediata, ma sia *aperta* all'identità dell'altro, onde giustificare il loro *vincolo*.

Ma è bene il *vincolo* che non si concilia con l'autonomia delle identità, nel senso che, se A è A perché è autonomo, nel momento in cui *entra in relazione* con B perde la sua autonomia e, dunque, cessa di essere A. Se non venisse meno come A, nessuna relazione si sarebbe instaurata.

Su questo aspetto insiste lo stesso Duns Scoto, il quale afferma che, se l'unione di A e B esprimesse non altro che gli stessi A e B "assoluti", cioè autonomi e autosufficienti, allora il composto di A e B non differirebbe in nulla da A e B separati, così che non sarebbe un composto affatto: la relazione, insomma, non si sarebbe effettivamente instaurata⁹.

3. Il costrutto relazionale e la necessità di rendere dinamico tale status

Per trovare una soluzione al problema indicato, e cioè per evitare che il costrutto risulti contraddittorio, si potrebbe ipotizzare che A è A prima di entrare in relazione con B e diventa A₁ dopo essere entrato in tale relazione (e lo stesso vale per B, che diventa B₁).

In questo caso, tuttavia, si riproporrebbero due nuove relazioni: quella tra A e A₁ e quella tra B e B₁.

Così, la difficoltà precedentemente rilevata tornerebbe a riproporsi, perché tanto A quanto B dovrebbero valere come due identità che, pur essendo richieste come *autonome*, non potrebbero evitare di porsi in forza del *rapporto ad altro*.

La relazione, pertanto, richiede i termini come se fossero due identità distinte e autonome (A non è B, e viceversa), ma, insieme e contraddittoriamente, come se l'un termine si fondasse sull'altro (A c'è perché c'è B, e viceversa; A non può stare senza B, e viceversa).

Che è come dire: il costrutto mono-diadico concilia l'*indipendenza* dei termini con la loro reciproca *dipendenza* e, cioè, concilia ciò che è in sé *inconciliabile*.

9. Duns Scoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 4, n. 5, in *Opera omnia*, ed. Commissione scotistica diretta da C. Baliç, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 1950.

Come uscire dalla difficoltà? L'unica possibilità sembrerebbe questa: intendere tanto l'indipendenza quanto la dipendenza dei termini in *senso relativo*.

Assumere l'autonomia e l'autosufficienza dei termini in *senso assoluto*, infatti, è precluso non solo dal fatto che essi sono in relazione, ma anche dal fatto che A e B sono determinati e ogni identità si determina *solo perché* si differenzia (su questo punto abbiamo più volte insistito, ma ci torneremo quando riprenderemo il tema dell'identità e cioè nel paragrafo 5 della presente Riflessione).

Non di meno, una qualche forma di indipendenza dei termini deve venire mantenuta, se si intende *distinguere* A da B. La soluzione, come detto, parrebbe quella di considerare l'indipendenza solo *relativa*.

Reciprocamente e scambievolmente, anche la dipendenza dei termini *non può valere come assoluta*.

Se fosse assoluta, allora l'un termine si capovolgerebbe *immediatamente* nell'altro, si con-fonderebbe con l'altro, così che entrambi verrebbero meno, venendo meno la determinatezza di ognuno (che poggia sulla loro identità e che consente di distinguergli), e verrebbe meno, *a fortiori*, anche la relazione. Se ne conclude che anche la *dipendenza* andrebbe intesa in *senso relativo*.

A questo livello di indagine, dunque, il costrutto relazionale viene mantenuto postulando che la *relativa indipendenza* dei termini possa venire conciliata con la loro *relativa dipendenza*. Su questa conciliazione ci proponiamo, pertanto, di riflettere.

Essa può venire espressa anche così: i termini devono *differenziarsi*, ma la condizione del loro differenziarsi è precisamente il *nesso* che li vincola, stante che la differenza è essa stessa una relazione.

I termini, inoltre, devono *relazionarsi*, ma la condizione del loro connettersi è precisamente il loro mantenersi *distinti*, il loro essere irriducibili l'uno all'altro, stante che, solo se permangono due, la relazione può configurarsi come *medio*.

In sintesi, e per quanto possa apparire paradossale: la relazione vincola *perché* distingue e distingue *perché* vincola.

Questa è la *problematicità* del suo *status*, che configura la problematicità che potremmo definire di "secondo grado". Tale problematicità, che

consiste nel *carattere antilogico (contraddittorio) della relazione*, viene adeguatamente mascherata.

La conciliazione della relativa indipendenza e dipendenza dei termini viene così assunta come la *dinamicità intrinseca* del costrutto relazionale e la stessa esperienza (conoscenza) viene considerata come il risultato della *dialettica che sussiste tra soggetto e oggetto*.

La relativa indipendenza dei termini, che può venire anche definita il momento *disgiuntivo* della relazione, viene fatta coincidere con l'aspetto *sensibile* dell'esperienza.

La relativa dipendenza dei termini, che può venire definita il momento *congiuntivo* della relazione, viene fatta coincidere, invece, con l'aspetto *concettuale* dell'esperienza stessa.

Ciò è in linea con quanto abbiamo precedentemente affermato in ordine alla stratificazione dell'esperienza.

I due livelli che caratterizzano il sistema empirico-formale *presentano come loro struttura la relazione* e il primo livello, quello percettivo-sensibile, valorizza il momento disgiuntivo della relazione fino al punto che tende ad assolutizzarlo.

Il secondo livello, quello concettuale-formale, invece, valorizza il momento congiuntivo della relazione, ma non fino al punto che della relazione realizza l'*autentica intenzione*, che è *intenzione di unità*.

È l'unità, infatti, che costituisce il *senso* e la *destinazione* dell'*unificare*. Su questo punto torneremo, perché è cruciale nell'economia del presente discorso.

4. Ripresa tematica: aspetto sensibile e aspetto concettuale dell'esperienza

Dell'esperienza, intesa come *relazione di soggetto e oggetto*, abbiamo parlato e abbiamo indicato la possibilità di individuare in essa due livelli: il primo livello lo abbiamo definito “percettivo-sensibile” e il secondo “logico-concettuale”.

Ora vogliamo riprendere il discorso per apportare alcune precisazioni, che mettano ulteriormente in luce il *ruolo* e la *funzione* della relazione.

Il livello percettivo-sensibile si costituisce valorizzando la *relativa indipendenza* di soggetto e oggetto nonché dei dati che si presentano nel campo percettivo.

Tale livello, come dicevamo, si costituisce valorizzando l'aspetto *sensibile* della relazione. Il sentire, infatti, si caratterizza per *l'alterità di senziente e sentito*, tant'è vero che il soggetto senziente assume l'oggetto sentito come se questo fosse una realtà autonoma e autosufficiente e come se venisse sentito proprio in forza del suo preesistere all'esperienza del sentire.

In effetti, l'oggetto non è estraneo alla relazione al soggetto né è estraneo al sentire, se viene sentito.

Esso, anzi, è solo *perché* viene sentito: se si postula il suo essere precedente al sentire, ciò accade solo *dopo* che lo si è sentito, quale risposta all'esigenza di mantenere un'oggettività che possa fondare il sentire stesso, ma che è del tutto presunta, se assunta in forma determinata.

Se non che, ammettendo la possibilità che l'oggetto entri ed esca dalla relazione al soggetto (dunque negando che la relazione costituisca la sua stessa identità di oggetto), ci si viene a trovare nella *seguente aporia*.

Aut l'oggetto permane il medesimo, ma allora esso mantiene la stessa identità sia nel suo essere autonomo e irrelato sia nel suo riferirsi ad altro da sé, e ciò configura *contraddizione*.

Aut esso si trasforma entrando in relazione, ma allora gli oggetti diventano due o, comunque, si è costretti ad ammettere che lo stesso oggetto si presenta in *due forme diverse*.

In questo caso, però, la conseguenza è che l'oggetto, indicato come *in sé*, deve venire solo postulato (presupposto) e mai colto (posto). Allorché viene posto, infatti, esso viene comunque posto in forza della relazione al soggetto.

E se, per evitare questa difficoltà, si dichiara che l'oggetto *in sé* si trasforma nell'oggetto *per altro*, allora si è costretti ad ammettere una *nuova relazione* che vincoli i due oggetti o, per dirla in altri termini, le due forme del medesimo oggetto.

Tuttavia, in tal modo si contraddice ciò che si postula: si postula l'oggetto *in sé*, perché solo esso può valere come fondamento, cioè come *realtà oggettiva* (la quale non può venire determinata senza venire negata

come “oggettiva”); lo si contraddice, perché si pretende di vincolarlo ad altro e, in tal modo, si finisce per *ridurlo alla forma* che lo descrive come *relato*.

La conclusione non può che essere questa: l’oggetto è sentito come se fosse *altro* dal soggetto, ma la sua *alterità* è *modo* della relazione che lo vincola inscindibilmente al soggetto.

Si tratta, appunto, del *modo sensibile* dell’esperienza, ossia dell’aspetto della *relativa indipendenza* dei termini.

Ebbene, tale indipendenza, che può venire pensata solo come *relativa*, viene assunta invece come *assoluta* in quella particolare forma di esperienza che è il sentire: essa è *sentita* come assoluta.

Il sentito, proprio perché sentito come altro, induce però nel senziente un sentire ulteriore: il *bisogno* di ricongiunzione con l’oggetto, sentito come estraneo al soggetto.

Ciò non di meno, questa ricongiunzione, ecco il punto, non può ottenersi al livello dell’esperienza sensibile, giacché anche la cosiddetta “esperienza dell’interiorizzazione dell’oggetto” riproduce quest’ultimo nella sua alterità, anche se nella forma del cosiddetto “oggetto interno”.

Per ricostituire l’unità con l’oggetto, si deve quindi andare oltre l’aspetto sensibile della relazione, che valorizza la reciproca indipendenza dei termini fino ad assolutizzarla. Si impone, cioè, la necessità di far valere la *relativa dipendenza* di soggetto e oggetto.

Tale dipendenza può venire considerata “relativa” per la ragione che la *forma* del riferimento cambia, così che i termini mantengono una loro differenza reciproca: il modo in cui il soggetto si relaziona all’oggetto è diverso dal modo in cui l’oggetto si relaziona al soggetto.

Il soggetto *si riferisce*, e dunque costituisce il momento attivo del riferimento (il referente); l’oggetto *viene riferito*, e dunque costituisce il momento passivo del riferimento (il riferito).

In questo contesto, il soggetto non produce l’oggetto, ma decreta *modi e forme* del suo presentarsi, giacché dire “soggetto” equivale a dire “sistema di riferimento” mediante il quale l’oggetto “viene riferito”.

Questa posizione può venire identificata con l’idealismo trascendentale di Kant, che si oppone all’idealismo “dommatico” di Berkeley, volto a dissolvere l’oggetto nel soggetto.

Per evitare la dissoluzione dei termini, e quindi della stessa relazione, si valorizza bensì la *reciproca dipendenza* di soggetto e oggetto, ma non fino al punto di assolutizzarla.

Possiamo parlare, pertanto, di *aspetto concettuale* della relazione, il quale, pur mettendo in primo piano il reciproco riferirsi dei termini, sottolinea la diversa *modalità* del riferimento, che sembra giustificare il mantenimento della *dualità* dei relati.

Parliamo di “aspetto concettuale”, inoltre, in ragione dell’etimo della parola “conceitto”, che indica il “prendere insieme” i termini, laddove l’aspetto sensibile tende a disgiungerli.

Ora, l’oggetto viene *reso presente* in forza delle modalità con cui il soggetto si rapporta ad esso e la struttura relazionale del mondo altro non è che la sua *struttura razionale*, quella struttura che, come detto, la scienza si incarica di descrivere e calcolare.

In effetti, le relazioni che vengono ravvisate *tra* le cose e *nelle* cose (come sussistenti *tra* le componenti elementari delle cose stesse e non come il loro “essere riferendosi”) sono il frutto della relazione *fondamentale*, cioè quella che sussiste tra soggetto e oggetto. Su questa relazione, infatti, si fonda il processo del conoscere, che consiste nell’*individuare e sciogliere nessi (analizzare)*.

La stessa *teoria* vale come descrizione di relazioni che intercorrono tra determinati elementi, così che si configura necessariamente come *sistema*.

Gli elementi, inoltre, vengono indagati non soltanto per coglierli nel loro essere, ma soprattutto per determinare le *interazioni* che intercorrono tra di essi, interazioni che vengono descritte e misurate, onde realizzare quella che può essere definita l’*interpretazione funzionale del dato*.

Quest’ultima fa della matematica il paradigma fondamentale cui riferire ogni scienza empirica, proprio in considerazione della *valenza aritmetica* della relazione, la quale si costituisce come *assimilazione (omogeneizzazione)* dei diversi e come *reiterazione (moltiplicazione)* dell’identico.

La scienza, insomma, è *scienza di rapporti* e, se non v’è teoria che non si configuri come descrizione di relazioni, per converso queste ultime devono venire espresse in termini matematici, perché solo così possono venire rapidamente calcolate, dando luogo ad una *computazione*

riproducibile (o simulabile) in forza di elaboratori o di automi a stati finiti.

Potremmo concludere sul ruolo svolto dalla relazione nel *livello concettuale-formale* dicendo che tale livello si caratterizza non solo per il fatto che in esso si impone il concetto di relazione, ma anche per il fatto che la relazione, intesa come nesso, si impone come *prioritaria rispetto ai termini relativi*.

Annotazione prima

Tanto Martin Heidegger quanto di Edgar Morin fanno valere il primato della relazione e il modo in cui ne parlano ci sembra particolarmente significativo. In *Kant e il problema della metafisica*, Heidegger riflette sul problema kantiano di come sia possibile conoscere e la soluzione che egli indica è volta a sottolineare proprio il valore della *relazione*.

L'ente, che è ciò che deve venire conosciuto, viene colto bensì come "diverso" dal processo conoscitivo, ma tale da presentare una diversità che non appare "insormontabile": "Ma per uscir fuori, verso il 'diverso', è necessario essere dentro un *medium*, nell'ambito del quale si può incontrare questo ente affatto diverso, che non si identifica con l'essere conoscente e che il conoscente non ha nemmeno in suo potere"¹⁰.

Il processo conoscitivo, che consente al soggetto di cogliere l'oggetto nel suo essere, è possibile – sempre secondo Heidegger – ad una sola condizione: a condizione che l'oggetto, nella sua verità, non sia *irrimediabilmente altro* rispetto alla conoscenza, cioè solo a condizione che tra oggetto e conoscenza vi sia una *relazione originaria e fondante* che egli definisce "apertura (*Offenheit*)" e che, nel passo citato, viene indicata con l'espressione "*medium*".

Prosegue Heidegger: "La conoscenza deve quindi 'uscir fuori' da ciò cui necessariamente 'si arresta' il puro pensiero, quando è in sé vincolato. Questo 'rapporto' con ciò che è 'affatto diverso' è detto da Kant sintesi (sintesi veritativa)"¹¹. E ancora:

Solo una conoscenza vera è conoscenza. Ma verità significa "accordo con l'oggetto". Pertanto, si deve poter incontrare, fin da principio, ciò con cui è

10. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1973; trad. it. di M.E. Reina, riv. da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 103.

11. *Ibidem*.

possibile l'accordo, ossia ciò che fa da regola e dà la misura. Bisogna che fin da principio l'orizzonte di ciò che si obietta sia aperto e percettibile come tale. Quest'orizzonte è la condizione della possibilità dell'oggetto, relativamente alla sua possibilità di obiettazione¹².

L'apertura originaria riveste, dunque, un valore fondamentale. Essa, per Heidegger, costituisce l'essenza stessa della verità e la si potrebbe definire come quel *rapporto* che consente ogni altro rapporto, incluso quello conoscitivo:

Questo riferimento alla cosa, da parte del giudizio che se la appresenta, è l'attuazione di quel *rapporto* che originariamente e ogni volta si realizza in un rapportarsi. Ma ogni rapportarsi è caratterizzato dal fatto che, stando nell'aperto, si riferisce a ciò che è manifesto *come tale*. [...] Il rapportarsi è lo stare aperto sull'ente. Ogni relazione che sta aperta è un rapportarsi¹³.

Commenta in nota Umberto Galimberti: “Il rapporto (*Verhältnis*) tra l'orizzonte appresentativo (apertura - *die Offenheit*) e l'ente appresentato, manifesto (*das Offene*) è originario”¹⁴.

Anche per Heidegger, dunque, la *relazione* è originaria e Galimberti lo sottolinea in termini molto chiari. Qui l'originarietà della relazione vale come quel fondamento o, meglio, come quella verità che è ancora più basilare della verità intesa come *adaequatio rei et intellectus*: non si potrebbe parlare di “accordo” tra l'intelletto umano e la realtà, infatti, se essi non fossero da sempre “aperti” l'una all'altro e, cioè, posti in *relazione originaria*.

Da dove – si chiede ancora Heidegger – il giudizio appresentante riceve l'indicazione di dirigersi all'oggetto e di accordarsi con esso secondo la norma della conformità? Perché questo accordo si determina con l'essenza della verità? Come può accadere una cosa del genere e cioè che si ricorra al presupposto di una conformità e ci si insedii in un accordo? Ciò è possibile solo se questo presupposto si è già liberamente offerto in un'apertura che lega ogni appresentazione a ciò che, a partire da questa apertura, si apre e dominando si impone¹⁵.

12. Ivi, p. 105.

13. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Band 34, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1988; trad. it a cura di U. Galimberti, *Sull'essenza della verità*, La Scuola, Brescia 1977, pp. 15-16.

14. U. Galimberti, *Traduzione, introduzione e note* a M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, trad. it. cit., p. 16.

15. M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, trad. it. cit., pp. 18-19.

La verità, intesa come non nascondimento – appunto come *ἀλήθεια* – e dunque come *manifestazione*, vale quindi quale relazione originaria, perché anche la manifestazione è una *doppia relazione* che si instaura, da un lato, tra ciò che si manifesta (il manifestante) e la sua manifestazione (il manifestato); dall’altro, tra il manifestato (la manifestazione) e ciò a cui (colui al quale) esso si manifesta, così che tra di essi deve riproporsi l’apertura originaria.

Comprendiamo il senso del discorso di Heidegger, ma non ci sembra che egli abbia riflettuto a sufficienza sul concetto di *relazione*, come invece avrebbe dovuto fare dato il valore che ad esso viene attribuito.

Egli si spinge anche oltre e pone la *relazione* quale essenza dell’essere (essere-presente) e dell’essente (essente-presente): “La relazione all’essente-presente, che occupa l’essenza stessa dell’esser-presente, è assolutamente unica. È irraffrontabile con qualsiasi altra relazione. Rientra nell’unicità dell’essere stesso”¹⁶.

Si potrebbe così sintetizzare: la relazione è il luogo, da sempre aperto, in cui ciò che si presenta può essere presente oppure assente, a seconda che entri od esca da essa. In essa l’ente “soggiorna” nel suo presentarsi, “soggiorna nel pervenire e nell’andar-via. Il soggiornare è il passaggio dal venire all’andare”¹⁷.

Orbene, intendere la verità come “apertura originaria” consente, oltre che di fondare la concezione *corrispondentista* della verità, anche di intendere la relazione che sussiste tra l’essere e gli essenti, cioè di porre la *differenza ontologica* del fondamento rispetto ai fondati nonché di far valere la possibilità che questi ultimi si inscrivano nell’ambito presentificante rappresentato dall’essere stesso. Allorché l’essere viene pensato come ambito presentificante, cioè come il luogo nel quale gli enti manifestano la loro presenza, la distanza con la concezione di Severino – che tratta il medesimo tema – viene a ridursi, fino quasi ad annullarsi: l’essere, infatti, viene ad identificarsi con la stessa verità intesa, appunto, quale apertura, cioè quale *relazione originaria*.

L’essere viene, così, ad assumere un duplice significato: da un lato, vale come *termine* in relazione agli enti, dai quali si diversifica nella *relazione (differenza) ontologica*; dall’altro, vale come la *relazione medesima*, la quale non solo consente tale diversificazione, ma anche l’unificazione dei diversificati in una *medesimezza* (che, si badi, non vale come *unità*, ma appunto come *unificazione*) che assume valore prioritario: quest’ultima, infatti, consente di *riferire* (ecco

16. M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentliche Schriften 1914-1970*, Band 5: *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. di P. Chiodi, *Il detto di Anassimandro*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 342.

17. Ivi, p. 326.

comparire di nuovo la *relazione*) la manifestazione al fondamento o, in altre parole, l'ente all'essere, nonostante la loro *differenza*.

Tale *medesimezza*, del resto, giustifica anche il *circolo ermeneutico*, il quale costituisce la condizione che rende possibile l'autentica interpretazione di un testo, perché scongiura il rischio che il lettore *costruisca un'interpretazione* che lo porti a scambiare il “proprio” pensiero dell'autore del testo con il pensiero dell'autore del testo stesso.

Il circolo ermeneutico, poiché vale come traduzione dell'*apertura* che sussiste tra testo e interprete, consente all'interprete – sempre secondo Heidegger – di cogliere il pensiero dell'autore del testo come esso in effetti è.

La *relazione preliminare* tra interprete e interpretato produce, infatti, quella *precomprendione* del testo sulla quale si fonda l'interpretazione.

Se, insomma, non vi fosse un “apertura” tra testo e suo interprete, un'apertura che vada oltre la loro alterità, non potrebbe darsi effettiva interpretazione: “L'interpretazione si fonda sempre in una *pre-veggenza*”¹⁸.

Più specificatamente: “In ogni caso l'interpretazione ha già deciso, definitivamente, o con riserva, per una determinata concettualità; essa si fonda in una *pre-cognizione* (*Vorgriff*)”¹⁹.

“Qual è – si chiede Heidegger – il carattere di questo ‘pre (*Vor*)?’”²⁰. Esso configura un circolo, il circolo ermeneutico, che però non è un circolo vizioso, e il “pre” esprime quella *relazione* (quel *legame*, quell'*apertura*, quella *non alterità*) con il testo, che consente all'interprete di potersi indirizzare verso di esso e di pervenire ad esso.

Anche dalle poche annotazioni che abbiamo proposto, si comprende come la *relazione* rivesta in Heidegger valore originario e fondante.

È non di meno da rilevare che, in effetti, essa vale come una mera *presupposizione*, giacché non è dimostrata nel suo *non poter non essere*, cioè nella sua *necessità teoretica*, né nella sua *intrinseca intelligibilità*, ma viene semplicemente descritto lo *stato di necessità* sia dell'ente, nel suo richiedere un autentico fondamento, sia di chi si accinge a conoscere, nel suo richiedere di cogliere la realtà per come essa effettivamente è, sia, infine, dell'interprete, che non si accontenta di ridurre il pensiero dell'autore del testo a ciò che egli, come interprete, è in grado di cogliere, perché intende cogliere il *vero* pensiero dell'autore.

18. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, Sechste unveränderte Auflage, Neomarius Verlag, Tübingen 1949; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Fratelli Bocca, Milano-Roma 1953, p. 163.

19. Ivi, p. 164.

20. *Ibidem*.

Ebbene, questi tre *stati di necessità*, secondo Heidegger, vengono soddisfatti mediante la *relazione*.

L'ente soddisfa la sua esigenza ontologica in forza della relazione all'essere, ma – ci permettiamo di aggiungere – a condizione di ammettere, contraddittoriamente, che l'essere possa lasciarsi inglobare nella relazione.

Il soggetto conoscente soddisfa la sua esigenza conoscitiva in forza della relazione alla realtà, la quale se è autentica, cioè se è *oggettiva*, dunque *in sé*, non può, però, non sottrarsi alla relazione stessa.

L'interprete soddisfa la sua esigenza ermeneutica in forza della relazione al testo, ma ammettendo, ancora contraddittoriamente, che il pensiero autentico, cioè *oggettivo*, dell'autore possa venire inglobato in una relazione che lo vincoli al punto di vista *soggettivo* dell'interprete.

Non si può non concludere, pertanto, che la *relazione* è un mero *presupposto*, il quale dà luogo ad un *circolo*, che non può venire confuso con *l'effettiva fondazione*.

Si potrebbe, anzi, affermare che l'esemplificazione paradigmatica del *carattere estrinseco del presupporre*, generante la sua stessa *vizirosità*, è offerta proprio dal *circolo ermeneutico*.

Quest'ultimo, infatti, vale come un *pre-comprendere* che non può mai pervenire al testo, inteso nella sua oggettività, cioè nella sua effettiva realtà, stante il fatto che la relazione mantiene l'*aspetto disgiuntivo* che tiene *irrimediabilmente distinto* l'interprete dal testo che intende interpretare.

Il comprendere, inteso come un pre-comprendere, si rivela non altro che un *presupporre di avere già compreso* prima ancora di comprendere effettivamente. Per concludere, si potrebbe aggiungere che Heidegger attribuisce bensì alla relazione valore fondante, ma senza tenere conto delle critiche che già Platone aveva rivolto al costrutto, cioè alla relazione ridotta a *medio*, e senza chiarire adeguatamente la distinzione che sussiste tra il *costrutto* e l'*atto* del riferirsi.

Heidegger, in effetti, parla del “rapportarsi”, ma lo intende nel senso dello “stare aperto”, il quale sarebbe lo *status* che connota ciascun termine della relazione, che è *aperto* all'altro termine.

Entrambi i termini, però, si conservano all'interno del costrutto e sono proprio i pilastri sui quali il costrutto stesso poggia, sì che il rapportarsi non indica alcuna mediazione intrinseca, ma il semplice *fatto* che in una relazione *ciascun termine si rapporta all'altro*.

Egli, infatti, afferma che “Ogni relazione che sta aperta è un rapportarsi” e ciò, a nostro giudizio, significa sottolineare che la relazione è apertura dell'identico al diverso, ma *mantenendo entrambi*, ossia conservando *l'ordine della forma*.

Di contro, intendere la relazione come “atto” significa cogliere ciascun termine per il suo *mediare l'immediatezza* che formalmente lo caratterizza, cioè per il suo *trascendersi*.

Annotazione seconda

Per quanto concerne Edgar Morin, del quale abbiamo parlato in forma cursoria nel primo paragrafo della presente Riflessione, è da rilevare che il *primato della relazione* viene affermato con forza nei suoi scritti.

Confrontando la sua posizione con quella di Emanuele Severino, del quale abbiamo parlato a più riprese nel corso della presente ricerca e sul quale abbiamo riflettuto in molteplici lavori – dedicati in particolare a *La struttura originaria* – che abbiamo già citato, non si può non notare che il *valore prioritario della relazione* costituisce il tema fondamentale della ricerca di entrambi.

Certamente, Morin esprime tale valore in forma concettualmente meno densa, ma non meno significativa. Egli, del resto, non si cura tanto dell’aspetto più specificamente teoretico dell’indagine, ma delle sue ricadute teoriche.

Se Severino, riferendosi al *fondamento*, afferma infatti che “Ciò importa che l’essenza del fondamento non sia un che di semplice, ma una complessità, o l’unità di un molteplice”²¹, un concetto certamente non dissimile viene proposto da Morin nell’opera *Introduzione al pensiero complesso*.

Così egli scrive: “il pensiero semplificante è incapace di concepire la congiunzione dell’uno e del molteplice (*unitas multiplex*). Alternativamente, unifica astrattamente annullando la diversità oppure, al contrario, giustappone la diversità senza concepire l’unità”²².

Egli indica una conseguenza fondamentale del “pensiero semplificante”: “In questo modo giungiamo all’intelligenza cieca. L’intelligenza cieca distrugge gli insiemi e le totalità, isola tutti i suoi oggetti dal loro ambiente circostante; non può concepire il legame inscindibile tra l’osservatore e la cosa osservata”²³. Il pensiero complesso, dunque, coglie la *struttura relazionale* dell’esperienza: la realtà, infatti, è composta di relazioni e, in quanto oggetto del conoscere, è vincolata al soggetto del conoscere stesso.

21. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 107.

22. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, cit., p. 8. Da un certo punto di vista, quindi, è possibile affermare che anche Severino sostiene un modello complesso o sistemico-relazionale, stante il suo parlare di un “fondamento [che] non sia un che di semplice, ma una complessità, o l’unità di un molteplice”. Oltre ai lavori da noi dedicati espressamente a Severino, e che sono stati già indicati, è possibile fare riferimento ad A. Stella, *Modello riduzionistico o modello sistematico? Spunti per una riflessione*, già citato, per approfondire i limiti tanto del modello riduzionistico quanto del modello sistemico-relazionale. Tale tematica viene ripresa in Id., *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, già citato.

23. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, trad. it. cit., p. 8.

Si potrebbe affermare che la *primitiva relazione di soggetto e oggetto* tende a moltiplicarsi nelle infinite relazioni che sussistono tra gli oggetti e all'interno di ciascuno di essi.

Proprio in questo senso, Morin può affermare quanto segue:

Che cos'è la complessità? In prima istanza, la complessità è un tessuto (*complexus*: ciò che è tessuto insieme) di costituenti eterogenei inseparabilmente associati: pone il paradosso dell'uno e del molteplice. In seconda istanza, la complessità è effettivamente il tessuto di fatti, azioni, interazioni, retroazioni, determinazioni, alea, che costituiscono il nostro mondo fenomenico²⁴.

Il pensiero complesso, pertanto, deve affrontare la difficoltà del misurarsi con unità che si dividono e con legami che tendono all'unità: “La difficoltà del pensiero complesso consiste nel dover affrontare l'accozzaglia (il gioco infinito delle inter-retroazioni), la correlazione dei fenomeni tra loro, la nebbia, l'incertezza, la contraddizione”²⁵.

Il vero problema è rappresentato proprio dalla contraddizione, perché il pensiero complesso corre di continuo il rischio di impigliarsi in essa, *conciliando gli inconciliabili*.

Se non che, di fronte alla contraddizione Morin non riconosce *l'emergere dell'incontraddittorio*, che ne ha consentito il rilevamento, né si appella ad un pensiero che *sull'incontraddittorio si fondi*.

Egli, al contrario, considera la contraddizione l'essenza ultima della realtà, inclusa la realtà microfisica: “La breccia microfisica rivelò l'interdipendenza del soggetto e dell'oggetto, l'introduzione dell'alea nella conoscenza, la dereificazione della nozione di materia, l'irruzione della contraddizione logica nella descrizione empirica”²⁶.

Alla luce della concezione di Morin e da essa stimolati, ci chiediamo quanto segue: com'è possibile conciliare la consapevolezza della complessità dell'esperienza – e quindi di ciò che ordinariamente si assume come “reale” – con il principio logico, ma anche ontologico, di non contraddizione, fatto valere dall'ambito empirico-formale?

O più radicalmente: come conciliare il pensiero complesso e il fondamento stesso del pensare? Come non rilevare che, se complessità è sinonimo di contraddizione, pur tuttavia il cogimento della complessità e della contraddizione non può non avvenire in virtù dell'*incontraddittorio* e, inoltre, la loro stessa affermazione non può non venire effettuata *incontraddittoriamente*?

24. Ivi, p. 10.

25. Ivi, p. 11.

26. Ivi, p. 14.

Annotazione terza

Per indicare il *valore prioritario e costitutivo della relazione*, si è parlato anche di “transazione”. Il concetto di “transazione” viene compiutamente tematizzato da John Dewey in un’opera da lui scritta in collaborazione con Arthur Bentley e intitolata *Conoscenza e transazione*.

Prendendo in esame le molteplici forme del “conoscere” e il loro rapporto con i “conosciuti”, i due Autori precisano che “qualsiasi conoscere (*knowing*) o qualsiasi conosciuto (*know*) si stabilisce o meno unicamente attraverso una continua e infaticabile ricerca, e mai sulla base di un qualche presunto ‘fondamento’, ‘premessa’, ‘assioma’ o *ipse dixit* estrinseco”²⁷.

Qui il concetto di “ricerca” non fa che anticipare il concetto di “transazione”, giacché con esso si intende indicare la necessità di valorizzare il primato della relazione conoscitiva sui termini di cui essa si compone, e cioè sul conoscere e sul conosciuto²⁸.

E tuttavia, già in ordine a questa iniziale affermazione è doveroso porre una precisazione e rilevare che è impossibile svolgere un qualsiasi discorso o, che è lo stesso, una qualsiasi ricerca, se non si muove da un punto assunto come fermo, e cioè da una *premessa* che valga quale *cominciamento* della procedura che da esso prende le mosse.

È, dunque, indiscutibile che il punto vale come “punto di movenza” solo in quanto si procede oltre di esso, così che è in forza della procedura che esso risulta una premessa, ma è altrettanto indiscutibile che senza la premessa non è pensabile procedura alcuna.

Sotto questo aspetto, non ha senso valorizzare la ricerca (procedura, relazione) a scapito dei momenti che la costituiscono (essenzializzabili nelle forme dell’antecedente e del conseguente nonché delle tappe intermedie), così come non ha senso valorizzare i momenti a scapito della procedura (relazione).

In effetti, se la procedura si pone soltanto in virtù dei momenti che ne scandiscono lo svolgimento, altrettanto questi si pongono soltanto in virtù della

27. J. Dewey, A.F. Bentley, *Knowing and the know*, The Beacon Press, Boston (Mass.) 1946; trad. it. di E. Mistretta, *Conoscenza e transazione*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 62.

28. Così specifica il concetto di “transazione” Aldo Visalberghi: “Il concetto di transazione, in forma consapevole ed elaborata, è di introduzione recente nel pensiero critico contemporaneo: furono, come vedremo, Dewey e Bentley coloro che per primi ne diedero una formulazione sistematica [...]. È però da rilevare che in inglese la parola ‘transaction’ ha due ulteriori accezioni importanti [cui] si riferiscono Dewey e Bentley, i quali allargano ulteriormente e insieme precisano tecnicamente l’uso del termine, da essi assunto a indicare qualunque processo dove il corso delle attività in gioco non sia riducibile a qualcosa di ‘accidentale’ fra entità ‘sostanziali’, ma al contrario ci si mostri tale da *costituire* o *ricostituire* di continuo i suoi propri termini” [A. Visalberghi, *Il concetto di “transazione”*, in F. Rossi-Landi (sotto la direzione di), *Il pensiero americano contemporaneo*, Edizioni di Comunità, Milano 1958, pp. 273-274].

procedura, in una *circolarità* che non può decretare l'emergenza, quale fondamento, né del momento né della procedura medesima.

Dewey e Bentley risponderebbero che proprio questa circolarità è la “transazione”. La questione che ci si deve porre – per lo meno a nostro giudizio – è se la “transazione” configuri un *diallele*, e cioè un circolo vizioso, o se essa possa venire considerata legittimamente il *fondamento*, non statico né dogmatico o metafisico – come direbbero i due Autori –, ma dinamico, dell’identità dei termini da essa relati.

Il concetto di “transazione”, ora rapidamente indicato, viene progressivamente a precisarsi nel corso dell’opera in esame. Poco più avanti, rispetto al passo citato sopra, troviamo scritto:

L’importanza che noi attribuiamo all’introduzione e all’adozione di nomi rigorosi si capirà subito non appena si inizi ad osservare la conoscenza come un fatto in divenire dell’attività comportamentale. L’osservazione non solo separa, ma riunisce anche in combinazione, con un sol colpo, materie che in altri tempi si son trattate separatamente e quindi bisognose di una forzosa organizzazione (di essere “sintetizzate”, come si dice tradizionalmente) mediante un qualche sussidio esterno. Considerare il linguaggio, con tutte le sue manifestazioni fonetiche e grafiche, come l’uomo-stesso-in-azione-che-tratta-con-cose è un’osservazione di questo tipo²⁹.

Il concetto di conoscenza si specifica, dunque, come “un fatto in divenire dell’attività comportamentale”. Ora, a noi pare che questo enunciato contenga una ripetizione nonché un concetto discutibile. La ripetizione la ravvisiamo in questo: definire l’attività un divenire è un pleonasio per la ragione che “attività” è la relazione di agente e agito, dunque l’azione dell’agente sull’agito, cioè il passaggio dall’uno all’altro.

Un’attività, che non si eserciti su qualcosa e non configuri un passaggio da un punto di movenza ad un punto di arrivo, insomma, non è un’attività affatto.

Che poi l’attività venga definita un “fatto”, ebbene questo ci sembra discutibile. L’espressione “fatto” configura il participio passato del verbo “fare” e il participio passato, com’è noto, indica la passività, non l’attività.

Indica, cioè, che un’azione è già stata compiuta e che il suo compimento appartiene al passato, laddove l’attività indica un compimento in via di attuazione. Non di meno, “l’osservazione non solo separa, ma riunisce anche in combinazione, con un sol colpo, materie che in altri tempi si son trattate separatamente

29. J. Dewey, A.F. Bentley, *Conoscenza e transazione*, trad. it. cit., p. 65.

e quindi bisognose di una forzosa organizzazione mediante un qualche sussidio esterno". Questa proposizione, invece, ci pare quanto mai interessante.

In essa si pone, infatti, l'identità di "osservazione" e "relazione" e tale identità emerge precisamente con l'affermare che l'osservazione tanto separa, quanto congiunge.

Altrettanto, la relazione *distingue i relati nel congiungerli e li congiunge nel distinguierli*.

Si potrebbe, anzi, dire che la relazione congiunge proprio per la ragione che tiene distinti i termini e, viceversa, tiene distinti i termini solo perché li mette a confronto e, dunque, li congiunge.

Tuttavia, Dewey e Bentley specificano ulteriormente il loro discorso e aggiungono che la congiunzione non può venire intesa come una "forzosa organizzazione [...] mediante un sussidio esterno".

Il riferimento alla distinzione hegeliana di äußerliche *Beziehung* e di *immanente Synthesis* ci pare evidente: la relazione, che i due Autori considerano autentica, non è un congiungimento *estrinseco* (äußerliche *Beziehung*), ossia un nesso che si instaura tra due termini che si sono già posti e posti autonomamente l'uno dall'altro.

Di contro, i termini si pongono solo in forza della loro *immanente Synthesis*, cioè del loro riferimento reciproco, il quale, poiché costitutivo dell'identità di entrambi, non può non risultare intrinseco alla loro identità, immanente a ciascuno di essi³⁰.

In effetti, Dewey e Bentley riconoscono bensì la reciprocità dei termini della relazione, ma non concludono – come invece avrebbero dovuto – che, se la differenza entra nella costituzione dell'identità, allora ciascun termine non può venire mantenuto come qualcosa-che-è, cioè come un'ipostasi. Riprenderemo questo aspetto nei paragrafi successivi.

Tornando al testo di Dewey e Bentley, rileviamo che il concetto di "transazione" indica un modo di intendere il *primato della relazione* sul quale merita di continuare a riflettere.

Per parlare del valore intrinseco della relazione, Dewey e Bentley ricorrono ad un esempio: "Considerare il linguaggio, con tutte le sue manifestazioni fonetiche e grafiche, come l'uomo-stesso-in-azione-che-tratta-con-cose è un'osservazione di questo tipo".

L'uomo non si pone a prescindere dalle cose, poiché esso è uomo solo in quanto ha a che fare con le cose, in quanto cioè si relaziona ad esse; per converso, le cose

30. Torneremo sulla distinzione hegeliana nel paragrafo 5 della presente Riflessione, al-lorché, parlando del concetto di "identità", differenzieremo la relazione estrinseca dalla relazione intrinseca e costitutiva della stessa identità.

sono tali solo in quanto si pongono in relazione all'uomo. Che è come dire: soggetto e oggetto sono termini correlativi e l'attività è la relazione che li vincola. Tale attività, che è essenzialmente una relazione, prende avvio con l'osservazione, ossia con quella che potremmo definire la forma iniziale del rapporto dell'uomo con il mondo e che si traduce nella “relazione sensibile”.

Secondo il nostro punto di vista, nella *relazione sensibile* le cose risultano ben-sì collegate fra loro, ma a muovere da quella *identità empirica* che le presenta come autonome e indipendenti.

È con la “relazione concettuale”, invece, che il mondo dei fenomeni risulta configurarsi in quella trama di nessi che vincolano inscindibilmente le cose, fino alla “relazione trascendentale” che viene rinvenuta dalla *coscienza trascendentale*, la quale coglie le cose come relazioni in atto, ossia come il loro reciproco riferirsi, in un’unità che dà senso e ricomprende in sé la molteplicità.

Dewey e Bentley non pervengono al valore intrinseco e costitutivo della relazione e, quindi, non colgono il trascendersi del determinato. Anche quando la relazione viene valorizzata come momento prioritario rispetto ai termini da essa relati, si mantiene il suo valere come medio tra estremi. Quel costrutto, cioè, che si conserva anche nell’attività, in quanto relazione di agente e agito.

Ci sembra opportuno rilevare, a questo proposito, che il pensiero, ancorché venga inteso nella forma dell’attività, per i due Autori non subentra soltanto allorché emerge la relazione concettuale, dal momento che già nell’osservare operano le categorie logiche e semantiche che consentono di connotare la cosiddetta “realta”.

Proprio per questa ragione, il linguaggio diventa l'espressione più esplicita del ruolo del soggetto nella configurazione dell'oggetto. Anche il “fatto”, non va dimenticato, è in sé una relazione, valendo come il necessario rinvio al suo “farsi” o, detto con altre parole, esprimendo il vincolo inscindibile tra l'osservato e l'osservante, tra l'oggetto e il soggetto, tra il dato e ciò a cui è dato.

Non a caso, Dewey e Bentley scrivono:

Un’osservazione di questo tipo generale vede lo uomo-in-azione non come qualcosa di contrapposto radicalmente ad un mondo che lo circonda, e neppure come qualcosa che semplicemente agisca “in” un mondo, ma come l’azione del mondo e nel mondo del quale l'uomo è parte integrante³¹.

In questo passo opera in forma chiara il *concetto di transazione* e opera nel suo distinguersi tanto dalla considerazione astratta perché astraente, quella cioè

31. *Ibidem.*

che contrappone l'uomo al mondo, quanto dalla considerazione formale della relazione, ossia da quella considerazione che *riduce la relazione ad interazione*, la quale si dispone tra due identità, e non nella struttura intrinseca di ciascuna di esse.

La distinzione di *interazione e transazione*, del resto, viene evidenziata da Dewey e Bentley nella stessa Prefazione alla loro opera. Essi, infatti, scrivono:

Man mano che i nostri studi procedevano, il punto di vista transazionale si dimostrò degno di sempre maggior risalto, e crediamo che il modo più semplice di afferrare il tono della nostra trattazione sia quello di tenere sistematicamente presente la distinzione fra il punto di vista transazionale e quelli interazionale e autoazionale. Il punto di vista transazionale è infatti quello che sistematicamente procede in base alla convinzione che il conoscere è co-operativo e in quanto tale tutt'uno con la comunicazione³².

Se il punto di vista “autoazionale” considera le cose come entità autonome, quello “interazionale” intende la relazione come estrinseca e, dunque, non supera fino in fondo il punto di vista precedente.

Di contro, il punto di vista “transazionale” coglie il valore intrinseco della relazione e il mutuo comunicare delle identità, cioè l’influenza reciproca che trasforma continuamente il loro essere.

Puntualizzano Dewey e Bentley: “i conoscere (*knowings*) sono sempre e dovunque inseparabili da i conosciuti (*knowns*): essi sono aspetti gemelli di un fatto comune”³³.

Il *concreto*, per usare l’espressione di Severino (ma anche di Giovanni Gentile³⁴ o di Pantaleo Carabellesse³⁵), è dunque il “fatto comune”, cioè la relazione conoscere-conosciuto.

Considerare il conoscere e il conosciuto come entità che abbiano una qualche consistenza, ciascuna in sé, significa, invece, compiere un’astrazione: conoscere e conosciuto sono *due sezioni astratte* del concreto che è la loro indivisibile unità. Questa conclusione, non di meno, viene raggiunta e, insieme, negata da Dewey e Bentley. Poiché, infatti, l’unità viene definita come unità del conoscere e del conosciuto, comunque si mantiene una *distinzione*. Né potrebbe essere

32. Ivi, p. 4.

33. Ivi, p. 68.

34. Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1923), in *Opere complete*, Sansoni, Firenze 1940-1942.

35. P. Carabellesse, *La critica del concreto*, saggio introduttivo di F. Valori, Morlacchi Editore, Perugia 2022⁴ (si tratta della riproposizione della terza edizione dell’opera, che è del 1948).

diversamente, dal momento che la relazione congiunge solo perché distingue e mantiene distinti i congiunti.

Allora, delle due l'una: *aut* si vuol parlare di unità autentica, ma allora non si può non andare oltre il concetto di relazione; *aut* si vuol mantenere tale concetto, ma non si potrà mai parlare, allora, di *unità autentica*.

Dewey e Bentley, di contro, intendono bensì valorizzare, nella relazione, il momento dell'unità, ma non fino al punto di pervenire a quella radicale trasformazione dei termini relati che coincide con l'*ablatio alteritatis*, cioè con il loro stesso togliersi nell'unità, la quale è autentica unità solo allorché la *dualità* viene meno.

Si potrebbe dunque affermare che la transazione configura sì la valorizzazione dell'aspetto unitario (congiuntivo) che opera nella relazione, *senza però pervenire al superamento della relazione medesima, intesa come costrutto*.

Secondo noi, ciò che paventano coloro – a cominciare dallo stesso Hegel (che solo in alcuni punti delle sue opere fa valere l'unità autentica) fino a Severino – che non intendono sbarazzarsi della relazione come costrutto, onde pervenire all'unità autentica, la sola che possa valere come *vero fondamento*, è il rischio di veder evaporare il determinato nell'indistinto, *come se l'assolutezza del fondamento potesse venire sacrificata alla necessità, intesa come bisogno, di determinare anche la condizione incondizionata onde poterla conoscere e riferire*.

Il trascendimento della relazione e l'affermarsi dell'unità come togliimento della differenza possono apparire, infatti, come il configurarsi di una prospettiva che i suoi critici non esitano a considerare sostanzialmente mistica: in tal senso Galvano Della Volpe, nell'opera *Hegel romantico e mistico*³⁶, interpreta il pensiero dello stesso Hegel giovane, quello degli *Scritti teologici giovanili*³⁷.

Ebbene, in questi scritti, Hegel sconfinerebbe nella mistica proprio per questa estremizzazione del concetto di "unità", che diventa dissolutore del concetto di "determinazione".

La questione è di estrema importanza. Se, da un lato, intendere l'unità nel senso che la spinge oltre la relazione e, dunque, oltre l'unificazione e la sintesi comporta il trascendere anche la determinatezza, d'altro lato mantenere le determinazioni, anche nel loro relazionarsi, equivale a conservare la loro distinzione, dunque equivale a ridurre l'unità ad *unificazione, a sintesi*, precludendosi la possibilità di pervenire ad un'unità effettiva.

36. G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico*, Le Monnier, Firenze 1929.

37. G.W.F. Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. H. Nohl, Mohr Verlag, Tübingen 1907; trad. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972.

Quest'ultima, ancorché indeterminabile, costituisce la *condizione incondizionata* che evita di assolutizzare il relativo, così che il suo potere de-assolutizzante³⁸ riveste un significato enorme, per lo meno dalla *prospettiva dell'inevitabile*. Intendere l'unità configura un nodo fondamentale ancorché risultato estremamente problematico, soprattutto per coloro che non vogliono rinunciare alla *determinazione del fondamento*.

Ciò viene confermato anche dagli evidenti limiti di carattere logico che si incontrano nel concetto di “inseparabilità”, che compare tanto in Hegel quanto in Severino per indicare il *concreto*.

Per entrambi, infatti, l'astrazione consiste nell'assumere come “separato” ciò che è intrinsecamente connesso, ossia ciò che è “inseparabile”.

Se non che, facciamo notare quanto segue: parlare di “inseparabili”, al plurale, come fanno spesso tanto Hegel quanto Severino, non può non decretare quella separazione che per altro verso si intende negare³⁹.

La dualità, infatti, non può non permanere nell'uso del plurale, così che, se si intende davvero evitare la separazione, non si può non fare riferimento all’“inseparabile”, declinato necessariamente al singolare.

In Dewey e Bentley, il concetto di “inseparabilità” viene tradotto nel concetto di “transazione”, ma la problematicità, come abbiamo cercato di mostrare, permane.

Tale problematicità risulta anche da un passo ulteriore, che concerne la stessa costituzione del *fatto* in quanto *fatto*, per la ragione che esso altro non indicherebbe se non l’*inseparabilità* che sussiste tra l’attività, che consente di porlo, e la *cosa* in cui esso si identifica. Il passo è questo:

La principale considerazione da fare nel soddisfare alle condizioni che auspicchiamo per il Fatto è che si vengono a richiedere tanto l’attività per mezzo della quale lo identifichiamo quanto il *cosa* viene identificato, e si vengono a richiedere in modo tale che nessuno dei due possa esser preso isolatamente o separatamente dall’altro⁴⁰.

Tale passo non può non venire preso insieme all’altro, che abbiamo già citato: “*i conoscere (knowings)* sono sempre e dovunque inseparabili da *i conosciuti (knowns)*: essi sono aspetti gemelli di un fatto comune”.

38. Abbiamo approfondito il tema della *funzione* dell’assoluto, cioè della condizione incondizionata, nell’annotazione seconda al paragrafo 4 e nel paragrafo 5 della Prima Riflessione nonché nel paragrafo 11 della Seconda Riflessione.

39. Viene ripresa, in questo modo, la tematica già anticipata nel paragrafo 4 della Seconda Riflessione.

40. J. Dewey, A.F. Bentley, *Conoscenza e transazione*, trad. it. cit., p. 68.

Ora, la questione – come abbiamo iniziato a dire – sta tutta nell'intendere come si possa parlare di *due inseparabili*, senza averli separati per poter dire *due*.

Aut si dice *l'inseparabile*, ma allora lo si intende al singolare, come unità indivisibile; *aut*, se si usa il plurale, la distinzione è già stata compiuta e, una volta posta in essere, i termini risultano dotati ciascuno di una propria identità, disgiunta da quella dell'altro, così che, da un lato, la loro separazione (cioè il prendere un termine *a prescindere* dall'altro) è sempre possibile; dall'altro, la loro relazione, o ricomposizione, non può non risultare estrinseca, cioè un'*interazione*, per quanto la si voglia intendere come intrinseca, cioè come una *transazione* (ammesso – e non concesso – che la transazione configuri una relazione effettivamente intrinseca).

Dewey e Bentley cercano di precisare:

Per quanto ci riguarda, noi stabiliamo, tanto rispetto al fatto quanto rispetto alla conoscenza, che non si ha assolutamente “qualcosa di conosciuto” e “qualcosa di identificato” a prescindere dai rispettivi *conoscere* e *identificare*, e che non si ha *conoscere* e *identificare* a prescindere dai che e dai qualcosa che vengono conosciuti e identificati⁴¹.

L'intenzione dei due Autori è chiara e condivisibile; tuttavia, non si può fare a meno di riconoscere che il conosciuto e l'identificato, proprio per il fatto che vengono così connotati – dunque così conosciuti e identificati –, mantengono una distinzione dal conoscere e dall'identificare.

Né consente di uscire dalla difficoltà l'affermazione che la distinzione non è separazione, perché *la separatezza non è altro che l'estremizzazione del momento disgiuntivo*, che è costitutivo del costrutto relazionale.

La questione, dunque, risulta indubbiamente complessa e a noi pare che si possa uscire dalle difficoltà che essa presenta ad una sola condizione, e cioè a condizione di distinguere il livello dell'*innegabile*, o del *necessario*, dal livello dell'*inevitabile*, o del *fattuale*.

Ciò che proponiamo, insomma, è riconoscere l'irriducibilità del livello del *necessario*, in cui si impongono l'unità e il superamento della relazione, al livello *fattuale*, in cui la distinzione/separatezza viene comunque conservata, per quanti *accorgimenti transazionali* si possano adottare o per quante formule si possano usare per indicare l'*identità (unità)*: a nostro giudizio, si rimane comunque vincolati all'*identificazione (unificazione)*.

41. Ivi, pp. 68-69.

Per specificare meglio quel modo di intendere la priorità della relazione, che si esprime nel concetto di “transazione”, rileviamo che, se con tale concetto non si riesce ad andare oltre il *prendere insieme* due identità, allora nulla si aggiunge e nulla si toglie al concetto di “relazione”.

Nella maggioranza dei casi, proprio in questo senso mostrano di intendere la transazione Dewey e Bentley: “Il nostro procedimento è *transazionale*: in esso si asserisce il diritto di vedere insieme, nell'estensione e nella durata, molto di ciò che convenzionalmente si considera come fosse composto di elementi irrimediabilmente separati”⁴².

Tuttavia, in alcune (rare) occasioni i due Autori sembrano intendere tale concetto in un senso ben più profondo del semplice “vedere insieme”:

Trans-azione: quando si impiegano sistemi di descrizione e di denominazione per trattare aspetti o fasi di azione, senza riferirsi alla fine ad “elementi” o ad altre presunte “entità”, “essenze”, o “realità” individuabili o indipendenti, e senza che si isolino, da tali individuabili “elementi”, delle presunte “relazioni” individuabili⁴³.

In questo passo, come si può notare, si parla proprio di “realità individuabili”; ebbene, la transazione intende valere come *immanente* a quei “sistemi di descrizione e di denominazione” che consentono di andare oltre tali “realità individuabili”.

Ciò che intendiamo sottolineare è precisamente questo aspetto: se si va oltre le realtà individuabili, *eo ipso* si va oltre l’identità determinata e non si può non intendere di pervenire ad un’unità che non conservi la forma dell’identità determinata, se non come “tolta”, secondo la formulazione usata dallo stesso Hegel e ripresa più volte anche da Severino, i quali – in questo senso – paiono indicare la necessità di un *superamento* del determinato, che però al tempo stesso *lo mantenga*, ancorché *trasformato*.

Annotazione quarta

Coloro che affermano il *primato della relazione* non intendono pervenire a quella che noi definiamo “autentica unità”, proprio perché non intendono superare la relazione né il determinato cui essa si accompagna.

Affinché risulti con chiarezza il *discrimen* che sussiste tra *vera unità* e *unificazione*, intendiamo mostrare come sia possibile rilevarlo all’interno del concetto

42. Ivi, p. 87.

43. Ivi, p. 130.

stesso di *transazione*, dal momento che in esso si confrontano, da un lato, la prospettiva che fa della relazione il fondamento e, dall’altro, la prospettiva che prefigura l’oltrepassamento della stessa relazione, ancorché questo oltrepassamento non venga mai specificato in modo adeguato, come invece meriterebbe. Per mettere in evidenza le due prospettive, riportiamo il commento che Mario Dal Pra, nella sua Presentazione all’edizione italiana dell’opera di Dewey e Bentley, fa dell’ultimo passo che abbiamo citato, nel quale veniva indicata, appunto, la necessità dell’oltrepassamento della stessa relazione, allorché si parlava “delle presunte ‘relazioni’ individuabili”.

Il commento è il seguente:

Il termine di *transazione* viene ricavato [...] dall’esperienza della vita economica, per accettuare ancora di più, se possibile, la necessità di sottrarre l’espressione [...] a moduli metafisici ed a schemi immutabili ed eterni; si vuol richiamare così quell’intreccio di operazioni con le quali si realizza l’incontro, nell’ambito economico, delle esigenze più disparate, il confronto degli interessi e la riduzione delle opposizioni, fino al ritrovamento di una mediazione concreta e continua⁴⁴.

L’uso di una nuova espressione, “mediazione”, non sposta, a nostro parere, i termini del problema: o la mediazione è intrinseca, ma allora essa trasforma a tal punto l’identità dei mediati che questi diventano “irriconoscibili”, oppure i mediati permangono “riconoscibili”, “individuabili”, ma allora la mediazione *si interpone* tra di essi, ossia mantiene la valenza di *interazione* e non produce una *trasformazione* autentica dell’identità immediata.

Aggiunge ancora Dal Pra: “Come si vede, l’istanza che si fa valere concerne sempre il richiamo all’azione, all’operazione ed alla necessità di prospettarne fasi od aspetti sempre e soltanto in riferimento all’unità operativa in cui rientrano”⁴⁵.

Il concetto fondamentale permane, dunque, quello di “unità”. Qui, aggiungendo al sostantivo “unità” l’aggettivo “operativa”, si cerca di stemperare il suo autentico valore, quello per il quale l’unità è *l’intero*, non *un composto di parti*.

Il punto di vista che intendiamo sostenere – e che ribadiamo qui a proposito del concetto di transazione, ma che troverà più ampia trattazione quando prenderemo in esame il concetto di relazione che noi intendiamo proporre

44. M. Dal Pra, *Presentazione* a J. Dewey, A.F. Bentley, *Conoscenza e transazione*, trad. it. cit., p. XIV.

45. Ivi, p. XV.

– si riassume proprio nella necessità di tenere distinte, almeno sul piano logico-concettuale, *unità e unificazione*.

Se quest’ultima mantiene gli unificati come “individuabili”, e per questa ragione non emerge veramente oltre la giustapposizione o l’assemblaggio, viceversa l’unità emerge effettivamente oltre la sintesi, perché trasforma intrinsecamente gli unificati e li trasforma a tal punto che essi non sono più “individuabili” nella forma in cui lo erano prima dell’unità, ma mettono capo ad una realtà nella quale le determinazioni precedenti si trascendono.

Se non che, il bersaglio di Dewey e Bentley è proprio la “metafisica”, con i suoi “moduli” e i suoi “schemi immutabili ed eterni”, come scrive Dal Pra alludendo ai concetti di “fondamento”, “entità”, “realità”, che il *pragmatismo* non può accettare. *L'avversione alla metafisica, però, comporta anche l'impossibilità di riconoscere il concetto di unità nel suo autentico valore*, giacché, se lo si penetrasse in tutto il suo significato, non si potrebbe non riconoscere la necessità del suo emergere oltre l’ordine formale-fattuale, almeno quando ci si riferisce all’*unità* che funge da *condizione incondizionata* della serie dei condizionati.

E tuttavia, i pragmatisti, inclusi Dewey e Bentley, non ne vogliono sapere di attingere un livello che emerge sull’ordine fattuale; essi, pertanto, non possono non precludersi la possibilità di riconoscere l’ambiguità immanente al concetto di unità di cui fanno uso e, proprio a causa di questa preclusione, non riescono a tematizzare fino in fondo il concetto di transazione, che si specifica solo a muovere dal concetto di unità.

Ancora una volta – prosegue Dal Pra – si tratta di opporsi alla cristallizzazione del processo in elementi che finiscono per essere ritenuti reali fuori di esso, con la totale perdita del significato delle relazioni; la “transazione” è l'estrema trincea sulla quale Dewey e Bentley ritengono di poter resistere alla tendenza ontologizzante che trasforma le relazioni in cose ed il processo in un corso che lega tra loro entità precostituite⁴⁶.

La trasformazione di “relazioni in cose” e del “processo in un corso che lega tra loro entità precostituite” rappresenta, per Dal Pra, quella “tendenza ontologizzante”, alla quale si oppongono Dewey e Bentley.

Riflettere, dunque, sulla “tendenza ontologizzante”, come la definisce Dal Pra, può essere molto significativo, proprio perché ha implicazioni molto rilevanti, che riportano direttamente al tema del primato della relazione e al modo di intenderlo.

46. *Ibidem*.

Annotazione quinta

L’istanza transazionale indica dunque, come sintetizza in modo magistrale Aldo Visalberghi alla fine del passo che abbiamo citato nella nota 28, “qualunque processo dove il corso delle attività in gioco non sia riducibile a qualcosa di ‘accidentale’ fra entità ‘sostanziali’, ma al contrario ci si mostri tale da *costituire* o *ricostituire* di continuo i suoi propri termini”⁴⁷.

Per chiarire, Visalberghi prosegue, apportando la seguente precisazione:

Quest’istanza che, così espressa, ci appare come essenzialmente antiaristotelica [...], emerge particolarmente viva da alcune branche della ricerca scientifica recente [...]. La problematicità di certe dicotomie, come quella di osservatore e osservato, o quella di organismo e ambiente, si impone agli stessi ricercatori scientifici meno propensi agli sconfinamenti filosofici. Ma nella filosofia, e particolarmente nelle filosofie a impostazione critico-naturalistica, l’esigenza di evitare la ricaduta in forme di sostanzialismo dogmatico [...] rappresenta una necessità vitale [...]. Il concetto di transazione è una delle forme più interessanti in cui tale esigenza è venuta a concretarsi⁴⁸.

Nel passo citato viene ricapitolato il senso dell’espressione “transazione”. Ebbene, questo senso non può non venire ravvisato nel *primato* che si vuole attribuire alla *relazione* rispetto ai termini da essa relati, così che proprio per questa ragione, come afferma appunto Visalberghi, l’istanza relazionale “ci appare come essenzialmente antiaristotelica”, stante il fatto che con essa si intende affermare “l’esigenza di evitare la ricaduta in forme di sostanzialismo dogmatico”. Il punto di vista che si intende superare è precisamente quello che Visalberghi definisce “di tipo atomistico o puramente ‘interazionale’”⁴⁹, il quale “presuppone entità stabili e comunque prefissate rispetto così all’osservazione e all’indagine come alla reciproca ‘azione’ che avrebbe luogo fra di esse”⁵⁰.

Al contrario – rileva ancora Visalberghi –, è nello spirito del metodo scientifico qual è concepito da Dewey, non senza che possa scorgersi in ciò un influsso positivo della sua prima formazione hegeliana, intrattenere una visione totale della complessità del cosmo – comprensiva dell’uomo stesso che lo conosce – e pertanto superare le sue stesse provvisorie, se pur spesso fecondissime,

47. A. Visalberghi, *Il concetto di “transazione”*, in F. Rossi-Landi (sotto la direzione di), *Il pensiero americano contemporaneo*, cit., p. 274.

48. *Ibidem*.

49. Ivi, p. 278.

50. *Ibidem*.

semplificazioni, rinnovandosi e rendendosi atto ad affrontare i nuovi problemi. Questa visione dinamica e critica dei compiti della scienza e insieme della realtà che essa studia, viene a un certo punto espressamente contrapposta, come “transazionale”, alla visione puramente “interazionale”⁵¹.

Ciò comporta una critica radicale di ogni *ontologismo*, inteso come sussistenza di una *res* che funge da fondamento del rapporto, il quale la vincola a tutte le altre *res*, in modo tale che Visalberghi individua due punti che, a suo giudizio, debbono qualificare ogni programma di ricerca:

- 1) in qualunque genere di ricerca dobbiamo tener presente che le distinzioni, determinazioni e specificazioni introdotte hanno valore *funzionale* rispetto ai problemi del caso, e *non ontologico* (aspetto o modulo critico); 2) in qualunque genere di ricerca dobbiamo tener presente che le realtà che studiamo sono strettamente interdipendenti ed interconnesse, non solo fra loro ma anche con altri aspetti del reale lasciati necessariamente ai margini dell’indagine in atto (aspetto o modulo descrittivo)⁵².

Difficile non riconoscere in questa concezione, che potremmo definire – almeno da un certo punto di vista – *funzionalista*, un modello circolare e cioè un modello nel quale *si intende valorizzare il rapporto*, considerandolo prioritario rispetto ai termini, senza però che questa valorizzazione comporti il pervenire al *fondamento*, giacché quest’ultimo viene considerato, da Dewey e da Bentley, ma anche da Dal Pra e da Visalberghi, che sul pensiero di Dewey e Bentley riflettono, un’ipostasi, una sostanzivazione di matrice “ontologistica”.

Se non che, abbiamo più volte evidenziato i limiti del concetto ordinario di *relazione*. Se la relazione è intesa come *medio* tra termini, non può non riprodursi l’aporia detta del “terzo uomo”.

Se, invece, essa viene pensata come un’attività, cioè come l’*attività* del rapportarsi, questa riproduce in sé la *dualità* di agente e agito, così che la premessa “ontologistica” torna a riproporsi, giacché in tanto c’è l’attività in quanto questa presuppone un soggetto agente che la esercita e un oggetto (l’agito) su cui essa si esercita.

Se ci si intende liberare veramente della premessa dei supporti rappresentati dal soggetto e dall’oggetto (cioè dalla premessa *dualista*), allora non di *attività* si dovrà parlare, ma di *atto*, per sua natura unitario.

51. *Ibidem*.

52. Ivi, pp. 282-283.

E tuttavia, se il riferirsi dei termini è un *atto* – questo è ciò che abbiamo più volte sostenuto⁵³ –, esso, risolvendo interamente in sé l’essere di entrambi, vale come *l’atto del loro trascendersi*.

Per riassumere, si potrebbe dire che, se la relazione viene intesa come *l’atto del rapportarsi dei termini*, allora essa, non fungendo più da *medio* tra estremi, non può neppure decretare la loro differenza: l’un termine finisce così per capovolgersi nell’altro, perdendo l’identità che ne consente la connotazione.

Di contro, se la relazione non può evitare di *differenziare* i termini proprio per *identificarli*, allora non può nemmeno evitare di disporsi come *quid medium* tra di essi, ossia di *ipostatizzarsi*, con che si riproduce quel “sostanzialismo dogmatico”, che invece si voleva superare.

Annotazione sesta

Chi accusa di vuoto “relazionalismo” il circolo sussistente tra la relazione e i suoi relati è Nicolai Hartmann, il quale evidenzia che la concezione volta ad affermare il primato della relazione, concezione che pure vorrebbe superare la presupposizione dei dati, in effetti non può non riproporla e riproporla nella relazione stessa intesa come *medio*.

Se, infatti, i dati sono impensabili senza la relazione, e per questa ragione vengono definiti *termini*, a sua volta la relazione è impensabile senza i termini, i quali si trovano a presupporre quella relazione che li presuppone, riproponendo quel *regressus in indefinitum* che invece si vorrebbe evitare.

È proprio per questa ragione che il circolo si rivela vizioso e Hartmann non manca di rilevarlo: “Si risolvono in relazioni i sostrati del rapporto. E non ci si accorge che si finisce così nel vicolo cieco del vuoto relazionalismo”⁵⁴.

Poco più avanti, Hartmann definisce “argomento correlativistico” l’affermazione del primato della relazione nella costituzione sia del soggetto sia dell’oggetto, ma tale argomento può venire esteso alla costituzione di ogni determinazione, in quanto questa si configura in forza del rapporto con altra determinazione:

Ma dietro questo disconoscimento del problema c’è ancora una considerazione che è molto più antica e che domina, come fonte d’errore con estese conseguenze, anche la critica della ragion pura. La si può chiamare l’“argomento correlativistico”. Esso afferma che non c’è alcun oggetto di conoscenza senza un

53. Abbiamo tematizzato il concetto di “atto” nei paragrafi 11 e 12 della Seconda Riflessione, nel paragrafo 6 della Terza, nei paragrafi 1 e 2 della Quarta e infine, come si vedrà, nei paragrafi 9, 10 e 13 dell’Ottava.

54. N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, W. De Gruyter & Co, Berlin 1935; trad. it. di F. Barone, *La Fondazione dell’Ontologia*, Fratelli Fabbri, Milano 1963, p. 84.

soggetto di conoscenza; che non si può separare l'oggetto dalla coscienza, che l'oggetto in generale è tale solo “per” la coscienza⁵⁵.

A tale argomento Hartmann oppone la sua concezione, che propone un ritorno all'*ontologia* tradizionale:

a differenza dalla rappresentazione, dal pensiero, dalla fantasia, l'essenziale nella conoscenza è che il suo oggetto non si risolve nel suo essere oggetto per la coscienza. Ciò a cui la conoscenza si rivolge effettivamente, cercando di comprenderlo e di sondarlo sempre più, ha un “essere” superoggettivo. Esso è ciò che è, indipendentemente dal fatto che una coscienza lo faccia o no suo oggetto, e indipendentemente anche dal grado maggiore o minore in cui essa lo fa tale. Il suo essere oggetto è in esso, in generale, qualcosa di secondario⁵⁶.

Se con questo discorso Hartmann intende affermare che l'*oggettivo*, cioè la realtà *in sé* (*κατὰ φύσιν, in se*) è irriducibile all'*oggettuale*, cioè alla realtà *per noi* (*πρὸς ἡμᾶς, quoad nos*) od anche, detto con altre parole, se intende affermare che la *relazione* impone tanto la *relativa dipendenza* di soggetto e oggetto, quanto la loro *relativa indipendenza* (per lo meno a livello *dell'inevitabile*), allora non si può non concordare con il filosofo tedesco.

Allorché, però, egli pretende di affermare che il fondamento oggettivo va inteso nella forma di una molteplicità di enti, i quali dovrebbero essere *irrelati*, ma anche *determinati*, allora ci pare che l'*indipendenza della realtà dal soggetto venga assolutizzata* e con ciò si rischia di riproporre un concetto ingenuo di realtà e, dunque, un'ontologia non solo pre-critica, ma addirittura pre-empiristica.

Per l'ontologia pre-critica, ma anche pre-empiristica – ossia per l'ontologia che è propria del senso comune, ma anche del modo ingenuo di intendere la conoscenza scientifica –, gli enti dovrebbero *entrare* e *uscire* dalla relazione, conservando ciascuno la propria identità, che viene postulata come la *medesima* sia all'interno della relazione sia al suo esterno, come se essi potessero venire considerati *irrelati* per il solo *fatto* che non appaiono inscritti nel vincolo con altro ente e come se non dovesse comunque venire assunta una relazione tra il *dato*, presupposto come non ancora inscritto nel legame, e il *termine*, che funge da *prolungamento intra-relazionale* di quello stesso dato.

Non si può, tuttavia, non concordare con Hartmann nel riconoscere che la *soluzione transazionale* non perviene ad un'autentica *fondazione*, ma

55. Ivi, p. 92.

56. Ivi, p. 93.

semplicemente al *circolo della presupposizione infinita*, al *diallele*: se i termini presuppongono la relazione, a sua volta la relazione presuppone i termini.

Considerare questa *presupposizione* una *fondazione* significa non riconoscere che il fondamento è autentico solo perché è in grado di fondare sé stesso (nel senso che abbiamo cercato di indicare nel secondo paragrafo della Seconda Riflessione).

Né, del resto, ha senso prescindere dal problema della fondazione, giacché nell'attribuire valore prioritario alla relazione non si fa che assumere la *relazione quale fondamento*.

Si cerca di affermare che il fondamento non è una *res*, ma un costrutto (una struttura) o, al limite, un'attività; ciò non di meno, poiché la struttura o l'attività mantengono la dualità, le *res* tornano a riproporsi.

Solo se l'attività si essenzializza nell'*atto*, le *res* vengono meno, ma in questo caso viene meno anche la determinatezza e, dunque, vengono meno anche i dati d'esperienza, giacché anche la *determinatezza dell'atto* non può non intendere di togliersi nell'*unità* che costituisce la sua autentica *destinazione*.

Vengono meno i dati d'esperienza, dicevamo, ma senza tuttavia che questo loro venir meno possa venire inteso come una *cancellazione empirica*.

Se, dunque, non si può negare la necessità del fondamento, giacché si assumebbe come fondamento questa negazione, e se non si può assumere come fondamento il dato dell'esperienza ordinaria (il fatto, la determinazione empirica), per la ragione che la determinatezza che lo qualifica è posta in forza della relazione, e se, infine, neppure la relazione, ridotta a *medio* o a *struttura*, può avere valore di fondamento, stante il suo porsi presupponendo i dati, ne consegue, allora, che solo la *relazione intesa come atto* può esprimere l'intrinseca trasformazione che il fondamento induce nelle singole determinazioni: la relazione come atto è la *tensione al fondamento evocata dal fondamento stesso*.

Il discorso svolto consente questa importantissima precisazione: il *livello della relazione*, ossia il livello in cui si supera la presunta immediatezza del dato e si impone la priorità del *nesso* tra dati, costituisce un indubbio passo in avanti rispetto al realismo ingenuo che considera come autentica realtà il "fatto" dell'esperienza ordinaria, assunto nella sua presunta identità autonoma e autosufficiente.

Costituisce un passo avanti perché riconosce che tale dato (fatto) non può venire considerato come reale, come in sé, come fondamento, giacché il suo essere è vincolato, dunque subordinato, non solo ad ogni altro dato, ma anche al soggetto a cui è dato.

Del resto, se il dato (l'oggetto) è tale solo in quanto è dato ad un soggetto, reciprocamente il soggetto è tale solo in quanto è in relazione ad un oggetto, così

che l'uno c'è se, e solo se, c'è l'altro, ma senza che né l'uno né l'altro possano valere come quel *prius* che emerge oltre la cattiva infinità dei rinvii.

Riconoscere il primato della relazione, dunque, è importantissimo perché significa cogliere la *mediazione* che costituisce strutturalmente l'*immediatezza empirica*.

D'altra parte, però, ridurre la mediazione a *medialità* e la relazione a *medio*, ossia al costrutto mono-diadico, significa non avvedersi che, così intesa, la relazione riproduce quell'immediatezza che si intendeva trascendere, in modo tale che la "medialità" non è un'effettiva "mediazione", perché l'immediatezza empirico-formale è mantenuta.

Solo intendendo la relazione come *atto* si compie l'autentica *mediazione dell'immediato*, ma questa mediazione effettiva non può non comportare anche l'emergere oltre l'ordine relazionale o transazionale, cioè appunto oltre la *medialità* che configura soltanto una *mediazione fittizia*.

5. Valore intrinseco della relazione

In base a quanto è emerso anche dalle annotazioni, il secondo livello dell'esperienza, che abbiamo descritto, configura bensì un *livello concettuale*, ma il concetto è ancora *inteso in senso formale*.

La relazione, infatti, non viene colta come l'*intrinseca mediazione dell'immediato*, ma come la sua mediazione *estrinseca*, cioè come una mediazione che sopraggiunge *sull'immediato*, piuttosto che costituirne la struttura. Precisamente per questa ragione abbiamo parlato di "medialità".

Che cosa intendiamo dire? Che mantenere la relazione in forza della conciliazione della relativa indipendenza e relativa dipendenza dei termini significa pensarla ancora come *estrinseca* rispetto all'identità.

Solo così, non di meno, è possibile mantenere l'*ordine della forma*, cioè quell'ordine che si fonda sull'identità del dato pensata nel senso dell'immediatezza – che tuttavia, come sappiamo e come vedremo subito sotto, non è autentica – e su una mediazione intesa come relazione intercorrente tra i dati.

Se non che, la domanda che deve venire posta, e che aleggiava fin dalle prime pagine del presente scritto, è la seguente: che cosa si intende, propriamente, allorché si parla di "identità"?

Per esaminare il concetto di identità, e per cercare di colmare le lacune presenti nella trattazione di questo concetto, che è stato bensì ripetutamente usato nelle pagine precedenti, ma senza venire direttamente tematizzato, prendiamo avvio da come esso viene ordinariamente inteso. Ciò ci consentirà di ricapitolare il discorso svolto, onde procedere intellegibilmente oltre di esso, cercando di evitare ogni salto logico.

Ebbene, il *principio di identità* afferma che ogni cosa è identica a sé stessa e proprio per questa ragione è diversa da ogni altra.

Per esprimere in forma più chiara un tema così rilevante, consideriamo la definizione di identità, e ovviamente di *identità determinata*, che ci viene offerta da Aristotele nel V libro della *Metafisica*:

L'identità è una *unità d'essere* o di una molteplicità di cose, oppure di una sola cosa, considerata però come una molteplicità: per esempio come quando si dice che una cosa è identica a se stessa, nel qual caso essa viene considerata appunto come due cose⁵⁷.

L'identità esprime, dunque, o che una cosa è identica a un'altra (*A id. B, A è B*) o che una cosa è identica a sé stessa (*A id. A, A è A*).

Nell'un caso come nell'altro il punto fondamentale, che deve essere messo bene in evidenza, è il seguente: l'identità si costituisce come identità *tra* due termini.

Ciò consente di mettere in luce un aspetto decisamente importante: *l'identità si fonda sulla relazione* o, detto con altre parole, la relazione è costitutiva dell'identità.

L'alterità (la differenza), infatti, non può non venire richiesta, anche se viene richiesta per venire negata, affinché risulti la medesimezza *sostanziale* dei due termini che la *forma*, invece, presenta come distinti.

Questo vale anche quando si afferma l'identità della cosa con sé stessa. Anche questa identità, infatti, si esprime nella forma “*A è A*”, ossia come una relazione, sancita dalla copula “*è*”.

57. Aristotele, *Metaphysica*, V, 9, 1018 a 16-17; trad. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1978, p. 236.

Tale relazione – questo è ciò che intendiamo dire – *in effetti* altro non è che un’identità proprio per la ragione che il primo termine coincide con il secondo.

D’altra parte, però, è da rilevare che, se i termini non si disponessero come *due*, non si potrebbe rilevare – né si potrebbe affermare – il loro essere *un medesimo*.

Con la seguente conclusione, che è della massima importanza: *la relazione funge e opera nel concetto di identità determinata*. Solo per la ragione che i termini sono due, di essi può dirsi l’identità.

Per affermare lo *idem* o l’unità, insomma, si deve comunque presupporre la *differenza*, così che, anche quando si afferma l’identità della cosa con sé stessa, si è costretti a sdoppiarla, a reduplicarla, ossia a introdurre una relazione nel suo essere, onde inscrivere la molteplicità *all’interno dell’unità*. Proprio per questo Aristotele afferma che una cosa viene considerata come due cose.

Che sia effettivamente così lo si comprende anche svolgendo un altro ragionamento, che abbiamo già proposto, ma che qui intendiamo riproporre per rendere più chiaro il discorso.

Se, quando parliamo di un’identità, intendiamo un’identità determinata, allora non possiamo dimenticare che ciò che la *de-termina*, cioè la rende finita, è precisamente il *limite*, il quale, come sappiamo, presenta *due facce*, tra di loro indisgiungibili: una che guarda verso il limitato e una che guarda verso il limitante.

In tal modo, quel limite che identifica circoscrivendo e, dunque, *apparentemente* isolando, in effetti impone invece all’identità il *riferimento ineludibile* alla differenza.

Ciò spiega quanto avevamo affermato in precedenza, e cioè che l’identità determinata si pone solo in forza del suo *riferirsi*, ossia del suo contrapporsi ad altra identità: A è A perché non è non-A.

Solo *l’identità dell’assoluto*, quindi, non necessita della relazione e proprio per questa ragione è definito “assoluto”. Ma precisamente per questa ragione – non ci stanchiamo di ripeterlo – l’assoluto risulta indeterminato e indeterminabile.

Di contro, se si parla di un’identità determinata, la *relazione oppositiva* alla differenza risulta *essenziale*, perché *costitutiva* dell’identità medesima.

Con questa formidabile conseguenza: se la relazione è essenziale al costituirsi dell'identità, allora non si potrà evitare di mettere in discussione la rappresentazione sensibile che dispone non-A fuori da A.

La rappresentazione, infatti, induce la convinzione che una certa indipendenza possa continuare a sussistere, dal momento che A e non-A occupano spazi diversi, anche nell'enunciato.

Se viene messa in discussione la rappresentazione sensibile, anche il concetto, descritto come *congiuntivo* di momenti distinti, viene colto come ancora vincolato a tale rappresentazione. Esso congiunge, ma solo perché mantiene distinti i congiunti, così che si rivela un *concetto ancora formale*.

Il sistema empirico-formale, infatti, si configura grazie al mantenimento dei dati, assunti per la loro presunta immediatezza, e delle relazioni estrinseche tra di essi, in quel *tessuto* che costituisce tanto l'esperienza quanto il discorso che la riferisce.

Affermare, invece, che *congettualmente* non-A è *essenziale* al costituirsi di A (e viceversa) non può non significare che la differenza viene riconosciuta come *intrinseca e costitutiva dell'identità* e ciò impone di *andare oltre* l'ordine dell'esperienza e della forma.

La relazione, questo è il punto cruciale, non può venire pensata come *intercorrente* tra A e B, ma come *immanente* ad A e a B, secondo quanto indicato da Hegel nella *Scienza della logica*, là dove egli distingue la relazione *estrinseca* (*äußerliche Beziehung*) dalla relazione intrinseca (*immanente Synthesis*)⁵⁸.

La prima coincide con il costrutto mono-diadico e assume l'identità come autonoma dalla differenza; la seconda, invece, fa valere il principio, che Hegel riprende da Spinoza⁵⁹, per il quale *omnis determinatio est negatio*: ogni determinazione è negazione, ma non negazione di altro da sé, bensì negazione di sé medesima.

Se, infatti, si perviene alla consapevolezza che A e B sono due identità che si pongono *solo* in forza del loro inviare l'una all'altra, allora tale invio non può venire pensato come *successivo* alla costituzione dell'essere di A e dell'essere di B, ma come coincidente con l'essere di entrambi: A

58. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. cit., Vol. I, pp. 87-109.

59. In effetti, la formula usata da Spinoza è “*determinatio est negatio*”, come si evince dalla Lettera numero 50 scritta a Jelles nel 1674 e reperibile in B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010-2011, p. 2077, testo latino, e p. 2078, traduzione italiana.

è *immediata* relazione a B, e viceversa, perché A senza B non può stare, così che B *entra nella costituzione intrinseca* di A e A *nella costituzione intrinseca* di B.

In tal modo, la relazione risulta una *immanente Synthesis*, la quale *impone la differenza nell'identità*, così che ogni identità determinata si rivela una *contraddizione*.

A rigore, non si dovrebbe usare nemmeno l'espressione "sintesi", proprio per la ragione che la sintesi è un'*unificazione*, cioè ancora una relazione, e non la *vera unità*, che viene restituita dal contraddirsi della *contraddizione*, cioè dal togliersi della molteplicità dei determinati, sì che la vera unità si rivela *esito dell'ablatio omnis alteritatis* (se pensata dalla prospettiva *dell'inevitabile*) nonché, ancor più radicalmente, sua *condizione* (se intesa dalla prospettiva *dell'innegabile*).

Chi ha ripreso l'indicazione hegeliana, e l'ha portata alle sue estreme conseguenze, è stato Francis Bradley, il quale in *Apparenza e Realtà* perviene a questo punto fondamentale:

Una relazione indipendente dai suoi termini è un'illusione. Se essa deve essere reale deve esserlo in un certo senso a spese dei termini o, per lo meno, deve essere qualcosa che si manifesta in loro o a cui essi appartengono. Una relazione tra A e B implica realmente un fondamento sostanziale in loro. [...] La nostra conclusione sarà, in breve, la seguente: la relazione presuppone la qualità [i termini], e la qualità la relazione; nessuna delle due può esistere indipendentemente dall'altra né in sua compagnia e il circolo vizioso nel quale entrambe si avvolgono non può essere l'ultima parola sulla realtà⁶⁰.

La *vera realtà*, dunque, non può non *emergere oltre la relazione*, perché non può non emergere *oltre la contraddizione*.

60. F.H. Bradley, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, 2^a edizione riveduta (con l'aggiunta di un'Appendice), S. Sonnenschein, London 1897; trad. it. di D. Sacchi, *Apparenza e realtà*, Rusconi, Milano 1984, pp. 160-163.

Proprio per salvare il mondo dell’esperienza ordinaria, invece, Bertrand Russell⁶¹, in consonanza con George Moore⁶², afferma il *carattere estrinseco della relazione*, la quale si disporrebbe *tra* i dati e come tale darebbe luogo all’*implicazione*.

Cogliere il *valore costitutivo della relazione* – questo è il punto decisivo, sul quale vogliamo insistere per la sua rilevanza teoretica – non può non imporre, insomma un *ripensamento del concetto di identità*: ogni identità è in sé il riferimento ad altro da sé, come era emerso considerando il ruolo che il *limite* ha nella posizione dell’identità determinata.

Ogni identità, pertanto, altro non è che una contraddizione: ciascun A è *in sé* altro da sé; è *sé* e la propria *negazione*; A è *in sé* non-A.

Quanto detto ha un importante approdo: mette in evidenza che *il tentativo attuato per salvare la relazione dalla contraddizione risulta vano*.

Parlare di relativa indipendenza e relativa dipendenza dei termini della relazione non è più possibile: l’indipendenza dei termini, essenziale per mantenere la “dualità”, si dissolve, anche nella sua forma “debole”, cioè come indipendenza relativa, in virtù della consapevolezza che ogni identità è in sé invio ad altro da sé.

La differenza – lo ribadiamo – entra così nella *costituzione intrinseca dell’identità* e la loro differenziazione (identità e differenza) deve venire collocata ad un livello diverso rispetto a quello in cui vige il *loro intrinseco riferirsi*.

Se la differenza vale come *esterna (estrinseca)* rispetto all’identità, allora si impone quello che abbiamo definito l’*ordine empirico-formale*, che è *inevitabile*.

Per contrario, se vale il loro *intrinseco riferirsi*, allora si impone il superamento di tale ordine e questo superamento coincide con la *mediazione dell’immediato*, cioè con la *consapevolezza, innegabile* perché ispirata

61. B.A.W. Russell, *The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge 1903; trad. it. di E. Carone e M. Destro, *I principi della matematica*, Newton Compton Italiana, Roma 1971; Id., *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, The Macmillan Company, New York 1956; trad. it. a cura di L. Pavolini, *Logica e conoscenza*, Longanesi, Milano 1961; B.A.W. Russell, A.N. Whitehead, *Principia Mathematica*, 3 Voll., Cambridge University Press, Cambridge 1910; trad. it. a cura di L. Geymonat, *Principia Mathematica*, Longanesi, Milano 1963.

62. G.E. Moore, *The Refutation of Idealism*, in «Mind», 48, 12, 1903, pp. 433-453.

dall'*incontraddittorio*, che la relazione va intesa come *atto* e non come medio tra estremi.

Potremmo, allora, ricapitolare il discorso svolto in questo modo.

Il primo livello è quello nel quale vige e opera l'*aspetto disgiunto* della relazione, che consente il configurarsi dell'aspetto *sensibile* dell'esperienza.

Il secondo livello è quello nel quale vige e opera l'*aspetto congiuntivo* della relazione, che consente il configurarsi dell'aspetto *concettuale* dell'esperienza stessa, basato però su un concetto ancora formale di "concetto" e di "relazione".

Il terzo livello, infine, coincide con la *mediazione in atto del dato e con il trascendersi della relazione ridotta a costrutto*.

6. Il terzo livello: la relazione come atto

Riconoscere il *valore intrinseco della mediazione* non può non comportare la *trasformazione* dell'immediato, il quale non viene più inteso come un dato o un fatto (come una determinazione), ma come l'*atto* del suo andare oltre sé stesso, l'*atto del suo trascendersi* come dato.

Si potrebbe anche dire in questo modo, per riprendere quanto abbiamo affermato a proposito dell'identità determinata: poiché ogni determinazione è sé stessa in quanto si riferisce ad altra determinazione, essa è, *in sé*, sé e non sé, ossia è una *contraddizione*.

Quando parliamo di contraddizione, non intendiamo indicare "qualcosa che è", ma qualcosa che è tutt'uno con il suo *negarsi*. La contraddizione, insomma, non configura uno *status*.

Così come la relazione è l'*atto del relazionarsi*, la contraddizione è l'*atto del contraddirsi*.

Ciò che abbiamo voluto emergeresse con chiarezza è che, in effetti, si tratta di un unico e medesimo *atto*, stante che relazione e contraddizione sono due forme che indicano la medesima struttura: la *struttura dell'immediato*.

Anche la relazione, pensata come *medio*, riproduce l'immediatezza formale e la riproduce *come se*, invece, se ne differenziasse, dal momento

che si presenta come mediazione. Una mediazione, però, che non può venire considerata autentica, proprio perché è *estrinseca*.

Se, insomma, l'immediato (espresso dalla forma) non può venire pensato come un'identità autonoma e autosufficiente, nonché come compatta e monolitica, altrettanto intenderne la struttura nella forma del costrutto relazionale significa riproporre quella stessa immediatezza, che, di contro, si intendeva oltrepassare.

La relazione come medio, infatti, poggia sulla presunta immediatezza dei termini e si pone essa stessa come un *nuovo termine*.

Per queste ragioni, non possiamo non ribadire la differenza che sussiste tra il nostro punto di vista e quello espresso da Severino.

Anche Severino si occupa del tema dell'*originario*; se non che, intende concepirlo non come l'*immediato autentico*, ma come un immediato dotato di una *struttura intrinseca*, la quale coincide appunto con la “relazione”.

Egli afferma che la *struttura originaria* “[è] lo strutturarsi della principialità, o dell'immmediatezza. Ciò importa che l'essenza del fondamento non sia un che di semplice, ma una complessità, o l'unità di un molteplice”⁶³.

Con questa affermazione egli, da un lato, esprime l'intenzione di assumere l'*immediato* come *fondamento*, proprio perché solo l'immediato può valere come *originario*.

Tuttavia, da un altro lato, egli pretende di pensare l'immediato come dotato di un *dinamismo intrinseco*, onde giustificare la molteplicità che da esso si genererebbe.

Ebbene, la dinamicità gli proverebbe proprio dalla sua struttura, che è la *mediazione intesa come costrutto relazionale*.

Tale assunto viene ripreso poco dopo:

la posizione del fondamento implica essenzialmente il togliimento della negazione del fondamento; o che questo si realizza come apertura originaria della verità solo in quanto è in grado di togliere la sua negazione, e quindi solo in quanto sta in relazione con questa⁶⁴.

63. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 107.

64. Ivi., p. 111.

Severino, quindi, intende conciliare l'inconciliabile, giacché l'immediato che prevede una sua intrinseca struttura è *contraddittoriamente* immediato (è, cioè, l'immediato empirico-formale) e la verità che si fonda sulla relazione alla “non-verità” è *contraddittoriamente* verità.

Egli si trova, pertanto, a far valere la contraddizione come *originaria*, così che anche la derivazione del molteplice dal fondamento è *contraddittoriamente* derivazione.

Il punto è che per noi la contraddizione è il suo contraddirsi; per Severino, invece, la posizione di un immediato che si articola al suo interno non è la posizione della *contraddizione*, ma del *complesso*.

Per Severino, inoltre, la posizione di una “unità molteplice”, *assunta come l'originario*, consente di spiegare la genesi del mondo delle determinazioni.

Queste ultime, infatti, valgono come “enti” e, poiché l'ente è “non-niente”, le determinazioni valgono come eterne.

In tal modo, Severino spiega il mondo e lo eternizza, perché lo fa derivare da una struttura originaria, cioè da quel fondamento che coincidebbe con la verità stessa.

A noi sembra che l'obiettivo non sia spiegare la genesi del mondo: il mondo delle determinazioni costituisce il *presupposto inevitabile* a muovere dal quale si argomenta e del quale non si può non (*innegabilmente, necessariamente*) cogliere il *limite di intelligibilità*.

Il *presupposto non è il fondamento*: il primo si pone a prescindere dalla legittimità della sua posizione; il secondo è *in sé legittimo* proprio per la ragione che è assoluto. Dunque, perché non necessita di altro per essere.

Il fondamento, inoltre, è la condizione che consente di rilevare il *limite di ciò che è finito*, il quale si presenta come autonomo e autosufficiente, senza esserlo *effettivamente*.

Ogni determinazione empirica – questo è il punto che abbiamo cercato di mettere in luce in più occasioni – si presenta come un immediato, cioè si presenta come se fosse autosufficiente, ma è proprio la sua determinatezza che le impone di riferirsi alla differenza.

Quest'ultima, pertanto, entra nella costituzione dell'immediato e per questa ragione l'immediato non può non subire un'intrinseca *trasformazione (mediazione)*.

Tale trasformazione (mediazione) deve venire intesa come l'*atto* in virtù di cui l'immediato descritto dall'ordine empirico-formale oltrepassa la sua parvente immediatezza e non già come la *struttura relazionale*, che invece lo legittimerebbe per come esso si presenta.

Il fondamento, d'altra parte, *non è determinabile* precisamente perché è assoluto. Se, quindi, lo si definisce "immediato" ciò è dovuto ad un du-plice ordine di ragioni.

Innanzi tutto, perché *ci si colloca nell'ordine del finito*, così che risulta *inevitabile* determinare anche ciò che si sa essere indeterminabile.

In secondo luogo, perché "immediato" è altro modo per dire "assoluto", giacché mediante queste due espressioni si intende indicare quell'identità che non poggia sulla differenza proprio per la ragione che il suo essere costituisce la *ragione* del negarsi di ogni altro da essa.

L'*autentico immediato*, insomma, è quell'identità che esprime *un'autentica medesimezza* (*lo idem*) precisamente per la ragione che vale come *unità con sé stessa* e, pertanto, coincide con la *vera unità*, la quale non può non trascendere l'*unificazione*, che è una mera *relazione*.

Il fondamento, dunque l'immediato che è assoluto, costituisce quindi la *condizione che consente di rilevare il limite* tanto di un immediato che si determina, quanto di una mediazione che si configura in forma relazionale.

In questo senso, esso domanda di venire inteso come quell'*incontradditorio* che impone alla contraddizione di *contraddirsi*, giacché solo contradicendosi essa è effettivamente contraddizione.

Il fondamento, si potrebbe anche dire, è la *ragione* per la quale il mondo delle determinazioni non può venire assolutizzato o eternizzato, ma deve venire colto nell'*atto* che gli impone di andare oltre quell'autosufficienza che sembrerebbe decretarne l'*oggettività*.

Riassumendo quanto detto nelle precedenti Riflessioni, possiamo ribadire che proprio in questo *atto* è possibile ravvisare la vita delle cose, il fatto cioè che ogni cosa è *in sé* un tendere verso un'altra cosa, per lo meno se la si pensa a muovere dalla sua presupposizione.

Più precisamente, ciascuna determinazione, se pensata nel suo *originario trascendersi*, viene colta come un *segno* e quest'ultimo dà luogo ad un *riferirsi orizzontale*, che spinge il segno verso ogni altro segno, se colto

dal punto di vista *dell'inevitabile*, ma anche ad un *riferirsi verticale*, che spinge il segno verso l'*unico e medesimo significato*, se colto dal punto di vista *dell'innegabile*.

Ciò comporta che ciascun dato, che vale bensì come immediato, ma come un immediato solo formale, deve venire colto non soltanto nella rete di relazioni che lo vincola ad altro dato, e questo configura appunto *l'inevitabile*, ma altresì nel suo riferirsi a quell'assoluto che *lo fonda* e che consente alla coscienza di *interpretarlo adeguatamente*, cioè di attribuirgli il carattere di segno che gli spetta, e questo configura appunto la prospettiva *dell'innegabile*.

Il livello dell'*interpretazione* è, dunque, il livello della *coscienza*. Mentre il primo e il secondo livello configurano l'ordine della *presunta realtà* intesa nella sua *presunta oggettività*, di contro scoprire che le relazioni non si pongono tra dati, ma nel loro intrinseco essere, implica il *sapere* che ogni dato è l'atto del suo togliersi nell'unico significato (l'assoluto stesso) che vale come la sua *destinazione*.

In tal modo, la realtà non vale più come un'immmediatezza, cioè come un insieme di determinazioni *fittiziamente autonome* e indipendenti.

Se si parla di “seconda immediatezza” (*zweite Unmittelbarkeit*), come fa Hegel in più occasioni, ciò è accettabile solo a condizione di non intenderla come la riproposizione dell'immmediatezza formale che è propria del dato, cioè solo a condizione di mantenere la *trasformazione* che l'atto di coscienza produce sulla realtà dell'esperienza e sui dati che la costituiscono, in modo tale che l'esperienza diventa il *campo della coscienza* del soggetto.

E proprio qui si deve fare estrema chiarezza: se la coscienza viene intesa come “empirica”, allora essa mantiene la relazione all'esperienza così che tanto il sistema empirico-formale quanto la coscienza stessa *vengono ipostatizzati*, poiché valgono come *termini* della relazione.

Se, invece, il sistema empirico-formale viene colto come *l'atto del suo trascendersi*, allora ciò significa che tale atto è tutt'uno con *l'atto di coscienza*, nel senso che *idealmente* ogni differenza viene tolta nell'unità dell'atto.

Quando si parla di “coscienza trascendentale” precisamente questo atto si intende, cioè quell'atto che trascende il limite che segna tanto il sistema empirico-formale quanto la coscienza empirica.

In questo unico e medesimo atto si realizza *quell'intenzione di verità che è tutt'uno con la verità intesa.*

Essa, infatti, intende proprio questo: *essere uno con l'uno*, e questa intenzione si realizza solo *idealmente*, dal momento che *fattualmente (inevitabilmente)* la distanza dalla verità permane incolmabile.

Se abbiamo parlato di “terzo livello”, lo abbiamo fatto per indicare la necessità di andare oltre i primi due.

L’*ulteriore*, tuttavia, viene definito “livello” solo perché assimilato ai due livelli precedenti, rispetto ai quali l’ulteriore appare come un terzo livello, ma in effetti esso non è un livello affatto, se è *autenticamente ulteriore*.

La sua *ulteriorità*, se colta nel suo *autentico valore*, vale infatti come il suo risolversi nell’*atto* il quale, a sua volta, intendendo la verità, che è l’uno assoluto, *si risolve proprio nell’uno che intende*, se colto da quella prospettiva che si identifica con l’uno stesso.

Annotazione

Per concludere il rapido *excursus* dedicato al tema della *priorità della relazione*, iniziato nelle precedenti annotazioni, non possiamo non prendere di nuovo in considerazione la concezione di Emanuele Severino, così come emerge, in particolare, da *La struttura originaria*⁶⁵.

In tale opera, che noi abbiamo analizzato in due volumi e in numerosi altri scritti⁶⁶, può venire considerata come centrale proprio la questione riguardante il *primato della relazione (sintesi)* sui relati.

Anche in Severino, dunque, la relazione svolge un ruolo prioritario. Sarebbe meglio dire, però, che non solo svolge un *ruolo prioritario*, ma addirittura ha un *valore fondante*.

Per chiarire questo punto, rileviamo che, quando Severino critica la concezione per la quale “la relazione tra i termini viene intesa come logicamente ulteriore alla posizione dei termini stessi”⁶⁷, egli intende sottolineare proprio *l'aspetto transazionale*, che abbiamo cercato di chiarire nei paragrafi e nelle annotazioni precedenti.

65. E. Severino, *La struttura originaria*, già citato.

66. Per un approfondimento del tema del concetto di relazione in Severino, si rinvia principalmente ai seguenti lavori: A. Stella, *Il concetto di “relazione” nell’opera di Severino. A partire da “La struttura originaria”*, già citato, e Id., *“Metafisica originaria” in Severino. Precisioni preliminari e approfondimenti tematici*, già citato.

67. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 271.

Tuttavia, non si può non evidenziare che Severino intende il primato della relazione in una *forma ben più radicale* di quella che emerge dai lavori dei quali ci siamo occupati fino ad ora e cioè non soltanto come il primato del *nesso* rispetto ai termini, ma soprattutto come *presenza della relazione nella struttura intrinseca di ognuno di essi*, nel senso che l'uno si pone in forza del riferimento all'altro, giacché senza l'altro non può stare.

Ciò rappresenta, a nostro giudizio, un notevolissimo passo avanti, perché *Severino coglie il carattere costitutivo della relazione*.

Se non che, ciò che abbiamo cercato di mettere in luce nei lavori dedicati al suo pensiero è che egli non trae da questa consapevolezza le necessarie conseguenze. Il *valore intrinseco della relazione*, ossia il suo entrare nella costituzione dei termini, non mette capo, infatti, al risolversi dei termini nell'*atto* del loro relazionarsi, come a noi sembra giusto pensare, giacché in Severino i termini, al contrario, vengono mantenuti.

Di essi, insomma, si afferma bensì la struttura relazionale, così che la relazione vale come l'essenza di ogni determinazione, a cominciare dall'*originario*, cioè dal *fondamento* – che Severino intende appunto determinare –, ma ciò non comporta, come sua naturale conseguenza, il *venir meno della determinazione stessa*. Parlano dei significati complessi e della posizione dell'essere, per fare un esempio che abbia valore paradigmatico, Severino perviene all'aporia della complessità semantica, per la quale ogni significato complesso – ma ciò può valere anche per ogni significato semplice, se tradotto in una apofansi che attribuisca, come predicato, l'essere ad un significato che funge da soggetto – risulta, per lo meno da un certo punto di vista, una contraddizione, dal momento che il soggetto viene identificato dalla copula con il suo predicato, che però è diverso dal soggetto stesso, così che viene violato il *principio di non contraddizione*.

Il giudizio appare, dunque, contraddittorio, ma – per Severino – ad una sola condizione: “Solo in quanto soggetto e predicato siano presupposti al giudizio”⁶⁸. Così posti, infatti, “essi hanno una determinatezza differente, e pertanto il giudizio è una contraddizione”⁶⁹.

Se, invece, “quella presupposizione non sussiste, il predicato non viene affermato di ciò cui, in quanto presupposto alla predicazione, non conviene tale predicato, ma di ciò cui, appunto, tale predicazione conviene”⁷⁰.

Che è come dire: se il soggetto e il predicato sono presupposti al giudizio, e sono presupposti quindi come diversi, il giudizio che afferma la loro medesimezza risulta una contraddizione, perché afferma l'*identità dei diversi*.

68. *Ibidem*.

69. *Ibidem*.

70. *Ibidem*.

Se non che, Severino intende evitare proprio questo esito, che per altro è l'esito cui perviene lo stesso Hegel, e per farlo cerca di spiegare in quale senso il predicato conviene al soggetto *originariamente*, in modo tale che l'apofansi che afferma la loro medesimezza non risulti più una contraddizione.

Se, infatti, il predicato convenisse originariamente al soggetto, allora l'apofansi che afferma la loro medesimezza non farebbe che esplicitare quel *vincolo intrinseco* dell'uno all'altro che fa sì che *l'uno sia l'altro*, come aveva detto poco prima: “la connessione importa [...] che qualcosa sia l'altro con cui è connesso”⁷¹. Il punto su cui poggia il discorso viene così ulteriormente espresso: “il predicato non conviene al soggetto in quanto questo è presupposto alla relazione col predicato, ma in quanto il soggetto è appunto o è già immesso nella relazione, ossia in quanto il soggetto è già esso sintesi del soggetto e del predicato”⁷².

Nella misura in cui il soggetto fosse già in sé *sintesi* di sé e del suo altro, allora il predicato, che configura il suo *altro*, cesserebbe di essere altro.

Detto con parole diverse: se il campo semantico del soggetto vale come la sintesi dei significati espressi tanto dal soggetto quanto dal predicato e, viceversa, il campo semantico del predicato vale come la sintesi dei significati espressi tanto dal predicato quanto dal soggetto, allora l'identificazione di soggetto e predicato cessa di essere una contraddizione, perché, non producendosi l'identità di diversi, non si viola il principio di non contraddizione.

Severino traduce questo concetto in una formula e fornisce anche una esemplificazione. La formula la si ritrova alla fine di questo passo:

il significato *dy* può essere predicato del significato *dx*, solo in quanto *dx* sia posto come ciò cui conviene *dy*, e quindi in quanto il campo semantico costituito dal soggetto della predicazione non valga semplicemente come *dx*, ma come la stessa sintesi tra *dx* e *dy*. E viceversa *dx* può essere soggetto della predicazione di *dy*, solo in quanto *dy* sia predicato e quindi posto come ciò che appunto conviene a *dx*, sì che il campo semantico costituito dal predicato non vale semplicemente come *dy*, ma come la stessa sintesi tra *dy* e *dx*. Il significato concreto della proposizione: “*dx è dy*” è pertanto: $(dx = dy) = (dy = dx)$ ⁷³.

Per rendere ancora più chiaro il suo discorso, egli ricorre ad una esemplificazione:

Se, ad esempio, si considera il significato: “Questa estensione rossa” (questa estensione rossa, appartenente alla totalità del F-immediato è appunto un certo

71. Ivi, p. 270.

72. Ivi, p. 271.

73. Ivi, pp. 271-272.

significato), non è “questa estensione” ($= dx$) che è rossa – intendendo con “questa estensione” un ambito semantico *irrelato* al significato in cui consiste il color rosso (di questa estensione) –, ma è “questa estensione rossa” che è rossa: altrimenti – assumendo cioè questa estensione come qualcosa che non è già in sintesi col color rosso (e quindi presupponendolo alla sintesi) –, affermare che “questa estensione” è rossa significherebbe affermare che qualcosa è altro da sé, o, anche, che qualcosa è e non è qualcos’altro [...]. E, viceversa, non si può dire nemmeno che questa estensione sia “rossa” (dy) – intendendo con quest’ultimo termine un ambito semantico che non sia già in relazione con questa estensione –, ma si deve dire che questa estensione è “questo rosso così esteso”, esteso cioè appunto in modo da costituire questa estensione⁷⁴.

Solo se è già noto, insomma, che dy conviene a dx e che dx è ciò cui conviene dy , solo allora si può porre l’enunciato “ dx è dy ”. Tuttavia, “Questa *condizione* della predicazione non è da confondere col *fondamento* di quest’ultima: fondamento che, in questo caso, è la F-immediatezza della predicazione”⁷⁵, come viene specificato in nota.

I significati complessi, dunque, non sono altro che gli enti attestati dall’esperienza e costituiscono, in quanto momenti della F-immediatezza (cioè dell’immediatezza fenomenologica), il fondamento della predicazione.

In essi si realizza la *sintesi dei diversi*, sia nel senso che ogni ente è sintesi di proprietà diverse, sia nel senso che le proprietà entrano in relazione con l’ente cui convengono. L’ente, quindi, è l’*insieme* delle sue proprietà e, se questo è attestato dall’esperienza, non può tradursi – questo è l’assunto implicito di Severino – in un giudizio contraddittorio.

Per evitare la contraddittorietà del giudizio, quindi, Severino fa valere che il campo semantico del soggetto è *sintesi* del campo semantico del soggetto e del predicato e che il campo semantico del predicato è *sintesi* del campo semantico del predicato e del soggetto.

Si potrebbe aggiungere, anche se Severino non lo dice espressamente, che in ogni *sintesi* (*relazione*), e non solo nella sintesi espressa dal giudizio, un termine è “in qualche modo” l’altro (“la connessione importa [...] che qualcosa sia l’altro con cui è connesso”, passo da noi già citato), proprio per la ragione che *originariamente* i termini costituiscono una medesima realtà, la quale giustifica il loro successivo connettersi.

La domanda che ci poniamo è la seguente: se la realtà originaria è l’unità, come si producono i termini che poi si connettono? Solo a condizione di ipotizzare

74. Ivi, p. 272.

75. *Ibidem*.

che l'originario subisca una mediazione che lo trasformi in un'“unità molteplice”, cioè in una *relazione* o in una *sintesi*.

Ma come può l'originario subire un intervento mediatore, che lo investa estrinsecamente, se è immediato, cioè assoluto? In quanto tale, non può non escludere ogni *alterità estrinseca*. A rigore, non può non escludere anche l'*alterità intrinseca*, proprio perché l'assoluto è sciolto da ogni relazione e perché la *differenza* posta nell'assoluto rende l'assoluto *altro* a sé stesso, contraddittoriamente.

E tuttavia, Severino *introduce proprio l'alterità nell'assoluto*, cioè nel fondamento, cioè nell'originario, tant'è che parla di “struttura originaria”. In tal modo, non si ha più a che fare con una *vera unità*, ma con un'*unificazione*, appunto con una *relazione*.

Il nodo da sciogliere, pertanto, è intendere adeguatamente la *realità originaria*: se Severino la intende come una *struttura*, allora ripropone l'originarietà della *relazione*, dunque della *dualità*; di contro, se della relazione viene colto il *limite di intelligibilità*, allora la realtà originaria è fondante (condizionante ogni cogimento) non può non essenzializzarsi nell'*unità*, quell'*unità* che lo stesso Severino riconosce come la vera essenza di ogni connessione, giacché in essa un termine è l'altro.

Ciò che intendiamo sottoporre all'attenzione del lettore è quanto segue: se questo è vero, se è vero che in ogni connessione un termine è l'altro, allora *la relazione non può non togliersi nell'unità e non, al contrario, l'unità risolversi nella relazione*, come invece pretende Severino.

Traducendo il discorso svolto nei termini del “giudizio”, che è un tipo di connessione, Severino intende evitare che il giudizio esprima l'*unità* dei diversi, perché in questo caso – così egli argomenta – si tratterebbe di un giudizio contraddittorio.

Egli, insomma, non fa valere che la connessione di soggetto e predicato si risolve nell'*unità*, stante che l'uno si pone in forza dell'altro e, dunque, l'uno è l'altro perché l'uno è l'essenza dell'altro, come a noi sembrerebbe logico, ma, di contro, fa valere che tanto l'uno quanto l'altro sono *sintesi dell'uno e dell'altro*, così che *risolve l'unità nella sintesi* di diversi.

Ricapitolando: poiché la F-immediatezza è l'essere fenomenologico che è immediatamente noto, essa – per Severino – non può tradursi in giudizi contraddittori.

Per evitare che i “giudizi non identici” – ossia quelli in cui il predicato non è la ripetizione del soggetto – siano contraddittori, si deve attribuire al soggetto e al predicato del giudizio il medesimo *valore apofantico* e affermare che “l'*apofansi* in cui consiste il soggetto è l'*apofansi* stessa in cui consiste il predicato”⁷⁶.

76. *Ibidem.*

Soggetto e predicato sono apofansi perché sono intrinsecamente costituiti dalla *relazione* e quella relazione che struttura il soggetto è la medesima che struttura il predicato.

Per questa ragione, secondo Severino, soggetto e predicato non possono venire intesi come “presupposti al giudizio” o, anche, la relazione tra di essi non può venire “intesa come logicamente ulteriore alla posizione dei termini stessi”, che sono, appunto, soggetto e predicato.

Anche i “giudizi sintetici”, dunque, sono giudizi identici e, proprio perché identici, non sono contraddittori. Per converso, “*tutti* i giudizi non contraddittori sono giudizi identici, stante appunto che, anche nel caso di giudizi ‘non identici’, sia il soggetto, sia il predicato del giudizio hanno lo stesso valore apofantico”⁷⁷. Severino assume, dunque, i giudizi sintetici come identici perché il valore apofantico del soggetto viene fatto coincidere con il valore apofantico del predicato. Ma attraverso quale dimostrazione egli perviene a questa conclusione? Dimostrando che il soggetto è sintesi di soggetto e predicato e il predicato è sintesi di predicato e soggetto.

Poiché, però, la *differenza* di soggetto e predicato viene mantenuta – se non venisse mantenuta non si parlerebbe di “sintesi” ma di “unità” –, segue, allora, che quella relazione (sintesi) in cui consiste il soggetto semmai è *equivalente* a quella sintesi in cui consiste il predicato.

Assunto, cioè, che esse esprimano lo stesso valore apofantico (e per questo siano equivalenti), non si può non rilevare, tuttavia, che si tratta di *sintesi diverse*, stante appunto il fatto che il soggetto non è il predicato e, dunque, non può non esprimere una sintesi che si differenzi dalla sintesi espressa dal predicato. Se fossero la *medesima sintesi*, infatti, perché parlare di “soggetto” e di “predicato”, mantenendo cioè la loro differenza?

Se sono sintesi diverse, però, risulta ingiustificabile il giudizio che afferma che la sintesi rappresentata dal soggetto è la *medesima sintesi* rappresentata dal predicato. Più precisamente, se si mantenesse che sono *sintesi diverse*, allora il giudizio che afferma la loro *identità* (*medesimezza*) mediante la copula non potrebbe non configurare un *giudizio contraddittorio*.

A nostro giudizio, nel momento in cui si ammette che soggetto e predicato sono la stessa sintesi, allora proprio questa medesimezza non può non imporre la stessa medesimezza di soggetto e predicato, la quale, a sua volta, *non può non negare la sintesi stessa*, che poggia proprio sulla loro *differenza*, e lasciar essere soltanto l’unità, ossia *quella medesimezza* in cui la differenza di soggetto e predicato è veramente venuta meno.

77. *Ibidem*.

Il tema del giudizio esprime molto bene la concezione della relazione che Severino intende proporre. Per riflettere, seppure rapidamente – come un’annotazione richiede – su tale concezione, intendiamo riprendere un aspetto sul qualeabbiamo cominciato a riflettere poco sopra: il tema dell’esperienza (che qui si identifica con la F-immediatezza).

L’esperienza costituisce il fondamento stesso della predicazione, secondo quanto affermato dallo stesso Severino, il quale però non si sofferma su questo aspetto.

Troviamo rilevante, non di meno, che anche Severino consideri *di fatto* l’ente come l’*insieme* delle sue proprietà, in modo tale che anche in questa definizione si ripropone una duplice sintesi: la *sintesi* tra l’ente, da una parte, e le proprietà, dall’altra, nonché la sintesi tra le proprietà dell’ente.

A noi sembra che sia possibile ravvisare la *problematicità* del concetto di sintesi (relazione) già da questa premessa, che, va sottolineato, non viene posta da Severino, ma costituisce l’*implicito* del suo discorso.

Se l’ente è considerato come ciò cui convengono le proprietà – così che esso è esprimibile nel giudizio “l’ente è rosso ed esteso” (per rifarci, in qualche modo, al suo esempio) –, allora è da porre la seguente domanda: che cosa è l’ente cui convengono quelle proprietà?

Per dire che quelle proprietà sono “sue”, esso deve già *essere ed essere* a prescindere dalle proprietà. In altri termini: per entrare in relazione con le proprietà, deve costituirsicome termine, appunto come ente che si ponga *senza le proprietà*. Ma che cosa è l’ente senza le proprietà che lo determinano?

Quanto detto sembrerebbe dare ragione a Severino, che parla di *sintesi originaria* dell’ente e delle sue proprietà.

Se non che, proprio il parlare di “sintesi” costituisce il problema. La sintesi, cioè la relazione, mantiene comunque la *differenza*, così che l’ente non può non distinguersi dalle sue proprietà come il soggetto non può non distinguersi dal predicato e *deve distinguersi proprio per relazionarsi* (per costituire una *sintesi*). Il problema di un ente che, pur *distinto* delle sue proprietà, sussista come “ente” e valga come *un termine* della relazione nonché di proprietà che, pur *distinte* dall’ente cui convengono, sussistano come “proprietà” e valgano esse stesse come *termini* della relazione, insomma, non può non permanere.

Che cosa è, infatti, un ente senza le sue proprietà? Se non è un ente, come può sussistere e valere come *termine* di una relazione? Lo stesso discorso vale per le proprietà.

Ciò che sosteniamo è che solo se Severino avesse parlato di *unità*, e non di *uniformazione*, si sarebbe potuta porre effettivamente *l’identità di soggetto e predicato*, per la ragione che entrambi si sarebbero *tolti in quell’unica e medesima unità*.

Egli, invece, vuol mantenere la determinatezza di soggetto e predicato – determinatezza che non può non distinguere l’uno dall’altro, onde giustificare l’uso di due parole diverse le quali, se non altro, indicano due *funzioni* diverse – e, però, vuole affermare anche la loro identità: *tale operazione ci sembra la vera contraddizione*.

Del resto, che cosa significa “avere lo stesso valore apofantico”? Per Severino significa che sia il soggetto sia il predicato del giudizio – e, quindi, ogni determinazione appartenente all’universo del F-immediato – si pongono in relazione necessaria l’uno con l’altro, una relazione cioè che, strutturando l’uno e l’altro, decreta che l’uno è, in sé, l’uno e l’altro e l’altro è, in sé, l’altro e l’uno.

Se, però, si rimane fermi a questa formulazione, allora il problema non è stato ancora risolto: *se ogni identità è in sé la sintesi di sé e del suo altro, allora ogni identità è l’insieme di due identità* (il sé et l’altro, il soggetto et il predicato) e ciò all’infinito.

Non solo: se l’identità si struttura in forza della *differenza* (l’altro che diventa momento essenziale dell’identico), allora la contraddizione non può non tornare a riproporsi.

Per superare effettivamente la contraddizione, non si può non (necessariamente) introdurre il concetto di *unità*: il campo semantico del soggetto deve essere lo stesso campo semantico del predicato e la loro *medesimezza* deve essere la loro unità, *non* la loro sintesi o la loro unificazione o, ancora, l’*inclusione* dell’uno nell’altro e dell’altro nell’uno.

Solo l’unità del campo legittima l’identità del giudizio; se, invece, si continua a parlare di *sintesi*, anche a proposito del campo, e si dice che quello del soggetto è sintesi del campo del soggetto e del predicato e quello del predicato è sintesi del campo del predicato e del soggetto, si mantiene comunque la *dualità*, che è condizione della sintesi, così che non si realizza l’*unità*, quindi non si realizza la *medesimezza*.

In conclusione, ciò che intendiamo dire è quanto segue: si deve operare una scelta.

O si dice che nella *medesimezza* viene meno ogni *differenza*, in modo tale che non si parla più in alcun modo di soggetto e predicato e, invece, si parla di unità, ma allora si è costretti a rinunciare alla determinatezza tanto del soggetto quanto del predicato, che svolgono la *funzione* di estendere la determinatezza, che essi esibiscono in quanto termini, alla loro *sintesi*.

Oppure si pretende di mantenere la determinatezza, e allora ha bensì senso continuare a parlare di *sintesi*, ma in questo caso la *medesimezza* non è autentica, perché il campo del soggetto, per quanto contenga anche il campo del

predicato, rimane campo del soggetto e, come tale, *permane distinto* dal campo del predicato, che pure contiene anche il campo del soggetto.

Se i due campi in qualche modo non si differenziassero, infatti, non si comprenderebbe per quale ragione *uno è connotato come campo del soggetto e un altro come campo del predicato*.

Né il problema si risolve facendo ricorso all'esperienza. Quest'ultima, da un certo punto di vista, attesta che ogni ente (determinazione) si struttura di una molteplicità di proprietà (determinazioni), così che vale come *insieme* (relazione, sintesi) di determinazioni.

Inoltre, ogni ente si rapporta ad altri enti (determinazioni) in un tessuto (*textus*) che *tiene insieme* enti (determinazioni) diversi, valendo come loro *totalità* (la totalità del F-immediato).

Se non che, se si legge l'esperienza da questo punto di vista, si è costretti a riconoscere che l'unità espressa è ancora l'*unità della sintesi*, che non è sufficiente a legittimare *l'identità del giudizio*.

Se, invece, si legge l'esperienza da un altro punto di vista, e cioè dal punto di vista della *coscienza trascendentale*, allora è possibile rilevare che l'*unità dei diversi* è presente proprio nell'universo empirico, e ciò in ragione del fatto che quell'identità formalmente immediata, che si presenta come se fosse contraddittoria, in effetti non è affatto tale, stante il suo costituirsi, proprio in quanto determinata, in forza della differenza, così che ogni identico è, in sé, diverso da sé.

Che è come dire: se l'esperienza è in sé contraddittoria, allora la contraddittorietà del giudizio, che viene espressa a livello formale mediante il giudizio che afferma l'identità dei diversi, non fa che *tradurre formalmente la contraddittorietà che caratterizza l'universo empirico*.

Precisamente per questa ragione, Parmenide connota la molteplicità come non-essere, includendo così nel non-essere tanto l'universo empirico quanto l'universo formale, che del primo vale come espressione.

Affinché l'identità espressa dal giudizio non configuri una contraddizione, pertanto, si deve approdare all'unità: soltanto sull'unità il giudizio deve fondarsi, ma in tal modo *il fondamento non può non togliere il giudizio stesso*, in quanto espressione dell'identità dei diversi.

In ogni giudizio, infatti, la copula sancisce *l'identità* di soggetto e predicato (*S è p*), che però *non sono un medesimo* (*S non è p*).

Se si rimane *al di qua dell'unità*, arrestandosi alla *sintesi*, viene bensì salvata quella determinatezza che caratterizza esperienza e discorso, ma ciò significa consegnarsi alla contraddizione, così che si impone di nuovo una scelta.

O ci si continua a riferire all'esperienza e si fa uso del discorso, ma con la consapevolezza del loro *limite di intelligibilità*, oppure si assume l'esperienza come la vera realtà (cioè come se fosse *oggettiva*) e il discorso come la sua legittima espressione (come *vero*, quando dice la realtà come essa sembra essere), ma allora *si subisce la contraddizione*, perché *non si ha consapevolezza del suo costituire tanto l'esperienza quanto il discorso*.

Poiché il principio di non contraddizione si colloca nell'universo formale, anche esso non si sottrae alla contraddizione e non può di certo venire inteso come l'*incontraddittorio*.

Il principio di non contraddizione, infatti, si pone escludendo la contraddizione, la quale viene così *richiesta proprio per venire esclusa* (ne abbiamo parlato nella annotazione seconda del sesto paragrafo della Terza Riflessione).

La stessa incontraddittorietà dell'essere, secondo la modalità in cui l'esprime Severino e cioè mediante la formula "l'essere non è non essere", si pone escludendo il non-essere, così che anche il non-essere viene richiesto come essente, costruendo di nuovo la contraddizione.

Quanto detto, ci induce a svolgere la seguente considerazione, che ci sembra cogliere il nodo cruciale dell'intero discorso svolto da Severino: l'incontraddittorietà formale poggia su un *assunto*, che consiste nel *primo dell'opposizione*. *In ragione di questa opposizione, che verrebbe ad avere valore fondante, anche l'essere si pone perché si oppone al nulla e il nulla all'essere.*

Scrive, infatti, Severino:

Alla verità dell'essere appartiene l'opposizione dell'essere e del nulla. Non nel senso che l'essere abbia a premere su qualcosa che gli faccia resistenza, ma nel senso che, quando si dice appunto che nulla resiste all'essere, l'essere lo si pensa nella sua relazione al nulla, e in questa relazione prende significato⁷⁸.

Generalizzando, è da ribadire il punto cui più volte siamo pervenuti: tutto ciò che si pone in forma determinata non può non opporsi, così che il determinato si oppone a ciò che lo pone (il suo *altro*), dunque *si oppone a sé medesimo*.

Precisamente per questa ragione, per lo meno secondo la nostra interpretazione che su questo punto contrasta radicalmente con quella di Severino, l'essere non può venire inteso come un'identità determinata: ciò equivarrebbe a subordinarlo all'*opposizione* al non-essere e, quindi, al *non-essere* stesso, cui dovrebbe opporsi.

Equivarrebbe, anzi, ad *assumere l'essere come non-essere*.

78. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, Paideia Editrice, Brescia 1972, p. 36.

Severino, proprio per voler determinare l'essere, ipostatizza il non-essere nella forma del “nulla”, il quale viene inteso come un *significato autocontraddittorio*. Tuttavia, ciò non comporta il contraddirsi del nulla, nel senso del suo *togliersi* o del suo *trascendersi*, secondo quanto da noi suggerito (dal momento che ciò vale per ogni determinato), ma comporta che il nulla, in una qualche misura, sia, dal momento che esprime una certa positività semantica.

In forza di questa positività, è possibile negare che l'essere sia nulla, perché il nulla è diventato oggetto di negazione.

L'opposizione di essere e nulla, in tal modo, viene assunta come la condizione della posizione dell'essere, come se avesse senso parlare di “posizione” a proposito dell'essere.

Ma, per Severino, se qualcosa non è *posto*, cioè non è *presente*, cioè non è *determinato*, di esso non si può parlare e non si può nemmeno dire che non è.

Che si possa parlare dell'essere solo nella misura in cui lo si riduce ad *oggetto* del discorso, ebbene su questo non si può non concordare. Precisamente per questa ragione, a nostro giudizio, quell'essere che è oggetto del discorso *non può venire confuso con il vero essere*, cioè con l'essere assoluto, il quale, proprio perché assoluto, è insemantizzabile.

Di contro, l'essere di Severino è un *essere formale* e per questa ragione esso *non può non venire semantizzato*.

A tale concezione abbiamo opposto la seguente considerazione: se l'essere è effettivo fondamento, allora non può non valere quale *condizione incondizionata proprio perché inoggettivabile (insemantizzabile)*.

Se la condizione incondizionata, e per questo *oggettivante*⁷⁹, venisse *oggettivata*, non soltanto decadrebbe a condizionato, ma altresì si dovrebbe andare alla ricerca di una *vera condizione oggettivante*, stante il fatto che il condizionato, una volta che venga presupposto, richiede *necessariamente* il condizionante (*oggettivante*) proprio per valere quale condizionato.

Naturalmente questo discorso si riferisce alla condizione incondizionata *pensata alla luce dell'inevitabile*, stante il fatto che *presuppone* il condizionato.

79. A proposito della condizione incondizionata, che è oggettivante, ci sembra opportuno svolgere una riflessione. Se si afferma ciò, ci si pone dalla prospettiva *dell'inevitabile*: la condizione è oggettivante, infatti, se si dà qualcosa che possa venire oggettivato. Di contro, se ci si pone dalla prospettiva *dell'innegabile*, non ha senso parlare di condizione incondizionata *come se fosse oggettivante*, per la ragione che la condizione incondizionata, coincidendo con l'assoluto, vale come *ragione del non-essere* (del non-essere mai stato) dell'altro da essa. Dunque, la condizione incondizionata non può valere come oggettivante perché *non si dà in nessun caso l'oggettivato*.

Severino, tuttavia, non interpreta l'essere come condizione incondizionata, dal momento che lo subordina alla *relazione oppositiva*, e proprio per questa ragione egli indica nella *struttura originaria* l'essenza del fondamento (dell'essere). L'originario (fondamento), pertanto, non è la condizione che emerge sull'ordine dei condizionati, ma è la *relazione* che li accoglie e li connette, determinandoli reciprocamente.

Per Severino, dunque, tanto l'esperienza quanto la ragione, cioè il "logo", sono costituiti *strutturalmente* dalla relazione e in perfetta armonia, dal momento che poggiano sulla medesima struttura: "Pertanto il logo, lungi dall'essere in opposizione con l'esperienza, è anzi la comprensione autentica di questa"⁸⁰.

La conclusione del suo discorso è la seguente: vale come *il concreto* l'unità di soggetto e predicato, o la loro identità. Il punto è se questa "identità" sia autentica oppure valga come "identificazione", cioè ancora come una relazione.

A nostro giudizio, lo ripetiamo, Severino intende bensì superare la distinzione, ma finisce per mantenerla perché i distinti non si tolgono nell'unità, come dovrebbe avvenire secondo noi, ma vengono pensati come *termini*, tali che l'uno include l'altro (e viceversa).

In questo modo, insomma, l'uno e l'altro vengono conservati: "soggetto e predicato non sono determinazioni *distinte* in modo tale che il campo semantico dell'una non includa il campo semantico dell'altra"⁸¹.

Se il campo semantico dell'una include il campo semantico dell'altra, ebbene questa *reciproca inclusione* è il massimo di unità che viene proposta da Severino. Un'unità nella quale, non di meno, i termini vengono conservati, così che non può non venire conservata anche la loro differenza.

L'intreccio dei campi posizionali di soggetto e predicato, infatti, non va oltre di essi e li mantiene nell'identità determinata che continua a connotare tanto il soggetto quanto il predicato anche nel loro intreccio reciproco.

Sia chiaro un punto, tuttavia. Sulla *ricerca di unità*, che anche Severino considera come centrale nella sua concezione filosofica, non si può non concordare: essa costituisce l'essenza stessa di ogni autentica ricerca filosofica.

La questione è se, nell'unità cui egli perviene, la *medesimezza* di soggetto e predicato sia *effettiva* e la distinzione venga *effettivamente* superata. E ciò vale per ogni distinzione, dunque per la *dualità* in quanto tale nonché per la *relazione* che su di essa poggia.

80. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 273.

81. *Ibidem*.

7. Per concludere

Per concludere il discorso svolto sui concetti di identità e relazione, si potrebbe dire che, se l'identità determinata è pensabile solo come *invio* alla differenza, allora *la relazione non è pensabile nel modo dell'identità*.

Se, infatti, la relazione venisse *identificata* come *medio*, allora essa verrebbe a *distinguersi* dai termini che relaziona, là dove essa deve coincidere, risolvendovisi, con la loro *distinzione*.

In quanto si distinguesse dal suo essere la distinzione stessa dei termini, la relazione postulerebbe ancora un medio tra sé e ciascuno dei distinti, riproponendo l'*aporia del terzo uomo*.

Tuttavia, la distinzione dei termini non va pensata come un *costrutto*, perché nel costrutto la relazione vale ancora come *medio*, dunque come un'*identità*.

Né va pensata come l'*attività del distinguersi* dei termini, per la semplice ragione che l'attività mantiene la *dualità* e la relazione varrebbe ancora come *costrutto*.

La relazione deve venire intesa come l'*atto del distinguersi* dei termini, che coincide l'*atto stesso del loro relazionarsi*.

L'atto viene definito come "del distinguersi" o "del relazionarsi" se ci si colloca nella *prospettiva dell'inevitabile*, che mantiene la dualità dei distinti/relazionati.

In effetti, ci si colloca ancora nella *prospettiva dell'inevitabile* se si parla dell'atto intendendo l'atto "del togliersi" dei distinti/relazionati, perché si presuppone l'essere di ciò che si toglie.

L'atto, questo è il punto, costituisce la "forma estrema" dell'inevitabile, se mantenuto in una qualche forma di determinatezza, dunque anche se inteso come *togliimento di ogni togliimento*.

Non di meno, se del togliimento si coglie l'*autentica intenzione*, che è quella di tendere all'assoluto fino al punto di identificarsi con esso, risolvendosi in esso, allora ci si colloca finalmente nella *prospettiva dell'inne-gabile*, alla luce della quale solo l'unità dell'assoluto è veramente.

In quest'ultimo senso, l'atto indica precisamente il *mediarsi dell'im-mEDIATEZZA formale*, perché ciascun termine cessa di valere come

un’ipostasi e si essenzializza, appunto, nell’*atto* che lo invera *inducendolo a trascendersi nell’assoluto, che è la sua destinazione.*

Ciò che si impone, in forza delle argomentazioni svolte, è insomma la *coscienza della contraddittorietà intrinseca del dato (immediato)* nonché della *contraddittorietà della relazione ridotta a medio*, cioè assunta nella forma dell’immediatezza (formale).

Per questa ragione, il “terzo livello” è il livello della *coscienza*, ma della *coscienza trascendentale*, giacché si tratta di un *meta-livello*.

In esso, da un lato (l’*inevitabile*), si pone la *consapevolezza del limite* tanto del livello percettivo-sensibile, poggiante sulla separatezza dei dati, quanto del livello concettuale-formale, poggiante sulla loro congiunzione estrinseca; da un altro lato (l’*innegabile*), si lascia emergere il *significato autentico* del dato, che viene *interpretato* dalla coscienza e *posto* solo in virtù di questa interpretazione (mediazione): la coscienza trascendentale, condizionata dalla condizione incondizionata, coglie il limite del condizionato e, di conseguenza, il suo venir meno a sé stesso *affinché solo la condizione incondizionata veramente sia*.

Immediato e mediazione, pertanto, se pensate come complanari e reciproche, configurano un circolo che non può evitare il carattere vizioso.

Di contro, se la mediazione è intesa come l’*intrinseco mediarsi dell’immediato*, allora ogni identità determinata viene colta nella sua natura di *segno*, così che l’*atto* che la pone in essere si rivela un *atto di coscienza*, perché è la coscienza che ne specifica il significato nonché il senso.

Continuare a parlare di “livello”, infine, è giustificato dal fatto che ci si pone *dal punto di vista del sistema empirico-formale* e ciò è *inevitabile*.

Risulta, pertanto, inevitabile ridurre l’*ulteriore* a qualcosa che si dispone su di un livello che supera il secondo.

Innegabile, invece, è l’*intenzione* di mantenere l’ulteriore nella sua ulteriorità effettiva, che impedisce di ipostatizzarlo e collocarlo su di un livello.

Se i livelli vengono pensati ponendosi *idealmente* dal punto di vista dell’ulteriore, cioè dell’assoluto, allora essi non possono non togliersi nell’assoluto medesimo, onde essere *uno con l’uno*.

La stessa coscienza, in quanto *trascendentale*, si rivela come *l’oltrepassamento della dualità* che la vincola ad un qualche contenuto,

determinato in quanto tale, sì che *emerge come atto del trascendersi di ogni finito (determinato)*.

Questo trascendimento – giova ripeterlo – include l'atto stesso, in quanto mantenga una sua determinatezza, sì che si configura quel *trascendimento del trascendimento* che *intende* indicare che solo l'assoluto è veramente, ancorché l'intenzione del dire venga contraddetta dal dire stesso.

L'assoluto, infatti, viene assunto come *esito del trascendimento del finito* (prospettiva dell'inevitabile) e non come *ragione del non-essere mai stato di ciò di cui si afferma l'atto del trascendersi* (prospettiva dell'innegabile).

SESTA RIFLESSIONE

Lo spirito

1. Per introdurre

Il punto nodale che emerge da quanto è stato detto fin qui può venire così riassunto: l'*atto di coscienza* esprime l'essenza della coscienza e cioè il suo *valore trascendentale*.

Tale atto è trascendentale perché è l'atto del *trascendere il limite*. Esso, quindi, non appartiene alla coscienza empirica o avvertente, perché quest'ultima è vincolata all'esperienza giacché all'esperienza si volge (*ad-vertere*: “volgersi verso”).

L'atto trascendentale è la *coscienza trascendentale*, la quale coincide con lo *spirito* precisamente per il suo esprimere la spinta a superare il limite e, quindi, la finitezza, in qualunque forma questa si configuri.

Per essere più chiari: *spirito* è l'*atto di coscienza* per la ragione che tale atto, ancorché presente in ogni coscienza empirica, a questa non si riduce, tant'è vero che anche della coscienza empirica l'atto, cioè lo *spirito*, coglie il limite.

La domanda, allora, diventa: quale condizione consente il rilevamento del limite? Tenendo conto proprio di questa domanda, abbiamo parlato più volte di *condizione incondizionata*: è *in virtù* della condizione incondizionata, cioè dell'assoluto, che il condizionato, cioè il relativo, viene colto nel suo limite costitutivo e viene colto *mediante* l'atto di coscienza, ispirato dalla condizione incondizionata.

Non si deve, tuttavia, commettere l'errore di pensare che tra la condizione incondizionata e l'atto di coscienza vi sia un *rapporto*, una *relazione*. Se vi fosse una relazione, la condizione verrebbe condizionata, cioè l'assoluto, ridotto a termine di una relazione, verrebbe negato.

Del resto, anche l'atto domanda di venire adeguatamente specificato. Se lo si coglie come vincolato a ciò *su cui* emerge, e cioè vincolato al limite o al determinato, mantiene una sua *determinatezza*, ma questa prospettiva coglie l'atto dal punto di vista di ciò che viene superato, cioè dal punto di vista del finito.

Si tratta, non di meno, di una prospettiva *inevitabile*, perché si coglie il limite del finito per la ragione che ad esso ci si mantiene comunque vincolati e, inoltre, per la ragione che questo coglimento non produce la *sostituzione del finito con l'infinito*.

Finito e infinito non sono tra di loro *fungibili*, proprio perché l'infinito non entra in relazione con il finito, ma costituisce la sua *essenza autentica*, la *ragione* del suo essere finito e, cioè, del suo *venire riconosciuto come tale*.

In questo senso è lecito affermare che lo *spirito* costituisce l'essenza del mondo, perché indica l'atto del trascendersi del mondo stesso, *trascendersi evocato dall'infinito*, che è la *verità del finito*.

Se, quindi, il finito viene colto in virtù della *verità innegabile*, allora esso viene colto come atto del trascendersi e l'atto si rivela come il *togliersi del finito nell'infinito*.

In virtù della *prospettiva dell'infinito*, che è *innegabile*, anche l'atto trascende, dunque, la propria determinatezza, perché tutto ciò che è finito, incluso appunto l'atto, *va oltre sé stesso, innegabilmente*.

Non ci si può porre *di fatto* dalla prospettiva dell'assoluto (infinito), ma non si può non (innegabilmente) riconoscere che, se del finito si coglie il limite, allora lo *spirito* ha risolto/dissolto il finito nell'infinito.

Tale risoluzione/dissoluzione non è la cancellazione del finito, ma la sua *elevazione*, quell'*Er-hebung* che lo stesso Hegel indica come l'essenza dello *Auf-hebung*. Ci occuperemo di alcuni aspetti della concezione hegeliana del finito (e dell'intero, cioè dell'infinito) nelle annotazioni.

Certo, anche l'*elevazione* può venire ridotta ad un *passaggio* da un livello ad un livello superiore e in tal modo essa viene di nuovo resa finita. Ma questo è l'*inevitabile: ridurre* l'idea autentica di *elevazione* alla sua rappresentazione, che non coglie il *valore metafisico* della parola, ma lo riduce al suo *significato ordinario*.

L’inevitabile, insomma, impone il linguaggio anche per indicare il limite del linguaggio medesimo.

Ciò che si deve ricordare, tuttavia, è che, se il limite del linguaggio (del finito) è stato colto, allora *innegabilmente* è stato trasceso e l’assoluto costituisce la condizione che consente questo coglimento/trascendimento.

Se l’assoluto non fosse, solo il relativo sarebbe, ma non sarebbe più “il relativo”. L’assolutizzazione del relativo, che viene compiuta con l’assumere ogni identità determinata come se fosse autonoma e autosufficiente, ma senza esserlo *effettivamente*, è la necessaria conseguenza della negazione dell’assoluto.

Più precisamente, la negazione dell’assoluto, implicando l’assolutizzazione del relativo, a rigore comporta la stessa negazione di quest’ultimo, perché decreta la sua *contraffazione*. Il relativo, come il “falso”, nel suo configurarsi immediato altro non è che questa contraffazione: *il presentarsi come vero da parte di ciò che non lo è affatto*.

Poiché il sistema empirico-formale richiede un *fondamento* su cui poggiare, esso opina di poter assumere come fondamento l’*elemento*, ossia le molteplici identità determinate che diventano i “mattoni” con cui si costruisce l’edificio dell’esperienza e della conoscenza.

Tali identità determinate vengono anche definite “fatti”, perché si vorrebbe che essi fossero *oggettivi*.

Se non che, *assumere il fondamento riducendolo ad elemento* è precluso da almeno due ragioni.

Innanzi tutto, l’elemento *presuppone* il sistema, così che non può costituirne il fondamento.

In secondo luogo, il fatto non è oggettivo, per la ragione che è vincolato al rilevamento e alla connotazione (paragrafi 3 e 4 della Terza Riflessione).

L’assolutizzazione del determinato, pertanto, si rivela come l’assunzione del determinato non per ciò che esso *veramente* è, ma per ciò che *si presuppone* esso sia.

Da ciò si evince come l’esigenza di un *fondamento autentico* sia chiaramente espressa dal sistema. Quest’ultimo, non di meno, lascia trasparire anche la propria incapacità di legittimarsi, stante che ciascun elemento che lo costituisce ricerca il fondamento in un altro elemento, senza però poterlo trovare in ciò che è determinato.

Da ciò consegue quel *regressus in indefinitum* che il sistema non è in grado di riconoscere e che solo la coscienza trascendentale lascia emergere come *limite* del finito.

L'*esigenza* di fondamento permane, quindi, insoddisfatta, se si pretende di ricercare il fondamento all'interno dell'universo della finitezza oppure se si pretende di *strumentalizzare* il fondamento stesso, negandolo nella sua irriducibilità, cioè riducendolo a "qualcosa" di cui disporre.

Si potrebbe anche dire che l'*esigenza* viene contraddetta dalla *pretesa del sistema* di riconoscere come fondamento solo ciò che lo mantiene come sistema.

Il sistema pretende di disporre del fondamento che lo legittimerebbe come sistema, ma il fondamento è proprio ciò che consente di rilevare quel *limite* che rappresenta ciò che *effettivamente* pone il sistema e che testimonia altresì la *necessità* del suo trascendersi come sistema.

Se ne ricava che il *fondamento autentico* non legittima il sistema nel suo presentarsi ordinario, bensì impone appunto al sistema di andare oltre sé stesso.

L'*intenzione di verità* costituisce, pertanto, l'*esigenza* espressa nella sua forma più pura nonché l'essenza stessa del sistema e, dunque, del finito. Tale *intenzione*, come dicevamo, viene non di meno contraddetta dalla *pretesa* di conservarsi così come si è *di fatto*, nella propria finitudine.

Se non che, nessuna determinazione finita, di fatto comparente, può soddisfare l'*esigenza* di fondamento e per questa ragione, se si cerca la legittimazione in una qualche determinazione finita (incluso l'assoluto assunto come determinato), si finisce, appunto, per passare da un finito ad un altro, *all'infinito*.

Questa infinita serie di rinvii, che disegna l'infinita serie di relazioni che costituiscono il sistema (universo), configura però quella che Hegel definirebbe la *cattiva infinità*, in modo tale che anche la pretesa di *usare un finito come fondamento* viene smascherata e viene smascherata da quella intenzione che, essendo votata alla verità, nella verità intende compiersi.

E così l'assoluto si rivela l'unico fondamento vero, ancorché esso non possa venire determinato e ancorché esso, proprio in quanto assoluto, non possa non valere quale *ragione* del non-essere dell'*altro* da esso.

Rileviamo, a questo proposito, che sarebbe un errore teoreticamente capitale intendere l'assoluto come “negazione” o “esclusione” di qualcosa, negando così la sua *assolutezza*. Se si usa tale espressione, quindi, la si deve sempre intendere nel senso indicato: come *non-essere dell'altro dall'assoluto medesimo*.

Che è come dire: il relativo, proprio in quanto tale, richiede l'assoluto, ma l'assoluto non può non essere ciò *in virtù di cui* il relativo nega sé stesso, in quanto altro dall'assoluto.

La negazione del relativo, tuttavia, non si traduce nella sua scomparsa, ma nella sua *intrinseca trasformazione*, che consiste nel suo dismettere l'abito dell'*apparire* per risolversi nell'essenza che è l'*essere*, cioè l'assoluto stesso.

Se tale trasformazione viene letta ancora con *la lente dell'inevitabile*, allora ogni cosa viene colta come *segno*, il quale, in ultima istanza, rinvia a quell'unico e autentico significato che è l'assoluto.

Se, di contro, viene letta con *la lente dell'innegabile*, allora il finito si rivela il suo togliersi o, più radicalmente, il suo essersi da sempre, *originariamente*, tolto.

In altre parole: il relativo viene restituito alla sua finitezza, che è la sua *inconsistenza ontologica*, nonostante la sua *vistosa presenza empirica*.

Lo *spirito* che smaschera l'inconsistenza di questa presenza è l'*espressione* della condizione incondizionata, ossia la *traduzione dell'infinito nel finito*, fermo restando che di ogni traduzione va salvaguardata l'intenzione e non la pretesa.

Se, infatti, l'*intenzione* spinge a rivolgersi a ciò che con la traduzione si intende tradurre, così che anche la traduzione deve venire oltrepassata, di contro la *pretesa* finisce per assumere la traduzione come la legittima espressione dell'assoluto: solo cadendo in questo equivoco, si può parlare di *fenomenologia della verità*.

Per contrario, la *fenomenologia è dello spirito* nel senso che, stante il fatto – ossia disponendosi dal punto di vista dell'inevitabile – che le determinazioni sono molteplici, anche le *forme del togliimento (superamento)* di ciascuna di esse sono altrettanto molteplici.

Tuttavia, non si deve mai dimenticare che descrivere la *fenomenologia dello spirito* significa tendere all'assoluto soltanto nel senso che il togliersi

del finito, in ciascuna delle sue forme, indica il condizionamento esercitato dalla condizione incondizionata, non già nel senso di cogliere le *forme* mediante le quali l'assoluto si manifesterebbe, come se dell'assoluto si dessero "forme".

Né può significare il ridurre l'*intenzione* di verità ad una procedura, le cui tappe configurino un progressivo avvicinamento a quel fine che è la verità stessa (l'assoluto stesso), la quale in tal modo si presume che possa venire determinata.

Poiché non è possibile essere tutt'uno con l'assoluto se non *idealmente*, cioè *intenzionalmente*, si dirà allora che cogliere il limite del finito è *venire condizionati dalla condizione incondizionata*, così che non si coglie l'assoluto se non nel senso che *si coglie ciò che solo in virtù di esso è possibile cogliere*.

La verità, pertanto, è assente *di fatto* dal mondo (universo) delle determinazioni, ma la sua assenza è riconosciuta e dunque si dirà che *la sua assenza è presente*, secondo quanto mirabilmente espresso dal famoso motto socratico "so di non-sapere".

L'assenza della verità, insomma, *viene saputa* e viene saputa *in virtù della verità stessa*.

E va aggiunto: sempre in virtù della verità si perviene a sapere che tutto ciò che si presenta non è "verità" e, quindi, ogni presenza determinata, se intende essere veramente, non può non superarsi e *togliersi nella verità* che è l'assoluto essere.

2. *Lo spirito come intentio veritatis*

Per cercare di sintetizzare e chiarire quanto detto nel precedente paragrafo, si potrebbe usare un'immagine e dire che *lo spirito consegna il finito all'infinito*, includendo l'atto stesso della consegna.

Che è come dire: lo spirito è il superamento di ogni figura, ma anche il *superamento del superamento*, nella misura in cui il superamento permane determinato perché vincolato a ciò di cui è superamento.

Ciò comporta che il superamento del superamento non va inteso in senso ordinario. In questo caso, infatti, viene ridotto ad un *passaggio*, cioè ad una *relazione*.

Lo spirito, invece, è superamento per la ragione che non soltanto supera il limite *orizzontalmente*, ossia cogliendo entrambe le facce che lo costituiscono, ma perché, proprio per cogliere le due facce (per passare dall'una all'altra), deve emergere *verticalmente* oltre di esse.

Certo, anche l'emergenza verticale, se si permane nell'universo della rappresentazione o nell'universo empirico-formale, permane *inevitabilmente vincolata* alla dimensione orizzontale. Tuttavia, non è questa l'*intenzione* che costituisce il superamento trascendentale.

Il superamento, se inteso in senso trascendentale, è *atto* e l'atto è l'*intentio veritatis*, ossia l'intenzione che si protende verso la verità.

Formalmente, ossia *inevitabilmente*, l'intenzione viene ridotta a relazione, quella che intercorre tra chi intende e la verità intesa.

Trascendentalmente, invece, l'intenzione di verità *intende negare ogni distanza* dalla verità, perché solo nell'essere uno con la verità l'intenzione diventa vera come intenzione e diventa vera proprio perché viene meno *in quanto altra* dalla verità medesima.

Lo *spirito* è, quindi, l'*atto* che fonda ogni determinazione e tale atto si rivela l'autentico essere del finito, la sua *intentio veritatis*: la spinta ad essere veramente che struttura costitutivamente ogni determinazione finita.

Più chiaramente: la *struttura ontologica* del finito non autorizza ad intendere il finito come “qualcosa-che-è” né ad ipostatizzarne la struttura stessa, cioè ad intenderla come uno *status*, perché essa coincide con l'*aspirazione ad essere*, e ad essere veramente, da parte del finito.

Orbene, tale aspirazione (tale anelito) è appunto lo *spirito*, il quale viene inteso come *altro* dal suo fine, cioè dalla verità, solo se pensato *formalmente*, giacché *trascendentalmente* esso è *tutt'uno* con ciò che costituisce la sua *genesi* nonché la sua *destinazione*.

Abbiamo specificato che, solo se l'*essere relativo* viene colto a muovere dal punto di vista dell'*essere assoluto*, cioè del *necessario*, allora esso risulta *insufficiente a sé stesso*. Certo, va ribadito che non ci si colloca nell'*assoluto* e, quindi, nemmeno nel suo punto di vista.

Quando, tuttavia, si coglie il limite del finito è perché si è andati oltre quel *limite* che segna *costitutivamente* la finitudine e questo trascendimento è reso possibile solo dall'*infinito*, dall'*assoluto*, così che è lecito dire che è *in virtù* dell'*assoluto* che si coglie il relativo o, usando altre

parole, solo dal punto di vista dell'assoluto è possibile cogliere il finito nella sua finitudine.

Ci si colloca, dunque, nel finito, ma il *coglimento* (la coscienza) del suo *limite costitutivo* testimonia che la finitezza viene al tempo stesso anche trascesa e trascesa in virtù dell'assoluto che, in quanto condizione incondizionata, consente alla coscienza di esprimersi come *atto*, quindi di emergere trascendentalmente oltre la dimensione empirico-formale.

E, come detto, anche questa emergenza, nella misura in cui essa stessa si esprime in forma determinata, *domanda di venire oltrepassata*, affinché il finito come tale possa *perdersi* nell'infinito, che è la sua *effettiva salvezza*.

Si potrebbero usare anche queste parole: alla luce del vero essere, cioè dell'*incontraddirio*, il determinato rivela la propria natura autentica, che è la *contraddizione*, cioè l'atto del suo *contraddirsi* e, dunque, del suo *trascendersi*.

Quando si parla dell'atto del contraddirsi, del resto, non si intende che la determinazione *prima* si pone e *poi* si contraddice: si fa valere questo modo di intendere l'atto solo se si fa valere ancora il punto di vista del finito, ossia se ci si colloca dal *punto di vista dell'inevitabile*.

Se, di contro, si intende far valere il *punto di vista dell'infinito*, cioè dell'*innegabile* – con le precisazioni più volte espresse¹ –, allora non si potrà non dire che la determinazione è *originariamente* contraddizione, dunque è *originariamente tolta*, ossia è un essere che si è *originariamente e interamente risolto* nel non-essere. Per questa ragione, solo l'infinito (l'assoluto) è veramente.

All'obiezione che, per contraddirsi, la determinazione deve in qualche modo essere, si deve rispondere, pertanto, affermando che ciò è vero soltanto se si fa valere il punto di vista *dell'inevitabile*, ma non è di certo vero dal punto di vista *del necessario*.

Se si fa valere il punto di vista *dell'inevitabile*, e non si può evitare di farlo valere per la ragione che il dato immediato (la determinazione) costituisce il *presupposto* stesso del dire, di ogni dire, allora non si può non dire che la determinazione in qualche modo è, anche se il suo essere non è l'essere assoluto, ma l'essere relativo, cioè l'essere condizionato.

1. Il *senso ideale* del porsi dal punto di vista dell'infinito è stato più volte espresso. Tuttavia, verrà ripreso nell'Ottava Riflessione.

E si deve aggiungere, non di meno, che è precisamente tale essere condizionato, connotante ogni determinazione, che, se viene colto nella sua autentica essenza, si rivela *atto spirituale*, ossia *intenzione di verità*, intenzione di essere veramente, compiutamente, assolutamente.

Ciò porta a concludere che l'*atto* del contraddirsi del determinato, se pensato a muovere dal presunto essere del finito, cioè *dall'inevitabile*, allora viene inteso come *atto del togliersi* del finito stesso.

Si parla, infatti, di “atto del togliersi” perché si presuppone che il finito si sia posto e questa *presupposizione* costituisce *l'universo stesso dell'inevitabile*, e cioè il *fatto* che dal finito non si può *prescindere*.

Di contro, se il finito viene pensato a muovere *dall'innegabile*, allora si rivela *il suo non essere mai stato veramente*, stante che *solo l'assoluto veramente è*.

Ne consegue che, qualora si intenda mantenere l'espressione “atto”, allora lo si dovrà intendere come quell'*atto* che ha *da sempre proiettato* il finito nell'infinito, nell'essere autentico, nell'assoluto essere.

Il “finito”, insomma, è veramente il *passato di sé*, un passato, tuttavia, *che non si è mai espresso in un presente*.

Poiché, non di meno, nel dire non si può non (*inevitabilmente*) rendere presente anche ciò che *non è mai stato veramente* (*innegabilmente*), si userà, allora, questa espressione (e cioè si assumerà il finito *come se fosse presente*), pur nella consapevolezza del suo limite.

Quel *limite di intelligibilità* che, da capo, decreta che il finito si è *originariamente tolto* nell'infinito, in modo tale che *non è mai veramente stato* e il suo essere è una *mera presupposizione*.

Poiché, ad ogni modo, non possiamo *evitare* di misurarci con esso, *pur consapendone il limite*, allora parliamo di “*proiezione*” (nel senso dell'espressione latina *proicere*: gettare avanti, oltre) del finito nell'infinito e il medesimo concetto può venire espresso anche mediante la parola “*innalzamento*” od anche “*elevazione*”.

Le parole vanno scelte per la loro capacità di esprimere nella *forma migliore* l'intenzione, la quale tuttavia non è esprimibile in tutto il suo *valore proprio* per la ragione che il suo valore non è propriamente “*suo*”, ma *di ciò che essa intende* e che, essendo assoluto, è *insemantizzabile*.

Quando parliamo di “*innalzamento*” o di “*elevazione*” o di “*inveramento*” della determinazione, pertanto, dobbiamo tenere presente che

l'innalzamento/elevazione/inveramento non può comportare il mantenimento della determinazione – come le parole indicherebbero –, dal momento che *mantenere la determinazione equivale a mantenere l'immediatezza formale*, ossia la *falsa assolutezza*.

Al contrario, se l'espressione che si usa deve significare l'effettivo superamento dell'immediatezza formale, allora essa deve indicare che la determinazione, se si muove dalla sua *inevitabile* presupposizione, non può non *risolversi nell'atto che la spinge innegabilmente oltre sé stessa*.

Che è come dire: se si muove dall'inevitabile, l'innegabile può esprimersi solo come atto del togliersi del finito. Se, invece, si muove dall'inegabile, allora, poiché solo l'assoluto è veramente, il finito si rivela non essere mai stato, ancorché solo esso *si presenti nella forma del dato di realtà*.

D'altra parte, però, è da sottolineare anche un altro aspetto. L'inveramento non significa – come abbiamo cercato di dire in altre occasioni – la *cancellazione* della determinazione immediata, così che si dirà che l'inveramento non indica né la *cancellazione* della determinazione né il suo *mantenimento*.

Se la determinazione venisse cancellata, l'inveramento sarebbe una nullificazione di ciò che, invece, permane *inevitabile* e, dunque, non può venire cancellato sul piano empirico, del quale costituisce il presupposto: il dato vale come ciò su cui l'universo empirico-formale poggia.

Se, per altro verso, la determinazione venisse *mantenuta* e solo trasportata ad un livello superiore, conservando il medesimo *status* che la connota a livello empirico, allora non sarebbe un'autentica *elevazione*, ma solo un apparente cambiamento di livello.

Al contrario, il cambiamento di livello è effettivo *se, e solo se*, la determinazione subisce un'*intrinseca trasformazione*, che consiste nel suo risolversi, appunto, in quell'*atto* che la spinge ad oltrepassare la dimensione finita² e che costituisce il *punto estremo* cui il finito può giungere se lo si assume come punto di movenza.

Questo stesso “atto” può venire indicato usando anche altre parole (“intenzione” e “spirito”, soprattutto), perché di esso è possibile cogliere sfumature diverse e a muovere da punti prospettici diversificati, mediante

2. Nelle annotazioni al paragrafo 4 della Settima Riflessione, quando rifletteremo sulla concezione hegeliana del finito e del vero, il tema verrà ripreso.

i quali è possibile leggere l'universo delle determinazioni e il *limite* che lo connota, quel limite che il *sapere*, che coincide con l'assoluto essere, consente di rilevare.

Lo stesso “sapere”, se lo si intende nel suo vero essere, ossia in *quell'essere sapere che è tutt'uno con l'assoluto essere*, non può non venire inteso come tale da esprimersi nell’“atto di sapere”.

Il sapere autentico, infatti, lunghi dal mantenere in sé la dualità, e cioè la necessità di un “saputo” per essere sapere (come la forma pretende), vale invece come *sapere* proprio perché realizza *l'unità di sapere e saputo*.

Solo se si realizza tale unità, infatti, il sapere è effettivamente sapere, perché la distanza con ciò che domanda di essere saputo viene meno.

Ora, poiché l'unità di sapere e saputo deve venire pensata oltre *l'unificazione*, se ne ricava che anche l'unità dell'atto deve venire superata – stante che la determinatezza dell'atto, che funge da residuo inevitabile nell'innegabile, impone la differenza dall'atto nell'atto stesso – onde pervenire a quell'*unità ideale* in cui non soltanto sapere e saputo, ma anche, e più radicalmente, sapere ed essere sono effettivamente *un medesimo*, in modo tale che ogni differenza sparisce.

L'unità di “sapere” ed “essere” può venire formulata come “essere sapere di sapere di essere”, nella *conscienza* che il dire, il quale è *inevitabile*, mantiene quella *dualità di sapere ed essere* che l'*intenzione* del dire, la quale invece è *innegabile*, intende togliere nell'unità che trascende ogni differenza.

Se il dire arriva ad affermare che essere e sapere sono *coessenziali*, giacché il sapere non può non essere e l'essere non può non sapere di essere, di contro l'intenzione del dire, volta alla verità, riconosce che i coessenziali³ non sono *due*, cioè non possono venire ridotti a *complementari*, ma un'*unica e medesima realtà*: la realtà dell'assoluto, che è la *vera realtà* nonché la *vera unità*.

Ebbene, tale unità, che è l'assoluto stesso, non può venire determinata, ma può soltanto venire *intenzionata*. Se ne deve concludere, quindi,

3. Nella nota 6 della Seconda Riflessione abbiamo indicato come in Severino il concetto di “determinazione reciproca” metta capo alla dipendenza dell'un termine dall'altro, sì che essi, a rigore, si rivelano termini coessenziali. Abbiamo trattato il tema in A. Stella, G. Ianulardo, *Reciprocal determination and the unity of distinct determinations in The Primal Structure of Emanuele Severino*, in «Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology», 2, 3, 2020, pp. 52-70; DOI: 10.7346/e&c-032020-05.

che anche il sapere, essenzialmente, è l'*atto che intende la vera unità* e che in tale unità *intende* compiersi.

L'*atto di sapere*, insomma, è lo stesso *atto di coscienza*, ossia il trascendere (sorpassare, oltrepassare) ogni limite, incluso il limite che connota e costringe la coscienza empirica.

Tale atto è *intentio veritatis* e l'intenzione è tale precisamente perché intende essere *uno* con la verità intenzionata: solo così lo spirito emerge come *vero spirito* o, si potrebbe anche dire, come *la verità dello spirito*.

Hegel esprime in forma mirabile questo nodo teoretico, che è fondamentale: “Ma la coscienza è per se stessa il suo *concreto*, ed è quindi, immediatamente, l'atto del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa (*Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst*)”⁴.

Ciò che ci sentiamo di aggiungere al passo di Hegel è quanto segue.

Se ci si pone dal punto di vista dell'infinito (del *necessario*), e lo si può fare solo *idealmente*, allora anche l'atto è il proprio trascendersi, perché solo l'unità, che è l'assoluto essere (l'assoluto uno), veramente è.

Per l'assoluto, insomma, l'*atto è ancora una determinazione, ma è quella determinazione che indica il togliersi di ogni determinazione, inclusa quella stessa determinazione che è, appunto, l'atto*.

Se, invece, ci si pone dal punto di vista del finito, e ciò è *inevitabile*, allora la coscienza dell'insufficienza a sé del finito induce come *formula estrema del dire* quell'*atto* che del dire *intende* valere quale trascendimento: il trascendimento *in atto* del finito, il quale si realizza oltrepassando quel dire che pure rappresenta ed esprime (dice) l'oltrepassamento stesso.

3. Intenzione, sapere, verità

Una riflessione specifica merita il concetto di “sapere”, specie se considerato *in relazione* al fondamento, cioè all'assoluto essere. A tal fine, riprendiamo e approfondiamo il discorso avviato nel precedente paragrafo.

4. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. cit., Vol. I, p. 72.

Orbene, si è soliti sostenere che il *sapere* sorge in forza della *differenza*, giacché si afferma che, solo se si configura la *relazione di sapere e saputo*, il sapere emerge come “sapere qualcosa” e non come “sapere nulla”, che equivale ad un “sapere nullo”.

Secondo tale concezione, l’assoluto si troverebbe in questa alternativa: *aut* si differenzia da sé stesso e allora perviene a *sapersi*, ma cessando di valere come unità e, dunque, venendo meno come assoluto; *aut* permane un’unità autentica, ma allora si tratta dell’unità dell’assoluto essere, che tuttavia non può sapersi, perché per sapersi dovrebbe distinguersi da sé stessa per diventare “oggetto” di sapere.

La conseguenza di una tale concezione è duplice: nel primo caso, *con il sapersi l’assoluto nega quell’unità che dovrebbe connotarlo come intero (concreto, originario, immediato)*; nel secondo caso, *l’assoluto essere non coincide con l’assoluto sapere*, così che si darebbero contraddittoriamente *due assoluti* oppure, in alternativa, l’assoluto sapere, distinguendosi dall’assoluto essere, ricadrebbe nel *non-essere*.

A questa concezione, che definiamo “riduzionistica” stante il fatto che *riduce a funzione* (dunque ad *attività*) il valore dell’assoluto sapere (abbiamo cominciato a trattare il tema nel paragrafo 5 della Prima Riflessione e nel paragrafo 8 della Seconda Riflessione), si deve opporre la seguente domanda: come deve venire inteso il *sapere* e, in particolare, il *sapersi*, per non cadere nell’esito indicato e cioè, appunto, nella *concezione riduzionistica (funzionalistica)*?

Ripartiamo da qui: il modo ordinario di intendere il sapere lo descrive come una *relazione*, nella quale i due termini sono rappresentati dall’attività del sapere e dall’oggetto del sapere stesso.

In tal modo, se si parla del “sapersi” dell’assoluto, lo si intende come il suo *farsi altro* a sé stesso, perché solo così si produce quella *dualità* che rende possibile l’esercizio dell’attività su di un oggetto.

Se non che, l’oggetto che verrebbe saputo sarebbe, in questo caso, l’assoluto medesimo, in modo tale che il *sapersi* da parte dell’assoluto comporta il suo cessare di valere come un’unità, per la ragione che si esprime come *l’attività del sapere sé stesso*.

Se si assume questa concezione del sapere, allora l’assoluto come unità non può non distinguersi dall’assoluto come sapere, ammesso che possa venire considerato “assoluto” ciò che è in sé diviso.

Inoltre, anche ammettendo questa possibilità, *l'assoluto essere*, che è uno con sé stesso, nella concezione indicata *non può non venire contrapposto all'assoluto sapere*, che invece prevede l'*alterità* al suo interno perché in questo modo varrebbe come *mediazione* (secondo la rappresentazione che ne fornisce l'ordine formale).

La prima cosa che deve venire notata è che, se il sapere è inteso come attività, allora esso presenta questo *limite*: il valere come una *funzione* e, al tempo stesso, come un' *entità*, dal momento che la funzione si traduce nella *relazione ordinaria*, in quel *medio (quid medium) che si dispone tra l'agente e l'agito*.

La seconda cosa da mettere in luce è la seguente: se il sapere è *altro* dal saputo, e solo in forza di questa *alterità* il sapere può valere come *attività*, allora il saputo non verrà mai *veramente* saputo, proprio per la ragione che, permanendo la differenza, il sapere non saprà mai pienamente (effettivamente) il proprio saputo.

Per chiarire meglio il concetto, diremo che il sapere che necessita di un oggetto è *ridotto* ad un sapere vuoto, astratto, dunque è, a rigore, un *non-sapere*. O, in altri termini, si tratta di un' *attività che però è inattiva*, dal momento che non si esercita su alcunché.

Solo in forza della *relazione* al saputo, quindi, esso sembra *diventare sapere*, perché il contenuto eliminerebbe il suo carattere astratto (vuoto), ossia decreterebbe il suo valere come attività effettiva.

Se non che, ciò che merita di venire sottolineato è che, essendo esso inizialmente non-sapere, *nulla di estrinseco potrà convertirlo effettivamente in sapere*.

Nel caso del sapere che abbisognasse di un saputo – e cioè nel caso in cui si accettasse l'idea che il suo incontro con il saputo lo renda sapere –, tuttavia, ciò che non si può dimenticare è che comunque si avrebbe a che fare con un' *unificazione*, e non con una *vera unità*.

L'unificazione, infatti, sintetizza il non-sapere, assunto come un sapere ancora *astratto*, e l'oggetto del sapere, assunto come quel saputo, cioè quel contenuto, che renderebbe *concreto* il sapere.

Il fatto è, però, che anche il saputo, disgiunto dal sapere, non potrebbe che essere, esso stesso, *astratto*, così che non si vede come la *sintesi di due astratti* possa produrre un concreto.

Non si comprende, in breve, come *il non-sapere possa diventare sapere* in forza di un'aggiunta ad esso estrinseca, dal momento che, in questa concezione, sarebbe proprio l'*altro* dal sapere (il contenuto) che dovrebbe diventare l'*essenza stessa* del sapere medesimo.

Il sapere, per contrario, è *vero sapere* solo allorché quella dualità, di sapere e saputo od anche – come vedremo – di sapere ed essere, viene meno a sé stessa, così che si impone l'*unità*: solo nell'*unità* la *differenza* del sapere dal saputo viene tolta e il sapere diventa, appunto, *vero sapere*.

Allorché il saputo è veramente saputo, questo è il nodo cruciale, la *dualità* cede il passo all'*unità* e si realizza il vero sapere o, altrimenti detto, si realizza *quel sapere che è verità perché è unità*.

In base a quanto detto, si impone la necessità di ripensare anche il *sapersi del sapere*.

Ebbene, se il *sapersi* viene inteso come un “sapere sé” da parte del sapere, allora la dualità si ripropone e, per quanto si intenda affermare la *medesimezza* di sapere e saputo, tuttavia una qualche differenza tra di essi non può non venire richiesta affinché l’uno possa distinguersi dall’altro e contrapporsi ad esso.

Per lo meno, l’uno deve valere come *soggetto* e l’altro come *oggetto* del sapere e ciò è sufficiente per *negare la loro medesimezza*.

Di contro, se di medesimezza tra sapere e saputo si intende parlare, allora il *sapersi* non può venire inteso come *attività*, ma come *atto*.

Solo l’atto, infatti, esprime l'*unitarietà richiesta dalla medesimezza e attestante la medesimezza stessa*⁵.

L’atto, si potrebbe anche dire, costituisce il *punto di svolta*: la dimensione finita dell’attività, essenzializzandosi nell’*atto*, vale come l'*intenzione* che proietta il sapere oltre la finitezza, verso quell’assoluta unità che realizza il *sapere autentico*, ossia il *sapere assoluto*.

Il centro della questione consiste, quindi, nell’intendere il *senso* per il quale l’assoluto essere è anche assoluto sapere.

5. Sull’unitarietà dell’atto abbiamo insistito – a muovere dal paragrafo 11 della Seconda Riflessione – e continueremo a farlo, stante che l’atto è la *forma estrema* del finito, quella forma che indica il togliersi innegabile dell’inevitabile muovendo, non di meno, dall’inevitabile stesso.

4. Il sapersi del sapere come sapersi dell'assoluto

Rileviamo che il sapersi del sapere non costituisce *una delle possibili modalità del sapere*, una fra le altre, come se, invece di avere per oggetto una cosa diversa da sé, il sapere avesse per oggetto sé medesimo⁶.

Intendere in questo modo il sapere ci sembra riproponga la concezione ordinaria, che riduce il sapere ad attività e che, pertanto, implica che l'interpretazione del sapere avvenga disponendosi dal punto di vista dell'*inevitabile* e non dell'*innegabile*, cioè del *necessario*.

Per cercare di mostrare la differenza che sussiste tra queste due interpretazioni, diremo che intendere il sapere secondo la prospettiva del necessario significa essenzialmente *superare la concezione che lo assume come attività*.

Certo, se il sapere viene colto collocandosi nel sistema empirico-formale, allora esso non può non venire inteso come attività e, quindi, la differenza tra sapere e saputo non può non permanere: e questo è, come si diceva, *inevitabile*.

Il punto è che, se si intende pervenire al *vero sapere*, allora non si può non trascendere la prospettiva dell'*inevitabile*, onde intendere il sapere secondo la prospettiva del *necessario*, ossia *dell'assoluto stesso*.

Se ci si muove *intendendo* collocarsi, almeno *idealmente*, in questa prospettiva, allora non si potrà non riconoscere che il *sapere non è sapere se non sa di essere sapere*.

Il *sapersi del sapere* è, dunque, la *condizione originaria* del sapere, e non il *prodotto* della presunta *proprietà riflessiva* attribuita ad esso.

Ciò significa che, *se il sapere non sapesse di essere sapere, allora non sarebbe sapere affatto*.

Con questo approdo: il sapere di sapere non va pensato come un sapere che prima è un sapere “vuoto” o “astratto” e poi, *entrando in relazione* con sé stesso, ossia *mediandosi*, diventa “pienamente” sapere.

Questa concezione assume il sapere come *un'immmediatezza* che coincide con la sua *vuota astrattezza*. L'immmediatezza che qui viene attribuita al sapere, pertanto, è *un'immmediatezza formale* (*o empirica*).

6. Riprendiamo la tematica introdotta nel paragrafo 11 della Seconda Riflessione.

Il sapere di cui noi parliamo, invece, è bensì *immediato*, ma l'immediatezza non va intesa nel senso precedente, ma come un' *immediatezza trascendentale*, cioè come l'*a priori* stesso del sapere.

Il sapere, inteso come sapersi, è dunque *immediato perché è assoluto, ossia perché è originario*: il sapere è tale solo perché è *in sé*, cioè *immediatamente, sapersi*.

È il *sapersi sapere*, insomma, che *fonda il sapere* e non viceversa, come se il sapere astratto (vuoto) potesse valere quale condizione del sapersi.

Il *sapersi sapere*, colto nella sua *immediatezza* che è la sua stessa *originarietà*, configura la dimensione trascendentale, ossia *innegabile*, del sapere; di contro, il sapere che si relaziona ai saputi configura la sua dimensione empirico-formale, che è l'*inevitabile* del sapere.

Il sapere d'essere sapere, pertanto, non aggiunge nulla al sapere, ma semplicemente *esplicita* in forma linguistica il suo *essere trascendentale*, cioè *assoluto*, cioè *originario*.

Il sapersi vale, inoltre, come un' *unità* – e questo aspetto configura una precisazione ulteriore – proprio per la ragione che appartiene all'*essenza del sapere sapersi tale* e non c'è alcuna necessità della *differenziazione* di sapere e saputo, cioè dello *sdoppiamento* del sapere.

Il saputo, insomma, è *tutt'uno* con il sapere nonché *tolto* in esso, perché il sapere è *trasparente a sé stesso, uno con sé stesso*, ossia è *sé stesso* in quanto *sa di essere sapere*.

Quel “di” sembra *introdurre* l'oggetto del sapere, cioè il saputo, ma solo perché il linguaggio non riesce ad esprimere l'unità se non nella formula “unità di”.

Il “di essere sapere”, potremmo anche dire, è l'*oggettivazione* che il linguaggio impone al sapere nell'*atto* del suo sapersi, ma il sapersi indica l'*emergere del fondamento originario*, cioè dell'unità assoluta del sapere, oltre l'*oggettivazione* decretata dal dire.

Abbiamo detto infatti che, se il sapere ignorasse di essere sapere, allora non sarebbe sapere affatto. E ciò conferma che la *precisazione “di essere sapere” nulla aggiunge al sapere*.

Che è come dire: se il sapere *formale* necessita di un oggetto per essere sapere, il *vero sapere* è sapere che, risolvendo in sé l'oggetto, sa di essere

tale e questo sapere di essere sapere è il sapere vero, ossia il sapere assoluto, in quanto non abbisogna d'altro per essere.

Nell'unità trascendentale o assoluta, sapere e saputo o coscienza e suo oggetto nonché sapere ed essere si rivelano un medesimo, cioè l'assoluto stesso, ossia il concreto autentico, che è l'impossibilità di disgiungerlo, se non mediante un'analisi astratta.

E va aggiunto anche qui: l'identità dell'assoluto non può venire confusa con l'identità determinata, che appartiene all'universo empirico-formale. Quest'ultima identità poggia intrinsecamente sulla differenza, così che è strutturalmente duale.

Di contro, l'identità dell'assoluto è vera identità perché è autenticamente una con sé stessa nonché autenticamente autonoma e autosufficiente: essa vale come condizione incondizionata e originaria perché coincide con l'originarietà del vero sapere, che è intrinsecamente e immediatamente sapersi.

Ciò consente un'ultima precisazione. Abbiamo detto che, per indicare il fondamento, possono venire usate molteplici parole stante il fatto, appunto, che ci si colloca nell'ordine dell'inevitabile e, quindi, non si può evitare l'uso del linguaggio, pur nella consapevolezza del suo limite costitutivo.

Le parole che possono venire usate sono: fondamento, assoluto, essere, originario, unità, condizione incondizionata, sapere trascendentale. Ma anche "verità".

Ebbene, si usa la parola "verità" proprio per indicare l'identità di assoluto essere e assoluto sapere.

Con la parola "verità" precisamente questa unità si intende indicare e ciò significa che l'assoluto, colto a muovere dal finito, può venire detto in vario modo, a seconda delle prospettive mediante le quali ci si volge ad esso.

Se non che, il fine del dire (delle molteplici parole) è unico e consiste nell'indicare quell'assoluto che è anche la vera unità.

A muovere da tale fine, nel quale idealmente ci si colloca e dal quale si intende rileggere l'itinerario che conduce alla verità, è possibile cogliere senso e valore dell'itinerario stesso: perdersi in quella verità che decreta l'autentica salvezza.

Annotazione

Ci sembra importante ricordare qui il famoso passo di Hegel, comparente nella *Fenomenologia dello spirito*, nel quale si definisce come debba venire intesa la verità. Scrive Hegel: “Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l’esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall’intendere e dall’esprimere il vero non come *sostanza* (Substanz), ma altrettanto decisamente come *soggetto* (Subjekt)”⁷.

Ecco, a noi sembra che Hegel intenda il vero come *sintesi* di due “qualità”: il vero è sia “essere” che “sapersi”, ossia è sintesi del momento *oggettivo*, espresso dall’essere sostanza, e del momento *soggettivo*, espresso dal suo sapersi.

Hegel qui definisce tale sapersi come “il movimento del porre se stesso”⁸ da parte del vero, ma questo movimento si preciserà poi come il suo stesso “sapersi”.

Ciò che noi discutiamo è proprio il mantenere le due qualità come distinte, così che esse risultano soltanto *unificate*.

In quanto tali, esse permangono *due determinazioni* e ciò comporta non soltanto che il vero, il quale anche per Hegel coincide con l’assoluto (“l’Assoluto solo è vero, o il Vero solo è assoluto”⁹), viene determinato, ma che viene altresì essenzializzato nella forma della *relazione*.

Noi proponiamo, invece, una diversa concezione, che intende il vero come *unità*. In tal modo, se ci si pone dal punto di vista del determinato, allora l’unità viene comunque ridotta ad unificazione e l’essere viene distinto dal sapere.

Se, di contro, si intende cogliere l’assoluto dal punto di vista dell’assoluto stesso – pur nella consapevolezza che solo all’assoluto è riservato *in effetti* questo privilegio, ma noi vogliamo sottolineare l’*intenzione* che essenzializza tale cogliimento –, allora l’unificazione non potrà non essere oltrepassata, onde pervenire a quell’unità nella quale la *differenza* viene meno, così che oggettivo e soggettivo si realizzano nell’*uno*.

Del resto, che la formula “unità di” sia in sé mantenimento di quella differenza che dovrebbe venire superata, ebbene questa consapevolezza viene espressa dallo stesso Hegel:

Così le espressioni: *unità* di soggetto e di oggetto, di finito e di infinito, di essere e pensare ecc., hanno l’inconveniente che i termini soggetto, oggetto, ecc. significano ciò che essi sono *al di fuori della loro unità*; e nell’unità, quindi, non

7. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. cit., Vol. I, p. 13.

8. Ivi, p. 14.

9. Ivi, p. 67.

sono da intendersi così, come suona la loro espressione: altrettanto il falso, non più come falso, è un momento della verità¹⁰.

In questo passo si mette in luce la necessità di intendere bene l'espressione "unità di". Per Hegel il modo giusto di intenderla è pensare i termini che la costituiscono come *trasformati* rispetto al loro valere come distinti. In tal senso, il falso diventa momento della verità non valendo più come falso.

Noi domandiamo: se il falso, in quanto momento della verità, non è più il falso, allora in quale senso esso presenta una *propria identità*, che in qualche modo lo conserva e impedisce il suo togliersi nella verità per risolversi totalmente (interamente) in essa?

Proprio in ragione di questo suo conservarsi, i momenti permangono *due*, per lo meno se si esamina la cosa da un certo punto di vista che per noi configura *l'inevitabile*.

Di contro, se la cosa viene esaminata da un altro punto di vista, che per noi è *l'innegabile*, allora la dualità si supera nell'unità, in modo tale che nell'unità, che è il vero, il falso non può non togliersi. L'*unità*, pertanto, non può non venire distinta dall'*unificazione*, che è ancora una relazione e, quindi, mantiene la differenza (dualità).

Orbene, ciò che intendiamo sostenere è che, anche per Hegel, vale – ancorché non venga direttamente tematizzata – la differenza teoretica di unità e unificazione e, se la loro differenza viene espressa nei termini della relazione, allora l'*unificazione* può venire definita una "relazione ordinaria" mentre l'*unità* è una "relazione immediata", perché quest'ultima è una relazione così intrinseca che i termini cessano di essere due e si tolgono nell'unità. In tal modo, la relazione viene meno a sé stessa.

Che è come dire: se l'*unità* non può venire *ridotta* all'unificazione, qualora quest'ultima venga intesa come una relazione ordinaria, per converso, se la relazione viene intesa come "relazione immediata", allora essa non indica più la relazione ordinaria, ma la *vera unità*.

Quanto detto emerge con chiarezza se si tiene conto del fatto che più volte, sia nella *Fenomenologia* sia in altre opere, Hegel specifica che i termini che si connettono intrinsecamente sono vincolati da una "relazione immediata".

Tornando dunque al passo della *Fenomenologia* citato in precedenza, e nel quale viene indicata la necessità di intendere adeguatamente il concetto di "unità", rileviamo che, se sostanza e soggetto così come soggetto e oggetto, finito e infinito, essere e pensare, ma anche vero e falso sono *intrinsecamente vincolati*,

10. Ivi, pp. 31-32.

allora essi configurano *un'unità* e l'unità può venire espressa anche dalla formula “relazione immediata”.

Il punto ci sembra non soltanto di notevole rilevanza teoretica, ma anche di indubbia pregnanza ermeneutica. Ci aiuta, infatti, a comprendere come, per lo meno in certi frangenti – che sono poi quelli che noi giudichiamo più significativi –, Hegel intenda il superamento della separatezza (differenza, dualità).

Inoltre, ci aiuta a comprendere che la “sintesi immanente”, che egli contrappone alla “relazione estrinseca”¹¹, può venire intesa, se pensata nel suo autentico significato speculativo, come “relazione immediata”.

Non sarà inutile ricordare che, sempre per Hegel, l'intelletto si caratterizza precisamente come “l'attività del separare”¹², laddove la ragione emerge, appunto, come il superamento della separatezza: “*L'intelletto determina* e tien ferme le determinazioni. *La ragione* è negativa e dialettica, poiché dissolve in nulla le determinazioni dell'intelletto”¹³.

Nella Prefazione alla *Fenomenologia*, egli descrive così il superamento della separatezza: “Il circolo che riposa in sé chiuso e che tiene, come sostanza, i suoi momenti, è la relazione immediata”¹⁴.

L'espressione “relazione immediata” acquista, dunque, un indubbio valore teoretico. Con essa, infatti, Hegel intende una relazione così *cogente* che i termini vengono risolti nell'unità.

Questo dimostra che l'unità può venire indicata anche a muovere dalla relazione. Ciò equivale a dire che non si configura soltanto la *riduzione* dell'unità, quando la si intende come unificazione e cioè come relazione ordinaria, ma anche, per così dire, la *promozione ad unità della relazione*, allorquando essa viene intesa, appunto, come “relazione immediata”.

Che sia così, lo si evince anche da un altro passo, che giudichiamo esemplare per il discorso che stiamo svolgendo e che compare sempre nella *Fenomenologia*, alorché Hegel parla dello “spirito certo di sé” e “dell'anima bella”. Il passo è questo:

Ma nel compimento della coscienziosità togliesi la differenza della sua coscienza astratta e della sua autocoscienza. Essa sa che la sua coscienza *astratta* è appunto *questo Sé*, questo esser-per-sé certo di sé; sa che nell'*immediatezza* del *rapporto* (*in der Unmittelbarkeit der Beziehung*) del Sé allo in-sé, [...] è tolta appunto la *diversità* (*die Verschiedenheit aufgehoben ist*). Rapporto mediatore

11. Il tema della differenza tra “relazione estrinseca” e “sintesi immanente” in Hegel è stato trattato nella annotazione terza del paragrafo 4 e nel paragrafo 5 della Quinta Riflessione e verrà ripreso nel paragrafo 10 dell'Óttava Riflessione

12. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. cit., Vol. I, p. 25.

13. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. cit., Vol. I, p. 6.

14. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. cit., Vol. I, p. 25.

(*Beziehung ist eine vermittelnde*) è infatti quello nel quale i due membri non sono *unum atque idem*, ma son l'un per l'altro un *Altro* e unità solo in un terzo; ma rapporto *immediato*, in effetto, non significa altro che l'unità (*die unmittelbare Beziehung aber heißt in der Tat nichts anderes als die Einheit*)¹⁵.

Il passo si inserisce nel tema del “togliersi della differenza”, la quale, in questo caso, sussiste tra la coscienza astratta e l'autocoscienza: il compimento della “coscienziosità”, infatti, si realizza quando “togliesi” (si toglie) la “differenza” indicata, che è altro modo per indicare il superamento della separatezza.

Riteniamo di notevolissimo interesse il fatto che qui non si fa riferimento al mantenimento della *differenza*, come accade nella relazione ordinaria (nella quale, appunto, la differenza permane tra i *due* termini affinché essi costituiscano la relazione), bensì al *togliersi* della *differenza* e questo “togliersi” non può non comportare il venir meno dei termini stessi e il realizzarsi dell’unità che è la “coscienziosità”.

Ebbene, questo venir meno della differenza viene descritto dallo stesso Hegel proprio come un rapporto che valga *per la sua immediatezza*.

Da una parte, dunque, si pone il “rapporto mediatore (*Beziehung vermittelnde*)”, che è “quello nel quale i due membri non sono *unum atque idem*, ma son l'un per l'altro un *Altro* e unità solo in un terzo”. Dall'altra, si pone la *vera unità*.

Il rapporto mediatore, pertanto, è il rapporto ordinario, quello nel quale ciascuno dei due termini è altro dall'altro, ossia quello nel quale la differenza permane e non si realizza l'*unum atque idem*.

Se l'*unità* in questo caso si pone, allora si pone solo in un terzo termine, che non può essere né l'un termine né l'altro e neppure il loro nesso: il nesso non può valere quale unità proprio per la ragione che è tale nel postulare la differenza.

L'*unum atque idem*, cioè la vera unità, si può porre solo nel *venir meno della differenza*, che Hegel definisce un “terzo membro”. Ci si potrebbe chiedere per quale ragione egli usi questa espressione. La nostra ipotesi è che la usi solo per differenziare il “terzo membro” dagli altri due nonché dal loro nesso.

A nostro giudizio, a rigore, non si tratta di un “membro”, cioè di un termine, ma di un *atto*: l'atto del mediarsi dei termini, che è *unico e medesimo per entrambi*.

In questo senso, è possibile dire che l'atto è un terzo rispetto ai primi due membri, anche se il definirlo “membro” non permette di coglierlo nella sua *irriducibile emergenza sui termini*, ai quali dunque non può venire assimilato.

Questa nostra interpretazione – che si basa sulla concezione che andiamo proponendo – ci sembra avvalorata proprio dalla definizione che Hegel dà del

15. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*; trad. it. cit., Vol. II, p. 182

“rapporto immediato”: “ma rapporto *immediato*, in effetto, non significa altro che l’unità (*die unmittelbare Beziehung aber heist in der Tat nichts anderes als die Einheit*)”.

Allorché si parla di rapporto immediato, pertanto, non si può non intendere l’unità, stante che l’immediatezza indica il riferirsi strutturale e costitutivo di ciascun termine, il quale, in virtù di questo riferirsi, supera sé stesso e si fa *uno* con il riferirsi dell’altro termine.

Questo *atto* è la stessa *intentio veritatis* che anima ogni finito: l’intenzione di scomparire nella verità onde essere *uno* con essa.

In conclusione, si potrebbero svolgere almeno due considerazioni.

Per la prima, risulta lecito affermare che, anche in Hegel, l’unità non è sistematicamente ridotta ad unificazione, cioè alla relazione intesa come costrutto. In alcune circostanze, anche se meno frequenti – merita ribadirlo –, avviene il contrario, nel senso che la relazione si eleva ad unità, configurandosi non più come il mantenimento della differenza, ma valendo viceversa come il suo superamento.

Per la seconda, risulta lecito affermare che il “rapporto *immediato*”, di cui parla Hegel, in effetti corrisponde alla “coessenzialità” di cui abbiamo parlato a più riprese: in entrambi i concetti, infatti, l’esito è che l’unità emerge a muovere dalla dualità rappresentata dalla relazione.

5. Intenzione e relazione

L’*intentio veritatis*, dunque, è un *tendere* alla verità, senza la *pretesa* di inglobarla. Nel momento in cui la verità venisse determinata, e cioè inglobata, essa cesserebbe di essere assoluta e, inoltre, la ricerca risulterebbe compiuta, conclusa.

Di contro, la differenza che sussiste tra il *cercato* – e cioè la verità – e il *trovato* – e cioè l’opinione, ossia le molteplici conoscenze ottenute a muovere da molteplici punti di vista – rende *inesauribile* la ricerca stessa, la quale, quindi, ha un compimento solo *intenzionale*, cioè *ideale*.

Che cosa intendiamo dire? Che l’*intenzione* non è una *relazione*, intesa in senso ordinario, e che la verità è l’*esigito* della ricerca, senza poter mai venire intesa come l’*esatto*.

Quest'ultimo, infatti, configura “ciò che corrisponde” all'esigenza di chi cerca e, quindi, non soltanto è *determinato*, ma altresì è *calcolato* nella sua corrispondenza agli assunti.

Le verità che corrispondono agli assunti sono *verità relative* e l'*esatto* è il participio passato del verbo “esigere”: la lingua italiana, modellandosi sull'espressione latina *exigere*, tende ad indicare che ogni esigenza, prima o poi, verrà soddisfatta.

Ebbene, l'uso dell'espressione “esigo” sta ad indicare, invece, che la verità non è un *risultato* cui si possa *di fatto* pervenire, ma vale come il *fondamento della ricerca*, quel fondamento del quale si intende sottolineare il *valore ideale (intenzionale)*, proprio perché la verità permane un *ideale* cui tendere, non un risultato che possa *esattamente*, quindi *fattualmente*, soddisfare l'esigenza.

Come abbiamo detto più volte, questo è il senso in cui intendiamo la verità: essa è ciò che *evoca* e *orienta* l'intenzione, la quale si *protende* verso la verità intendendo compiersi in essa. Il vero, pertanto, è l'*esigo*, non un *esatto*: non v'è, insomma, un *esattore* della verità.

Certo, la ricerca, intesa come ricerca filosofica, cioè come ricerca di verità, non può prescindere dalla sua *struttura formale*, che è costituita dalla *relazione* intesa come *costrutto*. Questo costituisce l'*inevitabile* della ricerca.

Ogni procedura, infatti, può venire pensata come una *relazione* che si costituisce tra un punto di movenza e un punto di arrivo, fermo restando che le tappe intermedie possono variare da 0 a *n*, dove *n* è un numero finito, se la procedura ha una conclusione.

La relazione, pertanto, vincola all'assunto (presupposto) le tappe che seguono, in modo tale che l'assunto ipoteca inesorabilmente la ricerca.

La *regola dell'assunzione*, del resto, è la prima regola di ogni procedura, non soltanto del *calcolo proposizionale*, che è una delle forme in cui si articola la logica formale contemporanea: senza un assunto non si procede.

Se non che, se si intende ricercare la verità, non si può accettare di *subordinarsi al presupposto*.

Quest'ultimo, infatti, o è vero – se non che, come potrebbe essere vero un presupposto? –, ma allora non ha senso che si proceda oltre di esso; oppure è non-vero, ma allora la ricerca non potrà indirizzarsi verso la verità, partendo da una premessa che la nega.

La procedura ordinaria, che poggia sulla *relazione*, si trova, inoltre, nella necessità di *reificare* il fine della ricerca stessa. Quest'ultimo viene comunemente assunto come una qualsiasi altra tappa, giacché, incluso anch'esso nella relazione, scade a suo termine.

Infine, la procedura assume il significato di un *progressivo avvicinamento* all'obiettivo: l'avvicinamento si delinea come un percorso che si colloca tra due punti, dei quali il secondo, che viene definito "fine" ("obiettivo") della ricerca, non è stato ancora raggiunto – se fosse stato raggiunto, la ricerca sarebbe venuta meno (si sarebbe conclusa) –, ma è stato in qualche modo *oggettivato*, affinché possa venire conseguito al termine della ricerca stessa.

Il fine, insomma, ancorché non raggiunto, viene, per così dire, *intravisto* in lontananza, così che esso funge da termine di riferimento, perché consente di definire sia il tragitto che è stato percorso sia il tragitto che si dovrà ancora percorrere.

Proprio per questo motivo, esso risulta posto in forma di *ipostasi* e vale come *termine* della ricerca, la quale può venire essenzializzata, lo ripetiamo, nella forma della *relazione*: i *relati* si specificano come estremi (punto di partenza e punto di arrivo) rispetto ai quali il *cercante* si trova in un punto intermedio.

Tuttavia, si deve rilevare innanzi tutto che la *struttura formale* non è affatto *intelligibile*, proprio per il suo costituirsi come costrutto relazionale.

Infatti, il costrutto che la relazione, intesa come *medio*, configura non fa che conciliare la *reciproca indipendenza* dei termini, essenziale al mantenimento della loro differenza, con la loro *reciproca dipendenza*, essenziale al loro valere come termini di una relazione. Nella Quinta Riflessione abbiamo trattato il tema della relazione e ad essa rinviamo.

Tanto meno la relazione può venire considerata "originaria", giacché l'*originario*, ossia l'*essere* o la *verità*, non è una struttura, cioè non si espriime nella forma di un costrutto, per la semplice ragione che in tal modo "originaria" risulterebbe la molteplicità, la quale invece richiede l'unità per costituirsi.

L'unità, del resto, *non legittima* la molteplicità, ma consente di rilevarne il *limite di intelligibilità*, una volta che la molteplicità sia stata presupposta.

Quell'unità che, invece, pone la molteplicità non è la *vera unità*, che potremmo definire l'*unità metafisica*, l'*uno* di cui non v'è secondo – così che il “due”, a rigore, non può derivare da tale unità –, ma l'*unità numerica*, l'*uno-dei-più-di-uno*, che postula a sua volta la molteplicità in un circolo che non può non rivelarsi vizioso.

La *struttura formale*, che si vorrebbe considerare addirittura *originaria* (per esempio, secondo gli intendimenti di Severino), non può non (*necessariamente, innegabilmente*) venire colta, dunque, nel *limite di intelligibilità* che la caratterizza e, per questa ragione, non può non venire trascesa.

Oltrepassare la struttura formale significa, pertanto, restituire alla ricerca il suo *autentico valore*, che coincide, appunto, con il suo essere *intentio veritatis*.

Se formalmente, cioè *inevitabilmente*, anche la ricerca di verità si dispone come una *procedura*, quindi in forza della relazione ordinaria, di contro il suo valore, che è *innegabile*, risiede nell'*intenzione* evocata dal vero e al vero orientata.

Quanto detto potrebbe venire espresso anche nei seguenti termini: nella ricerca di sapere – e la ricerca di verità è ricerca di sapere – non si può ipostatizzare il *fine*, cioè la verità stessa: si saprebbe, infatti, *che cosa* è verità prima ancora di svolgere la ricerca. Ammesso, senza concederlo, che la verità sia una “cosa” e che la ricerca valga come una “relazione”, secondo il modo ordinario di intenderla.

Di contro, il *vero essere* della ricerca di verità coincide, lo ripetiamo ancora una volta, con l'*intenzione* e l'uso di tale parola ha una sua profonda ragion d'essere.

Con essa, infatti, si cerca di evidenziare che la *tensione* che spinge verso il *fine* – che non può non essere il *vero* – non va intesa nel modo dell'*avvicinamento*: se nell'avvicinamento il fine funge da *punto* non ancora raggiunto, ma *oggettivato*, nell'intenzione, invece, il fine è presente, senza però venire reificato, ossia senza venire incluso come un termine, come accade con la relazione.

Il fine vale come *ideale immanente* della ricerca, cioè come l'*ideale* verso cui l'intenzione si volge e che costituisce il *fondamento* della tensione, ossia della spinta che tiene viva la ricerca.

Un *fine*, inoltre, che coincide con la stessa *origine*, stante che la ricerca è, appunto, *evocata e orientata* dalla verità stessa.

La pretesa di descrivere il fine come *interno* o come *esterno* alla tensione è propria della rappresentazione (della considerazione formale), la quale non può evitare di ridurre a *immagine* anche l'*intentio veritatis*.

Quest'ultima, però, si specifica come tale proprio perché *intende trascendere* il mondo delle rappresentazioni, che è proprio dell'universo empirico-formale.

Per la *forma*, quindi, tra intenzione e verità si instaura comunque una *relazione*, che vincola entrambe e che finisce per determinare anche ciò che si richiede come emergente oltre ogni determinazione.

Per contrario, l'uso dell'espressione "intenzione" non può venire disgiunto dalla *consapevolezza* che la verità non è interna o esterna alla tensione da essa evocata, così che ciò che emerge incoercibilmente è la necessità di andare oltre le rigide categorie formali nonché *oltre l'alternativa* che struttura l'ordine della forma: *aut* vero, *aut* falso; *aut* determinato, *aut* indeterminato; *aut* identità, *aut* differenza, *aut* immediato, *aut* mediato, come se l'un termine non si ponesse in forza del riferimento all'altro.

La *consapevolezza* che la verità, non potendo venire inclusa nella *relazione*, non può rappresentare neppure un *corno dell'alternativa* è tutt'uno con la consapevolezza che la verità non è interna all'intenzione né esterna ad essa: *la verità, non essendo oggettivabile, non è collocabile affatto*.

L'impossibilità di collocarla, tuttavia, non nega il suo essere, giacché essa è necessariamente *esigita* (*richiesta*) da quello stesso ordine empirico-formale (o, per usare altri termini, da quella stessa ricerca) che pretenderebbe di inglobarla, pur richiedendola per la sua *assolutezza*, dunque per la sua *emergenza*.

Se si parla di presenza della verità nell'intenzione, insomma, non si intende una *presenza empirico-formale, ma trascendentale*, ossia il *condizionare* che è proprio della verità, la quale indirizza l'intenzione dopo averla evocata.

Reciprocamente, l'intenzione non è descrivibile nella forma della *relazione*, la quale, anche nel suo valere come congiungimento dei relati, mantiene un'insormontabile differenza (distanza) tra di essi.

Ciò che l'intenzione indica, a rigore, è proprio l'esigenza di *trascendere la distanza dal vero*, la quale può venire trascesa – e questo costituisce il punto che va ribadito con forza – solo *intenzionalmente (idealmente)* e mai *fattualmente*.

Se la distanza dalla verità vale come il *presupposto* della ricerca, l'intenzione che fonda quest'ultima è proprio quella di *superare tale presupposto*, perché solo negando la distanza dal vero la ricerca può intendere di essere *vera come ricerca* oltre che *ricerca del vero e che soltanto nel vero si realizza*.

Solo allorché la *relatio* viene meno come *medio*, dunque come *costrutto*, essa si risolve effettivamente nell'*intentio* e assume il valore dell'*atto*: l'atto del trascendersi del determinato, che funge da presupposto della ricerca nonché da tappa sulla quale essa poggia e della quale essa si costituisce.

Tale trascendimento non può non investire la stessa intenzione, nella misura in cui anch'essa mantenga una qualche determinatezza, disponendosi *al di qua* dal vero, ma intendendo *togliersi nell'al di là* onde coincidere con esso.

Allorché si parla della necessità che anche l'atto o l'intenzione si trascendano, dal momento che anche essi mantengono una certa determinatezza, si fa riferimento al “trascendimento del trascendimento”.

Ciò che deve venire notato è che l'espressione proposta non riesce effettivamente ad indicare ciò che, mediante il suo uso, *si intenderebbe*.

Si intenderebbe indicare il *superamento del finito*, ma parlando di “trascendimento” il vincolo con ciò che viene trasceso non può non permanere.

Il vincolo permane anche nel caso del “trascendimento del trascendimento”, giacché il primo trascendimento (cioè quello che compare per primo nella formula da noi proposta) poggia sul secondo per andare oltre di esso, così che si rimane invisi chiati in un *progressus in indefinitum*: trascendimento del trascendimento del trascendimento, e così via.

Se ne ricava che, anche in questo caso, l'*intenzione* del dire non può venire ridotta alla *forma* del dire stesso.

La *forma* non fa che riproporre, mediante il linguaggio, quella stessa finitezza che è propria anche dell'*universo empirico*, laddove con l'espressione “intenzione” si esprime, da un lato, la *coscienza dell'impossibilità*

fattuale di andare oltre il finito; dall’altro, la coscienza del valore trascendentale del coglimento del suo limite.

Il superamento del finito non può non venire inteso, dunque, *in senso trascendentale*. Esso, infatti, deve venire pensato alla luce dell’infinito: quest’ultimo, oltrepassando il finito, consente la rilevazione del *limite* che segna *innegabilmente* il finito. E tale limite, segnando il finito *originariamente*, nega non soltanto che il finito possa essere *veramente*, ma altresì *che possa mai essere stato*.

Se pensato a muovere dal finito stesso, invece, il trascendimento non può non venire, in una qualche misura, *determinato* e la definizione/determinazione, che meglio ne coglie l’intrinseco valore, lo definisce/determina come “intenzionale” o, che è lo stesso, “ideale”, precisamente perché la coscienza del limite del finito non si traduce in un suo superamento “fattuale”.

Per riassumere: *intendere* di andare oltre il finito costituisce il fine autentico della ricerca, poiché è in virtù di quel fine, la verità stessa, che il finito è stato colto nel limite che lo costituisce.

Proprio per questa ragione, la ricerca di verità risulta pervasa da una *dialettica* che giudichiamo estremamente significativa.

Essa muove dalla presupposizione *inevitabile* del finito e *intende ineguagliabile* andare oltre di esso, guidata da quella condizione incondizionata, e quindi *ideale*, che ha consentito il *rilevamento* del limite e che evoca l’intenzione del suo *superamento*, ancorché quest’ultimo finisca poi, *inevitabilmente*, per ricadere nell’universo della finitudine qualora si pretenda di determinarlo.

Dell’intenzione non va considerata, pertanto, la *disposizione formale (fattuale)*, che la costringe ancora nella finitezza, ma il *valore ideale* che la spinge al di là di sé stessa, in quell’infinito che l’ha suscitata e che costituisce il suo approdo.

La *medesima dialettica*, individuata nella ricerca di verità, può venire ravvisata come costitutiva del *pensiero*, del quale l’intenzione costituisce l’essenza.

Se il pensiero viene essenzializzato nell’*intenzione di verità*, allora esso cessa di valere come l’attività dell’intessere *nessi* tra dati, presupposti come essenti, e assume il valore di quella *vocazione all’infinito* che

pervade il finito, giacché il pensiero *solo la verità* cerca e *solo la verità* intende.

Il pensare, pertanto, altro non è che lo *spirito stesso*, in modo tale che *pensare e sapere* non possono non indicare *un medesimo*, l'*unità* nella quale l'intenzione si inverte e la dualità sparisce.

E così l'*ideale* diventa il senso autentico del *fattuale*, fino al punto che nell'*ideale* il *fattuale* intende togliersi per *essere veramente*.

6. L'alternativa e l'enunciato

Nel precedente paragrafo abbiamo parlato dell'*alternativa* e abbiamo cercato di mostrare che il sistema formale si fonda su di essa.

Proprio sull'*alternativa* il sistema formale pretende di far poggiare la risposta alla domanda sulla *determinatezza della verità*, che noi neghiamo con forza, ma che è sostenuta dalla grande maggioranza dei filosofi.

Costoro, infatti, pensano di poter inchiodare chi cerca la verità a questa alternativa: la verità è determinabile *aut* è indeterminabile?

Per provare a rispondere alla domanda, rileviamo che ogni enunciato dichiarativo può venire considerato come la risposta ad una domanda¹⁶ implicita, la quale costituisce l'ambito o il contesto in cui viene a collocarsi la risposta medesima e all'interno del quale essa acquista senso.

Nel caso che noi stiamo esaminando, la domanda, come detto, è la seguente: la verità è determinabile *aut* non lo è? La risposta può essere: sì, è determinabile; oppure no, non lo è.

La risposta, dunque, prende avvio da un'*alternativa*, cioè da una *relazione disgiuntiva esclusiva*, per la quale risulta vero uno solo dei due corni che la costituiscono.

Il primo punto che domanda di essere messo bene in luce è il seguente: la *verità dell'alternativa* è assunta come se fosse fuori questione, ossia è immediatamente e implicitamente presupposta (si veda anche la annotazione seconda del paragrafo 4 della Settima Riflessione).

16. Il valore della *domanda* in ambito filosofico viene mirabilmente espresso da Marino Gentile, il quale ha individuato anche una formula icastica, particolarmente efficace, per esenzializzare la ricerca filosofica: la filosofia è un “domandare tutto che è tutto domandare” (M. Gentile, *Filosofia e Umanesimo*, La Scuola, Brescia, 1948, p. 47).

Ebbene, da un certo punto di vista, l'alternativa è *formalmente ineludibile (inevitabile)*: non si dà alternativa all'alternativa.

Da un altro punto di vista, invece, essa non è *necessaria*, ossia non è *incontraddittoriamente vera*.

Non è incontraddittoria, proprio perché si costituisce conciliando gli inconciliabili, ossia i due corni che reciprocamente si escludono, ma che l'alternativa pretende di inglobare in sé, facendoli coesistere.

Se, dunque, i corni vengono *di fatto* inglobati, ciò che si ricerca – ciò che l'alternativa *intende*, proprio in quanto alternativa – è *sciogliere l'alternativa* stessa e, dunque, essa *intende* eliminare sé stessa nonché la relazione che la costituisce.

Tale eliminazione, che dovrebbe valere come il *togliersi* della stessa alternativa, si traduce *formalmente* nella scelta per uno soltanto dei due corni che la costituiscono, perché solo uno di essi deve *di diritto* permanere: uno soltanto dei due corni viene considerato vero.

Da questo punto di vista, non soltanto risulta contraddittoria l'alternativa, in quanto conciliazione di inconciliabili, ma anche l'uscita da essa: scegliere uno solo dei due corni equivale, infatti, a negare il punto di partenza della stessa procedura, sì che il risultato finisce per contraddirsi il punto di movenza.

Inoltre, ciascun corno si pone perché si riferisce all'altro, così che la determinatezza di ciascuno dei due enunciati – “La verità è indeterminabile” e “La verità è determinabile” – si pone solo in quanto l'uno si contrappone all'altro: essi, insomma, sono *intrinsecamente connessi*, se considerati dal punto di vista *formale*, e ciò non può non comportare che la scelta per uno dei due corni sia un *superamento ancora contraddittorio di quella contraddizione che è l'alternativa*.

Assunta, non di meno, l'alternativa come *inevitabile*, e come punto di movenza della procedura che intende concludersi con la scelta di un enunciato, si può rispondere con il primo o con il secondo enunciato (sull'*inevitabilità* della scelta si veda il paragrafo 8 dell'Ottava Riflessione).

Se si risponde con il primo enunciato, si costruisce una contraddizione, che sussiste tra la *forma* e il *contenuto* dell'enunciato stesso: si nega la determinabilità della verità, ma si usa la parola “verità” attribuendole,

quindi, un significato implicito e, dunque, determinandola. La verità viene determinata, se non altro come “indeterminabile”.

Nel secondo caso, non si configura una contraddizione a una sola condizione: a condizione di presupporre la verità come *relativa*, cioè come *segnata da un limite*.

Affermare che la verità è determinabile, dunque, non configura bensì una *contraddizione formale*, ma una ben più grave, dal punto di vista teoretico-concettuale, *contraddizione strutturale* (ferma restando, non di meno, la contraddittorietà formale dell'enunciato dichiarativo in quanto tale, per il suo affermare l'identità dei diversi: soggetto e predicato).

Porre tale affermazione, infatti, equivale a negare l'*assoluzza della verità*, che però coincide con il suo essere autentico perché incondizionato.

Se, dunque, si afferma che la verità è determinabile, si ha come necessaria conseguenza che il *vero* finisce per porsi perché si riferisce negativamente al *falso* e sul falso viene a fondarsi. Questo, ormai lo sappiamo, è il destino di ogni determinato: *poggiare sulla differenza*.

Ebbene, se con il primo enunciato si configura una contraddizione solo *formale*, perché investe il dire e non la verità, di contro, con il secondo enunciato, si configura una contraddizione *strutturale*, perché si nega ciò che si richiede: si richiede che la verità sia assoluta, per essere autentica, ma poi la si determina, per poterla *strumentalizzare*, ossia per poterle far svolgere la *funzione del fondare*.

Sia scegliendo un corno sia scegliendo l'altro, il risultato *sembra* il medesimo: si cade in contraddizione.

Tuttavia, le due contraddizioni esprimono un *diverso significato teoretico* e abbiamo cominciato a indicare tale diversità. Poiché il punto è davvero molto importante, riteniamo necessario insistere su di esso.

La prima contraddizione (che si produce scegliendo il primo enunciato) configura certamente una contraddizione formale, ma viene giustificata da un duplice ordine di ragioni.

Innanzi tutto, con il primo enunciato non soltanto non si nega l'*assoluzza della verità*, ma, al contrario, si sottolinea con forza che, se la verità non è assoluta, allora non è verità affatto.

In secondo luogo, il primo enunciato sorge in virtù della *consapevolezza* che ci si colloca nell'ordine del discorso (nell'universo formale).

Se, pertanto, si intende affermare che la verità, per essere autentica e valere quale fondamento, deve andare oltre tale ordine, che è costituito da determinazioni, allora ci si trova nella situazione di essere costretti *inevitabilmente* a usare il linguaggio, anche per indicare la *necessità di trascenderlo*, necessità che è *innegabile*.

Torneremo sulla dialettica di inevitabile e innegabile, riferendoci anche a questo punto, nell’Ottava Riflessione.

Qui vogliamo aggiungere un’ulteriore precisazione: la contraddizione che struttura l’enunciato “La verità è indeterminabile” è legata all’impossibilità di trascendere il semantico *semanticamente*.

E tuttavia, se si cerca un fondamento del sistema dei determinati, allora l’enunciato, che abbiamo connotato come “primo”, non potrà non venire pronunciato, accettando, da un lato, l’*inevitabile* contraddittorietà che lo struttura e *sapendo*, dall’altro, il valore del coglimento del suo *limite*.

Cogliere il *limite del linguaggio*, da un lato, indica che il linguaggio è stato trasceso dalla coscienza che lo ha oggettivato in virtù della verità stessa; dall’altro, fa valere il fatto che, solo se il linguaggio è colto nel suo limite, è possibile *usarlo come uno strumento*, evitando di *farsi schiavi* di (di *farsi strumentalizzare* da) quello strumento che non si può non usare.

Di contro, ignorando tale limite, *si viene usati* dallo strumento, piuttosto che usarlo. Come direbbe Platone, “noi [...] non siamo servi dei discorsi, bensì i discorsi sono come servi nostri”¹⁷.

La contraddizione del primo enunciato, dunque, è la contraddizione che struttura *ogni* enunciato (dichiarativo), il quale *intende* bensì riferirsi alla verità (alla realtà, all’oggettività), ma poi *pretende di riferire la verità* (realtà, oggettività) al proprio modo di riferirla, cioè le impone i *modi del dire*, che non possono non alterare la verità nel suo essere autentico.

La caratteristica di ogni enunciato dichiarativo, quindi anche di quello che dichiara che “la verità è indeterminabile”, consiste nel fatto che *intende* bensì riferirsi alla verità, ma finisce poi per (*pretende di*) *riferire la verità al proprio sistema di riferimento*.

La scelta del secondo enunciato (“La verità è determinabile”), invece, genera una contraddizione nel concetto stesso di “verità”, ossia *riduce la verità a contraddizione*.

17. Platone, *Theaetetus*, 173 b-c; in *Opere complete*, Vol. II, trad. it. cit., p. 131.

La verità, infatti, *viene vincolata inesorabilmente* a ciò che la determina e, dunque, da *condizione incondizionata* viene ridotta a *status condizionato*.

Precisamente per questa ragione, la contraddizione che si produce con il secondo enunciato non è semplicemente formale, ma è una *contraddizione strutturale*, perché nega la verità in ciò che propriamente la contraddistingue: la sua assolutezza.

L'esito non può non essere questo: tra una *contraddizione strutturale* e una *contraddizione formale*, legata al limite che intrinsecamente struttura il linguaggio e che quindi è *inevitabile*, non si può non scegliere la seconda e pronunciare l'enunciato "La verità è indeterminabile".

Si potrebbe affermare, per chiarire questo punto che è cruciale, che *non è il discorso che pone la verità*, come il discorso pretenderebbe, ma *è la verità che lascia emergere il limite del discorso*, cioè del finito.

Precisamente per questa ragione, essa lascia trasparire anche il *proprio limite*, nella misura in cui viene assunta come *verità relativa*.

La verità, dunque, o è assoluta o non è verità affatto. L'assolutezza della verità, inoltre, nega la sua determinatezza nonché la sua determinabilità, perché essa è tale in quanto *non dipende da altro*. Se dipendesse, dipenderebbe dalla non-verità.

La verità è *indipendente*, cioè *libera*. In questo senso, essa *non dipende nemmeno dal discorso che afferma la sua indipendenza o la sua libertà*.

Se, insomma, il vero non valesse quale *condizione incondizionata*, si troverebbe nella situazione di venire condizionato da ciò che esso non può non condizionare *unilateralmente*.

Tra fondamento e fondati, dunque, non può instaurarsi una *relazione*, perché la *reciprocità* che sussiste tra i termini della relazione negherebbe per ciò stesso l'*emergenza* del vero.

Né l'*emergenza* può venire pensata come una *relazione* tra l'emergente e ciò *su cui* esso emerge: così pensata, si riproporrebbe quella reciprocità che è la negazione stessa di ogni *emergenza* o di ogni *verticalità*.

L'*emergenza*, quindi, va pensata come il *negarsi* di ciò che non è la verità, così che il vero non si oppone al falso, né si pone emergendo su di esso, se non nel senso che il falso, come indica il suo etimo (*falsum* è il participio passato del verbo *fallere*), vale come *ciò che è (già) stato falsificato dal vero*.

Il falso è tale perché il vero l'ha falsificato, così che esso è un *passato* senza un *presente*. Il vero, pertanto, falsifica non dopo che il falso si è posto come falso; il vero, piuttosto, è la *ragione che impone al falso di negarsi e di negarsi originariamente*.

Così come l'essere è la ragione che impedisce al non-essere di essere, secondo la *formidabile indicazione* di Parmenide.

Quanto detto ci consente di precisare ulteriormente l'*originarietà* del sapere, che è il suo coincidere con l'*assoluto essere*.

Quel sapere che, infatti, è preceduto dal non-sapere – una priorità, dunque, solo *cronologica* – è il “sapere astratto”, che si opina diventi concreto solo in forza dell'incontro (rapporto) con una qualche determinazione che viene assunta come suo contenuto, astratto anch'esso se posto *fuori e prima del rapporto stesso*.

Abbiamo già affermato che due astratti, uniti insieme, non possono produrre un *concreto*.

Aggiungiamo qui che questo sapere, che necessita di un contenuto, vige soltanto nell'ordine dell'*inevitabile* e, pertanto, non può venire confuso con il *sapere innegabile*.

L'*innegabilità* del sapere autentico è anche la sua *originarietà* nonché la sua *assolutezza*. Tale *assolutezza* emerge se si considera che il non-sapere *o è saputo*, così che è anche *tolto*, *o non è*, così che si risolve nel *non-essere*.

Così come il sapere *non può ignorare* di essere sapere altrettanto il non-sapere *non può non ignorare* di essere non-sapere.

Che è come dire: il non-sapere, al pari del non-essere, è il suo togliersi, giacché è tolto proprio in quanto “non-sapere”: il sapere, al pari del vero, smaschera infatti quella contraffazione che è il non-sapere e mette in luce il suo coincidere con il non-essere.

Non essendovi un *altro* dal sapere, il *vero sapere non può non essere tutt'uno con l'assoluto essere*, così che *essere e sapere* si rivelano *un medesimo*: l'assoluto stesso.

La pretesa che l'essere *si differenzi* (*si medi* in senso formale) per generare il sapere, dunque, è la *riduzione dell'innegabile all'inevitabile*: il sapere originario viene così ridotto al sapere formale ed astratto.

7. Intenzione e dialogo

Il *valore dell'intenzione*, la quale al *valore si volge* e nel *valore si realizza*, emerge anche se si considera l'importanza che essa ha nel superare la *pretesa* di possedere la verità.

Tale pretesa induce il soggetto a smettere di cercare e ad imporre agli altri quella che egli considera la verità, ma che è soltanto la sua opinione.

Chi per primo ci ha insegnato che il “cercato”, cioè la verità, non è il “trovato”, cioè l'opinione, è stato – come abbiamo già ricordato – Socrate con il suo famosissimo motto “so di non-sapere”.

Ebbene, il sapere di non-sapere costituisce il *fondamento di ogni dialogo* e su questo aspetto vogliamo ora riflettere.

Come abbiamo visto, il sapere consiste essenzialmente nel cogliere il limite di ciò che si sa e, quindi, è sempre un *emergere oltre il limite stesso*: un emergere oltre il saputo.

In questo senso, giova ribadirlo, *il non-sapere necessita del sapere*: se il sapere non fosse, non si potrebbe cogliere il non-sapere, ossia non lo si potrebbe riconoscere come tale.

Qui si impongono almeno due annotazioni. La prima concerne l'*asimmetria* che sussiste tra sapere e non-sapere. Tale asimmetria riproduce in qualche modo l'asimmetria che sussiste tra essere e non-essere, indicata da Parmenide.

Si potrebbe aggiungere che, così come il non-essere è la contraddizione stessa, dunque il suo *contraddirsi*, altrettanto il non-sapere, proprio in quanto *saputo*, perde quella consistenza che lo opporrebbe al sapere e diventa un *momento* del sapere stesso e che nel sapere si supera e si toglie.

Più radicalmente, il non-sapere è *da sempre tolto* nel sapere, così come il non-essere è *da sempre tolto* nell'essere.

La seconda annotazione è la seguente: le concezioni naturalistiche tendono ad affermare sempre e soltanto la *priorità cronologica*, per la quale il sapere compare *dopo* il non-sapere.

Si pensi, ad esempio, all'acquisizione della conoscenza: si è soliti affermare che il bambino, magari appena nato, non sa alcunché; crescendo, inizia a sapere, così che il sapere sembrerebbe comparire *dopo* il non-sapere.

Platone, invece, capovolge la priorità. La capovolge, se non altro, in forza della teoria della *reminiscenza*. Tale teoria ha, sotto un certo aspetto, valore mitopoietico, in quanto intende sottolineare che *conoscere* è, a rigore, *ricordare* ciò che è stato già visto dall'anima prima della sua incarnazione.

Sotto un altro aspetto, tuttavia, essa ha un profondo significato teorico, in quanto intende evidenziare che solo in virtù del *sapere* si può riconoscere uno stato, magari precedente, in cui non si sapeva, così che, almeno in questo senso, è il *sapere* che *fonda* il non-sapere, e non viceversa.

Il *sapere*, contrariamente a quanto sostenuto dalle teorie naturalistiche, non deriva dal non-sapere proprio perché è il *sapere* che riconosce il non-sapere e lo connota come tale: il *sapere*, dunque, è *originario* e ciò risulta anche se si esamina il tema dal punto di vista dell'*inevitabile*, perché dal non-sapere nulla deriva.

In virtù del *sapere*, il soggetto riconosce che le proprie conoscenze sono sempre vincolate a premesse, ad assunti, a punti di vista, cioè sono sempre *relative*. Ma egli cerca una verità che non sia ipotecata da presupposti, bensì che sia autenticamente incondizionata, cioè assolutamente vera.

Se la verità è la *destinazione autentica* del *sapere*, quest'ultimo è il *luogo teoretico* in cui si pone la ricerca della verità e, più radicalmente, in cui la verità illumina la ricerca: è possibile sapere di non-sapere solo perché il *sapere* è *ispirato (condizionato)* dalla verità stessa (dalla *condizione incondizionata*), così che nel suo *punto sorgivo*, come nella sua *destinazione*, il *sapere* è tutt'uno con la verità, almeno *idealmente*. E ciò è *innegabile*.

Il *sapere* è unità con l'essere, stante che la *contrapposizione di essere e sapere è inintelligibile* perché impedisce all'essere di sapersi e al *sapere* di essere.

Precisamente per questa ragione riteniamo che anche in Platone si riproponga l'identità di essere e pensare: il pensare non può non cercare l'essere, la vera realtà, così che esso è totalmente *rivolto* all'essere, onde essere *vero* come pensiero; a sua volta, l'essere è *per il pensare*, perché solo il pensare lo riconosce come *essere* e ne coglie il *valore*.

Se del pensare non si intende la sua *vocazione* all'essere, insomma, non si coglie la sua *intenzione costitutiva*, che è *intentio veritatis*: l'essenza del

pensare è intenzione di verità, intenzione che si volge al fondamento assoluto e che, pertanto, non si accontenta di verità relative.

Solo l'intenzione di verità, infatti, spinge il pensiero oltre le δόξαι, onde pervenire alla verità assoluta e configurare l'autentica ἐπιστήμη.

Platone sa che la verità non è tanto un contenuto della conoscenza, quanto l'*ideale* che la evoca e la orienta, così che la dialettica che sussiste tra νόησις (*noūç*) e διάνοια è la stessa dialettica che sussiste tra l'intenzione che fonda il pensare e le forme con cui il pensare si dispiega.

Ebbene, tale dialettica costituisce l'essenza stessa del *pensiero riflessivo*. Il pensiero è *riflessivo* perché può assumere sé stesso come oggetto del proprio pensare e questa possibilità appartiene soltanto al pensiero.

Solo il pensiero, questo è il punto, può essere soggetto e oggetto al tempo stesso, giacché, da un certo punto di vista, il pensiero in quanto attività, cioè il pensiero pensante, il pensiero-soggetto, emerge sul pensiero che viene pensato, cioè sul pensiero-oggetto.

Da un altro punto di vista, tuttavia, il pensiero *mantiene un'unità con sé stesso* e questa unità indica che il pensiero trascende l'universo delle determinazioni, incluso sé stesso in quanto "differenza" di pensiero e pensato, cioè in quanto *attività*, per il suo essenzializzarsi nell'*atto di pensiero*, cioè nell'*intenzione di verità*, cioè nell'intenzione di essere *uno* con la verità, onde non aggiungere o togliere alcunché ad essa.

L'intenzione di verità, pertanto, è intenzione di *perdersi* nella verità, *per ritrovarsi autenticamente*.

La proprietà riflessiva, va aggiunto, costituisce la genesi stessa della coscienza, almeno *dal punto di vista dell'inevitabile*, perché consente al pensiero di *riconoscere sé* nelle proprie forme oggettivate.

Platone, pur non parlando di pensiero riflessivo, ha gettato le basi per il suo configurarsi, proprio perché ha indicato l'emergere della νόησις (*noūç*) sulla διάνοια e del sapere sul non-sapere, fornendo dunque implicitamente una prima spiegazione della proprietà riflessiva.

Il pensiero può oggettivare il mondo, cogliendone il limite, precisamente perché può oggettivare sé stesso, *cogliendo il proprio limite* e, quindi, emergendo anche oltre sé stesso: *trascendendosi*.

Questo ci sembra il *senso* del "sapere di non-sapere", il quale, se colto dal *punto di vista dell'innegabile*, vale come la *condizione originaria* in

virtù della quale il non-sapere è *da sempre tolto*, così che il *vero sapere* non è sapere “qualcosa”, e nemmeno sapere “sé medesimo” (dunque, non è un’attività), ma è *quell’atto che intende essere tutt’uno con quell’assoluta unità* in cui ogni dualità è venuta meno, inclusa quella che sussisterebbe tra sapere e non-sapere e quella tra sapere ed essere (sapere e saputo).

Come abbiamo cercato di mettere in luce in precedenza, infatti, il sapersi del sapere non è qualcosa di diverso dal sapere, come se, senza il “sé” saputo, il sapere non fosse sapere, ma è l’*innegabile concretezza* del sapere, ossia il suo *essere sapere proprio perché non mancante del saputo*, cioè perché *originariamente intero*, appunto *concreto*.

In tal modo, anche la proprietà riflessiva viene superata dalla prospettiva *dell’innegabile*, che intende il *sapere come vera unità*: il sapere è concreto perché è *interamente sé stesso*, ossia perché non soltanto non necessita di venire integrato, ma altresì non può accettare di farsi *altro* a sé stesso senza negare la propria interezza che è la propria concretezza, ossia la propria assolutezza.

Tornando a Platone, non si può non rilevare che egli ha consentito di intendere la verità come il fine *ideale* della ricerca e non come un dato, un asserto, una teoria, che possano venire raggiunti mediante essa.

Non per niente, i *dialoghi platonici* si svolgono come riflessioni intorno ad un tema, ma tali riflessioni non hanno un’autentica conclusione, come se consentissero di pervenire alla verità definitiva, alla piena verità in ordine al tema su cui si dialoga.

Eppure, la verità assoluta è proprio ciò che si intende raggiugere con la ricerca, perché non ci si può accontentare di verità *relative*, le quali sono vere se, e solo se, sono veri gli assunti da cui si muove per giungere ad esse, in un regresso che non può non protrarsi all’infinito.

Con questa conseguenza: da un lato, la verità assoluta costituisce il *fine ultimo e ideale* della ricerca nonché del *dialogo* che la esprime in forma esemplare; d’altro lato, essa costituisce la *condizione originaria* della ricerca stessa, perché solo la verità consente di rilevare ciò che verità non è, ossia di cogliere il limite dell’opinione e delle certezze solo soggettive.

L’emergenza della verità oltre ogni determinazione e oltre ogni limite trova paradigmatica espressione nel *pensiero in atto*.

L'atto di pensiero emerge oltre le proprie forme oggettivate e, proprio perché le trascende, ne coglie il limite. Per questo suo trascendere il limite, l'atto di pensiero (coscienza, sapere) fonda lo stesso *dialogo*.

Solo in virtù di un pensiero che sia *autocritico* perché in grado di cogliere il proprio limite, del resto, è possibile riconoscere il limite della propria opinione e, dunque, mettersi in gioco nel dialogo, non per affermare la *propria* verità, che non è verità in quanto "propria", ma per aprirsi all'opinione dell'altro, alla ricerca della verità autentica, che *non può non emergere oltre i punti di vista*.

8. Verità e dialogo

La verità costituisce, dunque, il tema fondamentale. La ricerca che intende coglierla ha accompagnato l'uomo fin da quando ha incominciato a pensare.

Inizialmente, la ricerca di verità si è presentata in forma specifica, cioè come ricerca della verità in ordine ad ambiti determinati ed a cose determinate.

Successivamente, è emersa la *consapevolezza* che fungeva ed operava fin dalle origini, anche se non era stata esplicitamente espressa: la consapevolezza che la verità non è soltanto ciò che viene cercato, ma è soprattutto ciò in virtù di cui si perviene a sapere la sua necessità e in virtù di cui si configura la ricerca.

E così sono sorte le seguenti domande: *qual è la verità della verità?* *Qual è la verità universale che è presente in ogni verità particolare?*

Forse, il dialogo rappresenta lo strumento più importante di cui l'uomo dispone per configurare tale ricerca. Mediante il dialogo, infatti, la *verità soggettiva*, cioè la *certezza*, ossia l'opinione posseduta dal singolo uomo, si confronta con l'opinione (la certezza) dell'altro, alla ricerca proprio di quella *verità oggettiva* che costituisce il *fine autentico* di ogni ricerca.

Mediante il dialogo, inoltre, ciascun soggetto è spinto bensì a discutere le altrui opinioni, ma per tornare a mettere in discussione l'opinione propria, che si costituisce a muovere da determinate assunzioni.

Egli inizia, così, a discutere le premesse, i presupposti, che caratterizzano ogni procedura e ogni concezione (teoria), ma il suo obiettivo è mettere in discussione soprattutto il *proprio* procedere nonché la *propria* concezione, perché ciò che intende superare è il *proprio* punto di vista, di per sé limitato.

Per fare ciò, non può non intendere di superare il *pensiero procedurale*, che si dispiega *orizzontalmente* a muovere da assunti e perviene ad esiti determinati (le singole concezioni), in virtù di un *pensiero verticale*, un *atto di pensiero*, che emerge oltre il primo rilevandone i limiti.

In tal modo, aspirando a riconoscere i propri limiti, ciascun dialogante accetta di lasciarsi “fecondare” dall’opinione dell’altro, che lo aiuta a vedere ciò che egli stesso, da solo, spesso non è in grado di vedere.

Il dialogo, insomma, costituisce la condizione migliore per realizzare un’identità personale aperta alla differenza, rappresentata da ogni altro essere umano, e ciò proprio in ragione del fatto che dispone l’io ad aprirsi a quella *verità*, unica e assoluta, cui egli dialogando *intende* pervenire.

Solo la ricerca di verità, che dispone l’io ad aprirsi a qualcosa che lo trascende, proietta verso quella *dimensione verticale* dell’esistenza che è in grado di fondare e legittimare ogni *apertura orizzontale*, rivolta agli altri io.

Senza lo slancio verso qualcosa che trascenda la finitezza del singolo *ego*, questo è il punto, non è possibile trovare un *comune* su cui erigere un’armonia che liberi l’io dalle catene che lo vincolano ad una visione angusta.

Tuttavia, per costituire un dialogo non sono sufficienti due soggetti che si parlano. Se, infatti, ciascuno di essi è chiuso nel proprio *monologo*, nelle proprie convinzioni, nelle proprie certezze, il dialogo non sorge.

Sorge, di contro, una dinamica che non esitiamo a definire *polemica* giacché in essa si fa valere la “volontà di potenza”, quella volontà che pretende che un punto di vista si affermi sopraffacendo ogni altro.

Di sopraffazione comunque si tratta, anche quando l’uno sembra prevalere sull’altro perché è in grado di offrire ragioni più convincenti.

In effetti, si vince insieme – giacché questo significa “con-vincere” – se, e solo se, si trionfa sulla *propria pretesa*, che è quella di possedere la verità: solo se si accetta di *non possedere la verità*, infatti, si abbandona la pretesa di imporla agli altri.

Se non che, mediante la polemica non è la verità che si cerca, ma il trionfo dell'*ego*. Ciò che si cerca è che l'altro, il quale viene in qualche modo giudicato il “nemico”, venga ridotto al silenzio, indipendentemente dalle ragioni autentiche del “vincitore”.

Il πόλεμος (che significa “guerra, conflitto”, da cui origina la parola italiana “polemica”), pertanto, indica il conflitto che sussiste tra due soggetti, i quali si fanno portavoce di due opinioni che pretendono di imporsi l'una sull'altra e che traducono la volontà dell'*ego* di prevalere.

Tale conflitto permane anche quando viene sufficientemente mascherato, o quando la brutalità, che è presente in ogni conflitto, viene stemperata dal garbo con cui si argomenta o, perfino, dall'efficacia degli argomenti stessi.

La ragione del conflitto è il progetto egemonico: la vittoria di uno dei contendenti sull'altro. Tale vittoria coincide con la resa dello sconfitto, ossia con il suo debellamento, che rimane comunque il fine autentico del πόλεμος.

Lo strumento del conflitto è, quindi, la forza. Inoltre, il carattere peculiare del conflitto è la semplificazione: tutte le differenze e le sfumature tra le varie parti vengono ridotte allo schema essenziale della contrapposizione “amico-nemico”.

La logica del conflitto è una *logica binaria semplice*, in altri termini manichea. Che poi in questa logica vengano accettate regole per diminuire la brutalità del conflitto stesso, questo non toglie che la possibilità di una radicalizzazione e di una brutalizzazione continui ad incombere, essendo componente strutturale ed essenziale all'annientamento.

Il dibattito polemico, che potrebbe venire definito come la “civilizzazione del conflitto”, contiene dunque in sé un evidente *limite*: quello per il quale i contendenti (i dibattenti) sono orientati non alla ricerca di verità intorno al tema del dibattere, che li proietterà poi verso la ricerca della verità in quanto tale, ma alla volontà di far prevalere opinioni preconcette (pregiudizi).

Si è interessati, insomma, all'*affermazione del proprio punto di vista* e non alla sua *messa in discussione in virtù del punto di vista altrui*.

Di contro al πόλεμος si erge il διάλογος. Quest'ultimo si struttura come un confronto che intende mettere in discussione la pregiudiziale

dei punti di vista, giacché i dialoganti sono orientati non all'affermazione delle proprie opinioni, bensì alla *ricerca della verità*, che non può non emergere oltre i punti di vista (le opinioni).

Torniamo così al punto fondamentale: il dialogo sorge perché poggi su una *duplice consapevolezza*. Innanzi tutto, sulla consapevolezza che non si possiede la verità. Chi pretende di possederla, non si mette in gioco nel dialogo, ma si chiude nel proprio monologo.

In secondo luogo, sulla consapevolezza, la quale fonda la precedente, che *la verità è innegabile, ma non è determinabile*.

È innegabile, perché – se non altro – negare la verità equivale ad assumere la *negazione come verità*; se non che, la negazione necessita del negato per determinarsi, così che non può valere quale “verità” perché nega proprio ciò che postula, contraddittoriamente.

Inoltre, la verità non è determinabile, perché *non può non essere assoluta*.

Se fosse relativa – lo abbiamo ricordato più volte –, sarebbe *vincolata ad altro da sé*, cioè alla non-verità, e ciò sarebbe contraddittorio.

Anche chi ignora o rifiuta il valore assoluto della verità, pertanto, lo ammette implicitamente, se accetta di dialogare e, cioè, di mettere radicalmente in discussione le proprie certezze, le quali non sono la verità proprio perché *vincolate a punti di vista*.

Nell'aprirsi al punto di vista dell'altro – questo costituisce il cuore del discorso che andiamo svolgendo – si esprime un' *intenzione* che ha un *valore inestimabile*.

Non si *intende* produrre, infatti, una sudditanza alle altrui certezze, ma si *intende* l'altro come un “compagno di ricerca”, giacché il *fine* è quella verità che vada oltre i punti di vista, perché solo così essa cessa di essere soltanto *soggettiva* e diventa autenticamente *oggettiva*.

Quando si parla di verità oggettiva, non si può intendere quella che viene condivisa dalla maggioranza delle persone, nemmeno quando questa maggioranza diventa totalità: anche se tutti gli uomini condividessero uno stesso punto di vista, quest'ultimo permarrebbe “un punto di vista”, per sua natura sempre *soggettivo*.

Di contro, se si cerca un autentico fondamento, non si può non ricercare una *verità oggettiva*, cioè una verità che vada oltre i punti di vista e, dunque, abbia *valore assoluto*.

Tale verità, è giusto metterlo in chiaro, non è raggiungibile neppure mediante il dialogo. Tuttavia, essa, se pensata a muovere dall'universo delle certezze, svolge una *funzione fondamentale* e può svolgere questa funzione proprio perché permane un *ideale* della ricerca.

In quanto ideale verso cui tendere, infatti, essa emerge *verticalmente* sui punti di vista e si esprime come loro *critica in atto*.

In virtù della consapevolezza che la verità oggettiva non può tradursi mai in una conoscenza determinata, è possibile esercitare la *critica su ogni opinione, su ogni certezza soggettiva*.

La critica, inoltre, può venire descritta come una *mediazione*: la certezza immediata, espressa da ciascun dialogante, viene messa in discussione *dall'intenzione stessa del dialogare*.

Tale intenzione si volge al λόγος, cioè alla verità, passando attraverso (διά) la mediazione che si realizza in forza della certezza espressa dall'altro dialogante.

E questa mediazione, ancora *formale*, lascia emergere quella *mediazione trascendentale* che vale come *l'intrinseco trascendersi di ogni punto di vista*, per sua natura finito, limitato.

Attraverso l'universo delle certezze, insomma, *si intende pervenire* a qualcosa che trascenda questo stesso universo, appunto alla verità autentica.

Il dialogo, quindi, ha una *ratio* effettiva, giacché esso è volto al convergere e al fondersi in una *unità* (*ratio* è espressione latina che traduce l'espressione greca λόγος, che significa "discorso", ma anche "ragione", "relazione" e "unità") di elementi apparentemente e inizialmente eterogenei: le molteplici e diverse opinioni.

Un'unità che non valga, tuttavia, come una sintesi, ma come il *luogo teoretico* nel quale i molti si tolgono. L'unica verità emerge, dunque, come *ablatio omnis alteritatis*.

L'*intentio veritatis*, che costituisce il fondamento del pensiero riflessivo e del dialogo, non può non coincidere, pertanto, con l'*intentio unitatis*, ossia con l'intenzione che le molteplici opinioni si tolgano nell'unica verità.

Se non che, poiché tale verità permane *ideale*, ciò che *di fatto* si realizza con il dialogo non è il possesso della verità, ma *l'allargamento dei propri angusti orizzonti*.

Che è come dire: precisamente mediante il dialogo, il *pre-tendere* di possedere la verità si converte nell'*in-tendere* di volgersi ad essa, così che la verità permane il *cercato* e non può mai venire ridotta al *trovato*, ossia a ciò che si ottiene mediante la ricerca stessa.

Per questa ragione il “so di non-sapere” socratico torna inesorabilmente a riproporsi: so che quello che *intendo sapere* non è mai ciò che di fatto *pervengo a sapere*.

Soltanto questo *sapere*, che è originario, evita l’errore fondamentale: *l’assolutizzazione di ciò che è e permane solo relativo*.

SETTIMA RIFLESSIONE

La funzione discorsiva

1. Introduzione

La presente Riflessione intende prendere in esame la *funzione discorsiva*, intesa come il progetto del discorso di *riferire la realtà*.

La domanda che va subito posta è la seguente: può il discorso riferire la realtà?

Se per “realità” si intende l’esperienza ordinaria, allora – questo si può dire in prima approssimazione – il discorso, inteso come insieme di enunciati dichiarativi, non fa che *tradurre formalmente* tale realtà e risulta costituirsi di enunciati veri, quando *corrispondono* ad essa, e di enunciati falsi, quando *non corrispondono*.

Ciò dimostra che la logica bivalente, che prevede due valori di verità, vero (V) e falso (F), usa un concetto di verità¹ che non ha nulla a che vedere con la verità che ha *valore innegabile*: si tratta di una verità *inevitabile*, che si pone perché si contrappone al falso, così che è segnata da questa contrapposizione.

Se, invece, si intende l’autentica verità, allora essa è tutt’uno con la vera realtà, cioè con la *realità oggettiva* e oggettiva perché autenticamente autonoma e autosufficiente, cioè *assoluta*.

La riflessione che proponiamo si incentra sul progetto del discorso di riferirsi a questa realtà, stante il fatto che solo essa è *vera realtà* e solo essa meriterebbe di venire detta.

1. Si possono dare, come è noto, varie interpretazioni (definizioni) del concetto di “verità” e non solo quella corrispondentista. A noi basta ricordarne una, appunto quella corrispondentista, che potremmo definire “classica” per il suo valore paradigmatico, perché riteniamo che la questione teoretica non sia *quale definizione sia la migliore*, ma *se la verità possa venire definita, cioè determinata*.

La realtà empirica, in effetti, è un insieme di determinazioni, così che può venire considerata – ad un esame più attento – la *proiezione del discorso*: il discorso la dice già nell’attribuire *significati* ai percetti, ossia in quello che viene definito il “processo di categorizzazione del campo percettivo” (si veda il paragrafo 4 della Terza Riflessione).

Per questa ragione, la realtà empirica o la realtà percepita è *intrinsecamente semantic*a: essa vale come un insieme di significati, così che non è estranea al discorso, ma vale come un *momento* del discorso stesso.

Dall’altra parte, invece, la realtà assoluta vale come il *sottrarsi ad ogni relazione*, così che è da chiedersi come possa il discorso progettare di riferirla.

Poiché il tema dell’*insemantizzabilità*² del vero (assoluto) è centrale nella prospettiva che andiamo sostenendo, esamineremo con attenzione questo tema e cercheremo di argomentare su di esso.

2. La polemica sulla “semantizzazione dell’essere” è sorta tra la *scuola di metafisica classica* e la *scuola di metafisica neoclassica*. Per chi fosse interessato ad approfondire questo tema, consigliamo alcune opere di G. Bontadini, a cominciare dal *Saggio di una metafisica dell’esperienza* (Vita e Pensiero, Milano 1938; riedito con “Introduzione” di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1995); Id., *Intorno al concetto di essere III*, in Id., *Appunti di filosofia* (Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 26-29); Id., *Sulla prova dialettica della dimostrazione di Dio*, in Id., *Metafisica e deellenizzazione* (Vita e Pensiero, Milano 1975; riedito con “Introduzione” di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano 1996), fino a giungere agli ultimi scritti di Bontadini. In particolare, nella *Risposta a Pietro Fagiotto e ad altri amici* (in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXIV, 1, 1982, pp. 115-125) così egli scrive: “L’essere è il positivo che si staglia di fronte al negativo. Questo stagliarsi – è bene notarlo subito – è colto, fenomenologicamente, nel divenire, la cui struttura elementare è data dal rapporto tra i due termini” (p. 121). In altre parole, la semantizzazione risulta fungente e operante proprio nel divenire, come passaggio dall’essere al non-essere. Più radicalmente, la positività dell’essere emerge perché si “staglia di fronte al negativo”, cioè in forza della *relazione oppositiva* al non-essere (o al “nulla”, come dirà Severino, che su questo punto segue Bontadini). Da ciò si evince che la *semantizzazione dell’essere* è conseguenza della sua determinazione, la quale si realizzerebbe mediante la contrapposizione al non-essere (nulla). Un’autorevole ricostruzione della semantizzazione dell’essere in Bontadini è condotta da C. Vigna, *Sulla semantizzazione dell’essere. L’eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, in Id. (a cura di), *Bontadini e la metafisica* (Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 41-57). Vigna ha inoltre svolto il tema della semantizzazione dell’essere in *Sulla semantizzazione dell’essere*, capitolo quinto di Id., *Il frammento e l’intero. Indagini sul senso dell’essere e sulla stabilità del sapere* (Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 119-134). Una recente e accurata analisi della semantizzazione dell’essere in Bontadini si trova in P. Pagani, *L’essere è persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini* (Orthotes, Napoli-Salerno 2016, in particolare le pp. 177-179). Sempre a proposito del tema della semantizzazione dell’essere e in riferimento alla scuola di metafisica neoclassica, infine, indichiamo un ulteriore lavoro, molto denso: F. Saccardi, *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica* (Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 95-143). La scuola padovana di metafisica classica non ha mai accettato tale impostazione, e sia P. Fagiotto (cfr., in particolare, *Per una metafisica dell’esperienza integrale*,

Il nostro obiettivo è quello di pervenire a dimostrare, anche a muovere da questo punto prospettico, che la relazione non deve venire assunta come un *costrutto*, che abbia carattere fattuale, ma come quella *mediazione in atto* che costituisce l'essere autentico del "discorso". Tale mediazione troverà progressiva esplicitazione.

2. Il discorso e la cosa

L'antinomia intrinseca al discorso può venire riscontrata tra l'*intenzione* che lo costituisce e il *progetto* che lo determina.

L'intenzione è di attestare la *realità* così come questa effettivamente è nella sua *oggettività*, giacché solo *la cosa stessa* (*die Sache selbst*) può valere quale autentico fondamento.

Proprio per questa ragione, il discorso *intende* eliminare ogni apporto estrinseco alla cosa, affinché questa possa venire restituita nel suo *vero essere*.

Più precisamente: il discorso, intendendo di non aggiungere niente di suo alla cosa, *intende* propriamente di *togliersi* in essa, *coincidendo* con essa e *risolvendosi interamente* in essa.

Di contro, il *progetto* si esprime come *volontà* di riferire la cosa *trasferendola* nell'ordine semantico, in modo tale che sia proprio l'*essere* della cosa a porre la determinatezza del discorso.

Maggioli Editore, Rimini 1982, specialmente la parte terza: "Il problema del divenire e la fondazione della trascendenza. Discussione con G. Bontadini" sia E. Berti (cfr., tra gli altri, *A proposito di identità e differenza* (*Risposta a Fabrizio Turolado*), in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXXIX, 2-3, 1997, pp. 355-361) hanno rifiutato questa impostazione. Berti, in particolare, ritiene che tale semantizzazione mini l'analogicità del concetto di essere, stante che tanto l'essere come il non-essere sono considerati concetti analogici. Va aggiunto, tuttavia, che sia Bontadini che Vigna ritengono conciliabile l'univocità dell'essere, se visto *ab extra*, con l'analogicità dell'essere stesso, se visto nelle sue interne articolazioni, ossia *ab intra* (cfr. C. Vigna, *Sulla semantizzazione dell'essere. L'eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, già citato). In maniera del tutto autonoma rispetto a Fagiotto e Berti, pur iscrivendosi all'interno della scuola di metafisica classica, G.R. Bacchin esprime le sue critiche al concetto di divenire e alla semantizzazione dell'essere in *Intero metafisico e problematicità pura* (in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LVII, 2-3, 1965, pp. 305-321) e in Id., *A proposito di metafisici "classici", "neoclassici", e di "veteroparmenidei". Risposta ad un critico* (in «Giornale di Metafisica», VI, 1984, pp. 411-430).

Se non che, tale progetto non tiene conto di un passaggio che ha un *ruolo prioritario*, ma che è *intrinsecamente problematico*, anzi chiaramente *contraddittorio*.

Il passaggio è dall'essere della cosa, che è *assoluto*, se la cosa è intesa nella sua *vera oggettività*, alla *determinatezza* in cui tale essere viene costrutto, allorché viene *inscritto nel discorso*.

Che è come dire: la cosa, allorché viene determinata, cessa di valere come fondamento reale e scade a mero *significato*, cioè ad una delle molteplici determinazioni semantiche.

Ne consegue che, se l'intenzione impone al discorso di adeguarsi alla cosa fino al punto di *negarsi come discorso*, onde evitare di imporre ad essa una qualche trasformazione che la altererebbe, il progetto capovolge l'intenzione, poiché fa essere la cosa *nei modi e nelle forme* del discorso.

A rigore, pertanto, ciò che l'intenzione nega è la *relazione* tra il discorso e la cosa, stante il fatto che tale relazione decreta *l'irriducibile differenza* tra di essi, ossia l'impossibilità che il discorso pervenga ad essere *tutt'uno* con la cosa.

Tale relazione, inoltre, riduce la cosa ad un'ipostasi, ad un termine che può venire *usato* per costruire il vincolo semantico, così che la realtà oggettiva, che costituisce l'*autentico e unico valore*, decade a mera *funzione*, cioè a strumento atto a garantire il procedere discorsivo.

Quella *relazione* che, se viene posta tra cosa e discorso, mantiene la dualità e dunque l'alterità dell'una rispetto all'altro, deve invece venire pensata come *intrinseca* al discorso, ossia deve venire intesa come *l'atto del suo intrinseco mediarsi come discorso*.

In altre parole: la relazione non deve venire assunta come un *costrutto* che abbia carattere fattuale, ma come quella *mediazione in atto* che costituisca l'essere autentico del "discorso".

Tale mediazione verrà progressivamente esplicitata nella presente Riflessione, perché il nostro intendimento è quello di far emergere la differenza che sussiste tra la *lettura* del discorso dal punto di vista *dell'inne-gabile* e la lettura dal punto di vista *dell'inevitabile*.

Quest'ultimo punto di vista, lungi dall'intendere di superare il costrutto relazionale, che riduce la cosa stessa a *semantema*, poggia proprio sulla relazione, della quale fa valere la *valenza semantica*.

Se, dunque, il discorso viene pensato nel suo significato ordinario – come un insieme di segni che si riferiscono a significati determinati avendo un preciso *senso* –, allora è da rilevare non soltanto che esso, in quanto presunto riferimento al reale, si costituisce mediante la relazione intesa come *medio*, ma altresì che la relazione, proprio in quanto tale, ha valenza strutturalmente *semantica*.

Per giustificare questa affermazione, facciamo notare, innanzi tutto, che instaurare una relazione tra due dati (“A” e “B”) equivale a *riferirsi* a ciascuno per il tramite dell’altro, ossia equivale ad assumere ciascuno di essi come *referente* dell’altro.

I dati cessano, in tal modo, di valere come identità autonome (si potrebbe dire: “absolute”) – ammesso che possano essere tali, ancorché determinate –, giacché il loro essere diventa un “essere relativo”.

Detto con altre parole: “A” vale come riferimento a “B” e “B”, per converso, come riferimento ad “A”. Ciò significa che la relazione ha imposto che “A” e “B” non siano più *due* cose autonome, nonostante che *non siano diventate una cosa sola*.

Abbiamo a lungo insistito sull’impossibilità di considerare una determinazione come autonoma e autosufficiente, ma qui l’assumiamo, appunto, come se potesse esserlo, secondo quanto fa valere la considerazione ingenua che si ferma all’esperienza percettivo-sensibile.

È da rilevare, tuttavia, che la considerazione più avveduta, e cioè quella concettuale, coglie il *nesso* come costituente la *trama* che vincola i dati, così che dal livello percettivo-sensibile si passa al livello concettuale.

Fino a che, però, la considerazione concettuale permane *formale*, essa rappresenta ancora il nesso come *intercorrente* tra le identità, così che di fatto viene negato il suo costituire *intrinsecamente* l’identità stessa.

Il nesso, se pensato come *intercorrente* tra i termini, descrive il riferimento nel modo della *relazione ordinaria*, così che esso non viene inteso come *atto*, ma come *costrutto*.

Il costrutto non mette capo, dunque, al superamento dell’*immediatza formale* del dato (dell’identità) stesso (stessa), proprio per la ragione che *poggia su termini*, i quali altro non sono che dati, ciascuno dei quali è dotato di un’identità che lo distingue da altro dato.

In questo caso, si intende la relazione come una mera *giustapposizione*, cioè come un *collegamento estrinseco*, e per questa ragione le identità permangono nella loro immediatezza formale che le caratterizza sia nel loro essere fuori dalla relazione sia nell'essere all'interno della relazione medesima.

Ciò che abbiamo fatto notare in precedenza è quanto segue: la considerazione formale più avveduta intende pensare la relazione non più come costrutto, che mantiene la *staticità* dei termini relati, ma come l'*attività* del riferirsi di un termine all'altro.

In questo modo, ciascuna identità acquista una *dinamicità* che la proietta verso l'altra identità, così che i termini vengono pensati non più come delle *ipostasi*, ma vengono colti nel loro *riferirsi reciproco*.

Precisamente per questa ragione, ciascuna identità diventa *segno* dell'altra, la quale, in quanto *termine* del riferimento segnico, viene assunta come *significato*.

Il punto che deve venire messo bene in luce è che l'attività *sembra* superare il costrutto relazionale, ma *in effetti* lo mantiene.

Essa, infatti, poggia sulla *dualità* di agente ed agito, così che il riferimento, continuando a disporsi *tra* le identità, non vale come la *trasformazione intrinseca* dell'identità formalmente immediata, ma come il suo mantenimento.

Quel segno, che si vorrebbe interpretare come *intrinsecamente dinamico*, nella misura in cui permane come *termine* della relazione semantica, che prevede il significato come l'altro termine, finisce per riprodurre il *costrutto mono-diadico* perché torna a valere come un'ipostasi.

Altrimenti detto: quel costrutto, che sembrava essere stato superato dall'attività, viene di fatto a riproporsi, perché la *dinamicità* non ha sanato una *trasformazione intrinseca dell'identità dei relati*, dal momento che viene intesa come un *semplice passaggio* dall'uno all'altro.

Il passaggio ha come *punto di partenza* il segno e come *punto di arrivo* il significato, e viceversa, in modo tale che è proprio esso a decretare la staticità dell'uno e dell'altro.

La dinamizzazione dell'identità immediata, insomma, risulta essere soltanto una *mediazione estrinseca*, che non trasforma affatto la struttura

intrinseca e costitutiva dell'identità, sì che anche *il superamento del suo carattere ipostatico risulta del tutto fittizio*.

Di contro, se si intende cogliere il *riferirsi autentico* del segno al significato corrispondente, allora lo si deve pensare alla luce della *concezione teoretica o speculativa*, cioè *dell'innegabile*.

Tale concezione, infatti, intende il *riferimento* non come *attività*, ma come *atto*. L'*atto del riferirsi* del segno al significato e del significato al segno è *identico* sia per il segno sia per il significato e, pertanto, decreta la fine della loro dualità (differenza) nonché *il togliersi di entrambi nell'unità dell'atto del loro riferirsi*.

In questo caso, non si ha a che fare con una *mediazione estrinseca*, ma con una *mediazione effettiva della struttura intrinseca dell'identità immediata*, che cessa così di valere come un'ipostasi e si rivela un *segno* precisamente perché *il suo essere coincide e si risolve nel suo rinviare oltre sé stessa*.

Quanto detto dimostra che vi sono *due modi* di intendere il segno.

Se il segno viene colto dalla prospettiva *dell'inevitabile*, allora esso vale come *momento* (*elemento, termine*) della relazione semantica che lo vincola al significato, esso stesso *momento* della medesima relazione, la quale si conserva nel suo valere come un *costrutto*, anche qualora venga descritta come *attività*.

Di contro, se il segno viene colto dalla prospettiva *dell'innegabile*, allora esso si risolve nell'*atto* del suo riferirsi, che è anche l'*atto* del suo *intrinseco mediarsi*, dunque del suo *trascendersi*.

E ciò vale anche per il significato, nella misura in cui anche esso è l'*atto* del riferirsi al segno. V'è dunque un *senso* per il quale *anche il significato risulta essere un segno* e su questo "senso" rifletteremo nel prossimo paragrafo.

Qui ci interessa sottolineare che, se il segno e il significato si risolvono nell'*atto* del loro riferirsi, che è anche l'*atto* del loro trascendersi, *ciò che si toglie è il discorso in quanto tale*, per la ragione che vengono meno gli elementi che lo costituiscono e sui quali esso poggia.

Il togliersi *innegabile* del discorso non è, tuttavia, la sua soppressione. Esso, infatti, continua *inevitabilmente* a sussistere, perché non si dà alternativa all'universo empirico-formale, ossia al *linguaggio*.

Affinché il discorso si conservi, pertanto, si produce questa *inevitabile riduzione*: quell'*unità*, che dovrebbe emergere dall'*atto* del trascendersi tanto del segno quanto del significato, viene *ridotta ad unificazione* e quest'ultima esibisce una *valenza semantica* precisamente per il fatto che, appunto, *unifica segno et significato*, mantenendo così la dualità che è richiesta dalla forma per continuare a sussistere.

Il discorso, proprio in forza del suo poggiare sulla *relazione semantica*, che costituisce la sua *struttura formale*, si conserva, quindi, come discorso.

Che è come dire: tanto il segno quanto il significato, risultando termini della relazione semantica, risultano *momenti del discorso* e ciò attesta che i significati non sono affatto *esterni* al discorso (linguaggio), ma fanno parte della trama dei riferimenti che lo costituiscono come discorso.

Ciò ha un'importante conseguenza: le *cose* dell'esperienza ordinaria, che il realismo ingenuo considera *oggettive* e per questo *esterne e indipendenti dal linguaggio*, in effetti altro non sono che "significati", ossia quei referenti dei segni che, insieme ai segni, costituiscono le molteplici relazioni semantiche.

Se pensata alla luce di questa consapevolezza, l'esperienza manifesta la *fitta trama di riferimenti* (quel *textus*) che la costituisce, riferimenti che sembrano sussistere tra cose, ma che, in effetti, sussistono tra segni e significati, sì che essa esibisce in tal modo la propria valenza *intrinsecamente formale* che la lascia emergere come "linguaggio".

E, poiché i discorsi sono molteplici, molteplici sono i mondi possibili (le esperienze descrivibili).

Annotazione

La *cosa reale*, ossia la *realità oggettiva*, vale come il *fondamento* del discorso. Come abbiamo già rilevato (Seconda Riflessione), il *fondamento* fonda ogni altra determinazione perché è in grado di *auto-fondarsi*.

Questa auto-fondazione non va intesa, tuttavia, come uno *sdoppiarsi* del fondamento in un fondamento legittimante (fondante) e in un fondamento legittimato (fondato), perché ciò significherebbe negare l'intrinseca *unità* del fondamento nonché la sua *originarietà*.

Di contro, il fondamento legittima per la ragione che è *in sé legittimo* ed è in sé legittimo proprio perché *assoluto*, cioè autosufficiente ed autonomo.

Poiché assoluto, ogni *altro* dal fondamento *non è veramente*, così che il fondamento *legittima* nel senso che *coglie nel finito la contraffazione dell'essere autentico*, ossia *legittima smascherando la pretesa* di essere veramente (assolutamente) da parte di ciò che, invece, è solo *apparentemente (relativamente)*.

Dal punto di vista *dell'innegabile*, insomma, solo l'assoluto è veramente, sì che l'altro da esso, cioè il relativo, cioè il finito, a rigore non è mai stato.

Dal punto di vista *dell'inevitabile*, invece, si muove dalla presupposizione del determinato, così che si impone quello che è stato definito l’“essere relativo”.

Ebbene, l'universo delle determinazioni, ancorché presupposto come essente, e questo è *inevitabile*, non è tuttavia in grado di legittimarsi (fondarsi), e questo è *innegabile*, giacché ciascuna determinazione si pone solo poggiando sulla *differenza* da essa, così che, non essendo nessuna determinazione autonoma e autosufficiente, non è autonomo e autosufficiente nemmeno l'universo che vale come l'*insieme* delle determinazioni.

Di qui, la richiesta di un fondamento autentico che emerge *innegabilmente* oltre l'universo delle determinazioni stesse e, per questa ragione, valga come assoluto. Ciò che intendiamo dire è che il riferimento al fondamento reale (all'assoluto) è *condizione di intelligibilità* non soltanto dell'universo empirico, ma anche dell'universo formale, cioè della *posizione del discorso*. Fermo restando, come abbiamo cominciato a vedere, che l'universo empirico risulta formale anch'esso, valendo come “linguaggio”.

Con ciò non rimane affatto acclarato che tale fondamento *legittimi* la posizione del discorso: il discorso lo richiede, ma, poiché *pretende di includerlo per dirlo*, non fa che *contraddirlo* nel suo averlo richiesto come fondamento.

Allorché viene incluso, infatti, il fondamento viene fatto essere nei modi di ciò che dovrebbe venire fondato da esso. Richiesto, quindi, come assoluto per valere come autonomo ed autosufficiente (solo così, infatti, è autentico fondamento), esso viene fatto essere nei modi del discorso, ossia viene ridotto a *semantema*.

Il fondamento, pertanto, nonostante sia *insemantizzabile*, viene *semantizzato*; dunque, viene *comunicato*, ancorché sia a rigore *incomunicabile*. Ciò che può venire comunicato, infatti, è ciò che può venire semantizzato.

Il semantizzato, insomma, non è la *cosa reale*, la quale è *fondamento inoggettivabile di ogni oggettivazione*, bensì l'oggettivato, cioè il determinato, cioè la *cosa empirica* (il dato d'esperienza), anche se il discorso postula che esso valga come *reale*. Solo se il fondamento è reale, va ribadito, può fondare il discorso ed evitare che questo sia un vacuo insieme di segni.

Poiché, però, il fondamento non può venire usato in *funzione fondativa*, ossia non può venire strumentalizzato per fondare *de facto* il discorso, ne consegue, allora, che i segni si rivelano *segni di segni*, all'infinito. Solo nella misura in cui emergono su questo ordine orizzontale ed emergono verticalmente, trascendendosi, essi si riferiscono *idealmente* al fondamento, cioè a quel *significato* che è *autentico* perché è *uno e unico*, cioè *assoluto*.

Questo è il punto cruciale. In questa annotazione lo abbiamo soltanto anticipato. Per esporlo adeguatamente, useremo i paragrafi che seguono, nei quali si cercherà di giustificare anche l'affermazione che ci porta a dire che il significato altro non è che un segno anch'esso.

Per esprimere il medesimo punto cruciale, non di meno, si possono usare anche altre parole. Si può rappresentare il medesimo concetto, dicendo che il fondamento del dire non può non essere *universale*, affinché possa valere come quel "comune" che fonda la comunicazione.

Quest'ultima, infatti, intenderebbe comunicare (*mettere in comune*) ciò che può venire *universalmente condiviso* proprio perché è indipendente dalla soggettività del punto di vista.

Si potrebbe affermare che l'*autentica intenzione* del comunicare è proprio quella del mettere in comune ciò che è *in sé già comune e comune perché universale (assoluto)*, anche se dal punto di vista empirico-formale questa intenzione non risulta immediatamente né è realizzabile praticamente.

Ciò significa, per precisare meglio il concetto, che la comunicazione, a rigore, *non intende*, mettendo in comune, far *essere comune* ciò che in sé non lo sarebbe affatto.

Se non che, la *prassi* consiste esattamente nel *capovolgimento* di tale intenzione: essa, piuttosto che comunicare l'universale, comunica, *come se* fosse universale, il punto di vista, il quale si inscrive, di contro, nella prospettiva che è propria dell'universo empirico-formale e che è solo *inevitabile*.

Che è come dire: comunica bensì solo il punto di vista, ma *pretende* che esso venga accettato come *coincidente con la realtà stessa*, cioè con *l'innegabile*.

Ciò che viene comunicato è, insomma, l'*oggettivazione* del punto di vista, ancorché la comunicazione lo presenti come l'*oggettività* stessa del reale.

Ogni comunicazione, infatti, si appella – in ultima istanza – all'*evidenza* di quanto viene asserito, onde farne valere la presunta oggettività, senza considerare, in primo luogo, che l'asserito non è così evidente, se si impone un simile appello.

In secondo luogo, e più radicalmente, non si può non considerare che l'appello all'evidenza non fa che *smentire l'identità di evidenza e oggettività*, giacché l'evidenza è non altro che il riferimento al campo in cui essa si impone; dunque, *al punto di vista* di chi l'accoglie perché *crede* di riconoscerla tale.

3. *L'universo empirico-formale*

Per riassumere quanto è stato detto, si potrebbe affermare che riferirsi ad uno stato di cose assunto come reale è il *momento costitutivo* del discorso in quanto discorso (per lo meno del discorso/enunciato dichiarativo).

La domanda che torna ad imporsi, pertanto, è la seguente: quei significati, che il discorso assume come i propri *referenti oggettivi* – dunque fondanti il proprio *essere discorso* –, possono venire considerati *effettivamente emergenti sull'ordine del linguaggio*, per valere quale realtà autentica?

Per rispondere alla domanda, ci colleghiamo a quanto è stato detto alla fine del precedente paragrafo.

Le determinazioni empiriche, le quali dovrebbero valere come i *referenti oggettivi* dei segni, in effetti sono soltanto dei *significati*, proprio per la ragione che non sono esterni al *riferimento semantico* e, quindi, sono *momenti* del discorso.

Tuttavia, la considerazione teoretica non si accontenta di questo approdo. Essa incalza la considerazione formale e la interroga sul *valore del significato*.

Ciò che emerge dalla domanda di verità è quanto segue: poiché gli stessi significati sono tali solo in quanto *si riferiscono* ai segni corrispondenti, oltre che ad *altri significati*, che consentono a ciascuno di identificarsi come “quel” significato diverso da ogni altro, essi si costituiscono in forza del loro *riferirsi ad altro*.

E poiché la caratteristica dell’“essere riferendosi” è propria del segno, consegue che in effetti *sono segni gli stessi significati*, proprio in quanto determinati (l’identità del determinato si pone, infatti, riferendosi alla differenza), così che l’universo dell’esperienza ordinaria si rivela un *sistema di segni*, dunque un universo linguistico, che si articola in un asse sintattico e in un asse semantico.

Questo ci porta ad affermare che non si dà un linguaggio o un discorso *sul mondo*, poiché il mondo è *intrinsecamente linguaggio (discorso)*.

Lo ripetiamo, per la sua importanza: le stesse cose che fungono da *referenti oggettivi* dei segni, anche se vengono ipostatizzate e assunte come “significati”, in effetti sono “segni”, appunto per il loro *essere riferendosi*.

Il mondo è, pertanto, un *discorso* e le cose sono gli asserti che lo costituiscono. Ogni cosa è, infatti, un asserto che si pone in forza della sua congiunzione con l'essere, quell'essere, non va dimenticato, che *viene modulato* dal linguaggio: dire “S” è dire che “S è essente”.

Certamente, può sembrare singolare affermare che gli oggetti che si presentano nell'esperienza sono meri segni, stante il fatto che essi esibiscono una consistenza che induce a considerarli come la realtà stessa.

Se non che, ciò che è effettivamente reale, lo abbiamo visto, non può non essere a prescindere da qualsiasi *riferimento*: il reale è *in sé e per sé stante* (*καθ' αὐτὸν*), dunque è *assolutamente*.

Per converso, avere messo in luce la *valenza semantica della relazione* non può non implicare che la relazione del discorso alla realtà, essendo *intrinsecamente semantica*, non può non valere come *modo* del discorso, così che quella realtà, la quale ingenuamente viene assunta *come se* fosse esterna al discorso e indipendente da esso, in effetti è interna al discorso stesso.

Precisamente per questa ragione, le cose dell'esperienza sono non altro che “segni”, anche se assunti come “significati”, e ciò vale anche per i “percetti”, proprio in ragione del fatto che sono determinati, dunque anche essi si costituiscono *riferendosi*.

Assumere una qualche determinazione come un *significato*, pertanto, equivale a mettere tra parentesi il suo “essere riferendosi”, dunque il suo valere strutturalmente come un *segno*, così che risulta necessario precisare che il discorso si trova a dover assumere alcune determinazioni *come se* fossero dei *significati* affinché ad altre determinazioni possa venire riservata la valenza di *segni*.

Lo *status* che si viene a delineare deve venire precisato nei suoi due aspetti, che sono antitetici.

Da un certo punto di vista, il significato, se è richiesto come autentico fondamento del segno, allora non può venire ridotto ad una qualche determinazione, per la ragione che dovrebbe avere una sua *consistenza indipendente*, dunque un *valore assoluto*.

Esso, dunque, dovrebbe valere quale “intero”, appunto come assoluto, perché solo l'assoluto è effettivamente indipendente da altro da sé.

Questa consapevolezza mette capo ad una prima, importantissima conclusione: *solo l'assoluto è l'unico significato autentico* ancorché non sia

determinabile, ma valga come il *referente ultimo* dell'universo dei segni, ciò a cui l'universo dei segni (il linguaggio, il discorso) rinvia e, nel rinviare, in tale significato autentico *si toglie*.

L'universo empirico-formale, che abbiamo definito anche "universo del discorso", insomma, *si toglie precisamente in quel fondamento cui rinvia*. E questo è il primo punto di vista, cioè il punto di vista *dell'inevitabile*.

Se ci si colloca nel secondo punto di vista, che è quello *dell'inevitabile*, invece, *non si può prescindere dal discorso* (dal linguaggio). Dunque, non si può prescindere dalla *relazione semantica* che lo struttura.

Affinché la relazione semantica possa instaurarsi, inoltre, si impone la necessità di *ridurre* l'intero, cioè la vera realtà, a "termine" della relazione stessa, in modo tale che l'assoluto viene contraddittoriamente determinato e assunto come *un significato*, il quale, per il suo costituirsi come *significato determinato*, si pone, appunto, in forza della relazione e, come dicevamo, si rivela non altro che un *segno*.

Ne consegue che il *postulato* su cui poggia il sistema empirico-formale è un *mero arbitrio*, una mera *presupposizione* utile per procedere.

Che è come dire: quella realtà, che viene assunta come *oggettiva*, è un sistema di segni, proprio in ragione del fatto che si struttura in forza della *relazione (riferimento)* e si presenta pertanto come un *linguaggio*.

Certamente, l'*intenzione* che anima il discorso è quella di *riferirsi al reale proprio per poterlo riferire (riportare)*, ma tale intenzione viene contraddetta dalla *prassi del dire*: il discorso *non può riferirsi al reale se non riferendo il reale a sé stesso, ossia se non dicendolo*, cioè inscrivendolo nella *trama di nessi* che costituiscono l'universo semantico/sintattico.

Il suo riferirsi al reale si converte *immediatamente* nel riferire la realtà al discorso, così che la realtà, *in quanto detta*, risolve in sé – e dunque dissolve – la realtà *in quanto intenzionata*, cioè la realtà oggettiva.

Dire la realtà, in sintesi, altro non è che *riferire (riportare)* la realtà mediante il discorso, cosicché l'*intenzione* si capovolge.

Se originariamente si intendeva *lasciar essere* il reale nel riferirlo, *di fatto* nel riferirlo (nel dirlo) il discorso, più che riferirsi al reale, riferisce il reale a sé stesso; dunque, lo fa essere *in forma semantico/sintattica*.

4. Il riportare la realtà al discorso

Siamo pervenuti a questo punto: poiché per riferirsi al reale il discorso riferisce il reale a sé stesso, se ne ricava che riferire (dire) altro non è che il *trasferire* la realtà all'interno del discorso.

Quel fondamento, che viene richiesto come *indipendente* – giacché solo la sua *indipendenza* è indice della sua autosufficienza e, dunque, della sua realtà – viene così incluso nel discorso, ossia diventa *termine* di quella relazione che lo riduce a *semantema*.

D'altra parte, se l'indipendenza del reale, ancorché richiesta affinché il discorso eviti di scadere in *sproloquo* (non avendo nulla di *effettivo* da dire), non venisse altresì *negata*, il discorso non sorgerebbe, perché, solo in quanto inclusa nella relazione semantica, la realtà può venire *riferita*, cioè tradotta nei modi e nelle forme del *linguaggio*.

Il senso del *re-ferre*, pertanto, deve venire specificato come un *ri-portare* il reale al discorso, così che quest'ultimo, lungi *dal portare al reale* (*riportare effettivamente il reale*), non fa che riproporre sé stesso sotto forma di “realta”.

I significati, quindi, vengono bensì assunti come reali, ma in effetti essi si pongono solo perché *vengono significati* e, dunque, perché sono termini della *relazione semantica* che, dall'altra parte, ha come termine il *segno*.

Il punto cruciale è il seguente: la trasformazione della *cosa reale* in *significato* sembrerebbe la più ovvia delle operazioni, perché si opina che sia sufficiente farla passare *dall'indipendenza dalla relazione semantica alla dipendenza da essa*.

Se non che, la pretesa è che questo passaggio non *trasformi radicalmente* la cosa reale. Se alla cosa reale si toglie la sua autonomia e autosufficienza, essa cessa *innegabilmente* di valere come veramente reale e viene ridotta a mera determinazione, *la quale si rivela un significato, il quale a sua volta si rivela un segno*.

In tal modo, quella consistenza autentica, che si richiede alla cosa reale, viene interamente perduta, stante che *l'essere del segno si risolve nel suo riferirsi*.

E giova ripetere: se il riferirsi viene inteso come *attività*, allora si mantiene quella dualità di agente e agito che consente di mantenere la distinzione di segno e significato, ancorché si tratti di una distinzione del tutto *fittizia*. La distinzione, ancorché fittizia, risulta non di meno *l’inevitabile presupposto* del dire.

Se, di contro, il riferirsi viene inteso come *atto*, allora anche il significato si rivela un segno, il quale si risolve nell’atto del suo *riferirsi*, che è anche l’atto del suo *trascendersi*.

In questo modo, anche quel discorso, cui la considerazione formale più avveduta riduce l’esperienza, supera sé stesso e lascia emergere *inegualmente* l’unità dell’assoluto come *l’unico significato autentico*, l’unica realtà veramente autonoma e autosufficiente.

Ma la considerazione formale, dicevamo, permane *inevitabile*, stante la mancanza di alternativa ad essa: l’inevitabile non è fungibile con l’inegabile, sì che non può venire sostituito da esso.

Il conservarsi *dell’inevitabile*, cioè dell’universo empirico-formale, poggia su quella che potremmo definire “la riduzione basale”: la cosa reale viene ridotta a significato, il quale viene mantenuto come *altro* dal segno; dunque, viene mantenuto in una *consistenza ontologica* che, invece, non gli appartiene.

Tale operazione mette capo a numerose conseguenze che derivano tutte da *un primo assunto*, cioè dal fatto che ciò che era stato richiesto come *estraneo* (*esterno*) alla relazione semantica ora viene *inscritto in essa e vale come suo elemento*.

Il significato, infatti, è un *elemento del discorso* e non si vede come possa venire confuso con la *cosa reale*.

Proprio perché inscritto nella relazione semantica, che lo vincola al segno, il significato è *in forza* della relazione, dunque in forza del suo *riferirsi*.

Esso, insomma, è strutturalmente un *segno*, al quale non di meno si deve attribuire un *valore* particolare, affinché possa *fungere da fondamento della significazione*, che su di esso deve poggiare.

Dicevamo che il significato non soltanto si riferisce al segno corrispondente, ma anche ad ogni altro significato diverso da esso, perché solo questo riferimento gli consente di specificarsi identificandosi.

Si configura così una *trama di nessi*, che intercorrono sia tra l'ordine dei segni e quello dei presunti significati – questo tipo di nesso viene definito “riferimento semantico” – sia all'interno tanto dell'universo dei segni quanto dell'universo dei significati, i quali, come abbiamo ripetuto più volte, sono essi stessi segni: tale ultimo tipo di nessi viene definito “riferimento sintattico” (se, appunto, vincola segni).

Il sistema semantico/sintattico si costituisce, pertanto, avendo come sua struttura intrinseca la *relazione*, intesa non come l'*atto* del riferirsi dell'un termine all'altro, ma come il *costrutto relazionale* che di fatto si pone dando luogo ad un *sistema triadico (mono-diadico)*: due estremi e un medio.

Anche se il riferimento viene inteso come attività, infatti, il costrutto non viene effettivamente superato e non viene superato proprio per la ragione che l'attività poggia sulla dualità, esattamente come il costrutto.

Per quanto l'attività esibisca, quindi, una dinamizzazione del costrutto, non è sufficiente a superarlo: se il riferimento sussiste *tra* i relati – nella fattispecie, tra segno e significato –, allora finisce per decretare l'ipostatizzazione di entrambi, anche se l'intenderlo come attività sembrerebbe, *prima facie*, produrre una mediazione dell'immediatezza formale.

Di contro, l'immediatezza formale viene mantenuta nella forma del “termine” della relazione, così che il costrutto – va ribadito con forza – costituisce l'*essenza formale* di ogni sistema.

L'*essenza trascendentale* di ogni sistema, invece, è il *fondamento legittimante*.

Tale fondamento non può *venire incluso* nel sistema senza decadere ad *elemento* del sistema stesso, cessando così di valere quale autentico fondamento.

Nel caso del discorso, il fondamento potrebbe venire definito come *quell'unico significato* cui la molteplicità dei segni rinvia.

Se non che, il fondamento è tale se, e solo se, è assoluto: soltanto se è assoluto, infatti, è *a sé* fondamento e fonda ogni altro da sé perché di ogni altro lascia emergere il limite e, dunque, *di ogni altro costituisce la spinta al trascendimento*, cioè all'ulteriorità: l'infinito (l'assoluto) è ciò che spinge il finito (il relativo) ad oltrepassarsi.

Per questa ragione, definendolo “significato” si corre il rischio di generare l’equivoco: in quanto *viene significato*, infatti, il fondamento *viene inevitabilmente fatto ricadere* nell’ordine del discorso, laddove esso non può non *emergere oltre* tale ordine.

Tuttavia, dal momento che si permane nell’ordine del dire, cioè nell’ordine dell’*inevitabile*, anche il fondamento viene “detto”, ancorché si dica anche l’*innegabile necessità* che esso emerga oltre il dire, onde valere quale autentico fondamento.

Nella misura in cui viene detto, questo è il punto, anche il fondamento viene ridotto a significato: viene *semantizzato*.

Non di meno, l’*inevitabile semantizzazione* del fondamento non sostituisce l’*innegabile necessità* che esso *non venga ridotto alla semantizzazione stessa*. Ridotto alla semantizzazione, esso non può non valere come *innegabile richiesta di un nuovo, autentico fondamento*.

Ciò significa che la parola “fondamento”, così come la parola “assoluto”, è un segno il cui significato *indica l’innegabile necessità di andare oltre* la determinatezza che lo costituisce come significato.

Ciò che si significa, pertanto, è l’*insemantizzabilità del fondamento*, non il fondamento stesso. E, significando l’*insemantizzabilità* del fondamento, si *intende* significare che l’*uso* delle parole, ancorché *imprescindibile (inevitabile)*, non può sostituire l’assoluto né ridurlo a determinato, perché questa riduzione condannerebbe all’*insignificanza* l’universo del discorso.

Nella misura in cui il relativo viene *contraddittoriamente* assolutizzato – e questo accadrebbe ad ogni determinato, cioè ad ogni segno/ significato, se l’assoluto venisse negato –, esso perde *immediatamente* la sua valenza, che è anche il suo *significato effettivo*, ossia quella di *essere sé riferendosi ad altro*.

Annotazione prima

Ciò che ordinariamente assume il significato di realtà è, dunque, proprio ciò che viene incluso nella *trama* del discorso, specificandosi in una molteplicità di significati che vengono assunti come enti *tout court*.

La cosa (*die Sache*), che ha valore di cosa reale solo se intesa *nella sua interezza*, si frantuma in tal modo in una molteplicità di determinazioni, le quali in tanto si pongono in quanto si riferiscono le une alle altre.

L’unità del discorso, che poggia sulle connessioni semantico-sintattiche, intende bensì restituire l’unità del reale, ma l’unità che viene posta in essere *con* il discorso è l’*unificazione*, l’*insieme*, il *sistema* organico di elementi.

Proprio in ragione del fatto che l’unità si trasforma in una *sintesi*, essa può venire *scomposta* nonché *ricomposta*, in un procedimento operazionale che permane estrinseco rispetto alla cosa reale, la quale si conserva nella sua *non analizzabile interezza*.

Si ripropone così quella dicotomia tra *innegabile* e *inevitabile* che costituisce un nodo teoretico fondamentale (e che analizzeremo più specificatamente nell’Ottava Riflessione).

Se la cosa reale viene *innegabilmente* richiesta come *l’intero di sé* – e, quindi, vale come *ragione* del negarsi di ogni relazione (interna o esterna all’intero) –, di contro, affinché essa possa venire *riferita* con il discorso, deve venire *inevitabilmente* presupposta come un *composto*, dunque come un *insieme di elementi*, poiché solo in tale forma essa è scomponibile (dicibile, analizzabile) in semantemi.

Per riprendere il discorso sull’intero, che è stato iniziato nell’annotazione seconda al paragrafo 5 della Seconda Riflessione nonché nel paragrafo 9, sempre della Seconda Riflessione, rileviamo che lo stesso Hegel, nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, definisce l’“intero” come “la cosa stessa”.

Egli scrive:

Infatti, la cosa stessa non è esaurita nel suo *fine* (*die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft*) bensì nella sua *attuazione* (*sondern in ihrer Ausführung*); né il *risultato* è l’*Intiero effettuale* (*noch ist das Resultat das wirkliche Ganze*); anzi questo è il *risultato* con il suo divenire (*sondern es zusammen mit seinem Werden*); per sé il *fine* è l’universale non vitale così come la tendenza è il mero slancio ancor privo della sua effettualità; e il nudo *risultato* è la morta spoglia che ha lasciato dietro di sé la tendenza. – Similmente, la *diversità* è piuttosto il *limite* della cosa; essa è là dove la cosa cessa, o è ciò che questa non è³.

Per Hegel, quindi, l’intero coincide bensì con la cosa stessa, ma non è l’*unità della cosa con sé medesima*, giacché vale come la *sintesi* rappresentata dal *processo e dal suo risultato*. In tal modo, esso si costituisce in forza delle *sue componenti*.

3. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*; trad. it. cit., Vol. I, p. 3.

Qualora il processo venisse assunto *a prescindere (separatamente)* dal suo risultato, infatti, risulterebbe un “tendere” che, però, non si realizza, cioè uno “slancio ancor privo della sua effettualità”.

Altrettanto, qualora il risultato (il fine) venisse assunto *a prescindere (separatamente)* dal processo che lo pone, risulterebbe una mera astrazione, un universale che non è effettivamente tale, una “morta spoglia che ha lasciato dietro di sé la tendenza”.

Il passo di Hegel merita un’attenta riflessione, perché ci aiuta a comprendere come egli intende l’*intero*.

A differenza di quanto da noi ripetutamente sostenuto, e cioè che sussiste una insanabile differenza tra l’*intero* e l’*insieme*, che costituisce piuttosto il *composto*, Hegel definisce “l’Intiero effettuale” come il risultato *et* il processo del suo risultare.

In tal modo, egli *riduce* l’intero a *sintesi*, giacché non lo fa valere come l’autentica *unità*, ma come un’*unificazione*, dunque come una *relazione*.

Non di meno, egli aggiunge, nel passo citato, una postilla estremamente significativa: “la *diversità* è piuttosto il *limite* della cosa; essa è là dove la cosa cessa, o è ciò che questa non è”.

Se la diversità è il *limite* della cosa, allora ciò significa che ogni *de-terminazione*, proprio in quanto *de-limitata*, è tale in quanto è posta da un *limite*, il quale coincide con la *differenza* dalla cosa stessa.

Il *limite*, dunque, è ciò che pone la determinatezza dell’identità finita. Se non che, ormai sappiamo che tale limite, se per un verso sembra circoscrivere il dato (l’identità determinata), per altro verso gli impone di *essere riferendosi* ad altro dato (ad altra identità determinata), così che, senza la *differenza* (“non-A”), l’*identità* (“A”) non si porrebbe.

Questo ci aiuta a comprendere che lo stesso *livello sensibile*, che pure decreta la *distanza* tra identità e differenza, contiene in sé un *aspetto concettuale* che le *vincola inscindibilmente*, come lo stesso Hegel rileva ponendo il limite quale *medio* tra di esse.

Se non che, è proprio sul tipo di *vincolo* che si deve riflettere. Il *vincolo che appare*, e che risulta ai sensi, è tale da mantenere la differenza come *estrinseca* all’identità.

Anche se il limite viene descritto come la frangia più estrema dell’identità, là dove l’identità si toglie nella differenza, non di meno, se si esaminano le cose (determinazioni) in quanto collocate a livello sensibile o, che è lo stesso, descritte dalla *rappresentazione*, allora si dirà che l’unico modo per determinare “A” è contrapporlo a “non-A”, ma con l’accortezza di disporre l’uno *fuori* dell’altro.

Il discorso svolto da Hegel indica nel *limite* il luogo in cui identità e differenza cessano di contrapporsi, così che il limite sembrerebbe decretare l'*unità dei diversi*.

Il punto che noi vogliamo mettere bene in luce è che l'unità, intesa come unità di una molteplicità, non è la *vera unità*, ma è una mera *unificazione*.

Allo stesso modo, intendere l'*intero* come *sintesi* significa riproporre la stessa concezione, che noi invece criticiamo.

Il limite, infatti, vale ancora come un *nesso* tra termini, ancorché espresso nella forma più sottile, una forma lineare, un contorno, e tale da valere *contemporaneamente* sia per l'identità sia per la differenza.

Tuttavia, ciò che permane è la *relazione come estrinseca ai termini stessi*, relazione che vale come *medio* tra di essi.

Tale descrizione appartiene al sistema empirico-formale, nel quale la formula che essenzializza l'identità risulta la seguente: “A è non non-A”, secondo quanto prescrive il principio di non contraddizione.

Il punto sul quale si deve insistere è, però, il seguente: se “non-A” è *essenziale* al porsi di “A”, come è possibile disporre la differenza come estrinseca all'identità? *Concettualmente*, la differenza risulta *intrinseca e costitutiva dell'identità*, giacché, senza “non-A”, “A” non si porrebbe affatto.

Ciò significa che “A”, a rigore, non è autonomo e autosufficiente, così che ci si deve chiedere come possa venire codificato come “A”.

In effetti, si potrebbe applicare sensatamente la codifica, rappresentata dalla lettera “A”, ad una realtà se, e solo se, questa realtà risultasse in è conclusa, ossia solo in quanto fosse *veramente autonoma e autosufficiente*.

Se, invece, questa realtà non basta a sé stessa, cioè non è sé stessa *senza il riferimento* alla differenza – e ciò accade ad ogni identità determinata, come riconosce lo stesso Hegel anche nel passo citato poco sopra –, allora tale riferimento rende *inconclusa* l'identità, così che non la si può *veramente codificare*, dal momento che non la si può *veramente identificare*.

Ciò che emerge da quanto detto è che, per un verso, solo l'identità dell'assoluto risulta in sé sufficiente a sé stessa, cioè *una con sé stessa*, ma proprio per questa ragione essa non può venire codificata: la sua autosufficienza è indice della sua assolutezza, che emerge oltre ogni determinazione. *L'assoluto, quindi, non è codificabile proprio perché non è un'identità determinabile*.

Per altro verso, solo l'identità determinata risulterebbe, di conseguenza, codificabile; se non che, nemmeno essa, a rigore, lo è. L'identità determinata non è codificabile precisamente per la ragione che, essendo inconclusa, non può venire assunta separatamente dalla differenza. *La determinazione, pertanto, non è codificabile perché non costituisce un'autentica identità*.

La conclusione di quanto detto risulta la seguente: *la codifica è arbitraria comunque*.

Nel caso in cui venga applicata all'assoluto, lo ridurrebbe a relativo (finito, determinato).

Nel caso in cui venga applicata ad una determinazione, la assumerebbe come non è. La determinazione, infatti, verrebbe assunta come autosufficiente, e per questo la si codificherebbe come "A", ma essa dipende intrinsecamente dalla differenza, cioè da "non-A".

L'unica codifica che esprime la sua effettiva struttura è la seguente formula: "A è non-A". Tale formula evidenzia, infatti, come ciascuna identità sia la negazione di sé stessa, precisamente per la ragione che *trova nel suo altro la propria essenza*, cioè il proprio *fondamento*.

La stessa relazione, che vede "A" e "non-A" come termini, risulta basarsi, pertanto, sulla *ipostatizzazione* di qualcosa che, invece, *non è ipostatizzabile*.

Se, infatti, "A" è "A" per il suo *riferirsi ad altro*, allora non lo si potrà assumere come uno *status*, ma dovrà venire considerato come un *atto*: "A" è l'*atto del riferirsi ad altro* e ciò vale per ogni identità determinata.

Con questo approdo: se due realtà risultano *co-essenziali* (e questo vale per ogni *identità* e per la *differenza* da essa), allora in effetti si tratta di due sezioni astratte di *un'unica realtà*, giacché ciascuna sezione trova solo nell'altra la propria essenza, così che non può sussistere privata di essa.

A muovere da quanto detto, che riassume il nostro discorso sul tema dell'*identità determinata*, è possibile ritornare al tema hegeliano del *rapporto tra il processo e il suo risultato*.

Ebbene, quanto abbiamo detto ha come conseguenza che, *se il processo non può stare senza il risultato e viceversa*, allora non si tratta di *due realtà distinte* (*processo et risultato*), ma di *un'unica realtà*, che solo astrattamente viene suddivisa in due sezioni, del tutto astratte.

Se, inoltre, le sezioni (parti) sono astratte, allora la loro sintesi non potrà di certo produrre il *concreto*, ossia l'*intero*: come *intero* non può non valere soltanto l'*unità*, nella quale la dualità degli astratti è venuta meno e che, va aggiunto, costituisce il *fondamento* sul quale pretende di esercitarsi l'attività astraente (analitica).

In questo senso, ogni relazione che *unifica due termini diversi* – e i termini della relazione non possono non essere tali – si rivela l'"unità dei diversi", ossia la conciliazione dell'inconciliabile, ossia la contraddizione stessa.

Di contro, se si intende l'*unità autentica*, allora non può non essere l'unità dell'assoluto, nella quale identità ("A") e differenza ("non-A") sono venute meno, sì che è venuta meno la stessa determinatezza.

Hegel, invece, pretende di determinare l'intero, cioè l'assoluto, precisamente per la ragione che fa della *sintesi (unificazione) degli astratti l'intero stesso*, il quale viene determinato dalla determinatezza delle sue componenti, che però non è effettiva perché *ciascun determinato, essendo in sé inconcluso, è a rigore indeterminato*. Ciò che Hegel definisce l'"intero" a noi sembra semplicemente un "composto", cioè l'esito della *riunificazione degli elementi ottenuti da un'analisi preliminare, ancorché obliata*.

Un'analisi, e questo costituisce il punto che deve venire ribadito con forza, che *si presume possa esercitarsi sull'intero*, ma che, a rigore, può esercitarsi solo sul composto.

Non può esercitarsi sull'intero, perché l'intero verrebbe totalmente alterato dall'analisi, perdendo il tratto che essenzialmente lo connota: la sua interezza, appunto.

Può esercitarsi solo sul composto, proprio perché non lo altera e non lo altera perché il composto prevede già al suo interno quelle componenti che l'analisi non fa altro che rendere esplicite.

In tal modo, ciò che si configura è un *circolo vizioso*: è la stessa analisi, infatti, che si trova a presupporre quel composto che, a sua volta, presuppone l'analisi, all'infinito.

L'analisi, dunque, *presuppone* bensì il composto, perché solo su di questo può esercitarsi, ma *richiede (postula, prerequisisce)* l'intero, perché solo l'intero può valere come *fondamento che possa legittimarla*.

Solo l'intero è effettivo fondamento perché vale come un'unità *compatta e non articolata* al suo interno: se non si considera questo aspetto, che è decisivo, *si perde di vista la ragione per la quale soltanto l'intero, cioè l'assoluto, può valere quale fondamento*.

Quest'ultimo, insomma, è tale perché costituisce la ragione del *negarsi sia di ogni relazione estrinseca sia di ogni relazione intrinseca ad esso*, essendo "sciolto" da vincoli, da legami e, inoltre, *non potendo distinguersi da sé stesso se non negandosi*.

Non si comprende, pertanto, come si possa parlare di "conoscenza dell'assoluto", dal momento che con questa formula si riduce l'assoluto ad *oggetto del conoscere* e, di conseguenza, *si pretende di determinarlo*, ossia di assimilarlo ad una qualunque identità determinata, la quale, a sua volta, è *indeterminata essa stessa* (come abbiamo cercato di dimostrare poco sopra).

Il tema della conoscenza dell'assoluto dischiude il tema del conoscere in quanto tale e, pertanto, ripropone il tema della "verità".

Conoscere qualcosa, a nostro giudizio, non può non significare *superare la differenza tra conoscere e conosciuto*: fino a che tale differenza permane, e permane

quindi la *relazione* intesa come costrutto, permarrà la *distanza da ciò che si intende conoscere*, così che la conoscenza non sarà mai effettiva e non la si potrà mai definire “vera”.

Lo ammette lo stesso Hegel, che scrive: “invece di indugiare in essa [la cosa da conoscere] e di obliarsi in essa, un tale sapere si attacca sempre a qualcosa di diverso, e resta presso di sé, anziché essere presso di essa e abbandonarsi ad essa”⁴. In questo passo, e lo vogliamo sottolineare con forza, Hegel si lascia guidare dalla sua *ineleggibile intenzione di verità* e riconosce che il conoscere diventa “vero” solo allorché si abbandona alla *cosa*, cioè alla vera realtà, alla realtà assoluta, onde farsi *uno* con essa.

Se il conoscere si abbandonasse totalmente alla *cosa*, e si facesse *uno con essa*, allora la conoscenza cesserebbe di valere come una relazione e diventerebbe la *trasparenza a sé* della cosa medesima.

Con questa precisazione, di straordinario valore teoretico: allorché la cosa *si risolvesse nel proprio sapersi*, ossia diventasse effettivamente *trasparente a sé stessa*, in quel preciso istante essa cesserebbe di essere una mera determinazione, cioè emergerebbe oltre lo *status* che la include nell’universo empirico-formale e si risolverebbe nell’assoluto sapere che è assoluto essere.

Il punto di arrivo del discorso svolto è il seguente: se la *conoscenza come relazione* è inintelligibile, altrettanto è inintelligibile la relazione *tra* determinazioni, giacché *la relazione domanda di venire colta come intrinseca alla determinazione* e vale come *l’atto del suo trascendersi*.

In tal modo, l’intero è l’assoluto, ossia *l’unità del sapere-che-è-essere*, un’unità che non può venire determinata, senza riproporre la dualità e la relazione, che invece domandano di togliersi per la loro *inintelligibilità*.

Di contro, Hegel intende determinare l’intero (l’assoluto) e per questa ragione lo interpreta come *sintesi (relazione)*: solo sulla determinatezza dei termini che costituiscono la sintesi, infatti, è possibile far poggiare la determinatezza della sintesi stessa.

Trascendere i termini, come accade nell’autentica unità, non può non significare *il venir meno della determinatezza dell’unità stessa, dunque il venir meno della presunta determinatezza dell’assoluto*.

Annotazione seconda

In quanto è stato detto permane implicito un aspetto che, invece, deve venire opportunamente esplicitato. Si è affermato, infatti, che il vero non può venire

4. Ivi, pp. 3-4.

determinato, dunque non può venire *semantizzato* e, pertanto, non può nemmeno venire *comunicato*.

Ci si domanda, allora: se il vero non può venire comunicato, che cosa comunica il discorso? In particolare: quale *valore* può venire riconosciuto ad un discorso, che si dichiara filosofico, se ad esso è negata la possibilità di dire (comunicare) il vero?

Per cercare di rispondere alle domande formulate, riteniamo opportuno tornare al tema dell'insemantizzabilità del vero, che abbiamo affrontato nel paragrafo 6 della Sesta Riflessione, ma che merita di venire ripreso per la sua rilevanza. Ciò che deve venire ribadito è che l'affermazione "il vero non è dicibile" vale come risposta alla domanda, implicita ma fungente, "il vero è dicibile *aut* non è dicibile?".

Tale domanda sorge dalla duplice consapevolezza che, se il vero fosse dicibile, si ridurrebbe a *momento* del discorso, e per contrario, se il vero non fosse dicibile, la parola "vero" sembrerebbe non più usabile, neanche per dire che esso non è dicibile.

Abbiamo già indicato quella che, a nostro giudizio, è la strada da percorrere per uscire dall'*aporia* formulata.

Riteniamo, non di meno, che si possa aggiungere un'ulteriore considerazione. È da rilevare, infatti, che quella che a tutta prima si presenta come *un'aporia* poggia precisamente sull'alternativa "vero-falso", per la quale *aut* qualcosa è vero *aut* è falso. E così, *aut* il vero è dicibile *aut* non lo è.

Il punto è che tale alternativa, la quale fonda la *logica formale* (per lo meno la logica bivalente), viene essa stessa assunta come *vera*, così che si impone la necessità di distinguere *due livelli*, ovverosia due *sensi* nei quali si usa l'espressione "vero".

Un livello è quello nel quale il vero viene contrapposto al falso: senza questa contrapposizione il vero non potrebbe venire determinato, dunque non potrebbe venire detto.

Se non che, se esso, per venire determinato (detto), deve venire riferito al falso, allora il falso entra nella costituzione intrinseca del vero e nega che il vero sia *autenticamente* vero.

Del resto, assumere come *vera* la *contrapposizione* del vero al falso significa assumere come *veri i contrapposti*, dunque significa assumere *il falso come vero*.

Questo livello si rivela quello in cui vige e opera la *contraddizione* e lo abbiamo definito "inevitabile", così che il livello ulteriore si configura come quello nel quale la contraddizione viene riconosciuta o, in altre parole, quello nel quale il vero viene restituito *innegabilmente (autenticamente)* dal togliersi della contraddizione medesima.

Il togliersi della contraddizione, pertanto, coincide con il venir meno anche di quella contrapposizione “vero-falso”, che costruisce una *relazione* – la contrapposizione altro non è che una *relazione negativa* – nella quale il vero vale come *termine in alternativa* al falso, ma, al tempo stesso, come *relazione tra termini* e cioè come “relazione vero-falso”, assunta appunto come *vera*.

In questo senso e per queste ragioni, il vero, inteso in questa duplice accezione, non può non essere “sé” *et* “il suo *altro*” (*termine et relazione tra termini*), contraddittoriamente.

Di contro, affermare con Spinoza che “*veritas [est] norma sui et falsi*”⁵ significa evidenziare che il vero non si contrappone al falso, ma risulta essere *ciò in virtù di cui* (la *condizione trascendentale*) si riconosce la falsità del falso e, pertanto, la contraddittorietà di questa stessa contrapposizione.

L’uso della parola “vero”, allora, si rivela praticamente *ineludibile*, ma tale ineludibilità (inevitabilità) non coincide con l’*intelligibilità*, ossia con la *verità stessa*. L’ineludibilità risulta per la ragione che, anche per indicare l’emergenza del fondamento oltre il sistema empirico-formale che si intende esso fondi, si deve fare uso degli strumenti che il sistema formale stesso offre, cioè delle parole.

Ne consegue che il sistema risulta *praticamente intrascendibile*, nonostante che esso, da un punto di vista *teoretico*, esprima l’esigenza di un fondamento che possa trascenderlo, l’esigenza cioè di un *valore* che fondi il sistema proprio in virtù del suo andare oltre di esso, non configurandosi come suo momento.

Se, allora, il semantema “*verità*” risulta ineludibile, la sua *ineludibilità (inevitabilità)*, però, non è la sua *verità*.

Ebbene, il punto che intendiamo qui sottolineare con forza, è il seguente: l’ineludibile (l’inevitabile) tende a presentarsi come la *contraffazione* stessa del *necessario (innegabile)*, cioè del vero.

D’altra parte – e questo costituisce un aspetto ulteriore, che merita di venire messo in luce – è altresì da rilevare che la contraddittorietà che viene denunciata nell’uso della parola “*verità*” non costituisce l’eccezione, bensì la regola, nel senso che la medesima contraddittorietà la si riscontra, in effetti, nell’uso di ogni parola.

Ci sembra, anzi, che *dicendo l’indicibilità del vero venga a palesarsi quella contraddittorietà che in ogni altro enunciato risulta nascosta*, anche se presente, e che sussiste tra l’*intenzione* e il *progetto* del dire.

Nel “dire ciò che non si può dire”, insomma, si mette in chiaro che il discorso *fa essere* – o mostra di far essere, cioè di produrre – ciò che esso stesso richiede

5. B. Spinoza, *Ethica*, parte II, prop. 43, scolio; in Id., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010-2011, p. 1290, testo latino, e p. 1291, traduzione italiana.

come *indipendente da sé*, ossia come fondante il suo dire: il discorso produce la realtà *nell'intenzione di non produrla, ma di riferirla nel suo vero essere* (cioè nel suo *essere indipendente* dal discorso medesimo).

Nel far essere la realtà, *il discorso assume come reale ciò che esso pone in essere* in quanto discorso, così che, contraddicendo sé stesso, ciò che esso a rigore produce è solo la *contraddizione*.

A questo proposito, vale la pena ricordare che la contraddizione configura un *dicare* che è propriamente un *dicere et non dicere*, dove l'*et* non indica che v'è un momento in cui si pone il dire e un momento in cui il dire si toglie. Il momento del porre è, in effetti, il momento stesso del togliersi da parte del dire.

In questo senso, abbiamo affermato che il falso (finito), dal punto di vista dell'*innegabile*, è *da sempre tolto*, per la ragione che non si configura un momento del suo porsi né, quindi, si configura il suo togliersi.

Se, insomma, il semantema “vero” è un segno cui, in effetti, non può venire riferito significato alcuno, per converso ogni altro semantema è un segno cui viene riferito, *come se* fosse un significato, ciò che effettivamente è *solo un segno*, cosicché la semantizzazione nel primo caso è paleamente arbitraria, nel secondo sembra legittima *senza esserlo*.

Sintetizzando: il discorso, proprio per l'impossibilità di dire il vero, non può *dire veramente*, nonostante che il suo porsi *fattuale* coincida con tale pretesa.

Non solo, infatti, il linguaggio contraddice la propria *intenzione* di dire il vero *pretendendo* di dirlo fattualmente, mediante un enunciato, ma altresì esso contraddice la propria intenzione, e dunque se stesso, *dicendo la determinazione*, giacché questa, in quanto *veramente* tale, non può non essere il proprio trascendersi, così che *dire autenticamente* la determinazione – ogni determinazione – non può non esprimere l'*autentico valore* del dire: *indicare* che ciò che viene detto è *innegabilmente* il proprio trascendersi, ancorché si presenti *inevitabilmente* come sussistente.

Proprio per questo, il discorso dovrebbe, esso stesso, andare oltre le proprie forme semantiche (oltre i semantemi che lo costituiscono come discorso), esenzializzandosi nell'*intentio veritatis* che lo costituisce e che rappresenta il suo *vero essere*, quell'essere che lo proietta al di là di sé stesso.

Non di meno, il suo *disporsi fattuale*, ancorché non vero, permane *inevitabile*. Il discorso – questo è ciò che intendiamo dire – si pone come se il suo dire fosse incontraddittorio, ma la sua contraddittorietà si rivela sia nel dire la determinazione sia nel dire la contraddizione.

Tanto nel dire la determinazione quanto nel dire la contraddizione, infatti, si ipostatizza ciò che è in sé *atto*: l'*atto del contraddirsi*.

Più precisamente: se dire è dire la contraddizione intendendo non dirla e se dire la contraddizione è contraddirne l'intenzione di dirla incontraddittoriamente (ossia di dirla come essa è: il suo stesso contraddirsi), allora *dire e dire la contraddizione sono un medesimo, la contraddizione stessa che è il dire*.

Pretendere, però, di *eliminare* il linguaggio – che significa pervenire alla *posizione dell'insemantizzabile* – equivale a *semantizzare* tale cancellazione, così che il discorso (il dire) non può non valere come *inevitabile*.

La questione che domanda di venire affrontata e risolta è, pertanto, la seguente: trovare la *forma più adeguata a tradurre* nell'ordine semantico la *consapevolezza* della sua non verità o, detto altrimenti, la consapevolezza del *limite che lo segna in quanto ordine determinato*.

Che è come dire: la questione inerisce al “contenuto” di quel discorso che intende dichiararsi filosofico.

Orbene, ci pare che tale questione possa trovare la seguente soluzione: ciò che il discorso filosofico non può non intendere di dire è, appunto, la consapevolezza del proprio *limite costitutivo*. Ossia la coscienza che l'intenzione di verità è *l'inegabile* del discorso, ancorché essa venga contraddetta dalla prassi del procedere di questo, prassi che, non di meno, è *inevitabile*.

Comunicare l'intenzione di verità, tuttavia, *non è comunicare la verità*, bensì *l'esigenza* della verità, ovverosia la coscienza che solo la verità è *fondamento effettivo della comunicazione*.

Annotazione terza

Riteniamo sia opportuno tornare a riflettere sull'alternativa “vero-falso”, perché deve venire pensata riferendola all'intenzione di verità.

Se, infatti, tale alternativa viene accettata come vera (assunta come vera), allora essa non può non venire applicata anche all'intenzione di verità.

In tal modo, posta cioè l'assunzione, si configurerrebbe la seguente nuova alternativa: se l'intenzione di verità è, essa stessa, vera, allora non può conservarsi come *altra* dal vero e, dunque, come intenzione; se invece essa si mantiene distinta dal vero, allora non può non essere irrimediabilmente *falsa*.

L'alternativa indicata configura una questione fondamentale. Rispondere ad una tale questione impone che si discutano i termini nei quali essa viene formulata e che si riconosca l'ambivalenza dell'assunto, nel quale il vero – in opposizione al falso – vale sia come *termine* in relazione sia come la *relazione-opposizione* medesima.

Non si può non concludere, pertanto, che l'alternativa “vero-falso” è intellegibile solo a condizione di intenderla come la “ricomposizione” dell'uno e

dell’altro nel vero, giacché questa, infatti, è l’intenzione stessa del falso, presupponendo il suo porsi come falso: *togliersi nel vero e in virtù del vero onde essere veramente.*

Di contro, se il falso viene mantenuto come una posizione determinata, allora esso può effettivamente contrapporsi al vero solo se è vero nel suo porsi e, però, anche a condizione che questo suo porsi coincida con la falsità del suo essere. In questo modo, non soltanto si assume contraddittoriamente il vero come una posizione determinata, ma altresì si assume come vero il falso, ancora contraddittoriamente.

La posizione *vera* del falso, giova ribadirlo, coincide con il suo *venire meno come falso*, giacché esso non è falso rispetto ad altro da sé, bensì rispetto a sé medesimo, ossia rispetto all’intenzione che lo costituisce (muovendo sempre dalla sua presupposizione) e che è *intenzione d’essere, d’essere vero.*

Il falso, quindi, non si contrappone al vero, ma a sé stesso, in quanto *intende* bensì di essere, *pretendendo* però di essere come non-essere. È per questo suo contrapporsi a sé che il falso si toglie, viene meno a sé medesimo (non in senso empirico, ma trascendentale), lasciando che solo il vero effettivamente sia.

Le formule hegeliane dell’“unità dell’unità e della non-unità”, dell’“identità dell’identità e della non-identità”, e così via, non fanno che esprimere la necessità speculativa di evidenziare – anche semanticamente – l’emergere *del vero sul falso*, emergere che può venire indicato anche quale *intenzionalità*.

Se tale emergenza è colta a muovere dalla *prospettiva del finito*, cioè dalla prospettiva che fa essere il falso, allora non soltanto il vero continua a poggiare sul falso, ma altresì, se si afferma il togliersi del falso, non si può non riconoscere che esso si toglie in ragione dell’essersi posto.

Viceversa, se l’emergenza viene letta dalla *prospettiva che trascende il finito*, allora il falso risulta il suo *esser da sempre venuto meno a sé stesso*, così che il vero emerge come “assoluto” in modo tale che non v’è un *altro* da esso né, quindi, v’è *cio su cui* esso emerge.

È precisamente l’oblio dell’autentico significato dell’“emergenza” che ha imposto la domanda dalla quale siamo partiti: se la verità non è comunicabile, allora il discorso filosofico comunica il falso?

La domanda è ingenua. Essa suppone che *solo* il discorso filosofico comunichi il falso, laddove ogni altro discorso, non avendo la pretesa di comunicare il vero, sembrerebbe porsi al riparo da critiche che risulterebbero impertinenti.

In effetti, il discorso che abbandona l’intenzione di riferirsi al vero è discorso che rinuncia a sé stesso. Che poi nessun discorso – neppure quello filosofico – possa *includere* il vero, questo appunto è il limite costitutivo del discorso in quanto discorso, limite che esprime l’irriducibilità dell’intenzione alla prassi.

Questa *irriducibilità* è ciò che il discorso filosofico deve (non può non) comunicare, perché essa è l'esito della *coscienza* che emerge oltre il discorso e che consente al discorso di riferire il proprio limite costitutivo.

Imporre l'alternativa se sia vera o non vera tale coscienza significa sovrapporre uno schema ad un problema, laddove “coscienza” è la *problematizzazione stessa dello schema*.

La coscienza della necessità del vero non è il vero, ma non è neppure altra da esso. Proprio qui le categorie di identità e differenza – meramente semantiche – rivelano la loro insufficienza, nonostante che esse siano ciò che presiede al discorso e, quindi, ciò che si *impone nell'uso*.

Né, del resto, questa insufficienza può venire superata dalla figura della *relazione*, la quale non fa che poggiare su quelle categorie, costruendo così la loro insensata *sintesi*.

La coscienza della necessità del vero è vera, ma solo *intenzionalmente*, ossia *idealmente*, perché *condizionata* dal vero, inteso come *condizione incondizionata e per questo condizionante*. Tale coscienza è vera, quindi, in virtù del suo intendere *consapevolmente il vero*, che la porta a protendersi interamente verso di esso.

Anche il discorso, che sia filosofico perché poggia su tale consapevolezza, si essenzializza nell'*intenzione di verità*, che impedisce di considerare vero il discorso per come *di fatto* si presenta.

Proprio per la ragione che il discorso filosofico non può venire inteso come la verità, pur non essendo falso stante il suo *intendere consapevolmente* il vero, l'alternativa vero-falso non può non venire trascesa e trascesa in una nuova *figura*, l'*intenzione*, la quale è bensì ancora figura, ma è figura che indica la necessità del *trascendersi di ogni figura*, inclusa quella particolare figura che è appunto l'*intenzione*.

Quest'ultima, pertanto, non è figura che valorizza sé stessa; è, piuttosto, l'unica figura che valorizza *veramente* ciò *a cui tende*, ciò *su cui gravita*: essa è “intenzione” non perché dichiara la volontà (pretesa) di conservarsi nella sua indipendenza (autonomia), bensì perché *intende* superare questa stessa indipendenza e, quindi, intende superare anche la propria volontà di conservarsi.

L'intenzione di verità è intenzione di *coincidere* con la verità; dunque, di *dissolversi* nella verità onde *essere veramente*: ogni distanza da essa, cioè ogni relazione con essa, *si intende* che venga definitivamente tolta.

Del resto, è da rilevare che il senso autentico di ogni figura non è quello del sostituirsi a ciò che essa rappresenta, anche se proprio questo accade in ambito formale, allorché si valorizza la presenza della figura per la sua forma determinata e non per il suo inviare oltre di sé.

Per questa assunzione ipostatica, la figura cessa di essere *funzione* totalmente orientata al *valore*, cioè alla verità, oppure, per dirla con Jaspers, cessa di valere quale *cifra* della verità⁶.

Orbene, se l'assunzione in forma ipostatica caratterizza l'uso che si compie di ogni altra figura nonché del discorso nel suo complesso, di contro *l'intenzione costituisce l'essenza stessa della figura e del discorso*, che ingloba tutte le figure, precisamente per il suo intendere di togliersi nel valore cui si riferisce.

Restituire il discorso (le figure) alla sua (loro) intenzione significa, dunque, *fare uso* di una nuova figura – né si potrebbe fare diversamente, stante l'impossibilità di trascendere semanticamente il semantico –, ma di una figura che *esprime la consapevolezza della necessità che la valenza meramente funzionale, che la caratterizza in quanto figura, si superi nel valore che essa testimonia e che è quello di intendere la verità per togliersi in essa*.

Annotazione quarta

Per approfondire il tema del rapporto tra il discorso e la verità, in particolare del rapporto tra il discorso filosofico e la verità, riteniamo utile confrontare la nostra concezione con quella di Hegel, il quale inizia la Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* trattando proprio il tema della “verità filosofica”⁷.

Inizialmente, egli illustra le perplessità che potrebbe suscitare questa trattazione inserita in una Prefazione.

Ordinariamente, infatti, si è portati a pensare che la verità filosofica, poiché la filosofia “è essenzialmente nell’elemento dell’universalità la quale chiude in sé il particolare”⁸, sia reperibile “nel fine e nei risultati ultimi”⁹, poiché in questi si trova espressa “la cosa stessa proprio nella sua perfetta essenza”¹⁰.

Di conseguenza, si tende a pensare che “Rispetto a questa essenza lo sviluppo dell’indagine dovrebbe propriamente costituire l’inessenziale”¹¹.

Di contro, Hegel non fa sua questa prospettiva e dichiara che il fine non può venire assunto *a prescindere* dal processo che ad esso conduce. Riprendiamo, così, la questione introdotta con la prima annotazione.

6. Cfr. K. Jaspers, *Chiffren der Transzendenz*, R. Piper & Co. Verlag, München 1970; trad. it. di G. Penzo, *Cifre della trascendenza*, Marietti, Genova 1990.

7. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. cit., Vol. I, p. 1.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*.

Hegel, per chiarire il concetto di “verità”, inizia a svolgere la sua indagine trattando il tema dell’*errore* che, a suo giudizio, consiste nel *contrapporre il vero e il falso*, intesi in senso rigido:

Quanto più rigidamente l’opinione concepisce il vero e il falso come entità contrapposte, tanto più poi, in rapporto a un diverso sistema filosofico, si aspetta unicamente o approvazione o riprovazione, e soltanto o l’una o l’altra sa vedere in una presa di posizione rispetto a quel diverso sistema stesso. Non tanto l’opinione riesce a farsi un concetto della diversità dei sistemi filosofici, quanto piuttosto nella diversità scorge più la contraddizione che non il progressivo sviluppo della verità¹².

Hegel intende, dunque, criticare quella concezione che fa del vero e del falso due entità contrapposte.

Se si procede in base a questa concezione, egli dice, si fanno valere giudizi rigidi, per i quali un enunciato o un sistema di enunciati sarà *aut vero aut falso*, in una logica bivalente che dà luogo ad un’alternativa che impone come vero solo uno dei suoi due corni, escludendo che possa esservi una terza possibilità (*tertium non datur*).

Allo stesso modo, nel valutare un sistema filosofico, diverso da quello con cui si valuta, si perviene ad una soltanto delle due opzioni: lo si approva o lo si rifiuta, senza mezzi termini.

Questo modo di procedere, che è caratteristico dell’opinione, cioè della *doxa*, non riesce a concepire la *diversità*, perché nella diversità di sistemi, o di enunciati, vede l’*antitesi*, fino alla *contraddizione*, nel senso che, di due sistemi diversi, si opina che uno soltanto debba risultare vero e l’altro falso, giacché il loro rapporto viene inteso, appunto, come un rapporto di *contraddittorietà*.

Come abbiamo rilevato nel secondo paragrafo della Quinta Riflessione, Aristotele distingue i termini *contrari* dai termini *contraddittori*. Poiché i primi sono quei termini che ammettono termini intermedi (laddove i secondi non li ammettono), noi interpretiamo quanto Hegel afferma in questo senso: anche se non lo dice espressamente, egli intende affermare che, se l’opinione parla di “contraddittorietà”, che sussisterebbe tra sistemi diversi, in effetti si dovrebbe parlare di “contrarietà”, se non altro nel parlare del rapporto tra “vero” e “falso” e qualora si seguisse ciò che dice in proposito lo Stagirita.

A nostro giudizio, quindi, Hegel intende sottolineare che tra vero e falso sussiste un *rapporto di contrarietà* precisamente per la ragione che non si deve

12. Ivi, p. 2.

pensare che tra di essi si configuri una *rigida alternativa*, la cui sintesi porterebbe alla conciliazione di inconciliabili, dunque alla contraddizione.

Li si deve pensare, invece, come “contrari” perché, così intesi, essi ammettono sfumature intermedie o, nei termini hegeliani, la verità non viene più considerata come un’entità statica e rigida, bensì come dinamica e duttile, tale cioè da divenire e, divenendo, tale da inglobare il falso e trascenderlo, riducendolo a suo momento (come Hegel dirà successivamente).

La *verità*, questo è il punto, va pensata come *qualcosa che evolve* e che, nel suo evolversi, può assumere forme anche diverse tra di loro, che solo una concezione non filosofica tende a contrapporre in modo rigido.

Come esemplificazione, Hegel fa riferimento al bocciolo che si trasforma allorché fiorisce, in modo tale che, se si usasse un sistema di valutazione rigido, si finirebbe con l'affermare che la prima forma (il bocciolo) è “confutata” dalla seconda (il fiore), laddove la seconda altro non è che la trasformazione, e dunque l'inveramento, della prima. Lo stesso discorso, del resto, può venire fatto per il fiore e il frutto.

Ma attenzione. Hegel sostiene che le due forme sono “reciprocamente incompatibili”¹³, ovverosia non possono coesistere nel medesimo tempo, ma sono non di meno dotate di “fluida natura [che] ne fa momenti dell’unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l’una non meno dell’altra; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell’intiero”¹⁴.

Da un certo punto di vista, quindi, vero e falso si escludono a vicenda, così che l’uno è la negazione dell’altro. Da un altro punto di vista, per contrario, essi si implicano vicendevolmente e ci si potrebbe chiedere come i due aspetti possano coesistere.

La risposta che noi proponiamo, interpretando i passi di Hegel, è la seguente: poiché vero e falso sono contrari, essi sono l’uno la *negazione* dell’altro, ma questo non indica soltanto che l’uno *esclude* l’altro, ma anche che l’uno *implica* l’altro, se si tiene presente il concetto di “negazione” formalmente inteso.

Se il vero, per essere vero, deve infatti negare il falso, e se la negazione, per essere determinata, deve disporsi sul suo “negato”, allora la posizione del falso diventa essenziale alla posizione del vero. Il falso entra così nella *costituzione* del vero, come suo *momento*, anche se Hegel dirà come un momento “tolto”¹⁵.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*.

15. La funzione costitutiva del vero svolta dal falso trova espressione ed esplicitazione, come già visto, nell’assunzione del vero come *sintesi* del processo e del suo risultato, così che nessuna tappa è più vera (o più falsa) di un’altra, ma tutte si sostengono a vicenda.

Si potrebbe, dunque, riassumere il discorso svolto in questi termini: se vero e falso fossero *contraddittori*, non solo sarebbero *inconciliabili*, ma altresì sarebbe precluso il *passaggio* dall'uno all'altro, perché o si pone l'uno *oppure* si pone l'altro: vero e falso non si pongono in una qualche forma di conciliazione.

Di contro, se vengono pensati come *contrari*, ancorché l'uno sia la negazione dell'altro, essi possono venire conciliati, tant'è che, per Hegel, il falso entra, come "tolto", nella costituzione del vero.

Questo *poggiare del vero sul falso* costituisce, a nostro giudizio, un punto nodale. Come è possibile, ci si deve domandare, che il vero necessiti del falso per essere? E ancora: come potrà essere considerato *autenticamente vero* quel vero che necessita del suo contrario?

La risposta, che possiamo azzardare in prima battuta, ci sembra la seguente: se il vero è assunto *in forma determinata*, cioè come una qualunque altra determinazione, allora non potrà porsi che contrapponendosi alla propria differenza: dunque, al falso.

Ma la domanda è: il vero è una determinazione come tutte le altre oppure non può venire determinato, per il suo valere quale assoluto?

In effetti, Hegel considera certamente il vero come assoluto ("l'Assoluto solo è vero, o il Vero solo è assoluto", scrive nell'Introduzione sempre alla *Fenomenologia*¹⁶), ma non per questo evita di determinarlo.

A nostro giudizio, e lo abbiamo più volte rilevato, *fare dell'assoluto un determinato* costituisce un problema teoretico di prima grandezza.

Per procedere nell'analisi della dialettica hegeliana di vero/falso, riportiamo un altro passo che riveste un notevole valore speculativo e che, inoltre, è propedeutico alla comprensione del concetto di "autoposizione" del vero, il quale coincide con il concetto stesso di "circolo".

Il passo è questo:

Così la verità racchiude in sé anche il negativo, ossia ciò che si chiamerebbe il falso, qualora potesse venir considerato come alcunché dal quale si debba fare astrazione. Ciò che sta dileguando deve anzi venir considerato esso stesso come essenziale; esso, cioè, non è da considerare nella determinazione di un alcunché rigido, che, tagliato via dal vero, debba venire abbandonato, dove che sia, al di fuori di questo; né d'altronde il vero è da considerare come un alcunché positivizzato e morto, giacente inerte dall'altra parte. L'apparenza è un sorgere e un passare che né sorge né passa, ma che è in sé e costituisce l'effettualità e il movimento della vita della verità (*Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen,*

16. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. cit., Vol. I, p. 67.

das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht)¹⁷.

Volendo sintetizzare, si potrebbe dire che il falso, che vale come l'*altro* dal vero (il negativo rispetto al positivo che è il vero), viene inglobato nella stessa verità, come suo “momento” (*Moment*)¹⁸ che in essa si toglie: “la verità racchiude in sé anche il negativo”.

Quest’ultimo, quindi, potrebbe venire definito “falso”, ma soltanto “qualora potesse venir considerato come alcunché dal quale si debba fare astrazione”.

Hegel, pertanto, propone la sua concezione del vero e del falso, secondo la quale il vero non può venire inteso nella forma dell’*immediatezza formale* o dell’*identità immediata*, che lo farebbe valere come un’*identità determinata*, ma insieme anche *isolata* da ogni altra identità, dunque *astratta dalla differenza*.

Di contro, il vero deve venire pensato come *in relazione intrinseca al falso* e tale relazione rende ragione di quel “circolo” che configura, sempre secondo Hegel, l’*autoposizione* del vero. Che cosa intende, propriamente, egli con tale espressione?

A nostro giudizio, Hegel intende dire che, se il vero non può porsi nella forma di un’identità immediata, che sia fissa e permanga semplicemente “in sé”, non può nemmeno fermarsi alla propria *estrinsecazione*, cioè al farsi *altro* a sé stesso, ossia al farsi il negativo di sé stesso, diventando il falso e valendo come “per sé”. Il vero, per essere *effettivamente* tale, non può non tornare *in sé* per valere come “in sé e per sé” e, in questo modo, il falso si toglie nel vero o il negativo si toglie nel positivo.

Che è come dire: dopo essersi fatto *altro* a sé stesso, il vero torna in sé medesimo e così non si perde nell’altro, ma anzi, *include l’altro in sé*, includendo la differenza nell’identità che esso è.

Secondo Hegel, questo *automovimento* del vero evita di assumerlo come un’identità “fissa” e “rigida”, perché il vero si rivela in tal modo un’*identità dinamica*. Più precisamente, il movimento sorge dal *vero in sé* ed è interno al vero stesso, il quale si articola bensì in forza della *differenza*, ma per recuperare la propria *identità*, non più rigida, ma dinamica: un’*identità processuale*.

Torna, in tal modo, quanto egli aveva detto nelle prime pagine della Prefazione, allorché parlava del vero che è assoluto e, quindi, è spirito: il vero è spirito proprio per il suo valere quale “automovimento”, cioè nell’essere “sé” uscendo da sé medesimo, per diventare “per sé” e per tornare “in sé” nella forma, appunto, dell’“in sé e per sé”.

17. Ivi, pp. 37-38.

18. Si veda la prossima annotazione.

Se non che, a noi sembra che si ponga il problema seguente: poiché per Hegel il vero assume una forma determinata, è da chiedersi se il circolo possa davvero considerarsi concluso nel ritorno alla forma dell’“in sé e per sé”.

In questa forma, infatti, il vero recupera una sua immediatezza, che necessita però, proprio in quanto “determinata”, di venire superata dalla *relazione alla differenza*, la quale non può non produrre una *nuova mediazione*, intesa come *relazione*.

Il processo, che è il susseguirsi delle figure o la fenomenologia dello spirito, sorge così dall’automovimento del vero e dal suo tornare in sé, in modo tale che, una volta tornato in sé, il vero, per lo meno a nostro giudizio e assumendo le premesse del discorso hegeliano, non può non esprimersi in una nuova figura, cioè in una nuova determinazione.

Ciò che vorremmo mettere bene in luce è questo punto: la fenomenologia dello spirito *non può concludersi* se non nel senso che quella *relazione*, che per la coscienza empirica sussiste tra sé e l’oggetto, diventa *interna al sapere* e sussiste tra il sapere e il saputo, così che si produce una *fenomenologia del logos*, che corrisponde a ciò che Hegel definisce “scienza della logica”.

Ma come è possibile – ci domandiamo – pensare ad una *figura finale* dell’intero processo?

Se, infatti, il processo è ciò che produce *il fine*, allora il fine viene identificato con *la fine* e, pertanto, il fine si presenta anch’esso come una figura, necessariamente *determinata in quanto figura*.

Ma, ecco il nodo teoretico, se la figura finale del processo è determinata, appunto in quanto figura, come può evitare di porsi in opposizione all’*altro* da sé?

E, se si pone opponendosi, come può prescindere essa stessa dal processo della sua *estrinsecazione*, che non può non riproporla in quella stessa condizione che è propria della prima figura del processo medesimo?

Hegel, e anche questo va adeguatamente chiarito, usa l’espressione “*enciclopedia*” per mostrare la “*circularità*” del sapere e, inoltre, parla di “*circolo dei circoli*” per sottolineare che ciascuna delle parti della filosofia è un tutto filosofico, un circolo che si chiude in sé stesso, in modo tale che il “tutto” si presenta come “un circolo di circoli (*ein Kreis von Kreisen*)”.

Così, infatti, egli scrive nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche*:

Ciascuna delle parti della filosofia è un tutto filosofico, un circolo che si chiude in se stesso; ma l’idea filosofica è in un tale circolo in una determinatezza o in un elemento particolari. Il circolo singolo, essendo totalità, infrange anche i limiti del suo elemento e fonda una sfera ulteriore; il tutto si presenta perciò come un circolo di circoli, ciascuno dei quali è un momento necessario (*das*

Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist), per cui il sistema dei loro elementi peculiari costituisce l'intera idea, che pure si manifesta in ogni singolo¹⁹.

Ciò che ci sentiamo di discutere è quanto segue: a noi sembra che l'idea stessa di circolo, in primo luogo, implichi il *ritorno al punto di partenza*, così che non si vede con chiarezza la *crescita teoretica (concettuale)* che si produrrebbe rispetto al momento effettivamente iniziale.

In secondo luogo, il circolo non fa che riproporre l'*orizzontalità* del movimento, così che ogni *verticalità* viene perduta e ciò impedisce di comprendere il *senso* in cui la determinazione viene “tolta”, ancorché “conservata”, secondo quanto attestato dall'espressione *Auf-hebung*.

Semmai, si sarebbe dovuto parlare di “spirale”, dal momento che il “ritorno” avrebbe dovuto comportare il pervenire ad un punto che non può coincidere con quello iniziale, ma che non può non collocarsi al di sopra di esso, in un asse verticale.

Annotazione quinta

Ci sembra che l'immagine del circolo, tuttavia, traduca in modo decisamente efficace il *conetto di relazione intesa come costrutto mono-diadico*, il quale prevede un andare dal primo termine al secondo, per poi tornare al primo.

Se non che, a nostro giudizio, e lo abbiamo più volte scritto nel presente lavoro, ogni determinazione, in quanto finita, non può non togliersi nella verità, nell'infinito, onde *inverarsi*.

Ne consegue che, a rigore, l'*intenzione* che struttura il determinato non può non essere quella di andare oltre la stessa relazione, poiché nella relazione, posta tra la determinazione e la verità, si mantiene quella *distanza dal vero* che vale come l'*esclusione stessa della verità* nonché come l'*esclusione dalla verità*.

Non si tratta, pertanto, di *includere* la verità, riducendola ad un qualche “dato”; si tratta, bensì, di lasciare che la *datità si tolga nel vero* e si tolga non nel senso di una trasformazione che equivalga ad un mero cambiamento di forma, ma nel senso di una *transformatio* che indichi un effettivo *trascendere* quell'immediatezza con la quale essa si presenta nell'ordine empirico-formale e che, ormai lo sappiamo, non è un'immmediatezza effettiva, perché non implica *effettivamente* l'autonomia e l'autosufficienza.

19. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. cit., Parte Prima, La scienza della logica, pp. 141-142.

Precisamente per queste ragioni, si deve dare un grande rilievo all'affermazione, posta dallo stesso Hegel, per la quale nel "togliere (*Aufheben*)" è presente anche il "conservare (*Aufbewahren*)", dunque il "ritenere (*Erhalten*)": "La parola *togliere* ha nella lingua il doppio senso, per cui val quanto conservare, ritenere, e nello stesso tempo far cessare, *metter fine*"²⁰.

Ciò che deve venire chiarito è che *il senso in cui qualcosa si toglie non può essere quello nel quale esso si conserva*.

Il dato (la determinazione) si conserva *empiricamente* e *formalmente*, ma si toglie *trascendentalmente*.

Non basta: il suo togliersi trascendentale si esprime come *consapevolezza critica* del suo mantenersi empirico-formale, così che anche a livello empirico-formale il dato, ancorché conservato, cessa di venire assolutizzato e viene restituito alla sua *autentica natura*, che è la sua *finitezza*.

Il dato, "elevato dalla sua immediatezza"²¹, è bensì tolto, ma è "insieme un conservato"²²; esso "ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato (*nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist*)"²³.

Il doppio significato del togliere e del conservare, che è presente nella parola tedesca *Aufheben*, lo si riscontra anche nella parola latina *tollere*: entrambe fanno propria la "determinazione affermativa (*affirmative Bestimmung*)"²⁴ del "portare in alto (*Emporheben*)"²⁵.

Ebbene, è precisamente questa determinazione affermativa del *portare in alto*, cioè dell'*elevare*, che a noi sembra venga irrimediabilmente perduta nella figura del circolo.

Se, nel tornare al punto di partenza (all'"in sé"), non si eleva il dato trasportandolo ad un diverso livello, appunto dall'empirico-formale al trascendentale, quale *trasformazione* si è effettivamente prodotta?

Quanto detto può trovare espressione anche in quest'altra domanda: se nell'"in sé e per sé" i termini si conservano così come erano prima della loro unione, allora non si è forse realizzata una semplice giustapposizione, quella *giustapposizione che si ha nella relazione ordinaria e che l'immagine del circolo tende a riproporre?*

20. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. cit., Vol. I, p. 100.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*.

24. Ivi, p. 101.

25. *Ibidem*.

Non di meno, Hegel precisa ulteriormente: “Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella unità col suo opposto. In questa più precisa determinazione di un che di riflesso, esso si può più convenientemente chiamare *momento* (*in dieser nähern Bestimmung als ein reflektirtes kann es passend Moment genannt werden*)”²⁶.

Hegel parla sovente di “momento” (*Moment*), per esempio nel passo dell’*Encyclopedia* da noi citato nella annotazione precedente, allorché usa ancora l’espressione “circolo” e lo descrive come un “momento” dell’intero: un momento necessario, pur tuttavia sempre un “momento (*Moment*)”.

La domanda che ci poniamo, pertanto, è la seguente: che cosa intende Hegel quando parla di “momento (*Moment*)”?

La domanda è giustificata dal fatto che egli ne parla in più occasioni: per esempio, allorché si riferisce al circolo, ma anche quando si riferisce al circolo dei circoli. Egli precisa, infatti, che ciascuno dei circoli è bensì necessario, ma tenendo presente che soltanto il “sistema dei loro elementi peculiari costituisce l’intera idea”.

Va aggiunto che Hegel usa l’espressione “momento” anche quando si riferisce al “movimento” che caratterizza tanto l’essenza quanto l’esistenza: “Il movimento è così il duplice processo e divenire dell’intiero: vale a dire, ciascun momento pone l’altro momento e ciascuno ha poi in sé entrambi i momenti come due aspetti. Essi, presi insieme, costituiscono l’intiero in quanto dissolvono se stessi e si fanno momenti suoi”²⁷.

Tenendo presente anche questo passo, a noi sembra di poter dire che il tema fondamentale consiste nello stabilire se la relazione ordinaria e il circolo che la rappresenta costituiscano il vero nella sua essenza ultima oppure se, di contro, tanto la relazione quanto il circolo debbano venire oltrepassati da quell’unità, che non mantiene i termini (*i momenti*) così come sono fuori dell’unità, ma che li toglie proprio in quanto vale come unità effettiva.

Certo, poi la questione potrebbe riproporsi, se si affermasse che i termini sono tolti, ma anche conservati. Pensiamo, però, che la si possa risolvere *distinguendo il livello in cui essi sono conservati dal livello in cui sono tolti*.

Sono conservati *inevitabilmente*, cioè nella disposizione empirico-fattuale, proprio per la ragione che non sono “annullati” (“cancellati”); sono tolti *ineleggibilmente*, cioè in senso *trascendentale*, proprio per la ragione che il loro essere non è un *vero essere*.

Viene tolta, insomma, la pretesa che valgano per ciò che non sono: la pretesa che il finito valga come *essere autentico*, cioè come *l’infinito*.

26. *Ibidem*.

27. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. cit., Vol. I, pp. 33-34.

A proposito del concetto di “momento”, ci sembra molto importante la precisazione che Arturo Moni, che traduce in lingua italiana la *Wissenschaft der Logik*, inserisce in una nota che egli appone a margine del passo da noi citato e che concerne, appunto, l’espressione “momento”. Queste sono le sue parole: “Togliere = Rabbassare, o degradare, a (semplice) momento”²⁸.

Il momento, pertanto, indica che la determinazione, di qualunque determinazione si tratti, viene “rabbassata” o “degradata”, che è altro modo per dire che il livello in cui essa si conserva – e mantiene la sua identità determinata – non è quello in cui si toglie nella *vera unità*.

Più in generale, si può dire che *tesi* e *antitesi* si conservano solo nella *relazione ordinaria*, che si dispone a *livello empirico-formale*, e anche la loro *sintesi* altro non è che il loro mantenimento, proprio come accade nella relazione intesa come costrutto (ossia, appunto, in *forma ordinaria*).

La loro *vera unità*, questo è il nocciolo della questione, non è la loro *sintesi*, precisamente per la ragione che – non ci stanchiamo di ripeterlo – la *sintesi* è una relazione e in essa permane la dualità, così che i termini che la compongono – se la cosa viene considerata ad un primo approccio – non sono ancora “rabbassati” a *momenti*, come invece lo stesso Hegel intende che avvenga nell’*intero autentico*, cioè appunto nella *vera unità*.

Che è come dire: nella sintesi i *termini* si dispongono allo stesso livello del *nesso* che li vincola, giacché il nesso vale come *medio* tra di essi. Precisamente per questa ragione, la sintesi non può valere come l’*intero autentico*.

Di contro, se i termini sono effettivamente “rabbassati a momenti”, e solo così essi sono veramente “tolti”, allora si configura l’*intero autentico*, cioè la *vera unità*. Quest’ultima, pertanto, non può non venire distinta dalla relazione (sintesi) proprio perché non vale come *medio* tra estremi (determinazioni), ma come l’*emergere* oltre di essi.

Con questo approdo: *soltanto nella vera unità i termini sono veramente tolti*.

Del resto, se si esamina la stessa questione, ma dal punto di vista del *processo*, allora non si potrà non rilevare che il processo non può mantenersi *in indefinitum*; dunque, non può non avere un termine, una fine.

Orbene, anche a questo proposito si ripropone l’obiezione, da noi sollevata nella annotazione precedente, legata al fatto che, se il fine della procedura è una determinazione, allora il processo non potrà venire considerato *effettivamente concluso*. La determinazione, infatti, non può porsi se non opponendosi, così che la sua *estrinsecazione* è richiesta. E parlare di estrinsecazione della determinazione

28. A. Moni, *Traduzione* di G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. cit., Vol. I, p. 101, nota 2.

equivale a parlare di processo, cioè del suo sviluppo, ossia del suo essere sé facendosi *altra* a sé stessa e tornando poi in sé per essere, di nuovo e da capo, “in sé e per sé”.

Insomma, se il processo si conclude con una determinazione, esso non può venire considerato *effettivamente* concluso e il circolo non può non tornare ad imporsi, precisamente per la ragione che si deve “ricominciare”, stante la necessità che *la determinazione si essenzializzi nel suo concetto*, che è il proprio “automovimento”.

Si perviene al medesimo esito se si considera – come abbiamo cominciato a fare nella annotazione terza – l’opposizione di vero e falso.

Nel momento in cui il vero torna in sé e ingloba il falso, supera il falso e lo fa decadere a “momento”. Se, però, torna a proporsi come un “vero” che sia ancora “determinato”, allora non può evitare di opporsi *di nuovo* a qualcosa assunto *ancora* come il negativo di sé (come “falso”), in modo tale che il processo non può non riproporsi in un *progressus* che non può non essere *in indefinitum*.

Un’ultima riflessione la riserviamo al passo in cui Hegel afferma quanto segue: “Di fatto, invece, ciò che va dileguando dev’essere considerato esso stesso come essenziale, e non va irrigidito in una determinazione che, recisa via dal vero, debba essere abbandonata in un qualsiasi punto fuori della verità; né il vero, a sua volta, dev’essere considerato come il morto positivo che giace inerte dall’altra parte”²⁹.

In questo passo, tratto dalla traduzione italiana della *Fenomenologia* di Vincenzo Cicero, si afferma innanzi tutto l’*essere* del falso e, in secondo luogo, come debba venire inteso l’*essere* del vero: intrinsecamente vincolato al falso.

Il tema della coessenzialità investe, quindi, anche vero e falso e per questo abbiamo sottolineato come anche vero e falso, al pari di ogni altra coppia di coessenziali, debbano venire considerati due sezioni astratte *dell’unica e medesima realtà*. Precisamente per questa ragione, il vero che si oppone al falso lo consideriamo vero solo *dal punto di vista della forma*; il *vero autentico*, infatti, è il vero che trascende la sua opposizione al falso e si risolve *nell’unica e medesima realtà* (*l’unum atque idem*).

Annotazione sesta

La concezione che Hegel esprime in ordine al “falso (*Falsche*)”, pertanto, non lo considera come qualcosa che è venuto meno, da sempre “falsificato dal vero”, secondo il significato di *falsum* (participio passato del verbo *fallere*) e secondo

29. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 105.

l'interpretazione che noi, invece, intendiamo proporre, ma come qualcosa che entra nella *costituzione* del vero.

Se, quindi, si torna ad esaminare la questione ponendosi ancora dal punto di vista di Hegel, ci si viene a trovare in questa situazione: da un lato, egli rileva che il finito è il suo “perire”; d’altro lato, però, egli assume il falso come essenziale al vero.

Ci chiediamo, allora: come conciliare queste due posizioni? Il falso ha forse una “consistenza ontologica” diversa dal “finito” e, in un certo senso, “maggiore”, per così dire, rispetto ad esso? Anzi, il falso è addirittura *consustanziale* al vero?

Per cercare di chiarire questo nodo, che è essenziale, e per rispondere alle domande formulate, proviamo a riassumere il discorso svolto da Hegel, concentrandoci su quanto egli afferma in ordine all’opposizione di vero e falso nella Prefazione alla *Fenomenologia*.

Egli non solo afferma che “La verità include dunque al proprio interno anche il negativo”³⁰, ma anche che “ciò che va dileguando dev’essere considerato esso stesso come essenziale”³¹ e, inoltre, che “né il vero, a sua volta, dev’essere considerato come il morto positivo che giace inerte dall’altra parte”³². Vero e falso, pertanto, si implicano reciprocamente. E questo è il primo punto.

Questa reciproca implicazione può venire spiegata nel seguente modo: il falso, ossia “ciò che sta dileguando”, è considerato momento essenziale della verità per la ragione che il vero è *determinato* e, in quanto tale, non può porsi se non *oppone*ndosi al suo *altro*, che è appunto il “falso” o il “negativo”, se il vero vale come il “positivo”.

La struttura logica è la stessa di quella che abbiamo già discusso a proposito del “vero *in sé*”, dal momento che, appunto,

soltanto questa *ricostituentesi* egualanza o la riflessione entro l’esser-altro in se stesso, – non un’unità *originaria* come tale, né un’unità *immediata* come tale, – è il vero. Il vero è il divenire di se stesso (*nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst*)³³.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*.

33. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, cit., Vol. I, p. 14; traduce Cicero: “solo questa uguaglianza *restaurantesi*, solo questa riflessione entro se stesso nell’essere-altro – non un’unità *originaria* in quanto tale, né *immediata* in quanto tale – è il vero. Il vero è il divenire di se stesso” (p. 69).

Il vero, in sintesi e per ricapitolare, si porrebbe inizialmente come “in sé”; in quanto tale, esso sarebbe, però, immediato e indeterminato (sempre secondo la concezione hegeliana).

Per determinarsi, dunque, dovrebbe uscire da sé e farsi *altro* a sé stesso: solo opponendosi a questo altro, che vale come il “negativo” del vero e, quindi, come il “falso”, il vero, insomma, si determinerebbe. In tal modo, non di meno, ancora sussisterebbe la *contrapposizione* del vero al suo *altro*, cioè al falso.

Per questa ragione, si imporrebbe la necessità che il vero ritorni in sé e valga come “in sé e per sé”, giacché soltanto in questa forma il vero (lo spirito) ri-comprenderebbe in sé l’intera realtà (la molteplicità delle determinazioni che appaiono come il suo altro, ma che sono il suo stesso determinarsi).

Il momento del “divenire altro”, ossia il momento negativo, risulta dunque essenziale, nella concezione hegeliana, per il configurarsi del positivo.

Il positivo a sua volta, qualora valga come *autenticamente positivo* e per questo recuperi la propria identità, non può più recuperare un’identità immediata (nel senso in cui l’immediatezza viene fatta valere in ambito empirico-formale), ma deve recuperare un’identità mediata, ossia riflessa in sé stessa: precisamente in ciò – sempre secondo Hegel – consiste l’*autoporsi* del vero.

Ebbene, sul vero che è tornato in sé vorremmo ora riflettere di nuovo, giacché è un tema di estrema importanza, perché consente, inoltre, di riprendere e approfondire il discorso svolto sulla “sintesi” nella precedente annotazione.

Da un lato, si dice che questo vero è “in sé e per sé” e, secondo questa formula, il vero sembrerebbe la *sintesi* dei due momenti.

D’altro lato, tuttavia, i due termini dovrebbero venire pensati, appunto, come “momenti”, cioè dovrebbero venire “rabbassati”, secondo quanto lo stesso Hegel indica a proposito del concetto di “momento” nella *Scienza della logica* e tenendo presenti le precisazioni fornite dal Moni in ordine al medesimo concetto e alla sua corretta interpretazione, per la quale il “tolto” deve appunto venire inteso come “rabbassato” [“degradato”, ridotto a “(semplice) momento”]. In effetti, si danno solo due possibilità.

Aut il vero autentico (lo spirito nella sua verità) vale come *sintesi* di “in sé” e “per sé”, ma allora si tratta di una sintesi tra un positivo, che non è *autenticamente positivo* – proprio perché indica quell’unità che, secondo le parole di Hegel, è ancora *soltanto* originaria e immediata –, e un negativo, che non è *autenticamente negativo*, proprio perché è l’estrinsecazione del positivo.

Aut il vero autentico è la *vera unità*, ma allora esso costituisce quell’intero rispetto al quale i termini (l’in sé e il per sé) sono solo *momenti*, cioè sono *rabbassati* e, dunque, sono “tolti”.

La questione, pertanto, ruota intorno al *senso* da dare al togliersi dei momenti. Per cercare di comprendere tale senso, torniamo alla sintesi.

Se si fa valere la sintesi come il positivo (l'intero) autentico, allora ciò accade per la ragione che essa *unifica* i due momenti.

Se non che, questo avviene mediante un'*unificazione* che a rigore dovrebbe collocarsi, se si tiene conto di quello che lo stesso Hegel afferma a proposito dell'intero (su questo nodo abbiamo cominciato a riflettere nella precedente annotazione), su di un *livello* "rabbassato".

Il *nesso* si pone, infatti, tra i due termini indicati, i quali debbono venire pensati come momenti, appunto come "rabbassati", e ciò comporta una conseguenza di notevolissima rilevanza: anche la *relazione tra di essi non può non disporsi sul loro stesso livello*, così che essa risulta *segnata dal livello dei suoi termini*, oltre che essere dipendente da essi.

Se, infatti, i termini dipendono dalla relazione, reciprocamente e scambievolmente la relazione dipende dai termini, in un circolo che non soltanto non può non risultare vizioso, ma altresì deve decretare uno *status* secondo il quale "in sé" e "per sé", unificati nella *sintesi*, dovrebbero disporsi su di un livello rabbassato rispetto a quello dell'intero che li toglie. In base a questo discorso, *l'intero non può venire fatto coincidere con la sintesi*.

Nella misura in cui i termini sono "momenti" dell'intero, essi insomma sono "rabbassati", cioè non si pongono sullo stesso livello dell'intero stesso, che noi abbiamo definito *livello dell'ineleggibile*, ma si pongono su di un livello più basso, che noi abbiamo definito *livello dell'inevitabile*.

Che è come dire: la stessa *sintesi* dovrebbe disporsi su di un livello inferiore rispetto all'*intero*, nel quale i due momenti si pongono come "rabbassati".

Ciò emerge anche dal passo della *Fenomenologia* che abbiamo già citato, ma che riproponiamo:

Il movimento è così il duplice processo e divenire dell'intiero: vale a dire, ciascun momento pone l'altro momento e ciascuno ha poi in sé entrambi i momenti come due aspetti. Essi, presi insieme, costituiscono l'intiero in quanto dissolvono se stessi e si fanno momenti suoi³⁴.

34. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, cit., Vol. I, pp. 33-34; così traduce Gianluca Garelli l'intero passo: "Il movimento è così il processo e divenire del tutto, che si raddoppia per il fatto che ciascuno dei due momenti nel contemporaneo pone l'altro, e ciascuno pertanto ha anche entrambi i momenti in sé, come due aspetti; insieme, essi costituiscono il tutto, in quanto dissolvono se stessi e si rendono momenti di quel tutto" (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*; trad. it. a cura di G. Garelli, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2008, p. 30).

Seguendo l'argomentazione che viene proposta, ci sembra che Hegel intenda dire che vero e falso si collocano su di un *livello inferiore rispetto al livello in cui vige la loro unità*.

Se non che, la questione si complica per la ragione che egli sovente intende l'unità, e dunque l'intero, nella forma dell'*unificazione* ed inoltre, nel passo in cui parla del vero come “*ricostituentesi egualianza*”, egli precisa che deve essere inteso “non [come] un'unità *originaria* come tale, né [come] un'unità *immediata* come tale”³⁵.

A noi sembra, però, che questo sia l'unico modo in cui possa venire intesa l'*unità autentica*, la quale, infatti, altro non è che l'*intero*, cioè l'*originario* che è l'*immediato*.

Riprendendo, quindi, l'indagine sul tema della verità e dell'unità a muovere dal concetto di “*intero*”, riteniamo che si imponga la necessità di fare ulteriore chiarezza in ordine alla differenza che sussiste tra *unità* e *unificazione*.

Nell'unità, e solo nell'unità, infatti, i termini sono *effettivamente* rabbassati a momenti, *così che si deve sottolineare con forza che l'unità non può non venire distinta dall'unificazione*.

La distinzione, insomma, si rende necessaria precisamente per la ragione che nell'*unificazione* vero e falso costituiscono i termini della relazione che li vincola e, in quanto tali, impongono al loro nesso, cioè all'*unificazione*, il *livello del loro collocarsi*.

Con questo esito, che è della massima importanza: sappiamo che i termini sono rabbassati a momenti, se colti alla luce dell'*intero*; da ciò consegue che, se l'*intero* non è inteso come *vera unità*, ma come *unificazione*, allora, poiché l'*unificazione* altro non è che una relazione, i termini non potranno mai essere rabbassati rispetto ad essa, giacché *la relazione tra di essi non può non collocarsi al loro stesso livello*.

Siamo così al punto cruciale per l'ipotesi che intendiamo sostenere: *l'intero autentico non può non essere la vera unità*.

Quest'ultima, infatti, non può venire confusa con la sintesi (*unificazione*) proprio perché *nell'unità i termini si tolgo*no, cioè valgono come momenti, precisamente come l'*intero* richiede, e questo viene sostenuto dallo stesso Hegel, laddove nella sintesi i termini sono ciò su cui poggia la relazione (*unificazione*) e, pertanto, non possono venire tolti, *costituendo anzi i pilastri della sintesi medesima*, e di questo Hegel non sembra tenere conto.

35. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, cit., Vol. I, p. 14.

Egli insomma, da un lato, afferma che i momenti “costituiscono l’intero in quanto dissolvono se stessi e si fanno momenti suoi”³⁶, così che in questo modo sembra intendere l’intero come “unità”, la quale indica il superamento del livello in cui si dispongono i momenti (i quali sono appunto “rabbassati” rispetto ad esso); dall’altro, afferma che i momenti, cioè i termini della relazione, “presi insieme, costituiscono l’intero” e in tal modo *identifica l’intero con la sintesi*. Se non che, se l’intero si risolve nella sintesi, allora esso *non emerge* più oltre i momenti, ma, al contrario, viene posto al loro medesimo livello, così che questi cessano di valere come “rabbassati”, dunque cessano di valere come “tolti”. Giunti a questo punto, a noi sembra che ci si trovi di fronte ad un nuovo bivio, che configura la seguente *alternativa*, della quale si può scegliere solo *un corno*. *Aut* il vero autentico (lo spirito nella sua verità) *emerge* oltre i termini che unifica, nel senso che realizza una *vera unità* nella quale i termini vengono davvero rabbassati a momenti; in questo caso, il *livello dell’unità* (dell’*intero autentico*), che è *innegabile*, non può venire confuso con il *livello dei termini*, che è solo *inevitabile*.

Aut il vero è vincolato al falso, ma allora la loro unità è solo un’*unificazione*, una *sintesi*, nella quale i termini, appunto vero e falso, *dovrebbero*, per un verso, essere rabbassati a momenti, stante il fatto che la sintesi viene assunta *come se* fosse l’intero, ma, per altro verso, *non dovrebbero* essere rabbassati a momenti, perché ciò comporterebbe che anche la loro *unificazione*, cioè la *sintesi*, verrebbe rabbassata, dal momento che la relazione non può non essere *complanare* ai suoi termini.

Per fornire un’indicazione ulteriore, in ordine a questo tema che è decisamente fondamentale, ricordiamo il passo già citato, tratto dalla *Scienza della logica*, nel quale Hegel precisa il senso del “togliere” e del “tolto”, ossia del “momento”:

Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella unità col suo opposto. In questa più precisa determinazione di un che di riflesso, esso si può più convenientemente chiamare *momento* (*in dieser nähern Bestimmung als ein reflektirtes kann es passend Moment genannt werden*)³⁷.

Con questa conseguenza, intrinsecamente *antilogica*: se l’unificazione di vero e falso, ossia la loro *sintesi*, viene assunta come l’*intero*, secondo quanto sembrerebbe emergere dalle parole di Hegel (i termini “presi insieme, costituiscono l’intero”), allora è proprio la sintesi che non può non *emergere oltre sé stessa*,

36. Ivi, p. 34.

37. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. cit., Vol. I, p. 101.

ossia oltre il proprio valere quale *relazione*, cioè oltre il proprio valere, appunto, quale *unificazione*³⁸.

Essa deve emergere oltre sé stessa precisamente per la ragione che, se vale *effettivamente* come intero, *non può non* (*necessariamente, innegabilmente*) trascendere il suo valere come relazione, la quale *non può non* collocarsi sul livello “rabbassato” dei termini.

Risolvere la questione dicendo che nella relazione i termini sono sempre “rabbassati” a momenti significa non considerare che ciò vale soltanto per la relazione colta come *atto*, il quale è *idealmente unitario*.

Se, infatti, la relazione viene intesa come un *costrutto mono-diadico*, allora i termini non possono non essere *complanari al nesso* che li congiunge e li vincola, ponendosi *fra* di essi, e *non nella struttura intrinseca di ciascuno*.

Di contro, la relazione intesa come “atto” indica precisamente l’atto del togliersi dei termini (momenti), così che l’*unità autentica* è quella *restituita* dall’atto, cioè quella nella quale i momenti *sono stati tolti*, e quindi appartengono al passato, come è per il falso, ma anche per quel vero che, contrapponendosi al falso, risulta falso anch’esso.

Si tratta, dunque, di una *dialettica restitutiva* per la ragione che l’originarietà della verità, cioè dell’unità, non è ciò che si presenta immediatamente: ciò che si presenta immediatamente è il dato, l’immediatezza empirico-formale, la quale è la *contraffazione* dell’originario, cioè della verità.

Affinché l’originario (la verità) emerga, la contraffazione deve venire smascherata e questo è il compito della *coscienza critica ispirata dalla verità*.

La coscienza, collocandosi nell’universo della finitudine, non può prescindere dal presupposto, così che proprio del presupposto essa rileva l’inconsistenza. Se ciò è *inevitabile, innegabile* invece è la *necessità* che emerge la *condizione* che ha consentito il rilevamento della contraffazione rappresentata dal finito, *rilevamento che attesta che la coscienza non può venire ridotta alla sua disposizione empirica*.

L’atto del togliersi del finito coincide precisamente con l’atto del togliersi dei termini e della relazione che li vincola.

In quanto “atto del togliersi”, non di meno, è l’atto stesso che presuppone ciò che si toglie, così che, colto dalla prospettiva dell’infinito, esso mantiene una determinatezza che gli impedisce di realizzare un’autentica unità, perché permane il vincolo alla differenza che caratterizza ogni determinato.

38. Per un approfondimento delle annotazioni dedicate a Hegel, si rinvia ad A. Stella, *Il concetto di “relazione” nella “Scienza della logica” di Hegel*, già citato, e Id., *La Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel. Interpretazioni critiche e approfondimenti teorici*, già citato.

Lo stesso concetto può venire espresso anche con altre parole: esso vale come “atto del togliersi” in quanto ciò che si toglie ancora vincola a sé, cioè alla propria determinatezza, il togliimento stesso, così che il superamento della determinatezza si ottiene solo allorché dell’atto si coglie *la tensione* che lo connota e che vale come *l’ideale consegna del finito* – inclusa la determinatezza/finitezza dell’atto stesso – *al fine che è costituito dall’unità che è l’infinito*.

In questo senso, abbiamo affermato che l’atto è “idealmente” unitario, ossia è unitario *per il fine che intende*, perché l’unità dell’atto (ancora non *innegabilmente autentica*) trova pieno compimento soltanto *nell’unità che fonda l’atto stesso e che dell’atto costituisce il fine, la destinazione*.

La consapevolezza espressa ci sembra fornire ulteriori argomenti per legittimare la *necessità* da noi prospettata, e cioè la necessità di *tenere distinto il livello dell’unità*, che è il livello dell’intero (infinito), *da quello dell’unificazione*, che appartiene al livello del finito.

L’unificazione, infatti, non può non implicare la *dualità* (cioè la *molteplicità*). Solo questo *accorgimento ermeneutico*, che si fonda su di un *punto di vista teoretico* diverso, almeno in parte, da quello espresso da Hegel, evita, a nostro giudizio, di *costruire la contraddizione*, che si produrrebbe *conciliando unità e dualità*, che sono l’una esclusione dell’altra, ma che si pretende vengano conciliate nel modo della *relazione ordinaria*, ossia nel modo della *sintesi*.

5. Funzione e valore

La *funzione* non può non venire distinta dal *valore*. Quest’ultimo, non di meno, deve venire adeguatamente inteso.

Quando si parla di “valore”, allorché si fa propria la *prospettiva metafisico-trascendentale o teoretica* (intesa in senso classico³⁹), non si intende qualcosa che possa venire determinato mediante una qualche procedura regolata, che può essere una dimostrazione o un calcolo.

39. Usando l’aggettivo “classico”, come specificazione del *senso* in cui intendiamo la teoretica, ci riferiamo alla distinzione tra la *scuola di metafisica classica* e la *scuola di metafisica neoclassica*. La differenza fondamentale, che sussiste tra le due scuole, può venire ravvisata nella concezione della verità, se cioè essa possa venire semantizzata (determinata), come è per la scuola di metafisica neoclassica, o se, invece, essa sia insemantizzabile (indeterminabile), come è per la scuola di metafisica classica. Si veda, su questo punto, la nota 2 del primo paragrafo della presente Riflessione.

Si intende, invece, ciò che costituisce il *fondamento* stesso della ricerca filosofica, e quindi di ogni dimostrazione filosoficamente intesa⁴⁰, ossia quella verità assoluta che evoca e orienta la ricerca stessa e che, pertanto, vale come sua *origine* nonché come suo *fine*.

Si potrebbe dire, per precisare meglio il concetto espresso, che per la concezione *funzionalista* il valore è un’entità che viene determinata mediante un algoritmo (una procedura regolata), così che la *funzione*, la quale può venire intesa come la *relazione* che sussiste tra determinate variabili indipendenti e una variabile dipendente, che costituisce il “valore della funzione” (il quale viene calcolato in base al valore che assumono le variabili indipendenti), ha di mira la *definizione fattuale* del valore medesimo.

Viceversa, per la *prospettiva teoretica classica* il *valore* non può non essere il *fine inoggettivabile* al quale si tende, in modo tale che la *funzione* si risolve nell’*intenzione di verità*, perdendo il carattere pratico-operativo che caratterizza la funzione ordinariamente intesa.

L’intenzione di verità, come abbiamo cercato di indicare, è la *tensione* del finito all’infinito, ossia il *trascendersi* del determinato nell’assoluto, così che la *distinzione* tra intenzione e valore (verità, essere, assoluto, fondamento) appartiene solo al livello in cui si impone il determinato, giacché l’intenzione è tale precisamente perché non intende conservarsi, ma *togliersi nel valore che intenziona*.

Ebbene, l’impossibilità di assolutizzare il discorso significa riconoscere la sua valenza meramente *funzionale*, ossia la necessità, per esso, di riferirsi ad un fondamento che valga come fondamento del discorso, perché inteso come *reale*, cioè *oggettivo*.

Poiché, però, l’*oggettivo* non è *raggiungibile*, dunque non è nemmeno *riferibile*, anche l’affermazione posta sulla funzionalità del discorso deve venire ripensata.

Ciò che domanda di essere messo bene in evidenza, come punto da cui partire, è che la *realità oggettiva* non può venire ridotta alla *realità oggettuale*.

40. Si vedano le annotazioni seconda e terza del paragrafo 6 della Terza Riflessione, nelle quali si distingue la *dimostrazione del principio* dal *principio della dimostrazione*.

Si tratta di una *irriducibile differenza*, che andrà progressivamente specificata. Per farlo, iniziamo con il dire che il discorso tende, invece, a *ridurre la realtà oggettiva alla realtà che esso riferisce con il suo dire*.

Inteso, dunque, secondo la prospettiva “funzionalista”, il discorso vale come una *procedura regolata* che progetta di *determinare il valore* della funzione, nel senso che riduce il fondamento del discorso, e cioè il *valore*, ossia la *realità oggettiva*, al contenuto che viene da esso espresso, ossia alla *realità oggettuale (oggettivata)* che viene da esso determinata in forza del dire.

Torna così a riproporsi un nodo cruciale, sul quale abbiamo a lungo riflettuto, e cioè se il *valore autentico*, che coincide con la *realità oggettiva*, sia effettivamente raggiungibile e, quindi, sia *determinabile*.

Se, infatti, si ritiene che sia determinabile, allora è del tutto sensato parlare di “funzione”: il discorso *svolgerebbe la funzione dell'includere* nella trama semantico-sintattica ciò che costituisce l’essere reale, così che si legittimerebbe l’*assunzione della cosa come contenuto semantico*.

Se, invece, si ritiene che il *valore*, qualora sia autentico, non può non coincidere con l’*assoluto*, allora esso non può venire determinato, così che il discorso che ad esso si volge, e per questa ragione di un *discorso filosofico* si tratta, *non può più valere come funzione*, ma deve venire inteso come *intentio veritatis*.

6. *L'insematizzabilità del valore (verità)*

Non soltanto la considerazione ordinaria, ma anche molti filosofi, per esempio coloro che si rifanno alla concezione espressa dalla *scuola di metafisica neoclassica* (ma si tratta, appunto, solo di una esemplificazione, una delle tante possibili), ritengono che il valore, cioè l’essere, cioè la verità, anche se intesa come *verità assoluta*, sia non di meno determinabile, dunque sia *semantizzabile* e, pertanto, interpretano il discorso filosofico come la “funzione semantica” che ha l’obiettivo di “dire la verità”.

Abbiamo a più riprese contestato questa concezione. Qui, tornando sul tema e ripartendo dal *senso* del dire, opponiamo a coloro che pretendono di *semantizzare l'assoluto* (l’essere, la realtà oggettiva) la seguente riflessione.

Non si può non rilevare che anche la considerazione che assume il discorso come funzione semantica riconosce, tuttavia, la necessità di attribuire al *significato* il *valore* di *referente oggettivo* del segno, valore che attesterebbe il suo emergere sull'ordine segnico.

Se non che, la domanda che sorge è come possa il *significato* conciliare il *valore* che gli si richiede con la *determinatezza* che consente di rendere “positivo”, dunque di valere come un “posto” (“positivo” è da *positum*), il *referente* del segno, se tale *determinatezza* lo riduce *innegabilmente* a momento del discorso, dunque a *semantema*.

Ci chiediamo, ancora: non è forse il *semantema*, proprio in quanto *momento* del discorso, un *segno*, ancorché venga assunto come un *significato*?

Già dal paragrafo 3 della presente Riflessione abbiamo cercato di mostrare che ogni significato determinato, per il suo “essere riferendosi”, è propriamente un segno.

Intendiamo ora riprendere questo tema tornando alla distinzione dalla quale siamo partiti, e cioè alla distinzione tra la *realità oggettiva* e la *realità oggettuale*.

Il significato, secondo l’interpretazione che ne dà la considerazione formale, funge da *specificazione (definizione)* del reale e, quindi, implica il suo riferirsi a quell’*ente* dell’ontologia tradizionale, cioè a quel “qualcosa”, che, allorquando viene *semantizzato*, diventa il significato vero e proprio.

A nostro giudizio, il *qualcosa*, proprio in quanto tale, è già un *significato*, stante che è stato comunque *connotato*. Il suo *rilevamento*, pertanto, non è effettivamente disgiungibile dalla *connotazione*, precisamente perché è in forza della sua *identità*, cioè della sua connotazione, che esso può venire rilevato.

Che è come dire: ogni “qualcosa” è tale perché la sua identità lo riferisce alla differenza, opponendolo ad essa, così che esso si colloca, fin dal suo costituirsi, all’interno di quella relazione che è il suo *riferirsi ad altro da sé*.

La relazione funge, insomma, da *condizionante posizionale* dell’identico proprio perché lo riferisce al diverso, in modo tale che identificare il “qualcosa” equivale ad inscriverlo nell’universo empirico-formale, all’interno del quale l’oggetto si risolve nel significato e, viceversa, il significato assume valenza oggettuale, cioè ipostatica.

Per tale ordine di considerazioni, *l'ente si rivela un significato*, stante il suo dipendere dalla connotazione che lo identifica e lo identifica all'interno della *relazione semantica*.

Accanto al primo, sussiste un secondo ordine di considerazioni, per il quale *il significato si rivela un segno*, proprio in ragione del suo costituirsi come identità determinata.

Cerchiamo, ora, di precisare il senso di questa seconda affermazione e di vederne le conseguenze, riprendendo quanto detto in precedenza e partendo dal concetto di "realtà".

Il punto sul quale abbiamo a lungo insistito è che l'universo empirico-formale non può venire assunto come se costituisse la *realtà oggettiva*, cioè la realtà *in sé e per sé*, la realtà assoluta, la quale non può venire determinata affatto.

L'universo empirico-fattuale, invece, rappresenta soltanto la *realtà oggettuale*, cioè la realtà *per noi*, cioè la realtà che si costituisce di determinazioni, rilevate e connotate (categorizzate).

L'esperienza, e di questo abbiamo parlato soprattutto nella Quarta Riflessione, è infatti una realtà *intrinsecamente vincolata al soggetto* e per questa ragione non può venire considerata una realtà autonoma e autosufficiente: essa, dunque, vale come *realtà oggettuale*, nel senso che l'oggetto della comune esperienza è il correlato del soggetto e per tale motivo si pone "di fronte" ad esso (*ob-iectum*).

Inoltre – e questo costituisce il passaggio ulteriore –, non si può non rilevare che tale realtà non è "altra" rispetto a quella riferita con il discorso, per la ragione che, essendo costituita di *identità determinate*, cioè di identità che si pongono nel *riferirsi* alla differenza, è costituita non tanto da "cose", ma da "segni", nonostante che questi ultimi vengano assunti come se fossero "cose"⁴¹, cioè nonostante vengano *ipostatizzati*.

La conclusione che è possibile trarre da quanto abbiamo detto è, quindi, duplice: innanzi tutto la realtà oggettiva costituisce il *fondamento* del discorso e per questa ragione non può venire ridotta ad un suo *elemento*; in secondo luogo, *la realtà oggettuale*, ossia l'universo empirico-fattuale, *coincide con l'ordine semantico* e si risolve interamente in esso, proprio per la ragione che *l'esperienza è in sé un insieme di segni*.

41. Si veda quanto scritto nel paragrafo 3 della presente Riflessione.

Valgono come segni, infatti, anche i *percetti*, stante appunto la loro determinatezza, la quale implica un *duplicato processo di categorizzazione*: la *categorizzazione trascendentale*, basata sulle categorie di identità, differenza e relazione, che consente di identificare ciascun percetto distinguendolo da ogni altro percetto, e la *categorizzazione empirica*, che consente di assegnare ad ogni percetto un codice, cioè una parola, che vale come la sua connotazione.

Tale connotazione è basata su categorie ottenute mediante l'osservazione di casi particolari che appartengono alla comune esperienza e che si ripetono con regolarità. Precisamente per questo loro ripetersi regolare, i casi particolari autorizzano il processo induttivo o di generalizzazione che mette capo alla formazione di *categorie* (o *concetti*) *empiriche* (*empirici*), perché valgono come *l'essenzializzazione di una legge* che attribuisce determinate caratteristiche a determinati percetti od oggetti od enti.

Con le precisazioni apportate, riteniamo anche di avere legittimato l'uso, da noi compiuto frequentemente, della locuzione “universo empirico-formale”: si tratta di un unico universo per la ragione che *gli enti sono in effetti dei segni*, precisamente per la determinatezza che li caratterizza.

Sono bensì dei segni, ma alcuni di essi debbono venire assunti *come se* fossero dei *significati*, cioè come se esibissero una *consistenza* diversa da quella dei segni, perché solo così si può costituire quella differenza (segno/significato) che legittima la *relazione semantica*.

7. Il significato

Volendo insistere sul punto indicato alla fine del precedente paragrafo, onde cercare di chiarirlo ulteriormente, diremo che, in quanto il segno invia ad un significato e quest'ultimo viene assunto esso stesso come una determinazione, il segno perde il suo valore di *metafora* della realtà autentica, cioè della realtà oggettiva, perché non rimanda più *effettivamente* oltre l'universo empirico-formale che lo contiene.

Il segno, infatti, rimanda ad un significato che, da un certo punto di vista, è un *altro segno*, ma, da un diverso punto di vista, viene assunto come se non lo fosse, perché vale come l'*altro dal segno*.

In entrambi i casi, tuttavia, il significato non può non valere come *momento* del discorso e, quindi, non può valere come una *realtà emergente oltre di esso*, anche se l'ordine formale pretende di attribuirgli questo valore per legittimare il discorso.

Cerchiamo di approfondire ulteriormente questo aspetto.

Abbiamo parlato del duplice modo di intendere il segno, a seconda che lo si intenda dalla prospettiva *dell'innegabile* o dalla prospettiva *dell'inevitabile*.

Ebbene, lo stesso discorso può venire fatto a proposito del significato, il quale, se viene inteso dalla prospettiva dell'innegabile, viene colto come quel significato *unico e assoluto* che costituisce ciò a cui l'universo dei segni rinvia.

In quanto tale, però, esso non può venire inglobato nel discorso e, quindi, non può costituire il referente del segno all'interno della relazione semantica che vincola reciprocamente segno e significato.

Di contro, se viene inteso dalla prospettiva dell'inevitabile, allora viene *ridotto al referente del segno*, così che viene *ipostatizzato* per consentire al segno di valere come segno.

Per specificare maggiormente il tema, ribadiamo che, se il segno viene colto secondo la *prospettiva dell'innegabile*, allora non si riduce al suo riferimento orizzontale, che lo vincola ad altro segno nonché al significato corrispondente, ma viene inteso come il suo *trascendersi in atto*, che è verticale e che lo sospinge verso la *realtà oggettiva*.

Tale realtà, e ciò va sempre tenuto presente, permane *irraggiungibile (indeterminabile)*, così che è preclusa la possibilità, che viene invece fatta propria dalla forma, di *costruire una relazione* con il significato, almeno se il significato vale secondo la prospettiva dell'innegabile e cioè come *unico e assoluto*.

La precisazione apportata ha una notevole rilevanza speculativa. Essa consente di comprendere ancora meglio che quella relazione di segno e significato, che ordinariamente viene assunta come se si instaurasse tra l'universo formale e la realtà oggettiva, in effetti non fa altro che *ipostatizzare il segno e oggettivare* (nel senso del *determinare*) il significato, contraddicendo l'uno e l'altro.

In tal modo, *il segno perde il senso del valere come atto e la realtà oggettiva viene ridotta a insieme di significati, di per sé determinati, cioè viene inglobata nell'universo semantico o formale.*

Che è come dire: il significato, proprio perché viene ridotto a *termine* della relazione semantica, *non eccede l'ordine dei segni e, se viene assunto come l'*altro* dal segno, è a causa della necessità di evitare il regresso all'infinito nella ricerca del fondamento della significazione stessa.*

Il significato, dunque, è *ancora un segno*, nonostante che venga assunto come se non lo fosse: è ancora un segno, poiché mantiene quella determinatezza che impone il riferimento ad altro; *viene assunto* come se non lo fosse, poiché solo se qualcosa vale come significato qualcos'altro può valere come segno. Una tale assunzione, insomma, è essenziale al *dispiangersi pratico* del discorso.

Quando si è affermato che la relazione alla cosa reale è di per sé *relazione semantica*, si intendeva evidenziare proprio questo aspetto: la relazione, intesa come nesso tra estremi, si pone se, e solo se, la *cosa* è ridotta a significato e se il segno perde il *senso* autentico del suo *riferirsi*, che è il suo *oltrepassarsi*.

Per concludere il discorso su questo punto, che è fondamentale, ci sembra opportuno aggiungere un'annotazione, che può corroborare l'ipotesi da noi formulata.

Il significato, secondo il punto di vista della significazione comune mente intesa, è ciò che passa dall'*indipendenza* dalla relazione al segno alla *dipendenza* da essa, mantenendosi, però, un *medesimo*: in quanto indipendente, esso viene fatto valere come *presenza reale*; in quanto dipendente, esso viene assunto come *il significato vero e proprio*.

L'ingenuità che sottende un simile convincimento è tutt'uno con la *pretesa* di disporsi in un "prima" della significazione, nel quale si avrebbe la possibilità di cogliere la cosa *senza significarla*, ossia di coglierla nella sua *oggettività*, come se – ecco l'ingenuità – il cogimento non decretasse *eo ipso* la negazione stessa dell'*in sé*.

Precisamente per questa ragione, la concezione ingenua, incalzata dalla considerazione speculativa, si trova costretta a distinguere *due forme di cogimento* della realtà oggettiva (di quella che viene assunta come tale): un cogimento *diretto* o *immediato*, che precederebbe quello

percettivo-sensibile, e un coglimento *indiretto*, perché *mediato* appunto dal sistema percettivo-sensibile.

Va notato subito che il cosiddetto “coglimento immediato” della *cosa* non può venire precisato per la ragione che, se esso fosse *funzione* di una qualche attività del soggetto, non potrebbe non negare l’oggettività della cosa colta.

Se, però, esso non dipendesse da alcuna attività soggettiva, allora non si capirebbe più in quale senso esso possa ancora venire definito “coglimento”, il quale, proprio in quanto coglimento, non può non appartene-re ad un qualche soggetto.

La significazione, secondo la concezione che abbiamo definito “ingenua”, sorgerebbe “dopo” il coglimento immediato o attingimento diretto (immediato) del reale, in forza del *coglimento indiretto o mediato*, il quale rileverebbe *sensibilmente* la presenza del “qualcosa”.

La domanda che sorge spontanea è la seguente: se è con il rilevamen-to sensibile che si coglie la presenza del “qualcosa”, il coglimento diretto “cosa” propriamente coglie?

Delle due l’una: o coglie qualcosa, ma allora il “qualcosa” è già stato individuato dall’attingimento immediato e la realtà oggettiva è stata così *ridotta* a determinazione; oppure non coglie alcunché, così che rimane acclarato che *la realtà oggettiva non può venire colta senza venire negata*.

In questa seconda ipotesi, ciò che viene assunto come “attingimento di-retto o immediato” risulta solo un *presupposto*, del tutto *fittizio* dal punto di vista teoretico; *necessario*, invece, dal punto di vista pratico-operativo.

Senza tale presupposizione, infatti, la realtà oggettiva *si risolverebbe* nella realtà percepita e, in tal modo, *non potrebbe darsi la possibilità che si traduca nella realtà percepita solo successivamente al suo essersi costituita*. Ma è bene questa possibilità che configura il *postulato* dell’universo empirico-formale.

A nostro giudizio, *la realtà percepita non può valere come la traduzione della realtà oggettiva* per una ragione forte: la realtà oggettiva, essendo assoluta, non può non *negare ogni rapporto* con la realtà percepita, così che quest’ultima non può pretendere di fondarsi sulla realtà oggettiva nel senso di derivare da essa o, che è lo stesso, nel senso di costituire la sua *traduzione empirico-formale*.

La realtà oggettiva costituisce bensì il fondamento, ma, proprio perché assoluta, il suo *fondare* non vale come un *legittimare* le determinazioni percepite, i molteplici “qualcosa”, ma, al contrario, vale come la *negazione in atto della legittimità del loro essere*, che infatti si rivela *non un essere autentico*, cioè assoluto.

Semmai, trattasi di un “esistere”, che per sua natura vale come un “coesistere”, cioè come il porsi di ogni qualcosa *relativamente* ad altro qualcosa.

Tornando, quindi, al “qualcosa”, diremo che il *rilevamento sensibile* configura la “presenza” del qualcosa in un campo determinato di “altre presenze”, sì che il qualcosa sensibilmente colto non può valere come fondante.

Poiché, tuttavia, di un fondamento reale il sistema empirico-formale abbisogna, crede di poterlo individuare nel “qualcosa” che verrebbe immediatamente attinto, del quale però nulla si sa, se non che non può non venire postulato.

Tale “qualcosa” viene così promosso a *cosa reale*, anche se in effetti continua ad essere condizionato dal soggetto in un duplice senso: nel senso che la sua postulazione è una mera presupposizione e nel senso che viene “rilevato” come “qualcosa” e, dunque, risulta *funzione* di un rilevamento soggettivo.

In quanto non ulteriormente determinato, ma non di meno determinato come “qualcosa”, quest’ultimo viene assunto come il *substrato* atto ad accogliere le “qualità” ulteriori che specificherebbero il qualcosa in “questo” qualcosa, diverso da ogni altro.

Il *substrato*, insomma, varrebbe come la *rete* che raccoglie le qualità del qualcosa, prescindendo totalmente dal fatto che l’“essere qualcosa” costituisce esso stesso una qualità, anzi la *qualità primaria*, una qualità, però, che vale per “ogni” qualcosa.

In tal modo, più che valere come una specificazione del reale, la qualità primaria, cioè il substrato, dovrebbe valere il *fondamento reale* precisamente perché *universale*. Dovrebbe valere, cioè, come *quella realtà che neutralizza ogni specificazione (determinazione), inclusa sé stessa in quanto specificazione (determinazione)*, cioè in quanto “qualità”.

Usando il linguaggio dell'ontologia tradizionale, si potrebbe dire che la qualità primaria non può non coincidere con l'*essere* che, se dal punto di vista finito (*inevitabile*) *acomuna* ogni ente, dal punto di vista dell'in-finito (*innegabile*) vale come quella *vera realtà* (l'assoluto, l'infinito) in cui ogni ente si toglie, *risolvendosi nell'essere stesso*.

8. Valore e funzione del significato

Per ritornare al punto di vista della significazione, diremo che le qualità ulteriori, quelle che specificano “ciascun” qualcosa, vengono fatte valere come l'esito della *definizione semantica* del “qualcosa” stesso, frutto non solo dell'attività percettivo-sensibile, ma anche dei processi mentali di categorizzazione del percepito e dei ragionamenti induttivo e deduttivo che consentono di porre il *campo percettivo*, senza del quale il “qualcosa” non potrebbe venire “collocato” e “connotato”.

Ciò che deve venire opposto a questa concezione, che è del senso comune ma sta anche alla base della conoscenza scientifica, è la *consapevolezza* che la *presenza*, per quanto la si voglia assumere “il più indeterminatamente possibile” per valere come condizione della determinazione successiva, è comunque *determinata come presenza*, o non è presenza affatto.

Se è *effettivamente* una presenza – questo è il nodo –, allora si tratta di una presenza *in qualche modo determinata*; ma, se è in qualche modo determinata, allora non può valere quale condizione condizionante ogni determinazione, perché tale condizione non può non essere *incondizionata*, dunque *assoluta*.

Poiché la “presenza indeterminata” è, in effetti, essa stessa determinata, consegue che non può valere come la condizione di ogni determinazione: in quanto determinata, infatti, non può venire intesa quale *fondamento* della serie, ma soltanto come suo *elemento*.

Per esprimere il medesimo concetto, mediante i termini usati nel precedente paragrafo, diremo che, se la *qualità primaria* intende valere come effettivo fondamento, allora non può essere determinata; dunque, *non può nemmeno valere come una qualità*.

Con questo approdo: la presenza determinata, assunta come qualità primaria, da un lato non può valere come fondamento, proprio perché non è assoluta, ma da un altro lato soltanto essa, proprio perché non è assoluta, può risultare *significabile (semantizzabile)* e ciò per un duplice ordine di ragioni.

Innanzi tutto, per la ragione che quella presenza determinata, che valga come qualità primaria, non può venire confusa con la *realità oggettiva*, costituendo invece uno dei *momenti* in cui si articola la *realità oggettuale*.

In secondo luogo, per la ragione che la qualità primaria, che il sistema ordinario vorrebbe assumere come fondamento, in effetti è già stata *significata (semantizzata)* proprio perché *identificata*, ossia è già stata tradotta nell'ordine semantico e tradotta nella *presupposizione della possibilità di venire significata solo in un secondo tempo*.

Il segno, che *poi* le viene esplicitamente riferito (assegnato), è, per così dire, pleonastico rispetto al segno che ha consentito *inizialmente* la posizione della sua *identità* e che coincide con quella determinatezza *iniziale*, ma *non originaria*, la quale, se non è immediatamente specificabile in determinazioni ulteriori, consente comunque di distinguerla dalle altre determinazioni perché la indica come “questa” e “non quella”.

La domanda “che cosa è questo?” si pone, infatti, perché il “questo” non è stato ancora specificato, ma si pone anche per la ragione che esso compare come “qualcosa di distinto da altro” e, dunque, almeno per il suo distinguersi, il “questo” risulta determinato.

Tale determinatezza, anzi, assume la *funzione* di “determinatezza prioritaria”, giacché *in essa* verrà a collocarsi ogni ulteriore specificazione.

L'*errore* che la considerazione ordinaria commette sistematicamente consiste nell'*interpretare tale determinatezza prioritaria come fondamento reale*.

Si tratta di un *errore capitale*, perché ciò che è *oggettivo*, dunque *in sé e per sé*, viene ridotto a ciò che è soltanto *oggettuale*: il determinato, infatti, è *sé solo in riferimento ad altro*.

Qualsiasi presenza empirica, quindi, sebbene venga considerata cosa *reale*, tale non è. Essa viene assunta quale fondamento del significato, onde costituire quella realtà che *successivamente*, tradotta nel sistema semantico, prende la *forma* del significato.

Se non che, essa *non è effettivamente reale* poiché, in quanto determinata, non precede la significazione, ma *ne rappresenta piuttosto il prodotto*.

Se essa precedesse *effettivamente* la semantizzazione, dovrebbe distinguersi dalla sua forma semantica, cioè appunto dal significato, ma una tale distinzione risulta impossibile, stante che *ciò che risulta è solo la cosa determinata e non la cosa reale*, indeterminabile proprio in quanto tale.

L'esito di quanto detto è il seguente: l'unica soluzione che il procedere discorsivo (la considerazione formale) è in grado di proporre, per legittimare sé stesso (sé stessa), è quella che assume il significato quale *sintesi di una duplice funzione*: la funzione di *cosa reale* e la funzione che consiste nella *connotazione* di quest'ultima.

Ciò che ci si deve chiedere, però, è come possa il significato sintetizzare in sé due funzioni che sono così radicalmente distinte da valere *l'una come esclusione dell'altra*.

Se, infatti, il significato valesse come *cosa reale*, non potrebbe assumere la valenza di *termine* del riferimento segnico; ma, se esso vale quale termine di riferimento in forza di qualcosa che non è la sua autentica realtà, allora esso funge e opera per la *presunta realtà* che gli viene *attribuita* dal sistema semantico (formale, discorsivo).

A rigore – giova ripeterlo –, il significato è ancora un segno, stante la sua necessità di *essere riferendosi*, ma è un segno che viene presupposto come *altro dai segni*; dunque, propriamente, è *segno della necessità dell'altro dal segno*.

Il significato, questo è il punto cruciale, indica inequivocabilmente che il *sistema dei segni non è l'intero*, abbisognando di un fondamento che è tale solo perché trascende il sistema stesso.

Se il significato non viene colto nel suo valere quale *segno della necessità del trascendimento* dell'ordine semantico, ma viene assunto *come se* fosse effettivamente l'altro dal segno, ne viene stravolta la vera funzione, che consiste – lo ripetiamo – nell'essere *indice della necessità del trascendimento dell'universo empirico-formale*.

Più precisamente: si perde il senso per il quale il significato è *funzione*, sicché esso viene identificato con il *valore* stesso, immediatamente e ingenuamente.

Del resto, solo in quanto si compie il *capovolgimento della funzione nel valore* – capovolgimento per il quale ciò che vale soltanto come *mezzo* viene, invece, elevato a *fine* – il sistema semantico può erigersi a *verità*.

Proprio per questa ragione, è sensato affermare che la significazione si costituisce nell'*oblio* della valenza meramente segnica del significato, così che la *relazione semantica* può apparire come, in effetti, non è.

Essa è *relazione di segno ad altro segno*, all'infinito, ma appare quale *condizione della definizione* della realtà oggettiva, cioè quale *condizione* della sua *connotazione (determinazione)*.

Annotazione

Per riflettere più attentamente sul concetto di “trasformazione”, che è tornato sovente nella presente Riflessione, specialmente quando si è parlato del venir meno dell'universo empirico-formale, riprendiamo il discorso partendo dalla modalità con cui ordinariamente viene rappresentata la *relazione*, così che ciò ci consentirà di riflettere ulteriormente anche su quest'ultimo concetto.

Ipotizziamo, in particolare, che le due realtà, presupposte come indipendenti l'una dall'altra e dunque come precedenti il vincolo (la relazione), vengano indicate con le lettere “A” e “B”.

Orbene, se “A” e “B” sono entrambi *indipendenti* e, dunque, ciascuno consiste soltanto in sé stesso, appunto *indipendentemente* da altro, allora la domanda che sorge è come sia possibile definire il loro riferimento come “relazione (A, B)”.

Ciò che emerge incontestabilmente, infatti, è che mettere in relazione “A” e “B” non può non significare l'intrinseca *trasformazione* dell'essere di entrambi, così che essi cessano di essere quello che erano, “A” e “B” appunto.

Se, dunque, “A” e “B” sono venuti meno, allora potrebbe sembrare una soluzione affermare che la relazione si instaura tra “A”, in quanto “trasformato”, e “B”, anch'esso “trasformato”.

Se non che, anche questa formula è inaccettabile, perché in tal modo si presuppongono due nuove relazioni, quella che intercorrerebbe fra “A”, come precedente alla trasformazione, e “A”, esito del processo trasformativo, nonché quella analoga, intercorrente tra “B” in sé e “B” in relazione.

È facile dimostrare che, se il processo trasformativo mette capo di nuovo ad “A” (o a “B”), allora non si è prodotta trasformazione alcuna; se, di contro, si sono originate due nuove identità, che possiamo indicare con le lettere “ A_1 ” e “ B_1 ”, allora le relazioni suddette vengono a porsi tra “A” e “ A_1 ” e tra “B” e “ B_1 ”.

Se non che, tanto “A” quanto “B”, che costituiscono due *identità indipendenti* e si mantengono come tali solo in quanto *permane questa indipendenza* (ammesso – e non concesso – che un’identità determinata possa essere effettivamente indipendente: ma qui abbiamo semplicemente formulato un’ipotesi, per mostrare le conseguenze), escludono di poter venire riferiti ad altro, proprio in forza del loro essere autonomi e autosufficienti, così che anche la *relazione alla loro identità trasformata* non può non venire esclusa.

La conclusione che si deve trarre da queste considerazioni è molto importante, da un punto di vista speculativo, ed è la seguente: né la *trasformazione* può venire pensata come un *passaggio* da uno stato ad un altro né la relazione può venire rappresentata come un *quid medium* tra due identità.

Il passaggio, infatti, non descrive la *trasformazione*, semmai soltanto la sua ipostasi. Esso connette bensì i termini, detti “inizio” e “fine” del processo trasformativo, ma li può connettere esclusivamente perché li ha assunti per la loro *immediatezza formale*, che li *fissa* come “punto” iniziale e “punto” finale del processo stesso.

Quest’ultimo, di conseguenza, viene rappresentato come quella *relazione* che sussiste tra i due “punti fermi” indicati, così che la relazione stessa viene ridotta al *costrutto mono-diadico* che rappresenta innegabilmente uno *status* e non certo un processo.

Ciò che tanto la fissazione dei due punti quanto il costrutto, che su di essi poggi necessariamente, eliminano è proprio la *dinamicità* o la *vitalità* che dovrebbe invece caratterizzare, anche formalmente, il processo: si finisce, insomma, per *irrigidire* ciò che, per definizione, dovrebbe essere fluido.

D’altra parte, è altresì da rilevare che la relazione, descritta come *quid medium*, vale come il “luogo teorico” nel quale si afferma e, insieme, si nega l’indipendenza e la dipendenza dei termini, le quali vengono insensatamente conciliate, come se ciascun termine potesse essere, nello stesso tempo, *indipendente* dall’altro termine, per avere una *propria* identità, e *dipendente* da esso, per essere *in relazione* con esso.

Quanto detto dimostra che, quando si parla di *relazione*, non si può intendere il *costrutto*, ma si deve intendere l’*atto*: l’atto del riferirsi di ciascun relato.

Ebbene, soltanto tale *atto* può indicare un’autentica *trasformazione* e, quindi, un’autentica *mediazione*. Esso, infatti, coincide con la *trasformazione intrinseca* di ciascun termine, nel senso che la sua identità immediata, descritta dalla forma, viene *intrinsecamente mediata*.

E va aggiunto, per precisare meglio il discorso: tanto la trasformazione quanto la mediazione, dunque, non vanno intese in senso ordinario.

La trasformazione è l’atto del *riferirsi* di ciascun termine (di ciascuna identità formalmente immediata che è sé solo nel riferirsi ad altro), il quale è l’atto stesso

del suo *togliersi*, ossia del suo cessare di valere come un’ipostasi, per acquisire il carattere di *segno*, risolvendosi nell’“essere riferendosi” di quest’ultimo. Il segno, pertanto, va inteso per il suo *oltrepassarsi*, che è anche il suo *inverarsi*.

La *mediazione autentica*, a sua volta, non deve venire ridotta a *medialità*, cioè a *nesso*, *vincolo*, *trait d’union* posto tra due termini (a *relazione ordinaria*), ma come l’*intrinseco relazionarsi* di ciascuno di essi, così che si produce proprio quella *trasformazione dell’immediato* che abbiamo indicato poco sopra.

Se, infatti, la *mediazione* in atto indica propriamente il superamento dell’universo formale, la *medialità*, invece, lo mantiene perché poggia precisamente sulle categorie di “identità” e “differenza” che, invece, domandano di venire superate perché astratte e astraenti.

Esse sono *astraenti* perché prescindono dal loro riferirsi reciproco e, di conseguenza, diventano *astratte* perché si pongono *come se* potessero essere l’una autonoma dall’altra, laddove sono *reciproche* e *coessenziali*, almeno se l’identità è *determinata* e, dunque, è ridotta al modo in cui la descrive la forma.

9. Relazione come intentio realitatis (veritatis)

Il nodo teoretico fondamentale consiste, dunque, nel modo di intendere la *relazione* che costituisce la *struttura* stessa del discorso.

Se pensata nel suo *valore intenzionale*, tale relazione vale come intrinseca *trasformazione* del discorso; se mantenuta nella sua valenza formale, essa configura un costrutto nel quale la cosa viene “congiunta” al discorso fino al punto di venire “inclusa” in esso.

I *due sensi* devono venire ripresi e specificati ulteriormente. Il primo senso impone di considerare la *relatio* come l’*atto stesso del relazionarsi* da parte del discorso e non come il *fatto dell’essersi relazionato*.

Solo allorché la relazione viene intesa come un *fatto*, cioè come un *costrutto* comparente nell’universo empirico-formale, il discorso viene assunto come un’identità in sé sussistente.

In tal modo, la relazione vale per il suo vincolare due stati, lo *status* della *cosa* (del fondamento), ridotta (ridotto) a qualcosa di determinato, e quello del discorso, così che quest’ultimo si trova ad esibire una *consistenza* che, a rigore, non gli appartiene e che potrebbe derivargli soltanto dal suo essersi effettivamente identificato con l’autentico fondamento e risolto in esso.

Il discorso, quindi, è solo in quanto *si relaziona*: il suo *essere* coincide con l'*atto del relazionarsi* al fondamento reale, senza che tale atto possa esprimersi in un *fatto*, che decreterebbe l'inclusione nel discorso, e pertanto la negazione, del fondamento medesimo.

Se lo si esamina nel suo dispiegarsi formale, invece, ci si avvede che il discorso costituisce un sistema che si erige sull'identità degli elementi semantici che lo compongono nonché sull'identità degli enunciati che su tali elementi poggiano.

Un tale sistema, però, non trova un fondamento effettivo, precisamente perché il fondamento è *irriducibile a qualcosa di determinato*.

La *fondazione*, pertanto, non può non permanere soltanto *intenzionale* e il discorso la traduce – tradendola – nella *presupposizione*: il discorso assume il “dato” (il “determinato”) presupponendolo come la “cosa reale”, cioè come il “fondamento”.

Il discorso – questo è il punto – abbisogna di porsi *di fatto*. Se ne deve concludere, allora, che soltanto l'*apparenza* (l'*inevitabilità* del fatto, dell'universo empirico-formale) è *in grado di riconoscergli quella posizione* che la sua struttura intrinseca non può non negare.

In altre parole: apparentemente, il discorso si pone e, ponendosi, esso mostra di includere anche il proprio fondamento, giacché la realtà viene identificata e risolta nel “detto” (in ciò che di volta in volta si dice: le molteplici determinazioni).

Ma è bene questa identificazione che contraddice l'*intenzione autentica* del dire, quell'intenzione che, appunto, costituisce il dire *perché lo sospinge verso la cosa stessa* stante che solo quest'ultima lo può legittimare.

L'*intentio veritatis*, che è la stessa *intentio realitatis* – giacché la realtà è vera soltanto in quanto assoluta –, non ottiene, quindi, un compimento pratico. Se lo ottenessesse, verrebbe meno come intenzione e il discorso cesserebbe per sempre.

Ciò nonostante, la prassi del discorso *esibisce* proprio questo *compimento inintelligibile*, così che, se volessimo descrivere la *dialettica* che anima il discorso, potremmo affermare che essa si costituisce di *due momenti*: ciò che il discorso *di fatto mostra* di essere e ciò che esso, per contrario, *intende* di essere.

Il *fatto*, insomma, contraddice l'*intenzione*, senza però che tra intenzione e fatto possa pensarsi una *contrapposizione*. Che cosa si intende dire affermando ciò?

Questo: l'intenzione non *si rapporta* al fatto né nel senso che lo lascia essere come esso *pretende* né nel senso che lo *nega disponendosi estrinsecamente* su di esso, nella forma di una contrapposizione che attribuisce alla negazione una valenza meramente formale.

L'intenzione, che è intenzione di verità, è il *togliersi stesso del fatto*, ossia il venir meno della sua pretesa di risolvere in sé quella *verità che può solo venire intenzionata*.

In questo senso, abbiamo affermato che la *relazione*, costitutiva del discorso, deve venire intesa nel suo senso autentico, cioè come *atto*, che indica la *trasformazione* intrinseca del discorso medesimo.

Quest'ultima vale come la *restituzione* (l'*emergere*) dell'*essere stesso* del discorso, che coincide appunto con il suo *trascendersi in atto nell'intenzione della verità che è l'autentica realtà*.

Naturalmente, l'espressione "trasformazione" non va più intesa come un passare da una forma ad un'altra, ma come il *trascendimento della forma stessa*. Il trascendimento, a sua volta, non può venire configurato né può configurarsi il suo esito: la "configurazione", infatti, mantiene comunque *valenza formale*.

Ciò significa che il discorso va oltre sé stesso non nel senso che si cancella come discorso, mettendo capo ad un *silenzio* che solo formalmente vale come l'assenza del discorso (si dice anche tacendo), ma nel senso che viene restituito al suo *valore autentico*, che coincide con il suo *tendere alla cosa*; dunque, con il suo *intendere di risolversi in essa*.

Se, allora, dal punto di vista della forma (dal punto di vista *dell'inevitabile*) l'*emergere* dell'intenzione non può esprimersi che con un nuovo discorso, e cioè con quel discorso che dica la *consapevolezza raggiunta di tale necessità*, dal punto di vista della sostanza teoretica (dal punto di vista *dell'innegabile*), di contro, la *trans-formatio* ha valore *attuale*: essa indica la *mediazione intrinseca* di ciò che, rispetto alla cosa, mantiene *carattere solo estrinseco*.

Detto altrimenti: non v'è *passaggio dal discorso alla cosa*, perché sarebbe ancora il discorso a passare, così che la cosa, per non venire negata, non può non sottrarsi infinitamente al discorso che *pretende* di inglobarla.

La cosa, se la si vuole in qualche modo indicare, è *cioè che evoca* la trasformazione del discorso, perché lo condiziona *unilateralmente*, senza subirne cioè condizionamento alcuno: *essa impone al discorso di trascendersi in ciò che il discorso ha effettivamente di mira nel suo dire.*

Che cosa diventa, dunque, il discorso nel suo trasformarsi? Non diventa qualcosa di diverso dal suo essere discorso. Esso, piuttosto, è veramente discorso solo in virtù di questa trasformazione che lo sottrae a quell'apparenza che ne decreta l'insensata assolutizzazione.

La trasformazione, insomma, restituisce al discorso il suo *limite intrinseco*, e ad esso essenziale, poiché evita che l'*essere semantico* possa venire confuso con l'*essere reale*.

Che è quanto dire: il discorso è veramente discorso solo in virtù della *coscienza* che ne riconosce il *limite costitutivo*, quel limite che impone ai significati – determinati dal discorso – di ridimensionarsi a segni e impone ai segni di conservare una valenza esclusivamente *metaforica*.

La valenza metaforica dei segni indica che l'essere del segno è tutto nell'inviare ad altro da sé: si tratta, dunque, di un *essere* che si risolve nel *trascendersi*.

E va aggiunto: il significato autentico, del quale i segni sono metafora (al quale cioè i segni inviano), *eccede infinitamente* l'indicazione, così che il discorso, che *intende dire* questa eccedenza infinita, *non è separabile dalla coscienza che evidenzia l'impossibilità di tradurre praticamente (fattualmente) l'intenzione*.

Se, infatti, il discorso si pone inevitabilmente come *pretesa* di inglobare la verità, è proprio in virtù della verità medesima che viene evocato l'innegabile *trascendimento* della pretesa nonché la *coscienza* di esso.

La coscienza *emerge*, dunque, come atto che *trascende* il limite del discorso e che, proprio per questa ragione, lo rileva.

Poiché, non di meno, essa si traduce *inevitabilmente* in un contenuto della coscienza empirica, che trova espressione in un nuovo discorso, l'universo formale sembra *intrascendibile* nonché in grado di *includere* anche il proprio limite di *intelligibilità*.

Se non che, il discorso (l'universo formale) non può includere il proprio limite di *intelligibilità* proprio per la ragione che risulta *segnato* da esso, sì che il limite può soltanto *venire subito* dal discorso.

Il discorso, quindi, non può includere il limite, *e ciò è innegabile*, ma *di fatto (apparentemente, inevitabilmente)* si trova ad averlo sempre incluso, stante il suo continuo *assolutizzarsi* (il suo valere come “asserto”), così che la *prassi* si pone come *negazione dell'intenzione*, che è *l'intelligibile* del dire.

Inclusa nel discorso, anche la *coscienza* assume la forma di un particolare enunciato e la *condizione di intelligibilità* del dire viene ridotta alla sua *condizione di possibilità*.

In tal modo, quella *condizione di intelligibilità*, che impone il trascendimento del discorso – il quale si risolve in *atto* –, finisce per venire scambiata per la sua *condizionante posizionale*, che è appunto la *relazione ordinaria*, ossia la relazione intesa come costrutto e non come atto.

Quest’ultima, infatti, costituisce *l'architettura dell'edificio semantico*: mediante la relazione ordinaria le identità semantiche si rapportano le une alle altre dopo essersi differenziate e, sempre mediante la relazione ordinaria, ciascun segno si rapporta al significato corrispondente.

Inoltre, è ancora mediante la relazione ordinaria che il discorso *si configura determinatamente*, valendo come “quel” discorso, diverso da ogni altro, e cioè tale da configurare un *determinato modo di rapportarsi alla cosa*, ancorché la cosa si sottragga infinitamente a questo *rappporto*.

Annotazione prima

La relazione costituisce la struttura del discorso, ma il *senso* di questa affermazione necessita di venire adeguatamente precisato.

Se la relazione viene intesa come *l'atto del riferirsi*, allora costituisce la *struttura teoretica o trascendentale* del discorso, la quale coincide con quell'*intentio veritatis* che si volge alla cosa stessa, cioè al fondamento reale, per risolversi interamente in essa (esso). Questo risolversi nel fondamento decreta *l'inveramento* del discorso medesimo.

Se, invece, la relazione viene intesa come *costrutto*, essa costituisce ben-sì *l'architettura formale* del discorso, ma anche il suo *limite di intelligibilità*. L’architettura formale consiste non soltanto nelle relazioni che sussistono all’interno del discorso, tra i segni e i significati nonché tra gli enunciati che lo costituiscono, ma anche *nella relazione formalmente prioritaria*, e cioè quella relazione che si pretende sussista *tra il discorso e la cosa stessa*.

Tale relazione rappresenta la costruzione di un *medio* che consenta l’“avvicinamento” del discorso alla cosa, nonostante il mantenimento della loro differenza.

Ebbene, è proprio questa relazione che esprime il limite di intelligibilità del discorso, perché è indice della pretesa di ridurre a termine, per sua natura determinato, il fondamento, che però è richiesto proprio perché assoluto.

Tale fondamento, richiesto come assoluto, perché solo se assoluto è autenticamente reale, viene ridotto a determinato, contraddittoriamente, perché solo se determinato esso può valere quale termine della relazione al discorso e, quindi, può venire incluso nel discorso in forza della relazione semantica.

L'operazione dell'inclusione della cosa nel discorso – questo è il punto sul quale si intende fare chiarezza – viene affidata proprio alla relazione, intesa come medio, cioè come costrutto.

Il medio, cui primariamente il discorso si affida, è precisamente il significato, inteso ordinariamente come significato determinato.

Tale significato, infatti, vale come relazione per la ragione che esso si sdoppia in sé stesso, nel senso che ad esso viene affidata una duplice funzione: la funzione di valere come indicazione della cosa reale, ma anche la funzione di coincidere con la cosa reale stessa, così che esso risulta la sintesi di questa duplice funzione. Abbiamo rilevato che il significato non può valere soltanto come mera indicazione, perché ciò lo ridurrebbe palesemente a semplice segno. Al sistema formale, di contro, serve che esso vada oltre questo aspetto e, dunque, si pretende che esso coincida anche con la cosa reale stessa.

In effetti, che si tratti di una pretesa emerge chiaramente per il suo “venire significato”, ossia per il suo venire “fatto essere” dal sistema semantico, così che non lo si può confondere con la cosa reale, la quale invece vale per la sua assoluta indipendenza.

In questa maniera, la duplice funzione che si attribuisce al significato si rivela la conciliazione dell'inconciliabile, in modo tale che emerge il limite di intelligibilità del suo valere come sintesi e inoltre, anche per questa via, si perviene all'intrinseco limite di intelligibilità del medio in quanto tale.

Con la figura del medio, infatti, viene indicata un'identità del tutto particolare: l'identità della differenza. Nel caso di cui ci stiamo occupando, in particolare, tale identità (l'identità del significato) non è semantica né reale, ma finisce per diventare sia semantica sia reale e, in tal modo, essa si conferma come l'identità stessa della relazione, la quale coincide e si risolve nell'identità dei termini relativi in quanto, appunto, relati.

Precisamente per questa ragione – giova ripeterlo –, l'identità della relazione viene assunta come l'identità della differenza, nel senso che la forma la fa valere come uno status, laddove essa, a rigore, non può non risolversi nel suo continuo differenziarsi; quindi, nel trascendere quell'identità che la ipostatizza.

Nell'impossibilità di far coincidere il significato con la cosa reale, dunque, il sistema si accontenta di postulare l'*apertura*⁴² del significato sia nei confronti dell'ordine dei segni sia nei confronti della cosa reale stessa.

Si potrebbe dire che il significato viene ora considerato dall'universo formale come il *prolungamento*, nell'ordine semantico, di quella realtà che ne è originariamente indipendente.

Il prolungamento non coincide con la realtà – se vi coincidesse, non potrebbe venire significato dal segno –, ma non si oppone ad essa, non è altro rispetto ad essa, poiché intende esserne *espressione* e, dunque, intende essere *modo* dell'unica sostanza⁴³.

Se, di contro, il significato viene colto nel suo *limite*, allora non possono non emergere innegabilmente sia la *coscienza* dell'impossibilità di *vincolare* la cosa all'ordine semantico sia la coscienza che la *funzione di medio*, assegnata al significato, risulta inintelligibile.

Poiché, però, il discorso non rinuncia al progetto di dire la cosa, il significato si rivela non altro che l'estremo tentativo, messo in atto dal sistema formale, di ovviare all'impossibilità suddetta.

Esso, cioè, si rivela la *contraddittoria coesistenza* di esigenze che sono radicalmente divergenti.

Annotazione seconda

Per la sua pretesa di *inglobare la realtà*, l'enunciato vale come un *asserto*. Il carattere assertorio dell'enunciato consiste, dunque, nella sua pretesa di valere quale *indiscutibile espressione* della cosa reale.

L'eventuale discussione, infatti, può venire posta in essere solo da un altro asserto, così che non viene messa in questione la *pretesa* dell'asserto in quanto asserto, bensì ci si accontenta di sostituire un asserto con un altro, come se ci

42. L'espressione heideggeriana *Offenheit* può forse venire mantenuta per indicare la funzione che si postula essere propria del significato: quella di relazionarsi sia alla cosa reale sia al segno. L'apertura indica, propriamente, una possibilità, ma non nel senso teoretico della *intelligibilità* del significato, il quale è appunto intelligibile solo in quanto si volge alla cosa, bensì nel senso della *praticabilità* del riferimento (*Verhältnis*): l'apertura è ciò che consente il darsi dell'essere (del fondamento) nel linguaggio, ossia nell'orizzonte che è del *Dasein*. Secondo Heidegger, dunque, l'essere *si dà* (*es gibt*), così che la *sua* manifestazione, che è semantica, lo indica *positivamente* in forza della *relazione*, la quale lo vincolerebbe appunto *a ciò che lo manifesta*.

43. Manteniamo il linguaggio di Spinoza perché riteniamo che il progetto di conciliare l'*esigenza teoretica* (pensare cioè la *sostanza* come la *realità effettiva* dei modi), che è *ineleggibile*, con l'*esigenza pratica* (mantenere quella distinzione che consente la determinazione – semantica – di questi ultimi), che è *inevitabile*, sia stato esemplarmente indicato dal filosofo olandese.

si trovasse soltanto di fronte al problema di scegliere l'asserto più adeguato ad esprimere la realtà.

L'assertorietà dell'enunciato, pertanto, consiste nell'*assertorietà del vincolo al reale*, ossia nell'incapacità di consapere il carattere *necessariamente problematico* della relazione a ciò che è reale, precisamente per la ragione che il reale, se è effettivamente tale, non può non *essere in sé*.

La cosa – lo abbiamo detto – viene *prerequisites* come *in sé reale* per fungere da *fondamento* del discorso (nonché degli enunciati che lo costituiscono), ma viene altresì *presupposta* come passibile di riferimenti per fungere da *relato*, ossia per presentarsi quale *oggetto* del discorso.

L'asserto, quindi, si costituisce facendo valere la *pretesa* di includere la realtà e, proprio in nome di questa *avvenuta inclusione*, ciascun asserto vale come *esclusione* di ogni altro asserto e si pone come *unico*.

Che è come dire: l'asserto è la riduzione stessa della verità a *certezza*, ossia vale come l'assolutizzazione della *doxa*. L'opinione (l'asserto) si presenta, infatti, come l'espressione definitiva – oltre che definitoria – della realtà stessa.

Ma le opinioni sono infinite e tutte esibiscono la medesima pretesa. Ciascuna si erige così contro tutte le altre, *riducendo l'intenzione*, che è quella di trascendere il proprio essere *doxa*, alla *volontà (pretesa) di conservarsi come l'unica*.

Si è così in condizione di comprendere la ragione per la quale l'*altro* asserto vale sempre come “opposto”: l'altro è opposto non tanto perché afferma contenuti che si contrappongono, quanto perché è presente e per ciò stesso *si oppone a che ciascuno possa assolutizzarsi*.

E così, quell'ordine formale che, da un lato, decreta l'assolutizzazione dell'asserto, da un altro lato, lo relativizza. La *relativizzazione dell'asserto* è prodotta *de facto* da tutti gli altri asserti, diversi da esso.

In tal modo, tuttavia, l'assertorietà non viene *effettivamente* superata, poiché essa permane implicita in ognuno e si rende esplicita nell'ultimo asserto componente, quello “finale” che sembrerebbe essere “definitivo”.

Ciò dimostra che la vera relativizzazione dell'asserto non è quella che si pone *de facto*, ma quella che si pone *de iure* e che consiste nella *consapevolezza critica* del suo intrinseco limite di intelligenza.

V'è inoltre da tenere in conto un fatto ulteriore, e cioè che l'interpretazione fornita da alcuni filosofi⁴⁴, secondo la quale la molteplicità degli asserti corrisponderebbe alla molteplicità dei *modi* usati per indicare la *medesima realtà*

44. A cominciare da Aristotele, che afferma che “l'essere si dice in molteplici significati (Τὸ δὲ ὅν λέγεται μὲν πολλαχῶς)” (Aristotele, *Metaphysica*, Γ 1003 a 31; trad. it. di G. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della “Metafisica” di Aristotele*, Bompiani, Milano 2009², pp. 130-131).

– modi che risultano, appunto, in opposizione gli uni con gli altri e che pertanto tendono ad escludersi reciprocamente –, non è affatto condivisibile.

Tale interpretazione dà per scontato il fatto che i molteplici modi risultano *legittimati* dalla cosa reale, cioè da quella realtà che *non può non permanere la medesima*.

Ciò che obiettiamo a questa interpretazione è quanto segue: se la cosa legittimasse *effettivamente* i modi e se questi ultimi valessero come *autentica* espressione dell'unica realtà, allora il conflitto tra i modi (significati, asserti) espliciterebbe non altro che il *contrasto intrinseco*, cioè la *contraddizione*, che dovrebbe sussistere *nella cosa reale*.

Di contro, per lo meno a nostro giudizio, la pluralità dei modi – ed il conflitto tra di essi – attesta proprio l'*irriducibilità* della cosa reale alle forme che pretenderebbero di rappresentarla e che il discorso offre, così che la *contraddizione risulta intrinseca e costitutiva del discorso e delle sue forme*. Si tratta, insomma, della contraddizione immanente ad ogni tentativo di esprimere, positivizzandola, la realtà autentica.

Si possono individuare, per concludere, almeno tre contraddizioni. Oltre quella appena espressa, consistente nella pretesa di determinare la cosa reale (l'assoluto), non si può dimenticare quella che è intrinseca all'enunciato e che sussiste tra l'*intenzione* di verità e il *progetto* pratico di ridurre la verità (realità) a *semantema*.

Infine, non può non venire considerata un'altra contraddizione, rilevabile allo stesso livello in cui l'asserto sembra imporsi, e cioè quella tra la *volontà* di valere come unico e la *necessità* di richiedere il sistema di asserti che funga da *condizione di significanza* di ciascuno.

10. La dialettica di certezza-verità e l'enunciato

Usiamo l'espressione composita “dialettica di certezza e verità” per sottolineare il capovolgimento continuo dell'una nell'altra che si determina quando si afferma qualcosa: affermando, *si intende fondare l'affermazione sulla verità*.

Se non che, *di fatto è la verità che contraddittoriamente finisce per fondarsi sull'affermazione*, secondo le pretese della forma.

Più chiaramente: l'*intenzione* di chi formula un giudizio (un'affermazione dichiarativa) è quella di fondare il proprio giudizio sulla *verità della cosa* – e non viceversa –; di contro, l'esito pratico è il *capovolgimento*

dell'intenzione, così che è proprio *la certezza soggettiva che finisce per sostituirsi alla verità*.

Ciò equivale a dire che il passaggio dal “valere per me” all’“essere senz’altro” vi si compie immediatamente, ossia non appare come passaggio, ma come dato, come esperienza.

Del resto, il nesso tra l’“essere certo” e l’“essere vero” non risulta subito evidente, dal momento che la prima forma in cui le due espressioni si presentano è quella che si compie proprio nell’uso promiscuo in cui accade che “certo” e “vero” si equivalgano tra di loro, stante che il *dirsi certo* di qualcosa assume il significato, appunto, del *ritenere vero* ciò di cui si è certi.

Nell’uso promiscuo, quindi, non appare il loro *nesso* poiché si tratta di due espressioni che si ritiene (si opina) indichino *un medesimo*.

D’altra parte, quest’uso non deve venire considerato casuale, poiché inerisce all’essere certo la nozione di verità di cui vi sarebbe certezza. Piuttosto, va evidenziato il “luogo” in cui esso ha comunque il proprio senso: tale luogo è, appunto, l’asserzione.

Sia, dunque, l’asserzione nell’apofansi “S è p”. Allorché pronuncio l’apofansi “S è p”, solo implicitamente esprimo la mia certezza intorno ad essa. Il mio dire, pertanto, non dice qualcosa di diverso da “S è p”; tuttavia, con il porsi stesso di “S è p”, esprimo implicitamente la certezza intorno ad essa.

Di contro, allorché dico esplicitamente che sono certo di “S è p”, dico qualcosa che non era detto esplicitamente con la mera posizione di “S è p”: dico che “S è p” è qualcosa (appunto questa apofansi) di cui sono certo; ossia, non mi limito ad una posizione, ma costruisco un’apofansi che ha per oggetto l’apofansi “S è p”.

Questa nuova apofansi (“S è p’ è certo”) non concerne qualcosa di “S” né di “p”, né del nesso tra “S” e “p”, ma concerne l’apofansi come tale, concernendo quindi la sua posizione e, perciò, colui che dice “S è p”.

Con questa nuova apofansi, insomma, dico che *io* sono certo (io, ogni io possibile o questo determinato io), ma *intendo dire qualcosa intorno a ciò di cui sono certo, ossia che esso è vero*.

Più chiaramente: dico qualcosa intorno a me che dico, ma intendo dire qualcosa intorno a ciò di cui dico di essere certo, ossia *che esso è vero*.

Ecco il punto fondamentale: tra il dire e l'intenzione del dire sussiste una divaricazione, che però non appare. Dico di me e intendo dire della cosa; dico di me dicente, ma intendo dire della cosa detta da me dicente.

L'apofansi “S è p' è certo” dice che “io” sono certo di “S è p”, così che il suo oggetto non è “S è p”, ma il mio *stato di certezza* nei suoi confronti: si predica la certezza dell'apofansi e solo impropriamente del termine dell'apofansi in questione.

La *certezza*, infatti, concerne *lo stato di colui che dice* “S è p” e consiste appunto nell'espressione di costui sul proprio stato nei confronti di “S è p”.

Così, la dichiarazione della certezza è per sé stessa una riflessione: essa non è una *conoscenza* se non come un'attività della coscienza che riflette su sé medesima.

Se non che, dicendo di essere certo che “S è p”, intendo dire che “S è p’ è vero”. L'essere vero viene *intenzionalmente* detto di “S è p”, ossia indirettamente di “S” e direttamente di “p” detto di “S”.

Questa intenzione, e il punto è fondamentale, sottintende che “S è p” sia *vero per sé stesso*, ossia indipendentemente dalla mia certezza intorno alla sua verità, tale insomma che *la mia certezza dipende dalla sua verità e non viceversa*: l'intenzione è che lo *stato psicologico* sia conseguenza dello *stato ontologico*.

Se l'essere certo mi concerne nel mio rapportarmi a “S è p”, l'essere vero concerne “S è p” nel suo sussistere *indipendentemente* dal mio saperlo sussistente.

Così, se l’“essere certo” significa l’“essere vero per me”, l’“essere vero” coincide *simpliciter* con l’essere (“S è p”), ossia coincide con lo *stato autentico* delle cose.

Orbene, l'asserto è il *luogo teorico* in cui si compie il capovolgimento della verità in certezza: ciò che è vero “solo per me”, dunque vale come certezza soggettiva, per sua natura *psicologica*, diventa invece una verità oggettiva che io semplicemente accolgo e riferisco, giacché la mia *intenzione*, che è sempre intenzione di verità, si trasforma immediatamente, in forza appunto dell'asserzione, in *presenza* che la verità sia nel modo in cui io la colgo e la dico.

La sede della certezza è comunque l'io. Dunque, non eccede l'io nel suo darsi certo, ma costituisce anzi il suo stato effettivo come “io”.

In tal modo, attraverso la certezza ogni significato, posto o detto dall’*io*, *gli appartiene* come posto o detto.

Per quanto sia diverso dall’*io*, insomma, ogni significato gli appartiene, così che non vi sono propriamente significati estranei all’*io* significante, poiché lo sarebbero alla significazione.

Che è altro modo per dire che ogni “realità” *esterna* alla coscienza (empirica) è una “realità” *posta* dalla coscienza come esterna, anche se essa mantiene una sua *relativa indipendenza* dalla coscienza stessa, e ciò in ragione del modo ordinario di assumere la *relazione*, la quale pone “oggetto” e “coscienza” come suoi termini.

Se, invece, la “realità” venisse intesa per come essa effettivamente è, cioè non come *realità oggettuale* ma come *realità oggettiva*, allora essa verrebbe colta come *autenticamente esterna*, ossia come *assolutamente indipendente* dal soggetto, cioè dall’*io*. Precisamente per questa ragione, essa *non potrebbe mai venire saputa*⁴⁵ e, quindi, *non potrebbe mai venire detta*.

Ciò che viene detto, in effetti, è solo il dato (l’oggetto) della *comune esperienza*, intrinsecamente vincolato al soggetto e tale da costituire, appunto, *l’oggettuale*. Solo la riduzione dell’oggettivo all’oggettuale, pertanto, induce la convinzione che ciò che si dice sia la *realità in sé* e non, invece, soltanto la *realità per noi*.

Del resto, la stessa relazione tra coscienza e dato (oggetto) deve venire saputa, per venire detta, così anche tale relazione tende a disporsi nel , la quale viene ad essere sia *termine* della relazione sia la *relazione stessa* tra sé e il proprio oggetto.

Ne consegue che l’*io*, affermando qualcosa, *afferma sempre sé stesso*, valendo come fondamento di ogni affermazione.

E tuttavia, la *coscienza* di questa “chiusura” dell’*io* configura una qualche *emergenza* oltre di esso: un’emergenza della coscienza *oltre la sua dimensione solo empirica*, colta proprio perché “oggettivata” (“de-limitata”).

45. Ribadiamo che la *realità*, intesa nella sua *oggettività*, non può in alcun modo venire saputa (detta). Di contro, l’esperienza, ad un primo approccio, sembra che possa venire saputa, non essendo *totalmente altra* dal soggetto. Se non che, definire “saputa” l’esperienza, in un qualche suo aspetto, non tiene conto del fatto che, in questa definizione, ci si riferisce ad un *sapere formale*, così che la *distanza tra sapere e saputo* viene necessariamente mantenuta, in modo tale che *ciò che si sa non è mai effettivamente saputo*.

Un'emergenza, dunque, oltre la *certezza soggettiva*. Un'emergenza, inoltre, che configura un'*apertura alla verità oggettiva*, la quale permane tale, non di meno, solo in quanto non viene essa stessa *oggettivata*, ossia solo in quanto l'apertura non viene intesa come *relazione*, ma come *intenzione*.

Se, infatti, la verità *oggettiva* venisse *oggettivata*, allora cesserebbe di essere “oggettiva” e decadrebbe di nuovo a “oggettuale”. Verrebbe, così, a ricadere nell'asserto e *decadrebbe ancora a certezza dell'io*.

Il trascendimento della *dimensione psicologica*, pertanto, si rivela soltanto come *coscienza trascendentale*, la quale vale come *atto che emerge* sulla stessa coscienza empirica, per sua natura soggettiva.

La coscienza trascendentale, valendo appunto come *atto*, non può venire ridotta a *stati di coscienza* né, tanto meno, alle conoscenze ordinarie: neppure alle conoscenze, più o meno formalizzate, che il *pensiero scientifico* ritiene di avere individuato e descritto.

Tali forme, ancorché intenzionalmente (idealmente) rivolte all'*oggettivo*, infatti, descrivono soltanto l'*oggettuale*, il quale *si vincola insindibilmente al soggettivo*, e per questo non è mai in grado *veramente* di trascenderlo.

Le conoscenze ordinarie, incluse le conosce scientifiche, quindi, vengono bensì assunte *come se* cogliessero la *realità oggettiva*, ma in effetti sono solo espressione della *realità oggettuale*, perché quest'ultima è subordinata al soggetto conoscente e non vale come veramente autonoma e autosufficiente, cioè come *assoluta*.

A sua volta l'intenzione, sempre rivolta alla verità, permane soggettiva (solo psicologica) fino a che viene assunta per il suo *rivolgersi ad un contenuto determinato*, ossia fino a che di essa si fa valere soltanto il *compimento fattuale*.

Che è come dire: se si configura il “*ciò* di cui si è certi essere la verità” e lo si configura, appunto, *in forma determinata*, come un qualunque “*contenuto*” di coscienza espresso da un'asserzione, allora l'*intenzione che sta a fondamento del dire*, e che vale come la sua *struttura autentica*, viene negata perché viene ridotta alla modalità dell'essere certi, che costituisce solo la *struttura formale* del dire stesso (dell'apofansi).

In tal modo, l'*intentio veritatis* viene contraddetta precisamente dal *fatto* che la verità viene determinata e, quindi, viene vincolata allo stato di chi la rappresenta, cioè la riferisce (la dice) e, riferendola (dicendola), la riferisce (la vincola) al proprio sistema di riferimento.

Di contro, se la verità permane l'*ideale* cui l'intenzione si volge, costituendo ciò che *originariamente* la evoca e la orienta come intenzione, allora quest'ultima cessa di essere una mera certezza, uno stato soggettivo, perché, almeno *idealmente*, non può non coincidere con la *ragione* stessa del suo essere: la verità, appunto.

Qui si compie il *capovolgimento del capovolgimento*: se l'asserto è il capovolgimento della verità in certezza, la *consapevolezza critica* che coglie il *limite* dell'asserto, perché emergente come *atto che trascende la finitezza*, nega la pretesa riduzione della verità a certezza e coglie veramente la "non-verità" di quest'ultima.

Più radicalmente, è la stessa *intenzione* che, rivolta alla verità e fondandosi solo nella verità, *capovolge il soggettivo nell'oggettivo*: la dimensione *psicologica* si supera così in quella *ontologica* e il soggettivo si risolve nell'oggettivo. Fermo restando che la dimensione ontologica non va intesa in senso tradizionale, ma nel senso del *valore dell'essere*, che costituisce *l'unica, autentica realtà (verità)*.

Lo stesso asserto che afferma ciò non è la "posizione" della verità (autentica realtà), cioè non è la sua insensata oggettivazione, ma la *necessità saputa (riconosciuta) della sua inoggettivabilità (insemantizzabilità)*. La necessità, cioè, che la verità sia il *fondamento* del dire e non il suo *prodotto*.

La contraddizione in tale *sapere* non sussiste, come invece affermano coloro che *pretendono* di determinare la verità. E non sussiste per la ragione che il sapere, se è sapere autentico, coincide con la *coscienza trascendentale*; dunque, è un *atto*, l'atto dell'emergere oltre il limite, dunque anche oltre la contraddizione.

Più precisamente: tale atto è evocato dalla *verità stessa*, quindi dall'*incontraddittorio*, e sulla verità (incontraddittorio) si fonda.

Proprio perché si fonda sulla verità, l'*atto di sapere* emerge oltre il limite; quindi, emerge oltre la contraddizione e nella *verità dell'incontraddittorio* intende realizzarsi veramente.

La contraddizione, invece, sussiste *soltanto nel dire*, che afferma bensì l'indicibilità della verità, ma poi usa la parola "verità". Come abbiamo detto in varie occasioni, dire l'indicibilità della verità, tuttavia, configura un dire che è *inevitabile*.

Ancorché si sappia l'indeterminabilità della verità, che è assoluta, non si può evitare, infatti, di usare la parola "verità" proprio per dire questa indeterminabilità né si può affermare che la verità è determinabile, per evitare la contraddizione suddetta.

Se si scegliesse di dire che la verità è determinabile, allora si eviterebbe bensì la *contraddizione formale*, ma si incapperebbe in una ben più grave *contraddizione sostanziale*, che riguarderebbe la verità stessa: essa *aut* varrebbe come relativa, sì che contraddittoriamente verrebbe fatta poggiare sulla non-verità, *aut* varrebbe come assoluta e, *insieme*, come determinabile, conciliando così l'inconciliabile.

Determinare la verità come indeterminabile (come irriducibile a "ciò" che viene asserito) configura, pertanto, la *dimensione inevitabile*.

L'affermazione "la verità è indeterminabile", da un lato, è condizionata – *trascendentalmente* – dalla verità stessa, la quale consente di riconoscere la contraddittorietà della riduzione della verità a determinazione.

Dall'altro, è condizionata – *fattualmente* – dall'insostituibilità pratica del linguaggio. Pronunciando tale affermazione, insomma, si accetta l'ordine del linguaggio, riconoscendolo come *inevitabile* (il linguaggio è *ineludibile*, essendo l'ambito nel quale ci si colloca).

La sua *inevitabilità*, tuttavia, non può venire scambiata per *verità*, la quale invece non gli appartiene, valendo come l'*innegabile*. L'esito è quello di pronunciare l'affermazione indicata, affiancandole non di meno la *consapevolezza critica o teoretica* del suo limite intrinseco, in modo tale che non si sospende il dire, ma non per questo gli si attribuisce un *valore* che non gli compete.

Il valore del linguaggio non è fattuale, ma intenzionale: non consiste in ciò che dice, ma nell'intenzione che sostiene il dire.

Esso, infatti, *intende* essere espressione della *realità* che lo trascende, così che l'espressione non va intesa come "positivizzazione" della verità (realità), ma come *innegabile rinvio ad essa*.

Ebbene, solo questa *consapevolezza critica* consente di evitare il duplicato rischio di *negare la verità determinandola* e di *negare la verità rinunciando a ricercarla perché indeterminabile*: la rinuncia alla verità è la rinuncia al fondamento, quindi alla legittimazione, così che è precisamente questa rinuncia che risulta *illegittima*.

Allo stesso modo, non si compie la scelta del *silenzio*, che configura la pretesa cancellazione empirica del linguaggio; si usa, invece, il linguaggio, sapendo il *limite* che lo connota come linguaggio, dunque evitando di assolutizzarlo. Che equivale ad *usare il linguaggio senza subirlo*.

Lo si usa per dire che ogni dire, pur *ineliminabile*, non per questo è *l'innegabile*, dal momento che ciò che si dice si oppone ad altro dire, senza poter emergere oltre il dire in quanto tale.

Se, dunque, la verità non può non (*innegabilmente*) costituire *la vera meta dell'intenzione*, quest'ultima non può non (*inevitabilmente*) venire espressa mediante una ricerca, la quale non può non (ancora *inevitabilmente*) venire *praticata (indicata, detta)*.

Tuttavia, tale ricerca e il dire di essa richiedono un *sapere*: sapere che la verità non può non emergere oltre la ricerca e il dire di essa, giacché solo in quanto *emergente* la verità costituisce il *senso* di entrambi.

La verità, insomma, non si oppone al dire, poiché è il dire che si oppone a sé stesso, dunque *si contraddice*, sia quando pretende di valere come verità, cioè come asserto indiscutibile, incontrovertibile, sia quando dice una qualunque cosa (determinazione, contenuto), perché la ipostatizza e la nega nel suo trascendersi.

Ogni asserto, ecco il punto, è *controvertibile*, se non altro per la ragione che si pone opponendosi all'asserto contrario, e ogni dire è un dire la contraddizione *intendendo* non dirla: quindi, è un *contraddirsi*.

Se ci si colloca dal punto di vista *dell'inevitabile*, allora si dirà che da questo contraddirsi dell'asserto emerge l'*incontradditorietà* della verità.

Di contro, se ci si colloca, almeno *idealmente*, dal punto di vista *dell'innegabile*, allora si dirà che è *in virtù dell'incontradditorietà della verità che risulta l'intrinseca contradditorietà dell'asserto* e, in particolare, dell'asserto che pretende di determinare (dire) la verità assoluta.

Quando si parla dell'*incontradditorietà* della verità, non ci si riferisce ad un principio, il principio di non contraddizione, il quale, essendo

determinato, si pone perché nega la contraddizione, così che della contraddizione perennemente abbisogna.

Ci si riferisce, invece, a quel *principio* che è *tutt'uno* con la verità stessa, così da valere come *ragione dell'intrinseco contraddirsi* di ciò che, non essendo la verità, non è mai *veramente*.

Un principio, pertanto, che fonda l'*intrinseco contraddirsi dell'estrinseco* e che, dunque, più che valere come *un principio* costituisce, piuttosto, *il fondamento*, che è l'*incontradditorio* stesso.

OTTAVA RIFLESSIONE

Innegabile e inevitabile

1. Introduzione

Nel corso delle precedenti Riflessioni si è parlato, in molteplici occasioni, di una *distinzione* che, a nostro giudizio, riveste *valore teoreticamente fondamentale*.

Tale distinzione è quella di *innegabile* e *inevitabile*. Nelle occasioni in cui ne abbiamo parlato, abbiamo cercato di spiegare il *senso* e il *valore* di questa distinzione, in relazione al tema specifico di cui stavamo trattando.

Tuttavia, per la sua rilevanza cruciale, riteniamo opportuno dedicare ad essa una specifica riflessione che, da un lato, consenta di ricapitolare quanto detto e di fornire una spiegazione che sia sempre più chiara e argomentata; dall'altro, offra l'occasione per rileggere l'intero discorso svolto proprio alla luce di questa distinzione, onde garantire ad esso un'*unitarietà* basata su di un tema specifico, in grado di valere, per così dire, come asse portante delle molteplici Riflessioni.

Non desti, dunque, meraviglia se in quest'ultima Riflessione vi sarà una ripresa di temi già trattati. Ciò non costituisce, sempre a nostro giudizio, un'inutile ripetizione, ma rappresenta la possibilità di *risignificare* il discorso e le sue tappe, a muovere dalla tappa iniziale, alla luce di quello che può venire considerato il suo *fine*.

Parlando di “fine”, non intendiamo, ovviamente, riferirci ad una conclusione: il discorso filosofico, e in particolare quello teoretico, è *inconcluso* per sua natura.

Intendiamo, piuttosto, il *senso ultimo* della nostra riflessione, che noi cogliamo nella necessità di precisare la differenza che sussiste tra quanto

viene affermato ponendosi dal *punto di vista dell'inevitabile* e quanto, invece, viene affermato ponendosi, *idealmente* – giacché non si può *fattualmente* –, dal *punto di vista dell'innegabile*, e cioè dal punto di vista di quella verità che non può non trascendere l'universo in cui si colloca chi pensa e scrive.

Con l'espressione “innegabile”, va precisato, non intendiamo ciò che *resiste alla negazione formale* tentata su di esso¹.

Intendiamo, piuttosto, quell'assoluto che, proprio in quanto tale, *non può essere oggetto di negazione* e che, piuttosto, costituisce quella condizione incondizionata che consente di evidenziare il *limite di intelligenza* anche della negazione formale, la quale pretende di negare ciò che essa stessa richiede per porsi come negazione determinata, cioè come *negazione formalmente non nulla*.

Porsi dal punto di vista dell'innegabile, quindi, significa *intendere di oltrepassare il punto di vista in quanto tale*, onde trascendere ciò che è solo “soggettivo” e pervenire, finalmente, all’“oggettivo”, pur nella consapevolezza che l’oggettivo non è *di fatto* raggiungibile, se è *effettivamente oggettivo*.

Volendo usare un’immagine, si potrebbe dire che l’*intenzione* è quella di guardare la terra (sé stessi e le proprie convinzioni) con gli occhi del cielo (della verità), ancorché sulla terra si permanga, ma *oltre la terra si intenda andare*.

In ciò si esprime, dunque, quell'*intenzione di verità* che spinge il finito a trascendersi e che si realizza pienamente solo essendo tutt’uno con la verità medesima, ossia perdendosi in essa.

Si tratta, insomma, di collocarsi al *limite*, intendendo trascenderlo, e questo è *l'innegabile*, nonostante la *consapevolezza* che è a muovere dal finito che ci si volge all’infinito, e questo è *l'inevitabile*.

Tuttavia, il *progetto*, che così formulato non può non apparire temerario, se non addirittura insensato o, peggio ancora, contraddittorio, viene sostenuto, non di meno, da un’altra *consapevolezza*, che induce ad

1. Se si intendesse tale tipo di negazione, allora ogni determinazione, a rigore, risulterebbe innegabile, perché la negazione si pone in forma determinata – e la negazione formale non può non porsi in questa forma – soltanto perché si esercita su qualcosa, si che il negato non può mai venire *effettivamente* negato, se proprio su di esso poggia la negazione per configurarsi. Tratteremo questo aspetto nel paragrafo 2 della presente Riflessione.

insistere nel portarlo avanti: la consapevolezza della necessità che esso si trasformi e si essenzializzi nell'*intenzione*.

Ci riferiamo, dunque, alla *consapevolezza del limite* che immane ad ogni determinato (finito), incluso il progetto stesso, il quale mantiene per sua natura valenza soggettiva e, quindi, si prospetta come “un punto di vista”, segnato dal limite che ne decreta la finitudine.

Orbene, il nodo cruciale che intendiamo sottolineare con forza è il seguente: se il limite *viene colto*, allora *è stato anche oltrepassato* e, se è stato oltrepassato, allora la *spinta al suo oltrepassamento* non può provenire da ciò che è *al di qua* di esso, ma soltanto da ciò che è *al di là*, da quella verità assoluta, da quell’infinito, che è la *condizione incondizionata* che consente di rilevare il limite dell’universo dei determinati, il quale include anche chi cerca la verità, e per questo *intende* proiettarsi *oltre l’orizzonte della finitezza*.

Precisamente questa *intentio veritatis* trasforma il progetto, perché lo sottrae al *condizionamento empirico* del soggetto e lo affida interamente al *condizionamento trascendentale* esercitato dalla verità e soltanto dalla verità.

2. Fatto e ragione

La prima cosa che può venire rilevata – e che permette di entrare nel vivo del tema – è che la distinzione di innegabile e inevitabile consente di evidenziare, in forma esemplare, *l’emergenza della ragione sul fatto* (dato, determinazione).

Il *fatto* costituisce ciò che definiamo “inevitabile”. Si può bensì prescindere da un determinato fatto, ma non dal *fatto come tale*.

Il fatto costituisce, dunque, l’assunto da cui muove qualunque procedura o qualunque sistema né esso può venire sostituito: *verrebbe sostituito da un altro fatto*.

Di contro, la *ragione* costituisce ciò che definiamo “innegabile”. La sua negazione implica la richiesta di una ragione che legittimi la stessa negazione, così che la ragione emerge come *fondamento* anche di ciò che pretende di negarla, senza riuscirci *veramente*.

La ragione, tuttavia, va intesa come *fondamento* anche in un *senso ulteriore*, quel senso che la coglie non secondo il modo in cui la intende l'universo formale, ma come *condizione incondizionata*. Di tale *sensu ulteriore* parleremo più avanti.

Ciò che intendiamo sostenere, ad un primo approccio, è che *il fatto è inevitabile, ma non è innegabile*. Se il fatto fosse innegabile, non necessiterebbe di una ragione volta a *legittimarla* e la *domanda di intelligibilità (verità)* non sarebbe mai sorta.

Di contro, la domanda sorge proprio perché il fatto, ancorché inevitabile, è *insufficiente a sé stesso*, cioè non ingloba in sé la ragione che lo giustifichi (legittimi), così che esso non può non richiederla come emergente. Il fatto, almeno da questo punto di vista, *certamente non è innegabile*.

Se non che, da un altro punto di vista, si deve considerare che, se per negazione si intende la *negazione formale*, allora il fatto, cioè la determinazione, di tale negazione risulta la “condizionante posizionale”.

La negazione formale, infatti, si pone se, e solo se, presenta una sua *determinatezza*: negazione di nulla risulta negazione-nulla, e lo abbiamo già rilevato.

Con questa conseguenza: la negazione si pone solo poggiando su ciò che essa intenderebbe negare, così che *il negato diventa essenziale alla negazione* e il fatto, seguendo questa strada, risulterebbe innegabile.

Come conciliare, allora, i due punti di vista indicati, che sembrerebbero antitetici?

Innanzi tutto, si deve ricordare che il fatto costituisce la “condizionante posizionale” della negazione, non la sua “condizione di intelligibilità”.

La negazione formale, anzi, mostra di non essere affatto intelligibile, precisamente perché *postula ciò che pretende di negare*. Con questo approdo: non è il fatto che risulta *innegabile*, come sostengono coloro che usano acriticamente la negazione formale, ma è quest’ultima che mostra il suo *intrinseco limite*.

Proprio per tale ragione, e questo costituisce un aspetto ulteriore da tenere in considerazione, la negazione non può venire ridotta all’*attività* del negare, cioè alla *funzione logica del negare*, la quale si dispone *estrinsecamente sul negato*.

La negazione formale è inefficace proprio perché è *estrinseca*, cioè perché si dispone come *relazione negativa*, e non interviene sulla *struttura intrinseca del negato*.

Così intesa, e cioè appunto in quanto “relazione negativa”, essa si trova nello “stato di necessità” indicato poc’anzi: postulare come condizione del proprio porsi determinato quella medesima determinazione che essa, contraddittoriamente, pretenderebbe di negare.

Inoltre, non si può non ricordare quanto più volte ribadito nel corso delle nostre riflessioni: il determinato è in sé *contraddittorio* e la relazione, essenziale alla sua posizione, non può venire pensata come un *costrutto*, perché anche il costrutto è in sé contraddittorio, ma deve venire colta nel suo valere quale “atto”.

Ciò ha un’importantissima conseguenza: la negazione non è *estrinseca* alla determinazione, come la forma la fa valere, ma costituisce *l’essenza stessa del determinato nonché di quella relazione* che la considerazione ordinaria assume come un costrutto mono-diadico.

Dire che la negazione è *intrinseca* al determinato significa porre un’affermazione che è della massima rilevanza: *il determinato* (inclusa la relazione come *costrutto*) è *il suo stesso negarsi*, che è poi l’atto del suo *contraddirsi*.

La negazione, pertanto, non vale come l’*attività* che si esercita sul determinato, ma come l’*atto del negarsi* di quest’ultimo.

A sua volta, il “negarsi” del determinato non va inteso come il suo “negare sé stesso”: così intesa, infatti, la negazione permarrebbe estrinseca rispetto al “sé” che viene negato, in modo tale che non di “atto” si tratterebbe, unitario per sua *vocazione intrinseca*, ma ancora di mera “attività”, poggiante innegabilmente sulla dualità.

L’unitarietà dell’atto indica che, dal punto di vista *dell’innegabile*, non v’è distinzione tra il negare e il sé negato, dal momento che il “sé” del finito, cioè la sua identità, *non è qualcosa che sia effettivamente*.

Poiché l’essere del finito non è autentico, esso si rivela *falsamente esente*, sì che anche il suo “negarsi” deve venire bene inteso.

Dal momento che si nega solo ciò che prima si è posto, o comunque solo qualcosa che sia, se ne ricava, allora, che quando si usa l’espressione

“negarsi del finito” si usa quel modo di esprimersi che è proprio della prospettiva *dell’inevitabile*, la quale fa del finito il proprio presupposto.

Viceversa, se ci si pone dalla prospettiva *dell’innegabile*, allora ci si esprimerà in modo diverso, pur nella consapevolezza che di un linguaggio comunque si tratta.

Si userà, cioè, un linguaggio che avrà la *funzione di esprimere un concetto centrale*: il finito, in quanto altro dall’essere assoluto, *appare ma non è*, così che il suo negarsi altro non è che il *dileguare* (l’*evaporare*, si potrebbe anche dire) *dell’apparenza* in virtù del vero essere (dell’infinito, dell’assoluto).

Detto con parole diverse: poiché non si dà *l’altro* dall’assoluto, il relativo (determinato) vale come la *contraffazione* dell’essere. Si tratta, insomma, di un *essere falso* che è da sempre stato falsificato dal vero essere.

In tal modo, *anche il concetto di “negazione” viene esso stesso superato*.

Per chiarire il *senso* in cui riconosciamo la “falsità” del finito, tuttavia, *non possiamo evitare* di parlare comunque di esso, dunque non possiamo non presupporlo.

In precedenza, lo abbiamo dovuto presupporre anche per dire che esso è il suo negarsi e ciò impone la necessità di tenere sempre a mente che *l’espressione* risulta in ogni caso *contraddittoria perché configura soltanto l’inevitabile*.

L’inevitabile, infatti, assume come incontraddittoria proprio quell’identità determinata che costituisce la forma elementare in cui il finito si pone e si organizza.

Di contro, ciò che emerge *innegabilmente* è che il finito si risolve nel suo *contraddirsi*, in modo tale che anche questo “contraddirsi” deve venire inteso come l’essere *falsamente* del determinato, che può venire detto come il suo *risolversi nella contraddizione*, che indica *l’identità di essere e non-essere*.

Si continuano ad usare parole, dunque, ma non si può *prescindere* dalla necessità di mostrarne il limite, l’insufficienza. Tale necessità, a rigore, può venire riconosciuta solo da una *coscienza ispirata dalla condizione incondizionata*, la quale configura la *ragione* del trascendimento del limite.

Che è come dire: si poggia *inevitabilmente* sul determinato, ma di esso si coglie *innegabilmente* l’insufficienza, cioè la *falsa verità*, così che

non si può evitare di dire la consapevolezza che è stata evocata *innegabilmente* dalla verità stessa.

E allora, da un lato si riconosce la *necessità pratica* dell'inevitabile; dall'altro la *necessità teoretica* dell'*innegabile* contraddirsi dell'inevitabile stesso.

La *prima necessità* vale come uno *stato di necessità*: non si può fare a meno dei fatti, dei dati, cioè del finito, perché costituisce l'ambito in cui si pone la ricerca.

La ricerca, tuttavia, sorge perché nel finito non trova posto ciò che costituisce il fondamento e che vale come il fine della ricerca stessa: la verità. Quella verità assoluta che, proprio in quanto tale, non può venire raggiunta, ma che *si esprime nella coscienza della non-verità del finito stesso*.

Di qui la *seconda necessità*: la *necessità teoretica o trascendentale* che ciò che costituisce il presupposto disveli la propria insufficienza e venga meno a sé stesso, ossia si contraddica, ossia *dilegui dal punto di vista dell'innegabile*.

Orbene, poiché anche di questa necessità si ha consapevolezza, risulta inevitabile che anche essa venga formulata, ossia venga espressa mediante il linguaggio, in modo tale che *risulta inevitabile anche la formulazione dell'innegabile e risulta innegabile il togliersi anche di questa formulazione inevitabile*.

Per indicare la necessità del togliersi dell'inevitabile, si possono usare varie formule: il linguaggio è ricco e *non si può vincolare ciò che si intende dire alla forma del dire*.

Nel tentativo di adeguare sempre meglio la *forma* del dire all'*intenzione* del dire stesso, si dirà, allora, che il finito non si pone mai veramente e, per questa ragione, non è oggetto di negazione, ma è *sé nell'andare oltre di sé*, ossia nel proprio trascendersi.

E si dirà ancora: il fatto (determinato), che l'universo empirico-formale assume cose se fosse *immediato* (senza esserlo *effettivamente*), si rivela *l'atto del suo intrinseco mediarsi* e ciò configura *l'innegabile trascendersi dell'inevitabile*.

Nella consapevolezza dell'insufficienza di quanto abbiamo detto e nel tentativo di ridurla, *sapendo di non poterla eliminare veramente*,

riprendiamo il discorso tornando su riflessioni già avviate e ripartiamo dal concetto di “cominciamento” e dalla necessità di distinguerlo dal “fondamento”.

A nostro giudizio, infatti, l'*irriducibilità del fondamento a cominciamento* è la stessa irriducibilità dell’innegabile all’inevitabile.

Il *fatto* costituisce il *cominciamento* della ricerca; il *fondamento*, invece, costituisce la *condizione di intelligibilità* della ricerca stessa.

Ebbene, la necessità di distinguere il cominciamento dal fondamento compare già nella filosofia presocratica e questo dimostra, a nostro giudizio, che la *distinzione di innegabile e inevitabile* attraversa, seppure implicitamente, l’intera storia del pensiero filosofico.

3. Il tema del principio nella filosofia presocratica

Come abbiamo cercato di dire nella annotazione prima che compare nel paragrafo 6 della Terza Riflessione, vale la pena ricordare che nella filosofia presocratica è possibile rintracciare due indirizzi fondamentali.

Un *indirizzo naturalistico*, tipico di alcuni rappresentanti della scuola Ionica, secondo il quale il “principio (*ἀρχή*)” di tutte le cose è da ricerare in un elemento della natura, e un *indirizzo metafisico*, che potremmo anche definire “trascendentale”, che invece pensa il principio nel senso del “fondamento”.

Per tale secondo indirizzo, non si tratta di trovare l’inizio di tutte le cose, cioè la prima determinazione che apre la serie di tutte le determinazioni – le quali costituiscono l’esperienza nelle molteplici forme in cui essa può venire intesa –, quanto la condizione della loro intelligibilità, ossia *il fondamento che consente di legittimare la serie*.

Questo duplice indirizzo si mantiene nell’intera storia del pensiero filosofico.

In particolare, dall’indirizzo metafisico origina la ricerca di ciò che abbiamo definito l’*innegabile*, laddove la concezione naturalistica privilegia a tal punto il fatto e il sistema fattuale, cioè l’esperienza ordinaria, che finisce per *risolvere l’innegabile nell’inevitabile*.

Per la concezione naturalistica, quindi, la distinzione che abbiamo indicato è del tutto priva di senso.

Se, infatti, il principio viene inteso come il *primo elemento di una serie*, allora lo si deve assumere in senso determinato e, determinandolo, lo si riduce comunque ad una *res*, quindi a qualcosa che, almeno in senso lato, vale come materiale.

La concezione naturalistica, pertanto, cerca bensì una *cosa* a cui ridurre tutte le altre, ma, proprio perché riduce il principio ad una cosa, lo colloca allo stesso livello delle altre cose e, per questa ragione, cerca un “assunto” (una premessa, un presupposto), e non il *fondamento*.

L'irriducibilità del fondamento ad un assunto costituisce, a nostro giudizio, il punto cruciale della ricerca filosofica.

Il *fondamento* non è una qualche cosa, una determinazione, la quale si pone solo in forza della *relazione* a ciò che la determina e che è vincolato ad essa.

Che è come dire: soltanto una *determinazione* può valere come un *assunto*, perché l'assunto è tale in quanto gli si attribuisce una *priorità* rispetto alle determinazioni che sono conseguenza di (derivano da) esso e che, non di meno, consentono di determinarlo, giacché valgono come quell'*altro* (quella *differenza*) che è *condizione formale* del porsi dell'identità determinata.

Di contro, il fondamento è tale perché *legittima sé stesso*, ossia perché *non dipende da altro per essere*. Più precisamente: il fondamento è *in sé legittimo* precisamente per la ragione che è *autosufficiente*, dunque è *assoluto*. Non soltanto non necessita di altro, ma, più radicalmente, vale come *ragione del non-essere dell'altro da esso*.

Se, insomma, si intende che il principio valga come fondamento di tutte le cose, esso, in primo luogo, *non può essere una cosa al pari delle altre*; dunque, non può essere neppure la “prima”.

In secondo luogo, essendo assoluto, non può accettare un *altro* da esso, così che le cose dell'esperienza ordinaria non possono non appartenere ad un diverso livello ontologico rispetto ad esso: i fondati *non sono veramente*, sì che il fondamento non fonda perché pone, ma perché *toglie la pretesa del finito*, che è il presupposto, di essere effettivamente.

Il livello su cui si dispone il finito configura l'*inevitabile*; il fondamento, invece, configura l'*innegabile*, per la ragione che non può non *emergere* oltre il sistema delle cose, cioè oltre il sistema delle determinazioni, le quali *esistono* bensì, ma non *sono veramente*.

L'assunto, proprio per la ragione che vale come la *prima cosa*, comunque si pone in relazione con la seconda, la terza e così via: poiché si vincola all'intera serie e dipende da essa, dunque, il primo elemento della serie non può costituirne il fondamento.

L'assunto, quindi, coincide con il "presupposto", il quale si pone a condizione di venire presupposto da ciò che esso, a sua volta, non può non presupporre, nel senso appunto che esso è primo solo perché la serie è stata presupposta.

La presupposizione, pertanto, è un circolo, laddove la fondazione è autentica se, e solo se, il fondamento *fonda senza dipendere da ciò che fonda* o, che è lo stesso, la fondazione è il *condizionamento unilaterale* esercitato dal fondamento sul fondato.

Precisamente per questa ragione viene confermata la necessità di *distinguere i due livelli*: il livello delle determinazioni, che è *inevitabile*, e il livello del fondamento, che è *innegabile*, perché è innegabilmente richiesto come emergente oltre il livello precedente e, quindi, non vincolato a ciò che lo richiede.

Va detto subito che, per il fatto che si parla di *due livelli*, si finisce per *assimilare*, in una qualche misura, l'innegabile all'inevitabile.

Precisiamo, allora, che si parla di livelli soltanto nella misura in cui ci si pone *dal punto di vista dell'inevitabile*, così che l'innegabile viene interpretato come *ulteriore*.

Se, invece, fosse possibile porsi *dal punto di vista dell'innegabile*, cioè del *fondamento*, quindi dell'*assoluto*, allora, non essendovi *altro* da esso, non si parlerebbe di livelli né si potrebbe pensare che l'*assoluto* si disponga in uno di essi.

Va sottolineato, a questo proposito, che l'*intenzione di parlare dell'assoluto a muovere dall'assoluto stesso* configura proprio l'*intentio veritatis* che anima la ricerca: come si potrebbe parlare della verità se non *intendendo* che sia vero il discorso su di essa e, quindi, se non *intendendo* di porsi *dall'ottica della verità stessa*?

In questo senso, affermiamo che si tratta dell'*ideale* che ispira la ricerca, sì che l'intenzione di verità deve venire colta come un *tendere* che solo *idealmente* coincide con l'intenzionato: *l'intenzione che si volge alla verità è evocata dalla verità e per questo confida di venire guidata da essa*, in modo tale che la *differenza* dalla verità venga meno e l'intenzione sia *totalmente pervasa* dalla verità intenzionata.

Le considerazioni svolte, di natura squisitamente teoretica, trovano un significativo riscontro anche nella storia del pensiero filosofico e, in particolare, nella *svolta metafisica* che si ebbe dopo la *concezione naturalistica* espressa dagli Ionici.

La concezione naturalistica – lo abbiamo già detto, ma qui giova ripeterlo – è stata progressivamente superata dalla *concezione metafisica* proprio per la ragione che il principio, inteso come una determinazione, poteva valere come un mero assunto, e non come *la condizione legittimante e legittimante perché incondizionata*.

Precisamente in questo senso Anassimandro indica il fondamento nell'*ἀπειρον*, che è l'*illimitato*, l'*infinito*, ossia l'*assoluto* stesso. Solo l'assoluto, infatti, non subisce alcun limite e, proprio in quanto tale, è *condizione effettivamente incondizionata*.

Con Anassimandro, questo è il punto *concettualmente rilevante*, il principio cessa di risolversi nel “cominciamento” e si presenta come vero “fondamento”, perché si impone la consapevolezza che l'universo, il quale si costituisce delle molteplici determinazioni empiriche, non è auto-sufficiente e, dunque, necessita di un *fondamento che lo leggimi*.

E va aggiunto e ripetuto: il fondamento è autenticamente legittimante solo perché *non è una determinazione*, quindi solo perché è *assoluto*.

Il passaggio è davvero cruciale: da una concezione naturalistico-materialeistica, con Anassimandro si passa a una *concezione metafisica*, che intende il fondamento nell'unico modo in cui esso può venire inteso e cioè come *emergente* sull'ordine dei fondati nonché come *irriducibile* ad essi.

La metafisica, pertanto, non è la *presenza di dire cosa è fondamento*, proprio per la ragione che il fondamento non è una “cosa”.

Un conto, dunque, è parlare di una *metafisica dogmatica*, che positivizza il fondamento riducendolo ad una *res*; altro conto è intendere una *metafisica critica*, che si esprime come *esigenza di un fondamento che*

emerga oltre ogni pretesa di determinarlo e per questo valga come condizione inoggettivabile di ogni oggettivazione.

Precisamente nel solco che abbiamo indicato, l'illimitato di Anassimandro trova pieno compimento nell'essere di Parmenide.

4. L'essere di Parmenide

Parmenide usa l'espressione “essere” per indicare la necessità di un fondamento che sia assoluto e, pertanto, *emerga oltre ogni vincolo*.

L'essere, infatti, non solo costituisce la *ragione* del non essere del non-essere, ma, più radicalmente, del non essere della “relazione” tra essere e non-essere.

Quest'ultima farebbe essere il non-essere, che verrebbe assunto come un termine in relazione all'essere, pur essendo il non-essere.

L'essere, proprio perché *in relazione solo a sé stesso*, a rigore *non è in relazione affatto*: se lo fosse, si dovrebbe ammettere una *differenza* nell'essere, perché solo così vi sarebbero i due termini che consentono di porre la relazione.

Se non che, ciò che è differente dall'essere è non-essere, così che *ogni differenza*, sia interna all'essere sia esterna ad esso, *non può non venire esclusa*.

Per Parmenide, dunque, il non-essere non è e non può essere. Nell'affermare ciò, Parmenide suggerisce, a nostro giudizio, una fondamentale riflessione legata alla seguente domanda: a quale condizione la negazione può pretendere di negare l'essere?

Il nostro intento è proprio quello di cercare di fornire una risposta a tale domanda, prendendo avvio dalla consapevolezza che il non-essere pretende bensì di valere come “qualcosa”, per opporsi all'essere, ma, insieme e contraddittoriamente, come “qualcosa-che-non-è”.

Il non-essere, dunque, è in sé la negazione di sé stesso: essendo la negazione dell'essere, è anche la negazione della propria pretesa di “essere come non-essere”, così che è il proprio *negarsi*.

In fondo, *il non-essere coincide con la contraddizione e si risolve in essa*.

Parmenide non usa la parola “contraddizione”, ma il senso del suo discorso è affermare l'identità di essere e pensare, come emerge dal

Frammento 3 di Diels-Kranz: "Infatti lo stesso è pensare ed essere ($\tau\ddot{o}$ $\gamma\ddot{a}p\alpha\dot{\nu}\tau\ddot{o}$ $\nuo\tau\ddot{e}\nu$ $\dot{\epsilon}\sigma\tau\ddot{e}\nu$ τe kai $e\tau\nu\tau\ddot{e}\nu$)"².

Sono un medesimo perché l'*assolutezza dell'essere* coincide con l'*incontraddittorietà del pensare* o, usando altre parole, la loro *unità* può venir detta *l'assoluto essere sapere dell'essere*.

Il “principio di ragione”, individuato da Parmenide, è dunque la *necessità* che solo l’“incontraddittorio” sia veramente. Solo l’essere è veramente, perché solo l’essere è veramente incontraddittorio.

Che è come dire: l'incontradditorietà dell'essere coincide con la sua innegabilità, così che tali proprietà appartengono soltanto all'essere e sono "uno" con esso, in modo tale che *in esso* vengono meno come distinte *da esso*.

Di contro, l'*esperienza* è fatta di una molteplicità di cose che *sembrano essere, ma in verità non sono*. Gli enti si risolvono nel non-essere proprio in ragione della loro intrinseca contraddittorietà.

Parmenide non dimostra la contraddittorietà degli enti; tuttavia, affermando che il “principio di ragione” si oppone al “principio di esperienza”, indirizza inequivocabilmente la ricerca.

Come anticipato da Anassimandro, ciò che consente la posizione dell'identità determinata, infatti, è il "limite", che è altro modo per dire "negazione" o, più precisamente, "relazione negativa".

Il limite pone bensì la determinazione, ma solo perché la riferisce ad altra determinazione, e questo aspetto viene mirabilmente espresso dalla nota formula spinoziana, ripresa dallo stesso Hegel, per la quale *omnis determinatio est negatio*³.

Quello che vorremmo mettere bene in luce, perché centrale nel discorso che siamo andati svolgendo, è che la determinazione non è tanto negazione di altra determinazione, quanto *negazione di sé stessa*.

In altre parole: poiché la differenza (non-A) è essenziale alla posizione dell'identico (A), essa entra nella costituzione intrinseca di quest'ultimo, che è, in sé, sé e, insieme, non sé (A e, insieme, non-A); dunque, è una contraddizione.

2. Si veda il paragrafo 11 della Seconda Riflessione (nota 43).

3. Ripetiamo anche qui quanto già detto nella nota 59 della Quinta riflessione e cioè che la formula usata da Spinoza, nella Lettera numero 50 a Jelles, è *"determinatio est negatio"*.

E la contraddizione non è “qualcosa-di-contraddittorio”, cioè un’ipostasi, bensì è il proprio *contraddirsi*, cioè il proprio negarsi, cioè il proprio non-essere.

In sintesi e per ricapitolare quanto detto: solo l’essere, cioè l’assoluto, è veramente, cioè innegabilmente, proprio perché eccede l’ordine formale in cui si dispone la “negazione” che vale come *esercizio del negare*.

Di contro, gli enti, che costituiscono l’universo dell’esperienza, coincidono con ciò che Parmenide definisce “non-essere” e che per noi rappresenta l’inevitabile. Proprio per questa ragione abbiamo affermato che gli enti “esistono”, ma “non sono”.

A questo punto giova precisare che l’inevitabile risulta tale a muovere dal progetto del soggetto volto a prescindere da esso: tale progetto non è praticabile, perché dall’ente comunque si comincia, anche per mostrarne teoricamente l’inconsistenza ontologica.

L’inevitabilità degli enti, tuttavia, non può venire confusa con l’ineleggibilità: innegabile è solo l’essere, cioè l’assoluto, per la ragione che costituisce la condizione incondizionata che, in quanto tale, vale come la condizione di intelligibilità degli enti.

Tale condizione, tuttavia, non lascia essere l’ente così come esso si presenta, ma gli impone un’intrinseca trasformazione: la sua verità non è l’immediatezza empirico-formale con cui si presenta, ma la mediazione autentica che lo costituisce e che consiste nel suo trascendersi.

Il “principio di ragione”, secondo questa lettura di Parmenide, è la ragione dell’intrinseco negarsi del “principio di esperienza” nonché della sua presunta inconfutabilità.

Che è come dire: l’esperienza è l’atto del suo oltrepassarsi perché il fondamento (“principio di ragione”) questo impone.

Per Severino, invece, l’errore di Parmenide, opportunamente corretto da Platone, sarebbe proprio quello di non avere visto che non si dà un unico principio, ma se ne danno due: “questa è l’aporia cui dà luogo l’indagine eleatica: che esperienza e ragione – i principi del sapere umano! – si negano a vicenda; e, in quanto entrambi sono principi, nessuno dei due può essere negato”⁴.

4. E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, p. 242.

Ciò che ci sembra di dover sottolineare è che, in effetti, Parmenide non viene mai confutato *veramente*.

Non si dimostra, cioè, il suo errore, bensì si fa valere il “principio dell’esperienza” o come di per sé evidente o come se esso si fondasse su una dimostrazione implicita.

In questo secondo caso, l’argomento è il seguente: non si può negare il mondo, perché, per negarlo, si deve comunque presupporlo come qualcosa che necessita di venire negato.

Ebbene, a nostro giudizio la domanda fondamentale è quella che è già stata formulata all’inizio del presente paragrafo: a quale condizione è possibile porre la negazione dell’essere?

Solo dopo avere risposto a tale domanda ci si potrà porre il problema della *presunta innegabilità* del mondo.

5. Negazione formale e negazione trascendentale

Per rispondere alla domanda sopra formulata, ci si deve interrogare sul concetto di “negazione”.

Del resto, tale concetto risulta costitutivo del concetto stesso di “innegabile”, che significa appunto “non negabile”. In esso, dunque, la negazione entra per ben due volte e noi ci proponiamo di riflettere su questo aspetto.

Per cominciare, partiamo dalla cosiddetta “innegabilità del mondo (degli enti)”. Tale innegabilità, come ricordato da Severino, è stata affermata per primo da Platone, il quale fa dell’esperienza un principio vero tanto quanto lo è il principio di ragione (ne abbiamo parlato nel paragrafo 2 della Terza Riflessione).

Se non che, la questione ruota proprio intorno al concetto di “negazione”. A nostro modo di vedere, l’esperienza può venire considerata innegabile a condizione che si assuma il concetto di “negazione” dando ad esso un certo significato.

Per cogliere questo significato, rileviamo che affermare l’innegabilità del mondo ha come conseguenza quella di ridimensionare l’essere

parmenideo, vincolandolo al non-essere: l'essere cessa così di valere come assoluto e diventa un “essere relativo”, come viene indicato, appunto, da Platone.

Se l'essere fosse relativo, tuttavia, allora esso non emergerebbe oltre la relazione e, pertanto, oltre il vincolo. Esso, quindi, non soltanto cesserebbe di valere come assoluto, ma altresì legittimerebbe il non-essere, perché solo quest'ultimo può relativizzare l'essere.

Del resto, se si affermasse che accanto all'essere assoluto si dispone l'essere relativo, ciò equivarrebbe a *costringere* comunque l'essere assoluto *all'interno della relazione* all'essere relativo, sì che l'essere assoluto non potrebbe non venire negato (contraddittoriamente).

Ripetiamolo, perché è un punto decisivo: se l'essere scadesse a termine della relazione, allora cesserebbe di valere come *ab-solutum*, sciolto da vincoli, e non potrebbe più valere quale fondamento, perché decadrebbe a fondato.

Inoltre, la relazione non potrebbe non prevedere, come secondo termine, il non-essere (l'essere relativo sarebbe “non-essere” in quanto *altro* dall'essere assoluto), costruendo *innegabilmente* la contraddizione.

E siamo così al tema della negazione, dal momento che si parla di “non” essere nonché di “innegabilità”.

Ebbene, vi sono *due modi* per intendere la negazione.

Per il primo, che è “formale”, la negazione è una “funzione logica”, cioè un’attività estrinseca che si esercita su ciò che si intende negare. In quanto tale, la negazione si pone solo se assume *forma determinata*, ossia solo se si esercita su ciò che essa intenderebbe negare.

Se non che, una tale negazione si trova, per un verso, a *postulare* ciò che essa stessa, per altro verso, *pretende di negare*. Essa, insomma, non può non configurare un costrutto contraddittorio, giacché si trova a negare proprio ciò che richiede per essere.

Solo a condizione di far valere questo tipo di negazione, non di meno, è possibile configurare quel costrutto che è il “non-essere”.

Rileviamo che tale costrutto non può valere come la negazione dell'essere, come invece pretenderebbe, e ciò per la ragione che l'essere è il *fondamento innegabile*: la stessa negazione si fonda “innegabilmente” sull'essere, perché *per negare deve essere*.

Da ciò si evince, come conseguenza, che il non-essere *non può non essere il suo stesso negarsi*, proprio per il suo *pretendere di essere, ma come non-essere*.

Pretendendo di essere per opporsi all'essere e cioè per valere quale *termine* di questa *opposizione*, il non-essere nega il proprio essere la negazione dell'essere, così che la contraddittorietà del costrutto dipende non soltanto dalla *contraddittorietà* della negazione formale, che costituisce l'espressione "non-essere", ma anche dalla *pretesa di negare il fondamento*, cioè l'essere che è fondamento anche della negazione.

Si potrebbe dire anche così: è precisamente nella pretesa di negare l'essere che la negazione formale rende esplicito (mostra, esibisce, palesa) il suo *limite di intelligibilità*, che ne decreta l'intrinseca contraddittorietà.

Essa, infatti, sembrerebbe potersi esercitare "su" ogni determinazione, giacché l'attività del negare, proprio perché estrinseca, esibisce la capacità di disporsi su qualunque dato.

Se non che, questo suo potere non solo è fittizio, ma nasconde la sua immane debolezza, che consiste nella sua *intrinseca contraddittorietà*, legata appunto alla sua pretesa di negare anche il proprio fondamento, riducendolo a qualcosa di determinato, cioè a qualcosa di "negabile".

Per negare l'essere inteso come assoluto, d'altra parte, la negazione dovrebbe valere essa stessa come assoluta, venendo meno come negazione, che è tale soltanto perché nega qualcosa (e se fosse effettivamente assoluta, allora si risolverebbe nell'assoluto).

In quanto negazione formale, per concludere, essa si pone per la ragione che "viene determinata" da ciò su cui si esercita, in modo tale che si trova a negare proprio ciò su cui poggia per configurarsi.

La sua determinatezza, pertanto, la consegna alla *contraddizione*, dal momento che essa non può sottrarsi al "destino" che è proprio *di ogni determinazione*.

Il secondo modo di configurare la negazione non la coglie come "attività", ma come "atto"⁵.

La negazione, in questo caso, viene intesa come *l'atto dell'intrinseco negarsi del negativo*, ossia di ciò che, essendo diverso dall'essere,

5. A nostro giudizio, quando Gentile parla di "atto" intende ancora l'"attività", proprio perché ne mantiene la *valenza relazionale*.

non è sufficiente a sé stesso, ossia di ciò che sembra essere, ma non è effettivamente.

La negazione, pertanto, è l'atto del trascendersi di ogni determinazione e per questa ragione la definiamo “trascendentale”.

Con questo esito: *la negazione trascendentale è l'atto del negarsi della negazione formale* o, detto con altre parole, è il *trasformarsi in atto*, cioè in *unità*, di quella *attività del negare* che, in quanto tale, poggia sulla *dualità* e, pertanto, risulta estrinseca al negato e poggiante su di esso.

In questo modo, viene meno a sé stesso quel *negativo* che pretende di porsi *accanto al positivo*, cioè all'assoluto essere, valendo come sua estrinseca negazione: appunto, come non-essere.

L'assoluto essere, insomma, è il venir meno di ogni *altro* da esso, inclusa quella *negazione* che pure pretenderebbe di negarlo e che, invece, *si risolve nel suo negarsi in ragione dell'assoluzza dell'essere*.

Se la negazione formale è il proprio negarsi, la negazione trascendentale, che – lo ripetiamo – è essenzialmente l'atto del negarsi della negazione formale, non può non risultare *innegabile*, per la ragione che è evocata dal fondamento stesso, cioè dalla condizione incondizionata, cioè dall'assoluto essere che è tutt'uno con l'incontraddittorio.

Quell'incontraddittorio, che impone alla negazione formale di contraddirsi (negarsi), impone altresì *al condizionato di negarsi*, ossia di *trascendersi*, ossia di *contraddirsi*, dal momento che contraddittoriamente esso pretende di essere, pur essendo *a sé insufficiente*.

La verità – usiamo parole diverse per sintetizzare questo punto che è fondamentale – è la *ragione del negarsi* di tutto ciò che è *altro* da essa, qualora si muova dall'assunto rappresentato dal porsi di questo “altro”, che tuttavia è del tutto *presupposto*.

Questo dimostra che l'atto del negarsi risulta bensì innegabile, ma solo a condizione di porsi dal punto di vista *dell'inevitabile*, che assume come essente l'*altro* dall'assoluto essere.

Solo disponendosi nella *prospettiva dell'inevitabile*, infatti, il finito esibisce quell'essere che la *prospettiva dell'innegabile* coglie come non-essere o, detto con altre parole, *quell'essere che si rivela innegabilmente un falso essere*.

6. *Innegabile e inevitabile*

Giunti a questo punto dell’indagine, ci sembra quanto mai importante riprendere quanto siamo andati dicendo sia nel paragrafo 2 della Terza Riflessione, dove abbiamo cominciato a trattare il tema della *differenza di innegabile e inevitabile*, sia nella annotazione seconda del paragrafo 6 della medesima Riflessione, nella quale abbiamo trattato il tema del principio di non contraddizione e dell’*incontraddittorio*.

Ebbene, ciò che era emerso è che, se la negazione viene intesa come attività, cioè come *relazione negativa*, anche il principio di non contraddizione risulta un’*antilogia*.

Se, infatti, l’*ἐλεγχός* perviene all’innegabilità del principio mediante la negazione (estrinseca) della sua negazione (anch’essa estrinseca), allora la *negazione del principio risulta essenziale al porsi del principio stesso*. In tal caso, *il falso risulta il fondamento del vero*.

Del resto, notavamo che già nella formulazione del principio di “non” contraddizione compare la negazione e ciò non fa che ribadire che, se il principio poggia sulla negazione e se la negazione risulta determinata nella misura in cui si pone ciò che essa nega, allora la *posizione della contraddizione risulta essenziale all’affermazione della sua negazione*, cioè alla posizione del principio.

La negazione, questa è la conclusione delle nostre osservazioni, non può venire ridotta al suo aspetto formale. In quanto *negazione formale*, essa vale come attività estrinseca, cioè come “*relazione negativa*”, e pertanto poggia sul negato *senza mai poterlo negare autenticamente*.

Se pensata come determinata, insomma, la negazione deve porsi riferendosi alla sua differenza, che nel caso del principio di non contraddizione è rappresentata proprio dalla contraddizione.

Di qui la necessità di intendere la negazione non più in senso “formale”, che la riduce appunto a *relazione negativa* (la negazione *et* il negato), ma in senso “trascendentale”, cioè come *atto*: l’atto del negarsi di ciò che è determinato, perché in sé contraddittorio, cioè *falsamente essente*.

Dal negarsi del finito emerge, quindi, l’infinito, cioè l’*innegabile*. Ma questo modo di parlare dell’innegabile lo vincola all’*inevitabile*.

Per sottrarsi a questo vincolo, l'innegabile domanda di venire inteso come la *condizione incondizionata*, la quale non può non coincidere con l'*incontraddittorio essere* di Parmenide.

In quanto tutt'uno con l'incontraddittorio, cioè con l'assoluto stesso, l'innegabile si rivela tale non perché nega la negazione che cerca di negarlo e nemmeno perché induce il negarsi di questa negazione: in entrambi questi casi, infatti, l'innegabile poggerebbe su una *negazione tentata*.

Facciamo notare che, anche se la negazione nega sé stessa – come accade nella dimostrazione per confutazione del principio di non contraddizione – essa diventa comunque *essenziale per l'emergere dell'innegabile* (che, pertanto, non può risultare effettivamente tale) e questo non può non decretare la sudditanza del vero al falso, il quale in tal modo viene fatto essere, ancorché *falsamente*.

Di contro, il punto che noi intendiamo affermare con forza è il seguente: l'innegabile è l'assoluto stesso, così che *la sua innegabilità coincide non con il suo essere fuori dalla portata della negazione, ma con l'insussistenza di tutto ciò che è altro da esso, inclusa la negazione medesima*.

Che è come dire: se ci si pone – *idealmente* – dal punto di vista dell'assoluto, che è poi il punto di vista dell'innegabile, quest'ultimo non risulta tale perché emerge da una negazione che, però, si rivela inefficace, ma perché *solo l'assoluto essere è veramente*.

L'assoluto, che può venire indicato anche come la condizione incondizionata – si tratta di espressioni che intendono indicare il medesimo –, è “non negabile” perché la condizione incondizionata condiziona la negazione formale – presupposta, ma solo presupposta, come essente –, *imponendole di negarsi*, e non viene condizionata da essa.

Il discorso svolto mette capo, quindi, alla seguente conclusione: la contrapposizione di “innegabile” e “inevitabile” richiede che si faccia di nuovo riferimento ai *due diversi tipi di negazione* che abbiamo indicato.

La negazione che vige nel concetto di “inevitabile” è una *negazione formale*, perché indica che il dato, ossia l'immediato formalmente inteso, *non può venire negato perché non può venire evitato*.

Esso, inoltre, non può venire evitato perché senza di esso la negazione formale sarebbe *astratta, vuota*, abbisognando di disporsi su qualcosa. Il

quale, a sua volta, *necessita della negazione formale per venire determinato* come “cosa-quale-che”.

Tanto la negazione formale quanto il dato, presunto immediato, sono dunque insufficienti ciascuno a sé stesso, così che l’inevitabile, che poggia sulla negazione formale, è il suo *innegabile negarsi trascendentale*.

Usando tale espressione, abbiamo chiamato in causa l’innegabile. Orbene, la negazione che vige nel concetto di “innegabile” è una *negazione trascendentale* perché non è un’attività, ma un *atto*: l’atto dell’*intrinseco negarsi* di tutto ciò che, non essendo il vero essere, cioè l’assoluto essere, non può non risultare in sé contraddittorio.

L’intrinseco negarsi del dato (determinato), dunque, è il suo stesso contraddirsi, ossia non l’intervento di una negazione che sopraggiunge sul dato, presupposto come essente, ma il *risolversi interamente nel non-essere* dell’essere del dato stesso.

Quanto appena detto ha una fondamentale conseguenza: a rigore, *cioè che è altro dall’essere è originariamente il suo non-essere; dunque, è il suo non-essere mai stato*.

Qualora ci si ponga dal punto di vista *dell’innegabile*, dunque, non si potrà non riconoscere che solo l’assoluto è veramente, sì che la stessa negazione, inclusa la negazione trascendentale della negazione formale, rivela il suo essersi *originariamente tolta* nell’assoluto.

Qualora, invece, ci si ponga dal punto di vista *dell’inevitabile*, allora si prenderà avvio dal dato, del quale si coglierà tuttavia l’innegabile struttura contraddittoria. In questo caso, si dirà che il dato è l’atto del suo negarsi o del suo contraddirsi, affinché la *dualità* dell’attività si superi nell’*unità* dell’atto e la negazione formale diventi *negazione trascendentale*.

Se non che, non si dovrà mai dimenticare che l’atto costituisce la “forma estrema” del finito: *nell’atto si realizza il massimo di unità che è concessa dall’inevitabile*, ma non ancora l’assoluta unità.

Dell’assoluta unità l’atto *indica* la necessità e in essa *intende* compiersi, ma, se ci si ferma alla sua *indicazione* – e non si perviene a ciò che con essa viene indicato –, allora non si supera *veramente* l’inevitabile, sia perché si presuppone il dato sia perché l’atto mantiene una sua determinatezza.

In tal modo, si ritorna al punto cruciale messo in luce poche righe sopra: la negazione *in quanto tale* deve lasciare emergere il suo essersi da

sempre tolta, affinché solo il *positivo*, che è la verità assoluta, veramente sia.

E tuttavia, si deve ancora ripetere: poiché si prende avvio dall'*inevitabile*, e ciò è appunto “inevitabile”, allora non si potrà non dire che l’altro dal vero, cioè l’*inevitabile* stesso, è il suo togliersi, giacché è il suo contraddirsi, e *tale atto è ciò che proietta l’inevitabile verso l’innegabile*.

Per questo suo tendere all’infinito, l’atto è “il trascendentale” e si esenzializza nella *intentio veritatis*, che nella verità intende interamente compiersi e risolversi.

Chiarito questo aspetto, che riassume il *senso* delle nostre riflessioni, rimane da precisare che, nel *contrapporre l’innegabile all’inevitabile*, si finisce per leggere *l’innegabile a muovere dal punto di vista dell’inevitabile*.

In tal modo, infatti, si riduce l’innegabile ad una posizione determinata, che si contrappone ad altra posizione.

Si potrebbe anche dire che si finisce per collocare l’innegabile su di un livello che si distingue bensì dal livello dell’inevitabile, ma che riduce l’innegabile ad una posizione: solo il “qualcosa” si dispone su di un livello, così che si produce un’assimilazione alla quale l’innegabile *non può non sottrarsi*.

Se intendiamo *dire* come l’innegabile si sottrae all’assimilazione con l’inevitabile, possiamo parlare soltanto di “emergenza” oltre l’inevitabile, precisando altresì che si tratta di un’emergenza che, però, si intende non poggi su ciò su cui l’innegabile emerge.

Vera emergenza, va aggiunto perché è cruciale, si ha soltanto in un caso: nel caso dell’assoluto/innegabile, il quale – questo è il punto – non poggia su alcunché perché non si dà alcunché oltre di esso, così che anche la vera emergenza si risolve, propriamente parlando, nell’assoluto essere.

Ebbene, quando si parla di “innegabile”, contrapponendolo all’“inevitabile”, precisamente questo *si intende*: il *trascendimento* del livello empirico-formale, il quale è soltanto “inevitabile”.

Tale trascendimento coincide – giova ripeterlo – con *l’intenzione di verità che spinge verso l’assoluto intendendo essere uno con esso*.

Nel parlare della verità, come nel parlare dell’innegabile, che è la verità stessa, insomma, si deve lasciare che *l’intenzione produca l’intrinseca*

trasformazione di ciò che si dice: il “detto” deve togliersi in ciò *che si intende dire* e che *non può mai venire ridotto al dire di esso*.

Per concludere il discorso sulla negazione e sul contraddirsi della negazione formale, nonché *sull'inevitabile contraddirsi dell'inevitabile*, diremo che il modo formale di descrivere la negazione, che la assume come la relazione (costrutto) di negante *et* negato, è l'equivalente del modo formale di descrivere la contraddizione.

Formalmente, infatti, la contraddizione viene intesa come la congiunzione di due termini che si escludono reciprocamente (*A et non-A*).

Se il costrutto formato da inconciliabili non può non (*innegabilmente*) risolversi nel suo intrinseco *contraddirsi*, altrettanto il costrutto che si costituisce della negazione e del suo negato non può non (*innegabilmente*) risolversi nell'atto del suo negarsi.

Dalla tematizzazione dei concetti di negazione e contraddizione emerge, pertanto, la medesima istanza teoretica e cioè la necessità che l'*inevitabile trascenda l'inevitabile* e lo trascenda, appunto, senza vincolarsi a ciò che viene trasceso.

Ad essere *veramente innegabile*, non lo si dimentichi, è solo l'assoluto, il quale costituisce altresì la *condizione che evita l'assolutizzazione del relativo*, cioè *l'assunzione dell'inevitabile come se fosse innegabile*.

Se il *relativo* viene lasciato essere come effettivamente è, allora esso si rivela l'atto del suo *andare oltre sé stesso*, ossia l'atto del trascendere quell'immediatezza empirico-formale che sembra connotarlo.

Ciò comporta una *risignificazione* anche del concetto di “mediazione”. La mediazione, infatti, non può venire intesa come una *relazione*, cioè come un costrutto formato da due termini estremi e da un medio che li congiunge.

Poiché, invece, questo è il modo in cui essa viene comunemente intesa, risulta importante precisare che questa *forma* lascia ancora sussistere l'immediato.

Il tema del *mediarsi dell'immediato*, ossia del *togliersi del finito*, è stato affrontato con profondità, come è noto, soprattutto da Hegel, il quale, per le ragioni che abbiamo cercato di indicare, ha meditato a lungo anche sulla problematicità del concetto di “cominciamento” e sulla centralità del concetto di “relazione”.

Ebbene, per procedere nel nostro discorso e per avviare una ripresa tematica del *conetto di relazione*, che è alla base del *conetto di negazione*, ci avvarremo proprio della riflessione hegeliana per la ragione che, a nostro giudizio, in Hegel è possibile ravvisare la *distinzione di innegabile e inevitabile*, anche se non esplicitamente espressa.

Reperire tale distinzione nell'opera di Hegel, seppure in forma cursoria, ha l'obiettivo di mostrare la *secondità ermeneutica* di questa distinzione *intrinsecamente teoretica*.

7. Innegabile e inevitabile in Hegel

Anche in questo caso, tratteremo temi in parte già analizzati, ma inscrivendoli in un contesto più ampio nonché approfondendoli.

Per riprendere il discorso intorno alla concezione hegeliana, e ravvisare la distinzione da noi proposta, iniziamo con il tematizzare il concetto di "cominciamento".

Secondo Hegel, il cominciamento è, da un certo punto di vista, un immediato e, da un altro punto di vista, la sua stessa mediazione. Così egli scrive nel Libro Primo della *Scienza della logica*:

Solo recentemente sorse la coscienza che è una difficoltà di trovare in filosofia un *cominciamento*, e solo recentemente si discusse in varia maniera intorno alla ragione di questa difficoltà e alla possibilità di risolverla. Il cominciamento della filosofia è di necessità o un *mediato* (*Vermitteltes*) oppure un *immediato* (*Unmittelbares*), ed è facile mostrare che non può essere né l'uno né l'altro; cosicché tutte e due le maniere di cominciare son soggette ad esser confutate⁶.

Il cominciamento, dice Hegel, non può essere un mediato, perché ciò che è mediato non è *originario*, né può essere un immediato, perché l'immediato è indeterminato e da esso non è possibile dedurre.

Potremmo tradurre anche così: il cominciamento di una trattazione filosofica, che ha come suo obiettivo la verità, non può essere arbitrario,

6. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. cit., Vol. I, p. 51.

cioè *soggettivo*, ma non può essere nemmeno autenticamente *oggettivo*, cioè assolutamente vero, perché in questo caso non avrebbe senso andare oltre di esso, così che verrebbe meno la ragione del procedere.

Il cominciamento, dunque, configura un problema e ciò da cui propriamente si comincia è la consapevolezza del carattere problematico del punto di movenza. Come uscire, allora, dall'aporia?

A noi sembra che la strada qui indicata da Hegel sia questa: si deve riconoscere che la *contrapposizione*, proprio in quanto tale, appartiene ad un *livello che è solo formale*.

Essa, cioè, appartiene al solo pensiero intellettualistico che “*determina e tien ferme le determinazioni*”⁷. La ragione, invece, “è negativa e *dialettica*, perché dissolve in nulla le determinazioni dell’intelletto”⁸.

In particolare, nel caso del cominciamento la ragione riconosce che immediatezza e mediazione sono due determinazioni, che solo astrattamente possono venire prese *separatamente* l’una dall’altra e *contrapposte* in forza di questa loro separatezza.

Per Hegel, immediato e mediato sono *inseparabili*, così che non si può assumere l’uno a prescindere dall’altro:

*Qui si può solo allegar questo, che non v’ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l’immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come *inseparate* (ungetrennt) e *inseparabili* (untrennbar), e quell’opposizione come inesistente*⁹.

In questo passo, Hegel mette in luce un tema di estrema rilevanza teoretica: l’inseparabilità delle determinazioni contrapposte. *Qui* si parla di immediatezza e mediazione, ma il discorso può venire fatto per ogni coppia di contrapposti.

Ebbene, ciò che intendiamo sostenere è che, *senza la distinzione di innegabile e inevitabile, il discorso risulta inintelligibile*.

7. Ivi, p. 6.

8. *Ibidem*.

9. Ivi, p. 52.

Come è possibile, dunque, separare ciò che è in sé inseparabile? Ecco, a noi sembra di poter dire che l'ordine che pone *inevitabilmente* la separazione dell'inseparabile è precisamente l'ordine empirico-formale, che è poi anche l'ordine del discorso.

In esso, ogni determinazione (ogni A) mantiene una sua identità determinata solo perché si distingue, dunque si contrappone, ad ogni altra identità determinata (ad ogni non-A) e questa distinzione è essenziale al mantenersi della molteplicità dei distinti.

Questi ultimi, tuttavia, proprio perché *distinti*, possono anche venire *separati*, ossia possono venire presi *indipendentemente* l'uno dall'altro.

L'ordine empirico-formale, dunque, è inevitabile, anche se in esso si separa ciò che è in sé inseparabile.

Potremmo affermare, quindi, che l'ordine empirico-formale si costituisce assumendo ciascuna determinazione “come se” essa potesse porsi in forma autonoma e autosufficiente, perché *solo così si esce dall'indistinto*, cioè *si dà una forma*.

Se non che, quello che l'ordine formale presenta come autonomo e autosufficiente in effetti è intrinsecamente vincolato.

Ogni determinazione, infatti, è tale solo in quanto si rapporta ad altra determinazione, così che ogni identità determinata è *in sé il riferirsi ad altro da sé*.

Ogni identità determinata è sé stessa e non è sé stessa; è sé *et il suo altro*; è sé e la propria negazione: è una contraddizione.

Che è come dire: il dato, che la forma presenta come un ente, dal punto di vista della struttura logico-concettuale, ma di un concetto inteso in senso *trascendentale*, come abbiamo più volte rilevato, è *il suo riferirsi*, dunque il suo *trascendersi*.

Il trascendersi del dato, tuttavia, non significa la sua cancellazione, ossia il suo venire meno empiricamente (formalmente): ciò comporterebbe il cadere al polo opposto dell'alternativa, ossia il ricadere nell'indeterminato (indistinto).

Di contro, ciò che Hegel afferma con decisione è che *non si può accettare come vero un polo della contrapposizione (alternativa, relazione disgiuntiva esclusiva)* né l'altro.

Non si può assumere come *innegabile* il polo dell’immediatezza né quello della mediazione; od anche: né il determinato né l’indeterminato.

Ciò che deve venire oltrepassato, pertanto, è proprio il *costrutto* che si compone dei termini e della relazione (inclusa la relazione disgiuntiva esclusiva) che li congiunge, perché *in sé contraddittorio*.

8. *La contraddizione in Hegel*

Quando Hegel parla di contraddizione, a nostro avviso, non intende indicare uno *status*, ma il suo venir meno a sé stesso: il suo “contraddirsi”.

Il contraddirsi della contraddizione, inoltre, non mette capo alla sua cancellazione (“cancellare” corrisponde allo *Abstreifen*), ma al suo *inveramento*.

Usando la terminologia hegeliana e riprendendo quanto detto nella annotazione quinta del paragrafo 4 della Settima Riflessione, con l’espressione “inveramento” intendiamo indicare l’*Auf-hebung* che è l’*Er-hebung*, ossia il “togliersi” che è l’“elevarsi”.

L’espressione *Er-hebung* è giustificata dal fatto che la determinazione, la quale si pone nell’ordine formale perché esibisce la propria *immediatezza*, cioè la propria presunta identità autonoma, se viene colta nel suo autentico essere si rivela *mediazione in atto*, dunque il trascendere l’immediatezza sancita dalla forma.

La mediazione di ciò che nell’ordine empirico-formale compare come immediato non significa nemmeno la sua sostituzione, perché *il livello in cui il dato si impone non è quello in cui soltanto il fondamento è*.

L’universo empirico-formale, inclusi i dati che in esso valgono come immediati, vale come *inevitabile*, perché non si dà alternativa ad esso.

Il *fondamento* è *innegabile*, perché è il prerequisito non solo della negazione, ma di ogni determinazione nonché della relazione tra le determinazioni.

Esso, più radicalmente, è quella *condizione incondizionata* che consente di rilevare il *limite* di ogni condizionato.

Un punto che riteniamo debba venire chiarito, perché molto importante per una corretta interpretazione del testo hegeliano, è questo:

coloro che pensano che Hegel abbia sostituito alla logica aristotelica, basata sul principio di non contraddizione, una logica dialettica, basata sul principio di contraddizione, a nostro giudizio non hanno colto il senso autentico del discorso hegeliano, che indica come la contraddizione debba necessariamente superarsi.

Essa deve superarsi perché solo *l'incontradditorio è vero*, dunque solo *l'incontradditorio veramente è*.

In effetti, Hegel lo afferma a più riprese, ma un passo è, a nostro avviso, davvero esemplare. Il passo compare in una *Aggiunta* al paragrafo 119 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e suona così:

Ciò che muove il mondo in generale è la contraddizione, ed è ridicolo dire che la contraddizione non può venire pensata. Quest'affermazione è giusta solo in quanto non ci si può accontentare della contraddizione e la contraddizione supera se stessa mediante se stessa. La contraddizione superata non è però l'identità astratta, perché questa è soltanto un lato dell'opposizione. Il risultato prossimo dell'opposizione posta come contraddizione è il fondamento che contiene in sé tanto l'identità quanto la distinzione come superate e deposte a puri momenti ideali (*ideell*)¹⁰.

Ciò su cui si deve insistere è proprio la necessità di intendere il *fondamento* (o *principio*, qui sono equivalenti) come *emergente* oltre la relazione-contrapposizione di immediato e mediato o di indeterminato e determinato.

Se si afferma che il vero, poiché assoluto, è indeterminato e indeterminabile, si deve precisare adeguatamente tale affermazione.

Si deve, cioè, aggiungere che, proprio perché assoluto, esso *non può non (ineleggibilmente) andare oltre la contrapposizione di determinato/indeterminato*.

Poiché, però, ci si colloca nell'universo empirico-formale, non si potrà evitare (ecco l'*inevitabile*) di dirlo come indeterminabile, perché il dire impone l'alternativa: *aut* determinabile *aut* indeterminabile.

10. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. cit., Parte Prima, La scienza della logica, p. 321.

Si dirà, dunque, che il vero è indeterminabile, stante la sua assolutezza, affiancando, tuttavia, a questo dire la *consapevolezza* che ciò che in effetti si *intende dire* è che l'assoluto, cioè il vero, non può non andare oltre la contrapposizione.

Allorché si è affermata l'insemantizzabilità del vero [si vedano la Sesta (paragrafo 6) e la Settima Riflessione (paragrafo 4, annotazione seconda)], pertanto, si è accettata la *logica bivalente* imposta dalla logica formale, per la quale o il vero è semantizzabile (determinabile) o è insemantizzabile (indeterminabile).

Ciò che deve venire sottolineato è che questa *alternativa, ogni alternativa*, appartiene all'ordine dell'inevitabile, in modo tale che la *risposta* che abbiamo dato, e cioè che "il vero è insemantizzabile", non può venire evitata poiché non può venire evitata la scelta di uno dei due corni dell'alternativa. E noi abbiamo argomentato a sostegno della scelta compiuta, nella consapevolezza della sua inevitabilità.

Non rispondere e sottrarsi alla scelta, infatti, significherebbe assumere il "silenzio" come l'unica traduzione dell'innegabile nell'inevitabile oppure significherebbe pretendere di negare le regole che strutturano l'universo formale, disponendosi però al suo interno.

Se ci si intende porre dal punto di vista dell'innegabile, invece, allora non si può non affermare che il vero trascende questa stessa contrapposizione, ogni contrapposizione, così che la sua insemantizzabilità risulta la traduzione dell'innegabile nell'inevitabile, per la duplice ragione che il vero è assoluto, e quindi non può venire determinato, e che non di meno anche l'assolutezza e l'insemantizzabilità valgono, a livello dell'inevitabile, come due determinazioni, così che di esse deve cogliersi non tanto il significato linguistico quanto il valore che mediante esse si intende indicare.

Rispondere che "il vero trascende ogni contrapposizione", del resto, è altro modo per dire che non è una determinazione, stante che la determinazione si pone opponendosi. In questo modo, si risponde ancora che il vero è indeterminabile, dunque insemantizzabile, ma non ci si sottrae all'uso di determinazioni.

Anche questa affermazione, in quanto affermazione, ricade dunque nell'ordine dell'inevitabile, così che è solo la coscienza critica che, cogliendo il limite del dire, porta oltre il dire medesimo e intende effettivamente

l'assolutezza del vero: e questo significa *intendere* di cogliere il vero *dal punto di vista dell'innegabile*, cioè del vero stesso. Su questa “intenzione” torneremo più avanti.

Se i due livelli non vengono distinti, pertanto, si finisce con *l'assumere l'inevitabile come innegabile, commettendo un errore capitale*.

Hegel evita questo errore allorché lascia intendere che il *livello del disporsi delle figure non è quello dell'assoluto*, che è il fondamento di ciascuna figura.

Egli, insomma, in alcuni passi sembra far valere la distinzione che noi proponiamo, anche se non ne parla mai in termini esplicativi.

Solo così, in effetti, ci pare che si eviti la contraddizione. Se, infatti, si riducesse l'essere a “cominciamento”, secondo quanto si afferma nella *Scienza della logica*, allora si negherebbe la sua assolutezza e lo si ridurrebbe ad una mera figura.

A nostro giudizio, insomma, l'essere che vale come figura non può non appartenere al livello in cui si colloca il processo delle figure stesse e che configura la *fenomenologia del logos*.

Ebbene, tale livello costituisce l'*inevitabile*, perché non può non venire distinto dal livello in cui il *logos* permane il *medesimo* in ciascuna delle figure e di tutte vale come il *toglimento*, e questo è *innegabile*.

La figura logica che decreta l'*assimilazione* dei due livelli, e rende *complanare* ciò che invece è *asimmetrico*, è proprio la *relazione*.

Non a caso, se si rimane vincolati all'ordine formale, cioè all'ordine del linguaggio, non si potrà evitare l'alternativa, che è una relazione, per la quale *aut* si pone il fondamento (principio) come indeterminato *aut* come determinato; *aut* il *logos* permane uno e identico con sé *aut* diviene e si esprime in una molteplicità di figure.

Ciò accade perché, appunto, in tale ordine viene assunta come indiscutibile la relazione e, in particolare, la relazione disgiuntiva esclusiva, che coincide con la stessa *alternativa*. La prima alternativa, presa in esame dallo stesso Hegel, ad esempio nella Prefazione alla *Fenomenologia*, è quella *vero/falso*.

Tale alternativa sembra indiscutibile, cioè *innegabile*, ma a rigore è soltanto *inevitabile*.

È inevitabile perché *il codice formale è, dal punto di vista logico* (per lo meno della logica che si usa prevalentemente), *binario*, per questa ragione si parla di “logica bivalente”.

L’alternativa, che rappresenta la base della logica bivalente (esistono, in effetti, anche logiche polivalenti, ma ciò non è rilevante dal nostro punto di vista), si costituisce infatti di due opzioni, che vengono dette i suoi corni: essa è “cornuta”, affermano i logici.

Questo non significa che non possano configurarsi anche più opzioni; tuttavia, per ciascuna opzione si ripropone ancora l’alternativa: è questa l’opzione giusta o non è questa?

Si potrebbe anche dire così: *l’alternativa è inevitabile* perché non si dà un’alternativa all’alternativa stessa.

Non per questo, però, essa è innegabile. Non lo è perché, se si considera l’alternativa vero/falso, che è quella fondamentale e che riassume ogni altra, da un lato essa pone il vero come uno dei suoi termini. Da un altro lato, non di meno, essa viene *assunta come vera* e vera nel suo comporsi di entrambi i termini.

La conseguenza è che il falso diventa essenziale al configurarsi del vero e si dimentica che il falso è il “falsificato” (participio passato del verbo *fallere*) dal vero, dunque è “tolto” dal vero stesso. Il quale, dal punto di vista *dell’innegabile*, è *assolutamente*, perché non può essere l’*altro* da esso.

La *relazione* vero/falso, insomma, si mantiene solo se si mantengono i termini, così che l’emergenza (primato) della relazione oltre i (rispetto ai) termini è solo apparente: l’una postula gli altri, e viceversa.

La *relazione*, inoltre, è la *figura logica che pone l’altro dal vero* accanto al vero o nella sua struttura intrinseca, così che essa è la negazione stessa dell’assoluzza del vero. Non a caso, l’assoluto non soltanto *si sottrae alla relazione*, ma della relazione induce la *negazione in atto*.

Questi aspetti non vengono considerati da chi, come Severino, assume la relazione come “la struttura originaria”.

Quest’ultima, come abbiamo indicato nel paragrafo 6 della Quinta riflessione, viene così descritta:

La struttura originaria è l’essenza del fondamento. In questo senso, è la *struttura* anapodittica del sapere – l’ἀρχὴ τῆς γνώσεως – e cioè lo

strutturarsi della principialità, o dell’immediatezza. Ciò importa che l’essenza del fondamento non sia un che di semplice, ma una complessità, o l’unità di un molteplice¹¹.

Ci domandiamo: come può l’immediato costituirsì in forza di una struttura intrinseca? Come può, ancora, l’immediato valere come “l’unità di un molteplice”, senza riprodurre il circolo relazionale? E infine: come può darsi un’“essenza del fondamento”, senza che questo non significhi considerare autentico fondamento *solo l’essenza e non il fondamento stesso?*

9. Relazione e contraddizione

Parlare di “struttura originaria” significa *innegabilmente* intendere l’originario (o principio o fondamento) in senso solo formale.

Solo *formalmente*, infatti, la relazione svolge un *ruolo primario*, quello di costituire la “trama” stessa dell’esperienza e del discorso, perché vale come l’insieme dei nessi che vincolano tra di loro le determinazioni (segni e significati).

Se, però, ogni determinato è il suo intrinseco mediarsi, altrettanto la relazione – e, dunque, la mediazione – non può venire pensata nel modo dell’immediatezza, *ipostatizzandola*, ma come *l’atto dell’intrinseco riferirsi* di ciò che è in forza di essa, ossia di ciò che è sé solo in forza dell’altro, così che anche la relazione dismette lo *status* di costrutto e *si rivela un atto*.

Che è come dire: per evitare di ridurre la *relazione* a contraddizione, la si deve pensare come *l’atto del riferirsi*. Così intesa, essa si essenzializza in quell’*intentio unitatis*, che ne costituisce l’autentico *valore teoretico-concettuale*.

Il punto è di estrema rilevanza; per chiarirlo, torniamo al tema dell’*alternativa*.

Ciò che deve essere messo in evidenza è che assumere come vera la *contrapposizione del vero al falso* significa assumere come veri i contrapposti; dunque, significa assumere il falso come se fosse vero.

11. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 107.

Inoltre, significa porre il falso come *condizionante posizionale* del vero, ossia come ciò che consente al vero di porsi come vero: il vero, se viene determinato, *si pone solo in quanto si contrappone*.

Precisamente per queste ragioni, il vero non può venire determinato, neppure come indeterminato, giacché *il suo essere emerge oltre la contrapposizione*.

Se ne deve concludere che il livello in cui la relazione vale come prioritaria e fondante è *il livello in cui si impone la contraddizione*, perché il falso diventa il fondamento del vero.

Si tratta del medesimo livello in cui l'*essere* si pone solo perché si contrappone al *non-essere* (*nulla*), secondo gli intendimenti di Severino:

Alla verità dell'*essere* appartiene l'opposizione dell'*essere* e del *nulla*. Non nel senso che l'*essere* abbia a premere su qualcosa che gli faccia resistenza, ma nel senso che, quando si dice appunto che nulla resiste all'*essere*, l'*essere* lo si pensa nella sua relazione al *nulla*, e in questa relazione prende significato¹².

Relazione e contraddizione sono, dunque, due espressioni distinte, ma indicano la medesima necessità teoretica: *la relazione è l'atto del riferirsi e la contraddizione è l'atto del contraddirsi*.

Interpretare la relazione come l'atto del riferirsi consente di cogliere il senso autentico dell'ordine formale: ogni determinazione, proprio perché in sé riferimento ad altro, si rivela un “segno”, che coincide con il suo “essere riferendosi”.

Il sistema delle determinazioni è, quindi, un *sistema di segni*, che si riferiscono ad un *unico, autentico significato*, il quale è tale proprio perché non è determinato, ma vale come la *condizione incondizionata e innegabile della serie dei condizionati (determinati)*.

D'altra parte, interpretare la contraddizione come l'atto del contraddirsi evita che la si ponga come “qualcosa-di-contraddittorio” e consente di intenderla come il suo *togliersi in quell'incontraddittorio, che costituisce l'innegabile “ragione” del suo contraddirsi*.

12. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 36.

È l'incontraddittorio, infatti, che impone alla contraddizione di contraddirsi e questa necessità trova *espressione* nella *consapevolezza incontraddittoria* del suo essere, appunto, mera contraddizione. Una consapevolezza che emerge oltre la contraddizione per poterla rilevare.

Orbene, la *consapevolezza incontraddittoria* della contraddizione può venire considerata *espressione dell'ineleggibile*, nel senso del valere come la *traduzione* dell'ineleggibile nell'inevitabile: l'incontraddittorio, che è l'assoluto stesso, vale come quella *condizione incondizionata* che offre alla coscienza la possibilità di riconoscere la contraddizione, *emergendo* oltre di essa proprio perché *ispirata dall'incontraddittorio* che è – lo ripetiamo – l'assoluto medesimo.

Di contro, l'universo empirico-formale coincide con la necessità fattuale (lo stato di bisogno) che impone anche all'emergenza di postulare proprio *ciò su cui* essa emerge, così che per questo *vincolo al fattuale* la stessa emergenza viene ancora letta dalla prospettiva dell'*inevitabile*.

In altre parole: *è inevitabile che, nell'ordine formale, l'ineleggibile venga disposto in relazione con ciò su cui emerge*.

Per usare un'immagine, si potrebbe dire che, se l'*inevitabile* configura il *livello orizzontale* in cui si dispongono le determinazioni, inclusi i nessi che le vincolano, l'*ineleggibile* trascendersi di ognuna può venire rappresentato come *la verticale* che incrocia l'orizzontale e che lo invera nel punto stesso in cui lo incrocia.

In quel punto, il dato, che pure non viene empiricamente cancellato, cessa però di essere come lo presenta la descrizione formale, cioè come un *immediato*, ed emerge come “cifra” dell'assoluto, come l'*ineleggibile tensione alla verità* che dell'ordine formale costituisce l'autentico fondamento.

In tal modo, se risulta *inevitabile inglobare* il fondamento nell'ordine dei fondati, per quel tanto che si dice di esso – anche quando si dice la sua irriducibilità –, altrettanto risulta *ineleggibile l'esigenza* di intendere tale irriducibilità come emergenza, cioè come *togliersi dell'inevitabile nell'ineleggibile e in virtù di esso*.

Riferendoci ancora alla lezione hegeliana, potremmo dire che, se la coscienza mantiene carattere relazionale e vale come coscienza in cui la forma si distingue dal contenuto, allora essa si esprime in forma determinata, finita: come *coscienza empirica*.

In quanto tale, però, essa non può non richiedere *quell'atto di coscienza*, che trascende la stessa coscienza determinata o empirica: “Ma la coscienza è per se stessa il suo *conetto*, ed è quindi, immediatamente, l’atto del sorpassare il limitato (*das Hinausgehen über das Beschränkte*), e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa (*über sich selbst*)”¹³.

La *coscienza in atto*, che coincide con l’*atto di coscienza*, è l’unico modo per “tradurre” l’emergenza del fondamento sull’ordine delle determinazioni finite.

Essa evita di far ricadere il fondamento nel polo dell’indeterminazione – perché il fondamento oltrepassa la contrapposizione di determinato/indeterminato, almeno dal punto di vista *dell’innegabile* –, ma al tempo stesso consente di intenderlo come irriducibile ad una qualche determinazione, inclusa la coscienza in quanto determinata.

Si potrebbe allora dire che il *fondamento* è la *condizione incondizionata in virtù di cui si pone il trascendersi del determinato* e questa formula, da un lato, intende subordinare trascendentamente, cioè *innegabilmente*, l’atto alla condizione incondizionata; dall’altro, *non può evitare* di vincolare formalmente l’atto al determinato, proprio a quel determinato di cui l’atto vale come trascendimento e questo costituisce, appunto, la dimensione *dell’inevitabile*.

Con il seguente approdo: l’atto del trascendersi del determinato, da un certo punto di vista, non si subordina al determinato, poiché quest’ultimo si risolve interamente nell’atto; questa è l’*intenzione* del trascendimento.

Da un altro punto di vista, invece, l’atto stesso mantiene una sua determinatezza, nella misura in cui viene colto per il suo vincolarsi al determinato onde costituirne il trascendimento, ossia per il suo *non poter evitare di presupporre* il determinato stesso.

Soltanto se pensato dalla *prospettiva dell’innegabile*, quindi, l’atto viene colto nel suo autentico *significato* nonché nel suo *valore*, che consiste nel suo *proiettarsi verso il valore stesso*.

Esso, infatti, *si risolve in ciò che lo evoca* in quanto atto, così che anche la sua *determinatezza si dissolve nell’assoluta unità*, che è la verità stessa da esso intenzionata: *origine e destinazione* dell’atto.

13. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, cit., Vol. I, p. 72.

Il discorso svolto ci pare colga il senso della fondamentale distinzione posta da Hegel tra “relazione estrinseca” e “sintesi immanente” e anche *da tale distinzione ci sembra legittimato*.

Il livello in cui si mantiene la *relazione estrinseca*, infatti, permane *inevitabile*, laddove il livello in cui si impone la *sintesi immanente*, che è *innegabile*, non può non emergere oltre il precedente, *per non confondersi con esso né sostituirsi ad esso*.

E tuttavia, non può non venire rilevato che anche la *distinzione dei livelli appartiene ad uno di essi*, così come la *distinzione di inevitabile e innegabile appartiene all'inevitabile proprio in quanto distinzione*, la quale è una relazione che rende complanari i distinti.

Poiché di questa stessa distinzione, tuttavia, si coglie il limite, ciò non può non significare che l’inevitabile *in quanto tale* viene oltrepassato dall’innegabile e oltrepassato nel senso del *coglierne l’inconsistenza*, così che non si tratta, a rigore, di un oltrepassamento, ma di un *venir meno di ciò che sembra essere senza essere veramente*.

10. Relazione estrinseca e sintesi immanente

La relazione costituisce il *luogo teorico* nel quale le determinazioni si vincolano per differenziarsi (opporsi) e si differenziano nel vincolarsi.

Quando ordinariamente si parla di relazione, si intende un costrutto formato da due termini estremi (A e B) e un nesso (*r*) che li vincola. È precisamente per questa ragione che si è soliti parlare di “costrutto mono-diadiaco” e tale costrutto viene espresso nella seguente formula: *r(A, B)*.

Il costrutto postula l’identità dei relati (A e B) e la postula secondo la forma in cui l’identità viene ordinariamente concepita e cioè tale che tanto A quanto B risultino ciascuno identico con sé stesso e per questo differente da ogni altro.

A e B sono considerati “due” identità, cioè due realtà che esibiscono una propria autonomia e autosufficienza, tant’è che possono venire assunte l’una a prescindere dall’altra.

Se così non fosse, se ciascuna identità non potesse venire considerata per la sua autonomia, non potrebbe nemmeno venire codificata e non si potrebbe dire “A” né si potrebbe dire “B”.

Se non che, è proprio a muovere da questo punto che si configura il *problema*.

La relazione, infatti, viene a conciliare due esigenze che non possono non escludersi reciprocamente.

Da un lato, essa postula l'identità dei relati e la postula nella forma dell'identità *formalmente immediata*, stante il fatto che viene determinata e connotata; dall'altro, richiede che l'identità dell'uno non sia "chiusa", cioè autonoma e autosufficiente, ma sia "aperta" all'identità dell'altro, onde giustificare il loro *vincolo*.

Ma è bene il vincolo che non si concilia con l'autonomia delle identità, nel senso che, se A è A perché autonomo, nel momento in cui entra in relazione con B perde la sua autonomia e, dunque, cessa di essere A. Se non venisse meno come A, nessuna relazione si sarebbe instaurata.

La relazione, pertanto, richiede i termini come se fossero due identità distinte e autonome (A non è B), ma, insieme e contraddittoriamente, come se l'un termine si fondasse sull'altro (A c'è perché c'è B; A non può stare senza B).

Che è come dire: il costrutto mono-diadico, cioè il modo formale di intendere la relazione, concilia l'*indipendenza* dei termini con la loro reciproca *dipendenza* e, quindi, *concilia ciò che è in sé inconciliabile*¹⁴.

Precisamente per le ragioni indicate, Hegel afferma che la relazione non va intesa come costrutto, cioè come una "relazione *estrinseca* (*äußerliche Beziehung*)", ma deve venire pensata come "sintesi immanente (*immanente Synthesis*)"¹⁵.

La relazione estrinseca assume come separabile anche ciò che è in sé inseparabile: i termini della relazione – nel caso analizzato da Hegel nella *Scienza della logica* si parla di "immediatezza" e di "mediazione" – vengono posti come se ciascuno di essi valesse quale una determinazione dotata di una propria identità, laddove in effetti immediatezza e mediazione, come abbiamo cercato di mostrare in precedenza, si pongono perché rinviano reciprocamente l'una all'altra.

Ciò che intendiamo mettere qui in evidenza, non di meno, è che, nella concezione che abbiamo inteso proporre in queste riflessioni, la relazione non può venire descritta nemmeno come "sintesi", come invece è per Hegel.

14. Abbiamo riassunto quanto detto nella Quinta Riflessione per comodità del lettore.

15. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. cit., Vol. I, pp. 86-87.

L'espressione "sintesi immanente", a nostro giudizio, configura, infatti, un ossimoro: se si parla di sintesi è perché la *differenza* viene ancora conservata.

Non di meno, vale la pena ricordare che, quando lo stesso Hegel intende superare la *differenza* che caratterizza tanto la relazione quanto la sintesi e intende indicare il *valore intrinseco e costitutivo del vincolo*, egli parla di "relazione immediata".

Per Hegel, infatti, la relazione, se è immediata, indica un *vincolo così cogente ed intrinseco, che toglie la dualità e lascia emergere soltanto l'unità*¹⁶.

Per completare il discorso, allora, si potrebbe aggiungere la seguente postilla concernente la "sintesi".

Ancorché la differenza venga *di fatto* conservata, *inevitabilmente*, tuttavia ciò che immane alla *sintesi*, e immane *innegabilmente*, è proprio l'*intenzione di unità*, che costituisce il *fondamento* stesso del congiungere nonché il suo *senso*: si congiunge, nel senso dell'*unificare*, affinché *idealmente* i congiunti pervengano ad essere così congiunti da diventare un'*unica realtà*.

L'*unificazione*, che è ancora una relazione, deve superarsi, insomma, nella *vera unità* che vale come *ablatio omnis alteritatis*, ossia come effettivo superamento della differenza, di *ogni differenza*.

La *relazione intrinseca*, che Hegel definisce "sintesi immanente", ma anche "relazione immediata", implica quindi due conseguenze fondamentali, qualora sia *effettivamente intrinseca* all'identità determinata.

La prima è che ciascun termine deve venire pensato come *emergente* oltre l'aspetto formale che lo identifica determinatamente; dunque, deve venire pensato come *un immediato che si risolve nell'atto del suo mediarsi*, ossia nell'atto del suo *trascendersi*.

La seconda conseguenza è che, venendo meno la determinatezza formale dei termini, *viene meno anche la relazione intesa nel senso formale del costrutto*.

Il costrutto mono-diadico, quindi, ha *valenza esclusivamente formale*, perché ad un livello più profondo il mettere in relazione non può non

16. Si rinvia, su questo punto, a quanto scritto nella annotazione al paragrafo 4 della Sesta Riflessione.

configurare un “unificare” che aspira all’unità autentica: “anche nella più imperfetta unione è contenuto un punto in cui l’essere e il nulla coincidono, e la differenza loro sparisce (*auch in der unvollkommensten Vereinigung ein Punkt enthalten, worin Sein und Nichts zusammentreffen und ihre Unterschiedenheit verschwindet*)”¹⁷.

Questo passo, che si riferisce alla relazione/unione di “essere” e “nulla”, vale anche per la relazione/unione di “immediatezza” e “mediazione”.

Ebbene, in ogni unificazione/unione, dice Hegel, è contenuto come suo *fine* un punto in cui la differenza sparisce e si impone la vera unità. In base a questo passo, quindi, anche Hegel intende pervenire all’*unità* oltrepassando l’unificazione e la sintesi, che mantengono la relazione, cioè il nesso estrinseco.

Ci sembra opportuno ricordare, non di meno, anche un altro aspetto, suggerito dal medesimo passo: l’immediato, posto da Hegel quale cominciamento della logica, è l’“essere”, il quale, proprio perché immediato, è indeterminato.

Tale essere, tuttavia, poiché determinato come indeterminato, non coincide con il *fondamento autentico*, ossia con quella condizione incondizionata che funge da *prerequisito* della stessa attività unificante.

Il fondamento dell’attività unificante, cioè del conoscere, che è un conoscere per concetti – dunque un conoscere che aspira ad unificazioni sempre più cogenti –, non può non essere l’unità autentica, come ha indicato Aristotele in forma icastica: “In effetti, noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esista qualcosa che è *uno, identico e universale*”¹⁸.

Il punto che domanda di venire ribadito con forza, a conclusione del discorso, è il seguente: *l’unità non può venire ridotta all’unificazione*. Su questo stesso punto si deve ancora svolgere una riflessione.

Per farlo, torniamo all’“essere” che vale come cominciamento. Proprio per il fatto che è indeterminato – ma indeterminato come *contrapposto* al determinato, dunque “determinato come indeterminato” –, esso trapassa nel “nulla”, così che la mediazione, secondo quanto afferma Hegel, ne costituisce l’intrinseca struttura.

17. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. cit., Vol. I, p. 72.

18. Aristotele, *Metaphysica*, III, 4, 999 a 26-27; trad. it. di G. Reale, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1978, p. 151.

Quello che intendiamo mostrare è che questo mediarsi dell’immediato deve venire inteso in un *duplicesenso*.

Per il “primo senso”, l’essere *prima* si pone e *poi* si media, così che il trapassare dell’essere nel nulla vale come un “divenire”.

Questo senso appartiene all’ordine formale o fenomenologico, perché mantiene la relazione come “medio” e si costituisce come *inevitabile*: se ci si riferisce all’essere come *figura logica*, allora il suo superarsi si configura come divenire.

Si potrebbe precisare il concetto in questo modo: l’essere immediato e indeterminato, in quanto si pone, si pone come quella determinazione che, insieme ma contraddittoriamente, vale come indeterminata.

Se l’essere fosse *innegabilmente (veramente)* indeterminato, infatti, non si porrebbe affatto, stante che *porsi* significa *opporsi* e, dunque, significa valere come *termine* di una relazione, *inevitabilmente* determinato in quanto “termine”.

Inoltre, non costituirebbe nemmeno il “presupposto” o “cominciamento” della serie delle figure logiche che succedono ad esso.

Il presupposto, da un certo punto di vista, si configura come un dato e, in quanto tale, nega quell’indeterminatezza che, da un altro punto di vista, si attribuisce ad esso, affinché risulti effettivamente immediato.

L’“essere” che vale come “cominciamento”, pertanto, si contraddice, ma il suo contraddirsi, interpretato dal punto di vista formale o fenomenologo, cioè *dal punto di vista dell’inevitabile*, non è un *atto*, bensì una *procedura*: esso trapassa nel “nulla” e questo trapassare ha un punto di partenza e un punto di arrivo.

Il “trapassare”, che esprime il primo senso in cui viene intesa la “mediazione”, vale, quindi, come “divenire” e il livello in cui si impongono le figure (determinazioni), nonché il passare dell’una nell’altra, configura *l’ordine fenomenologico della logica*, cioè *l’inevitabile conseguenza del por-si del presupposto*.

Di contro – e questo rappresenta il “secondo senso” in cui deve venire inteso il mediarsi dell’immediato (dunque il concetto di “mediazione”) –, se del presupposto si vuol intendere *l’innegabile trascendersi*, allora si dovrà andare oltre l’ordine formale o fenomenologico e disporsi, almeno “idealmente”, nella prospettiva del *logos*, di per sé *innegabile*, in cui solo

l'*unità* costituisce la verità di essere e nulla nonché di ogni relazione/unificazione.

Dal momento che solo l'*unità* veramente è, la dualità (di essere e nulla, di immediatezza e mediazione, di determinato e indeterminato, di forma e contenuto, e così via) viene meno, così che l'atto del relazionarsi, a rigore, risulta l'atto del trascendersi del determinato, il quale si supera proprio nell'*unità*, che è l'*infinito* stesso:

Giacché in quanto s'intendano a questo modo come semplici forme, come diversi dal contenuto, i concetti vengon presi come fissi in una determinazione che li impronta di finitezza, e li rende incapaci di comprender la verità, che è in sé infinita (*Wahrheit, die in sich unendlich ist*). Benché il vero, sotto un rapporto o sotto l'altro, possa poi esser di nuovo accompagnato dalla limitazione e dalla finitezza, questo è però il lato della sua negazione, della sua non verità e irrealità, cioè appunto della sua fine, non il lato di quell'affermazione ch'esso è come vero¹⁹.

Questo passo riveste, a nostro giudizio, un ruolo fondamentale per intendere il *conetto hegeliano di verità*, concetto che, va aggiunto, non sempre lo stesso Hegel fa valere.

Egli, infatti, valorizza frequentemente l'unificazione piuttosto che l'*unità*, così che i due passi che abbiamo citato per ultimi risultano preziosi perché consentono di mostrare che *anche in Hegel compare un'idea di verità che coincide con la vera unità*.

Precisamente questa idea noi vogliamo sostenere, consapevoli che in Hegel essa è indubbiamente presente, anche se non le viene riservata la stessa rilevanza che, invece, viene riservata all'idea di unificazione, cioè di sintesi, cioè di relazione ordinariamente intesa.

Per mostrare che la nostra interpretazione è autorizzata anche dal testo hegeliano, torniamo al tema del vero e, in particolare, a questo preciso punto, che viene indicato nell'ultimo passo citato: il vero, nella sua infinità, cioè nella sua assolutezza, non può entrare in "rapporto".

Se, infatti, il vero si pone "sotto un rapporto o sotto l'altro", esso scade a termine, cioè a determinazione.

19. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. cit., Vol. I, p. 17.

In tal modo, esso viene *oggettivato*, dunque viene *limitato* e perde la sua essenza, che è l'infinitezza, la quale esprime il suo valere quale condizione incondizionata.

Si potrebbe anche dire che, configurato a muovere da un determinato punto di vista (*in welcher Rücksicht es sei*), ossia configurato a muovere dall'*inevitabile*, il vero viene negato e cessa di essere il reale stesso.

La conseguenza è che il vero deve trascendere la relazione/contrapposizione di vero/falso nonché la loro unificazione, precisamente come indicato da Spinoza nell'*Ethica*: “*veritas [est] norma sui et falsi*”²⁰.

Inoltre, si deve riconoscere che il vero, proprio perché assoluto, non può non sottrarsi ad ogni relazione. Per converso, non è la *relazione* o l'*unificazione* che può costituire la verità, ma solo l'*unità* che emerge oltre la relazione.

Tuttavia, si deve ripetere anche qui il discorso fatto a più riprese. Poiché l'ordine nel quale ci si colloca è quello fenomenologico-formale, cioè l'ordine che Hegel definirebbe *dell'intelletto* e che noi definiamo *dell'inevitabile*, anche per indicare (dire) l'emergenza del vero lo si deve inglobare nel sistema delle determinazioni, ossia *inevitabilmente* lo si determina, ancorché si affermi che esso non è in sé determinabile proprio perché trascendente ogni determinazione finita.

L'*imprescindibilità* (*inevitabilità*), quindi, non è la verità. La verità è il fondamento *innegabile*, la *condizione incondizionata* che è richiesta da ogni condizionato e che non lascia essere alcun condizionato nel modo del suo presentarsi.

Essa, costituendo la *condizione oggettivante*, non può venire *oggettivata*.

Tuttavia, poiché nel dire viene comunque espressa e determinata, si impone la necessità di individuare la *forma* che, meglio di ogni altra, può tradurne il *valore* nell'universo che pure essa trascende.

Ebbene, tale forma è rappresentata dal “sapere” o dalla “coscienza”. Il sapere (coscienza), infatti, è *ispirato* (*condizionato, illuminato*) dalla condizione incondizionata e in virtù di questo condizionamento emerge come *innegabile sapere il limite intrinseco di ciò che si presenta come imprescindibile (inevitabile)*.

20. B. Spinoza, *Ethica*, parte II, prop. 43, scolio; in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 1290, testo latino, e p. 1291, traduzione italiana.

Se, pertanto, il sapere e la coscienza hanno un contenuto, allora configurano la *forma inevitabile* di quel sapere (coscienza) che è *innegabile* per il suo *essere uno* con il fondamento assoluto.

In questo senso il sapere originario e fondante, cioè l'assoluto stesso, si traduce *inevitabilmente* nel sapere formale, il quale vale come *espressione inevitabile dell'innegabile*.

Il punto raggiunto è veramente molto importante. Esso ci consente di riassumere quanto abbiamo detto nella presente Riflessione in questo modo: mediante le argomentazioni proposte, abbiamo cercato di *dimostrare la necessità teoretica, oltre che ermeneutica, di distinguere l'innegabile dall'inevitabile*.

I due livelli, infatti, sovente vengono confusi, anche da insigni pensatori. Ma la necessità della loro distinzione si impone per una *ragione forte*: senza tale distinzione, si produce una *contraddizione stridente*, una contraddizione che investe il fondamento stesso.

Quest'ultimo, da un lato, viene richiesto come assoluto, perché solo l'assoluto è *effettivamente* autonomo e autosufficiente; dall'altro, viene ridotto a *determinazione* perché solo così si evita di farlo ricadere al polo opposto, quello dell'indeterminatezza.

In tal modo, però, *si finisce per determinare l'assoluto e questa – lo ripetiamo – è la più eclatante delle contraddizioni*.

Precisamente per evitare tale contraddizione, la nostra proposta è quella di distinguere il punto di vista (livello) dell'innegabile dal punto di vista (livello) dell'inevitabile.

Il *punto di vista dell'innegabile* trova espressione nella *consapevolezza* che l'assoluto, proprio in quanto tale, è indeterminabile, dal momento che, appunto, non v'è un *altro* da esso che possa determinarlo.

Esso, quindi, non è *indeterminato* perché si oppone al determinato, ma è *indeterminabile* perché trascende l'opposizione determinato/indeterminato, ossia perché emerge oltre l'universo delle determinazioni onde costituirne il fondamento.

Inoltre, l'assoluto non può nemmeno sdoppiarsi in sé stesso – strutturandosi così in forza della *relazione* – per *auto-determinarsi*, come sostenuto dallo stesso Hegel (ripreso in questo da Severino): sarebbe *in sé altro a sé stesso* e il fondamento si risolverebbe nella contraddizione.

Il punto di vista dell'inevitabile, invece, altro non è che la traduzione dell'innegabile nella forma che è propria dell'universo empirico-formale, ossia esso vale come il modo finito di esprimere l'esigenza di infinito nonché l'infinito stesso.

Che è come dire: se ci si colloca nell'ordine della finitezza, allora anche l'indeterminabile viene determinato: determinato come indeterminato, così che sembra non esserci alternativa alla determinazione.

Confondere i due punti di vista comporta che si finisce per determinare anche la condizione incondizionata, che vale come fondamento, e la si riduce a condizionato, cioè a fondato.

In questo modo, non soltanto viene negata la condizione incondizionata, ma altresì viene contraddittoriamente assolutizzato il condizionato, perché viene pensato come autosufficiente, cioè come non necessitante di un autentico fondamento che ad esso non possa venire ridotto.

L'innegabile, cioè la condizione incondizionata, questo è il nodo cruciale, non può venire ridotto all'inevitabile, cioè al condizionato, senza per ciò stesso venire negato, sì che la loro distinzione è teoricamente necessaria per un'adeguata ermeneutica del discorso filosofico che viene svolto.

Per precisare ulteriormente la genesi della loro distinzione, diremo che, se l'inevitabile risulta tale in conseguenza del tentativo, non riuscito, di prescindere da esso, di contro l'innegabile è la condizione di intelligibilità della stessa negazione.

L'inevitabile, pertanto, è frutto di un'operazione non riuscita; l'innegabile, invece, è il fondamento della stessa negazione, anche se apparentemente, cioè pensato dal punto di vista dell'inevitabile (del discorso), sembra costituire l'esito del tentativo non riuscito di esercitare su di esso l'attività del negare.

È in virtù dell'innegabile, ma dell'innegabile colto a muovere dall'innegabile stesso, che è possibile cogliere il limite dell'attività del negare, ossia della negazione formale.

Quest'ultima è la contraddizione del postulare ciò che essa stessa pretende di negare, così che la negazione non può non superare la sua valenza formale, che la descrive come "attività", per approdare al suo essere "atto".

Solo se intesa come tale, la negazione si rivela l'essenza stessa del finito, che si risolve nell'atto del suo negarsi, affinché solo l'assoluto sia veramente.

L'innegabile, proprio in quanto fondamento, cioè in quanto assoluto, si svincola da ogni relazione e va oltre lo stesso principio di non contraddizione, che permane legato, dunque subordinato, alla contraddizione medesima.

Se l'inevitabile costituisce l’“esito” del tentativo, non riuscito, di prescindere da esso, di contro l’innegabile è la “ragione” del *fallimento del tentativo di negarlo*, non il suo “risultato”, come la parola lascerebbe intendere.

L’innegabile, insomma, è il *negarsi della stessa negazione*, inclusa la negazione trascendentale della negazione formale, affinché solo il *positivo*, ossia il vero, sia veramente ed esclusivamente. E, se solo il vero è veramente, allora anche *la negazione è da sempre tolta*.

Poiché, non di meno, dal finito si prende avvio *inevitabilmente* e poiché il finito, pretendendo di sostituirsi all’assoluto, vale come la negazione dell’assoluto stesso, consegue, allora, che l’assoluto viene *restituito dialetticamente* dal negarsi di ciò che pretende di negarlo mediante il *fatto rappresentato dalla propria presenza*.

Ponendosi, invece, dal punto di vista di ciò che è veramente, e cioè dal punto di vista dell’assoluto, *innegabile* è che *il finito è da sempre tolto proprio perché è da sempre tolta la negazione che lo costituisce*²¹.

Che è come dire: il fondamento incontraddittorio non lascia essere (né ha mai lasciato essere) ciò che è *determinato*, perché in sé contraddittorio, né lascia essere (e non ha mai lasciato essere) la *relazione* intesa come “medio” tra termini, perché essa poggia sul determinato e si propone essa stessa in forma determinata.

Determinazione, relazione e negazione, pertanto, appartengono a quel livello che *sembra* essere, ma *in effetti* non è e, più rigorosamente, non è mai stato, così che non si è nemmeno mai tolto (negato).

Concludiamo rilevando che la stessa “distinzione” (dunque anche la *distinzione dei livelli*) è una *relazione*, la quale deve disporsi su quel piano (livello), *l’inevitabile*, che necessita di venire *innegabilmente trasceso* (una volta che viene *inevitabilmente* presupposto).

21. Nella nota 4 del terzo paragrafo della Prima Riflessione abbiamo sottolineato come quella che Hegel definisce l’immane potenza del negativo si risolva, in effetti, nella sua immane debolezza.

In questo senso, *l'innegabile non è affatto in relazione con l'inevitabile, ma costituisce la ragione dell'intrinseco trascendersi di quest'ultimo* (del suo essersi trasceso originariamente).

11. Il vero dal punto di vista dell'inevitabile e dal punto di vista dell'innegabile

Nel caso del vero, cioè dell'assoluto, il livello in cui esso è *inoggettivabile* e, quindi, *insemantizzabile* non può non venire distinto dal livello in cui esso, ancorché *insemantizzabile*, viene *comunque semantizzato*, cioè ridotto ad espressione, a determinazione²².

La *riduzione*, insomma, a nostro giudizio è *inevitabile*, dal momento che, allorquando ci si colloca nell'universo empirico-formale, non si può evitare di dire anche ciò che *si sa essere emergente oltre il dire stesso*: se non emergesse oltre il discorso, del discorso non potrebbe costituire il *fondamento*, la *condizione incondizionata e inoggettivabile* di ogni oggettivazione (determinazione, semantema).

La riduzione è inevitabile, dunque, ma *non è innegabile*, cioè non è *necessaria*: necessario è solo il vero, il fondamento, l'uno, l'essere di Parmenide, che è *ragione del non essere del non-essere* (dell'*altro* dal vero, dall'assoluto). Poiché la riduzione è *inevitabile*, vediamone le conseguenze.

Se, quindi, nel dire non si può evitare di collocare *sul livello dell'inevitabile* anche il fondamento (il vero, l'assoluto) nonché la sua esposizione, allora la prima cosa che domanda di venire segnalata è che, in tal modo, *sembra scomparire la contraddizione di un assoluto che si consegna alla relazione, manifestandosi*.

La contraddizione *sembra scomparire*, ma solo per la ragione che l'assoluto, che viene assunto in quanto collocato sul livello dell'inevitabile, viene appunto “assunto” e, quindi, cessa di valere come *effettivamente assoluto* per venire ridotto ad una figura: il *cominciamento*, ossia la *prima delle figure*.

In altre parole: la contraddizione non sussiste più come *intrinseca all'assoluto* perché non si pretende di conciliare la sua assolutezza e la sua determinatezza, ma sussiste *nell'assunzione* dell'assoluto.

22. Per una disamina critica concernente l'affermazione dell'insemantizzabilità del vero, si vedano – come detto – la Sesta (paragrafo 6) e la Settima Riflessione (annotazione seconda, paragrafo 4).

L'assoluto, in quanto assunto, viene ridotto a "figura", alla prima delle figure, più precisamente, così che la contraddizione non riguarda più l'assoluto, ma la *considerazione* di esso *da un punto di vista presupposto come ad esso estrinseco*, che non può non, *inevitabilmente*, ridurre l'assoluto a determinato, pur *pretendendo* di mantenerne l'absolutezza.

In questo senso, la contraddizione non riguarda più l'assoluto, ma la *considerazione finita di esso*, che non può non essere ad esso inadeguata e determinare ciò che è richiesto come emergente oltre ogni determinazione.

In quanto la "traduzione" inevitabile dell'assoluto nel relativo implica il *contraddirre* precisamente ciò che si richiede, la contraddizione investe l'universo empirico-formale che pretende di inglobare l'*emergente*; quindi, investe *l'inevitabile* in quanto tale.

Si può dire, pertanto, che la contraddizione *sembra scomparire* perché, investendo l'intero ambito empirico-formale, si dilata a dismisura e risulta più difficile reperirla nel singolo caso.

Hegel, come abbiamo visto, pretende però di *conciliare absolutezza e determinatezza* e, in questo caso, la contraddizione risulta evidente, palese, esplicita.

Se, tuttavia, si interpreta la concezione hegeliana dell'assoluto alla luce della distinzione da noi proposta, allora la determinazione dell'assoluto risulta *inevitabile*, perché è il linguaggio stesso a decretarla.

La contraddizione permane, ma non investe più l'assoluto come fondamento, ma soltanto la sua *assunzione* come una figura: una figura che lo stesso Hegel pretende determinata, in quanto figura, nonché indeterminata, in quanto indicante l'assoluto.

L'esigenza pratico-operativa di questa assunzione è chiara: si usa l'assoluto come cominciamento perché *si intenderebbe legittimare* la serie che da esso deriva.

Che è come dire: lo si fa valere come assoluto, in quanto lo si intende come fondamento; lo si fa valere come determinato, in quanto lo si riduce a figura, ossia in quanto si pretende di dire di esso e da esso si vuole derivare la serie dei condizionati.

Orbene, ciò che vogliamo sottolineare con forza è quanto segue: questa conciliazione è bensì contraddittoria, ma è *inevitabile*, perché, se la si

volesse evitare, *aut* si rinuncerebbe all'assolutezza del fondamento *aut* alla legittimità della serie, cioè alla derivazione da esso. Ma la considerazione formale deve mantenere entrambe le istanze, contraddittoriamente.

In effetti, si potrebbe notare che la *considerazione formale*, per evitare la contraddizione indicata, compie sempre più spesso la *scelta antimetafisica*, che la porta a *negare il fondamento*, senza accorgersi che in questo modo viene meno anche la legittimazione della serie.

La conseguenza estrema della scelta antimetafisica, infatti, è proprio la rinuncia alla legittimazione della serie e la *promozione della funzione a valore*.

Se l'uso della serie *funziona* nell'ottenimento di un determinato obiettivo in forza di operazioni che sulla serie si basano, allora si opina che non occorra la legittimazione della serie “dall'alto”, cioè dal fondamento, perché sembra sufficiente che essa venga legittimata “dal basso”, cioè dal risultato che si ottiene con il suo uso.

La sostituzione del “vero” con il “vantaggioso”, con l’“utile operazionalmente”, costituisce l’essenza della concezione antimetafisica, che configura quello che potremmo definire un “funzionalismo radicale”, per la ragione che la verità viene essa stessa ridotta a verità “relativa” – come se il relativo potesse sussistere senza il riferimento all’assoluto – e così viene assunta come *mezzo*, cessando di valere come *fine*.

Prescindendo, non di meno, dal funzionalismo radicale, che crede di poter fare a meno del fondamento e per questo è *teoreticamente insignificante*, risulta significativo esaminare, invece, il *rapporto tra fondamento e fondati: rapporto* che il punto di vista *dell’innegabile* esclude e che il punto di vista *dell’inevitabile* postula.

Nella misura in cui tale rapporto viene fatto valere, dunque, non ci si dispone dal punto di vista del fondamento, che costituisce la *ragione* del non essere di tale *rapporto*, stante il non essere del non-essere (ossia dell’altro dall’essere), ma dal punto di vista dei fondati, che al contrario lo richiedono.

Ci si dispone, cioè, *dal punto di vista dell’inevitabile* e si fa valere un *fatto*, che acquista il significato di “fatto prioritario”: l’innegabile deve trovare un punto di conciliazione con l’inevitabile stesso.

Tale *conciliazione*, proprio perché viene richiesta dall'universo empirico-fattuale, viene descritta a muovere dall'universo che la richiede.

Per questa ragione, si dovrà affermare che l'*innegabile* assolutezza del fondamento si traduce *inevitabilmente* nel processo delle figure in cui esso si manifesta. Tale traduzione è, appunto, inevitabile e spiega il *senso* in cui va inteso il manifestarsi dell'assoluto, cioè il suo trovare espressione in una serie di figure.

Non si tratta di un'espressione legittimata dall'assoluto, ma conseguenza della pretesa di *utilizzarlo in funzione fondativa*, riducendo il *valore a funzione*.

Ridotto a funzione, l'assoluto trova espressione nella *moltteplicità delle figure* che seguono il cominciamento. Se l'assoluto trovasse espressione in una sola figura, infatti, allora si assolutizzerebbe quella figura e così essa cesserebbe di essere una semplice figura, cioè il modo finito per riferirsi all'assoluto.

Per questa ragione, essa non può non valere come la prima di una serie di altre figure, che si succedono nel tentativo di rappresentare in una forma sempre più adeguata l'assoluto.

Abbiamo mostrato che questo progetto è, a rigore, *inintelligibile*, perché ammette un *altro* dall'assoluto e perché *ingloba l'assoluto nella relazione a questo altro*. Questa è la *consapevolezza* che emerge in virtù dell'*innegabile* e che concerne il *senso* e il *limite* dell'inevitabile.

Se ci si pone, di contro, dal punto di vista dell'*inevitabile*, allora la contraddittorietà della traduzione viene *occultata* dal fatto che fornire una legittimazione alla serie riveste un'importanza enorme, perché consente di "positivizzare" l'assoluto esprimendolo così in forme determinate.

Se non che, non si dovrà mai dimenticare che *il fatto, ancorché prioritario, non costituisce una ragione effettiva*, così che la contraddizione comunque permane e permane *innegabilmente*.

Ci si dispone, pertanto, dal punto di vista dell'inevitabile, ma *ciò che veramente si intende è solo l'innegabile*.

Non ci si accontenta, insomma, di un *fatto*, per quanta funzionalità esso dispieghi, perché ciò che si si intende è la verità, il fondamento autentico, la legittimità che solo dalla verità può provenire.

Ciò significa che, per quanto ci si collochi nell'universo empirico-formale, che configura appunto *l'inevitabile*, non di meno *l'intenzione emerge innegabilmente* oltre di esso.

Si intende, infatti, non soltanto cogliere la verità, ma soprattutto *cogliere la verità a muovere dalla verità stessa*, ossia coglierla nella sua *oggettività* e non ridotta a *punto di vista soggettivo*, cioè ad opinione.

Si prende le mosse, quindi, dall'inevitabile, ma ci si intende riferire all'innegabile o, detto con altre parole, è a muovere dalla *molteplicità* che ci si intende riferire proprio alla *vera unità*.

Le stesse figure, se vengono assunte dall'inevitabile come "forme" dell'assoluto, vengono colte invece dall'innegabile come *metafore* (nel senso del μετα-φέρειν, cioè del "portare al di là") dell'assoluto, ossia come *segni* la cui unica *funzione* è riferirsi a quell'assoluto (al valore) in cui, però, *non possono non intendere di togliersi*, affinché solo l'innegabile (l'assoluto) persista.

A muovere da quanto è stato appena detto, si potrebbe ipotizzare un'ulteriore interpretazione del pensiero hegeliano.

Quando Hegel afferma che il vero, oltre che come "sostanza", vale anche come "soggetto", egli intende conciliare, sempre a nostro giudizio, le due dimensioni indicate, quella dell'innegabile e quella dell'inevitabile, anche se Hegel, lo ripetiamo, non usa queste due espressioni.

Ciò porta a cogliere l'assoluto non soltanto come *l'unità dell'essere sé stesso*, ma anche come la dinamicità del *diventare sé stesso*.

Quello che intendiamo ribadire con forza è che questa lettura, che vorrebbe conciliare le due dimensioni, è solo una *lettura posta dal punto di vista dell'inevitabile*, stante che le due dimensioni non sono *in effetti conciliabili*.

Se si pretende di conciliare l'*essere* dell'assoluto con il suo *divenire*, infatti, allora non si tiene conto di un aspetto, che è fondamentale: in tal modo, essere e divenire *non vengono disposti su due diversi livelli, come invece dovrebbe essere*.

In quanto conciliati, insomma, essere e divenire vengono disposti su di un unico livello, quello orizzontale, che indica la complanarità dei termini e che riduce l'*innegabile* all'*inevitabile*, perché elimina l'emergenza che non può non venire indicata dalla *verticale* che caratterizza l'innegabile.

A nostro giudizio, è possibile far coesistere l'*essere*, che coincide con l'identità dell'assoluto, con il *divenire* della sua manifestazione (della sua storia), in modo tale che l'identità si esprima in un processo, in un *susseguirsi di figure*, solo a condizione di una *duplice consapevolezza*.

Innanzi tutto, a condizione di *riconoscere* (*consapere*) che l'essere che si esprime in un processo non è l'assoluto essere, ma solo quell'essere che “viene assunto” come assoluto e che, in effetti, vale come *la figura iniziale* del processo stesso. In quanto assunto come cominciamento, quindi, l'essere *inevitabilmente* diviene.

In secondo luogo, solo a condizione di *riconoscere* (*consapere*) la necessità *innegabile* di far valere l'*emergenza* dell'essere sul divenire, perché solo in tal modo l'essere mantiene il valore di *fondamento* che si richiede esso abbia e che non lo pone affatto *in continuità* con la serie delle figure come accade al cominciamento.

Non si dovrà mai dimenticare, inoltre, che la duplice *consapevolezza* in tanto si pone, e acquista forma nell'universo *dell'inevitabile*, in quanto viene *ispirata dall'innegabile, cioè dal vero*.

Ciò equivale a dire che l'innegabile, ancorché non sia oggettivabile, vale tuttavia come la *condizione che consente di cogliere il limite* della concezione che si fonda sull'inevitabile.

In questo senso, il vero è *condizione oggettivante e non oggettivabile*, e per questo lo definiamo “condizione trascendentale”.

Usando l'analogia con la visione, già indicata da Platone, si potrebbe dire che il vero (l'*innegabile*) *non è ciò che vedo, ma ciò* (il sole, la luce) *che mi permette di vedere e di vedere bene, cioè innegabilmente*.

In questo senso, la *distinzione dei livelli*, sulla quale abbiamo insistito a lungo, viene a svolgere una *funzione ermeneutica fondamentale* proprio per la ragione che consente di evitare la *contraddizione di base* e cioè quella che si produce con la determinazione dell'assoluto.

Permarrà, non di meno, quella contraddizione che struttura l'inevitabile e che consiste precisamente nel fatto che l'inevitabile *pretende di valere* come innegabile, *negando in tal modo proprio la distinzione dei livelli* e assolutizzando l'universo empirico-formale.

La contraddizione di base viene bensì evitata, ma – è opportuno ripeterlo – ad una precisa condizione: a condizione che *il livello* in cui il

vero vale come *fondamento* non venga confuso con il livello in cui il vero diviene e si manifesta

In questo modo, non si potrà dire, a rigore, che l'assoluto (il vero) si manifesta, ma che è *inevitabile* riferirsi all'assoluto *come se* potesse venire determinato e, dunque, *come se* potesse trovare espressione mediante una molteplicità di figure.

Il punto è che per Hegel, invece, il vero – per lo meno nella grande maggioranza dei passi che si riferiscono ad esso, anche se non in tutti²³ – è il *diventare sé stesso*, così che essere e divenire del vero sono posti l'uno in prosecuzione dell'altro, l'uno sul medesimo livello dell'altro.

Poiché in alcuni altri passi, sicuramente meno numerosi, si esprime la necessità che il vero venga posto *oltre* l'unificazione e la contrapposizione di determinato e indeterminato, può risultare sensato affermare che nella sua opera *trova espressione, anche se solo tacitamente, l'esigenza* della differenziazione dei livelli.

Ci siamo soffermati soprattutto sulla prospettiva dell'inevitabile e sulla traduzione dell'innegabile nell'inevitabile. Ora si impone quella che costituisce l'*esigenza teoretica fondamentale* e cioè cogliere l'inevitabile dal punto di vista dell'innegabile.

Tale esigenza deve venire adeguatamente specificata, perché per porsi dal punto di vista dell'assoluto (innegabile) si dovrebbe coincidere con esso. Precisamente per questa ragione, analizzeremo tale esigenza nei prossimi paragrafi, onde cercare di chiarire adeguatamente questo nodo cruciale.

12. L'emergere dell'innegabile

Per introdurre il discorso, vogliamo precisare che non si intende oggettivare l'innegabile, cioè il vero, ma *emergere oltre l'inevitabile in virtù del vero stesso, cioè dell'innegabile*.

23. Come abbiamo già ricordato, in A. Stella, *La Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel. Interpretazioni critiche e approfondimenti teorетici* (già citato), abbiamo cercato di trattare tale tema, indicando anche i passi in cui Hegel mostra di non ridurre l'assoluto a determinazione, ma lo intende come vera unità, dunque come emergente oltre l'unificazione e la contrapposizione di determinato e indeterminato.

È precisamente mediante questa emergenza che il vero *illumina la coscienza* senza ridursi ad oggetto che valga come suo contenuto.

Il vero, lo abbiamo detto più volte, è assoluto, dunque non è determinabile. E tuttavia, è *in virtù del vero*, cioè *dell'assoluto*, che è possibile cogliere il limite del relativo, quindi il limite della prospettiva delineata dall'inevitabile.

In questo senso, è da riconoscere che ogni *differenza dal vero* non può non valere come *non-vera* e ogni *divenire del vero* non può non avere come conseguenza quella di *farlo diventare non-vero*. In entrambi i casi, non ci si sottrae alla contraddizione.

Proprio affinché ciò non accada, abbiamo posto la *differenza dei livelli*: tale differenza *appartiene bensì all'inevitabile*, in quanto dispone l'innegabile su di un livello, ma *è posta in virtù dell'innegabile*, in quanto riconosce che l'inevitabile domanda di venire trasceso, non essendo l'intero né essendo incontraddittorio.

L'intreccio di innegabile e inevitabile, pertanto, deve venire adeguatamente pensato e adeguatamente risolto.

Ebbene, tale intreccio può trovare soltanto nella *coscienza trascendentale* la *condizione di possibilità* della sua analisi e dell'individuazione del *senso* in cui è possibile intendere la conciliazione delle due dimensioni indicate.

Solo in virtù della *coscienza trascendentale*, che emerge sulla coscienza empirica, infatti, si può bensì procedere assumendo il vero come una figura, ma per la ragione che si è consapevoli del *limite di intelligibilità* di tale assunzione.

Si può, inoltre, parlare di manifestazione (estrinsecazione) del vero (in sé), ma solo facendo valere la *consapevolezza* che il vero che si manifesta, e per questo si dispone *sul livello dell'inevitabile*, non è il vero autenticamente assoluto, che per questo è *l'innegabile*.

La coscienza trascendentale, del resto, è sì altra dal vero, e questo è *inevitabile*, ma è *illuminata*, cioè è *condizionata*, *dal vero* e, proprio *in virtù di questa illuminazione*, cioè *di questo condizionamento*, che è *innegabile*, essa, emergendo come *atto*, può cogliere il limite di ogni cosa, incluso il limite di sé stessa, in quanto coscienza empirica, cioè in quanto coscienza determinata.

E, solo in quanto determinata, la coscienza è distinta dal vero. In quanto, invece, vale come *coscienza trascendentale*, essa si lascia totalmente *compenetrare* dal vero, sì che questa compenetrazione può venire intesa come il suo stesso *inveramento*. È precisamente in questo inveramento che *l'inevitabile si toglie finalmente nell'innegabile*.

Che è come dire: la coscienza trascendentale indica la capacità di emergere *oltre il fattuale* (l'empirico, l'inevitabile) in virtù di ciò che all'empirico è irriducibile, ossia *in virtù dell'ideale*, che coincide con l'*innegabile* proprio perché *condiziona senza venire condizionato*, cioè senza venire determinato.

Si potrebbe dire pertanto che, in quanto *coscienza trascendentale*, essa è l'*atto del sorpassare il determinato e del tendere all'assoluto*, onde essere un'*unità con esso*.

Quanto detto è di estrema importanza perché non fa che rendere esplicito un punto nodale: la coscienza è *evocata da quel vero che la orienta e che costituisce anche la sua destinazione*.

Distinguendo i livelli, per concludere, è possibile far valere che il vero, in quanto *fondamento* della coscienza e *condizione inoggettivabile* di ogni oggettivazione – nonché, appunto, *meta* di quel *tendere* in cui si essenzializza la coscienza stessa (l'*atto* che è la coscienza trascendentale) –, non può venire pensato come coincidente con quel vero che diventa *oggetto della coscienza empirica* e del quale si individua il *divenire*.

La nostra *ipotesi ermeneutica* è che Hegel si sia riferito soprattutto a questo *secondo vero*, anche se in determinate circostanze non si sia potuto esimere dall'alludere alla *necessità teoretica del primo vero*, giacché solo quest'ultimo è *veramente assoluto*.

Riferendosi soprattutto al *secondo vero*, egli ha finito per privilegiare la trattazione della *coscienza empirica*, ancorché in passi estremamente significativi abbia riconosciuto la necessità e il valore della *coscienza trascendentale*, se non altro quando sottolinea il valore dell'*atto di coscienza*, che è il suo stesso superare sé stessa²⁴.

24. Ci sembra importante precisare che ciò che definiamo “coscienza trascendentale” non può venire confuso con ciò che Hegel definisce “autocoscienza”. La prima è un *atto*, la seconda si mantiene come *attività*. Infatti, l'autocoscienza si dispone nella forma della “coscienza di sé”, così da riproporre quella *relazione* che invece l'atto non può non trascendere.

Il discorso svolto consente di pervenire a questo punto, che è decisivo: nel suo andare oltre sé stessa, cioè nel suo *trascendersi*, la coscienza non soltanto *indica il valore dell'innegabile*, che è irriducibile all'inevitabile, ma altresì *lascia intendere* come l'innegabile non possa non emergere *verticalmente* sull'inevitabile, che permane inesorabilmente vincolato alla *dimensione orizzontale*, che è la dimensione della *procedura* (divenire, attività) e della *relazione* (intesa come costrutto).

Orbene, è precisamente nel punto in cui *l'orizzontale si incrocia con la verticale* che le due dimensioni si conciliano, e si conciliano nel senso che ogni figura, che si dispone orizzontalmente, si lascia *inverare dall'atto del suo trascendersi*, che la eleva verticalmente e radicalmente la trasforma.

13. Il senso dell'espressione “punto di vista dell'innegabile”

Le domande che si impongono come non più rimandabili, giunti a questo punto dell'indagine, sono le seguenti.

La prima: che cosa significa, propriamente, porsi dal punto di vista dell'innegabile, ossia porsi dal punto di vista dell'assoluto?

La seconda: che significato dare a quell'aggettivo “ideale” (e a quell'avverbio “idealmente”), che affianchiamo sovente all'espressione “punto di vista dell'innegabile”?

Per iniziare a rispondere, consideriamo l'obiezione più naturale e ovvia che ci può venire rivolta e che formuliamo con una nuova domanda: come è possibile porsi dal punto di vista dell'assoluto senza essere l'assoluto stesso?

Cerchiamo di chiarire che cosa intendiamo dire. Noi partiamo da un *fatto: il rilevamento di quel limite* che immane ad ogni “punto di vista” e, quindi, il rilevamento del *limite del punto di vista in quanto tale*.

A quale condizione, ci chiediamo, è possibile cogliere tale limite? Ci sembra che l'unica risposta sensata sia questa: se si rileva il limite del punto di vista, che è di per sé soggettivo, dunque relativo, allora non si può non – *innegabilmente* – riconoscere che il punto di vista è stato, in qualche modo, oltrepassato e, pertanto, *è stato oltrepassato il limite che lo segna*.

Che è come dire: soltanto se il limite, che segna tanto il determinato quanto il punto di vista, è stato oltrepassato, è possibile coglierlo in quanto limite, dal momento che vengono individuate entrambe le sue *facce*.

Ciò significa che si muove bensì *da un fatto* concernente il punto di vista (più in generale: il determinato), e ciò è *inevitabile* dal momento che ci si colloca nell'ambito che è proprio del determinato, cioè nell'ordine empirico-formale, ma in qualche modo si è andati *al di là* del punto di vista stesso e, dunque, al di là del (oltre il) fatto da cui si parte.

Poiché, quindi, il limite del punto di vista è stato trasceso, allora ci si è *aperti* a quella condizione incondizionata che vale come il fondamento, cioè come l'assoluto stesso.

Naturalmente, quando parliamo di "apertura" all'assoluto, non intendiamo, come intende Heidegger, una *relazione* che lo vincoli al relativo, negandolo come assoluto, ma *la coscienza del valore della coscienza trascendentale*, la quale dall'assoluto stesso è evocata e condizionata.

Ebbene, anche di tale coscienza è possibile cogliere il limite, che consiste nel suo permanere vincolata a ciò *su cui* emerge, così che *l'innegabile* non può non venire inteso come la *condizione incondizionata* che consente di rilevare il limite di ogni condizionato, incluso l'*atto* di coscienza.

E tuttavia, l'innegabile è anche *oggetto del discorso*, così che viene disposto nella forma dell'*inevitabile* e si traduce in *alcuni contenuti di coscienza*.

Il primo contenuto è la consapevolezza che solo la verità, in quanto assoluta, è *ciò che si intende veramente cogliere*, e che vale come il *fine della ricerca*.

Il secondo contenuto è la consapevolezza che la verità assoluta (la condizione incondizionata) non può venire colta a muovere da un punto di vista, perché, di nuovo, significherebbe *ridurre l'assoluto alla relatività* del punto di vista medesimo.

Il discorso che afferma l'*irriducibilità* della verità, pertanto, va valorizzato per il suo *intendere* la verità fino al punto di accettare di togliersi come discorso.

La duplice consapevolezza appena espressa comporta, come diretta conseguenza, una terza consapevolezza: se pure è *innegabile* che solo l'assoluto può cogliere l'assoluto e che, pertanto, la verità assoluta non può

– *innegabilmente* – venire colta, cioè venire determinata (semantizzata), non di meno è solo *in virtù di essa* che si può sapere (riconoscere) sia il limite del relativo, cioè del punto di vista, sia l’indeterminabilità (inse-mantizzabilità) della verità medesima.

Altrimenti detto: non si può non riconoscere – *innegabilmente* – che è solo *in virtù della verità* che si può *sapere* che la verità non può venire conosciuta (saputa) né, quindi, può venire detta.

E qui emerge un’ulteriore consapevolezza: la quarta. La consapevolezza, cioè, che ogni conoscenza, che *idealmente* si intende sia *della verità*, giacché si intende che sia *vera* conoscenza, in effetti non soltanto *non è* la verità, ma altresì non può nemmeno essere conoscenza *della verità*, perché in tal modo la verità verrebbe oggettivata e cesserebbe *eo ipso* di essere assoluta.

Qualora la verità venisse conosciuta, lo ripetiamo, non si potrebbe non – *innegabilmente* – riconoscere che la verità cesserebbe di essere assoluta, perché verrebbe determinata.

Siamo ad un punto di fondamentale importanza. Eminentí pensatori, del calibro di Hegel e Severino, affermano – in vari passi delle loro opere – che la verità è assoluta, ma può venire conosciuta, ossia determinata.

Noi riteniamo – e lo abbiamo più volte detto – che questa sia la più clamorosa delle contraddizioni e, quindi, sia una posizione *teoreticamente insostenibile*.

Poiché questa strada a noi sembra impraticabile, l’unica strada praticabile ci sembra quella che esprime la consapevolezza che la verità, ancorché *inoggettivabile*, vale come la *condizione di ogni oggettivazione*.

La verità, nonostante sia inconoscibile, costituisce tuttavia la *condizione di ogni conoscenza*, nel senso che di ogni conoscenza determinata la verità assoluta, e solo essa, consente di *rilevare il limite costitutivo*, che decreta appunto la *relatività* di ogni conoscenza di fatto comparente.

Se la verità non fosse assoluta, la *conoscenza* non potrebbe venire conosciuta come *relativa* né potrebbe venire riconosciuto come *relativo* l’universo empirico-formale.

La verità, pertanto, è la *condizione trascendentale* di ogni conoscenza, inclusa la conoscenza che la verità è inconoscibile nonché la conoscenza che è in virtù della verità che si sa che la verità è inconoscibile.

Si potrebbe dire, allora, in questo modo: so che solo il vero può cogliere il vero, ma so che, se questo lo so e se so che le molteplici conoscenze non sono l'unica verità assoluta, posso saperlo solo *in virtù* della verità assoluta stessa.

Questo *sapere* mi porta a *dubitare* di tutto quello che so, ma mi consente di cogliere nella struttura del dubbio l'*aspirazione* al (l'*intenzione* del) l'*indubbiabile*, che costituisce la condizione stessa del dubbio. Se questa condizione non emergesse oltre il dubbio, quest'ultimo perdebbe il suo *senso*.

Ebbene, nell'*indubbiabile* (innegabile), che è la verità assoluta, il sapere determinato *intende togliersi per essere vero sapere: sapere assoluto*.

Il dubbio assoluto, invece, contraddice sé stesso, proprio nel suo pretendere di valere come assoluto.

Il dubbio, infatti, non può essere assoluto sia perché si configura come un'*attività* (il “*dubitare*”), la quale si esercita su qualcosa di diverso da sé, sia perché non può investire il fondamento, cioè l'*innegabile* che, valendo come la *condizione* del dubbio, coincide appunto con l'*indubbiabile*.

La consapevolezza che solo l'assoluto può valere come l'*innegabile condizione* che consente non soltanto di dubitare del relativo ma altresì di rilevarne il limite, incluso il limite del punto di vista, testimonia che la condizione incondizionata *ha condizionato questa stessa consapevolezza*, che si è posta solo *in virtù dell'incondizionato (assoluto)*, così che è sensato parlare di “punto di vista dell'assoluto”.

La formula serve a sottolineare che, parlando di punto di vista, *si attribuisce la forma dell'inevitabile all'innegabile*, nell'*impossibilità pratica* di fare diversamente e nella *necessità teoretica* di oltrepassare la stessa impossibilità pratica.

Precisamente per sottolineare questo *status*, parliamo dell'*intenzione* di “porsi dal punto di vista dell'assoluto (innegabile)” oppure, usando un'altra formula, del “porsi *intenzionalmente* o *idealmemente* dal punto di vista dell'assoluto”, onde lasciar emergere che si tratta di un'*aspirazione* la quale, tuttavia, esprime l'*essenza* stessa della ricerca e della conoscenza: chi conosce *aspira* a conoscere la verità nella sua oggettività e *scopre* che il vero permane l'*esigito* del conoscere, non traducendosi mai in *esatto*.

Questa scoperta – ecco il punto decisivo – esprime il condizionamento che la condizione incondizionata esercita sulla coscienza, così che quest’ultima, intesa nel suo valore trascendentale, risulta *modellata* dal vero stesso, il quale non può mai venire ridotto ad un suo contenuto, costituendo quel *condizionante a priori* che essenzializza la coscienza nella sua *intenzione di verità*.

Per cercare di chiarire ulteriormente *il senso dell’inconoscibilità del vero* che abbiamo riaffermato con forza anche in questa occasione, rileviamo quanto segue: nell’affermare che “la verità assoluta è inconoscibile”, si potrebbe essere indotti a pensare che questa asserzione finisce per valere come verità assoluta.

Se non che, se così si pensasse, si dimenticherebbe che si tratta di un’asserzione, la quale, proprio in quanto tale, si pone *relativamente* all’asserzione contraria, e cioè all’asserzione “la verità assoluta è conoscibile”.

Questo non significa considerare *equivalenti* le due asserzioni. Si tratta bensì di due asserzioni, ma il *valore* della prima consiste nel suo non risolversi in una mera contraddizione formale, per altro *inevitabile*.

Essa evita l’errore che caratterizza la seconda asserzione e che consiste nella *negazione dell’assolutezza della verità*, dunque nella negazione della verità in quanto tale²⁵.

La verità che è l’innegabile, quindi, da un certo punto di vista, funge e opera *nel sapere* pur non costituendosi come una *presenza fattuale* in esso. La sua *assenza*, non di meno, viene riconosciuta e precisamente per questa ragione essa dà origine alla ricerca che alla verità si volge.

Inoltre, se viene riconosciuta la sua assenza, ciò accade per la ragione che è essa che consente tale riconoscimento, così che si tratta di un’*assenza presente nel sapere*. Un’*assenza fattuale*, ma una presenza *trascendentale*, che consente il rilevamento dell’assenza.

Tuttavia, il sapere che riconosce l’assenza della verità non può venire confuso con il *sapere originario e fondante*.

Se il sapere formale necessita di un contenuto, il sapere fondante è la *trasparenza dell’assoluto a sé stesso*, ossia quell’*immediatezza* del sapere che decreta la sua originarietà²⁶.

25. Si veda quanto scritto anche nella annotazione seconda del paragrafo 4 della Settima Riflessione.

26. Si vedano il paragrafo 11 della Seconda Riflessione, i paragrafi 3 e 4 della Sesta

Quando Hegel afferma che la coscienza è l'atto del superare il limitato e anche sé stessa, nella misura in cui essa, come coscienza empirica, permane ancora limitata, a nostro giudizio esprime in forma esemplare la *presenza della verità nella coscienza* e, dunque, il *valore originario del sapere*.

Non come un contenuto particolare, ma come ciò che *spinge* la coscienza oltre ogni limite. La verità, pertanto, si traduce nell'atto di coscienza, che è il *sapere in atto*, anche se l'atto è veramente tale solo allorché perviene al proprio compimento, facendosi uno con la verità che costituisce la sua *meta*, oltre che la sua *origine*.

L'atto, si potrebbe aggiungere per cercare di chiarire questo aspetto tanto importante, non è la verità, ma è ciò che la verità suscita nella coscienza e, di conseguenza, nel finito: la *spinta all'oltrepassamento*, il quale non si conclude in uno *status* proprio per la ragione che la verità non è determinabile.

Quando si parla di verità come *fine* o come *meta* o come *destinazione*, quindi, ciò che si dice non corrisponde a ciò che si intende dire.

Siamo così pervenuti al nodo cruciale, sul quale ci siamo già espressi in precedenza.

Se si leggono l'atto e il suo fine con la lente del finito, ossia muovendo dal *punto di vista dell'inevitabile*, allora l'oltrepassamento di ogni limite si riduce a un "passaggio", dunque ad un *progressus* che per di più è *in indefinitum*. A meno che non si pretenda di determinare la verità, ma allora si avrebbe bensì una *conclusione*, ma che, però, non potrebbe non rivelarsi *contraddittoria*.

Qualora, infatti, la *conclusione della tensione* si ponesse assumendo una forma determinata, allora sarebbe ancora *segnata da un limite*, che non potrebbe, di nuovo, non venire oltrepassato.

Se, invece, si intende cogliere l'atto, e il suo fine, a muovere dal *punto di vista dell'inevitabile*, cioè della verità stessa, allora *non si può non intendere* di oltrepassare il punto di vista finito, anche se *non si può pretendere* di coincidere con la verità, cioè con l'assoluto.

L'oltrepassamento, ogni singolo oltrepassamento, si rivelerà un *atto evocato dalla verità* e, dunque, anche un atto che *si proietta verso di essa*,

intendendo in essa realizzarsi. In tal modo, il finito viene colto nella sua *intrinseca natura*, che è quella di *trascendersi*.

Il finito, pertanto, non viene letto solamente dalla prospettiva del finito, dell'inevitabile, perché, se venisse colto soltanto dalla prospettiva del finito, non si coglierebbe la *necessità* del suo oltrepassarsi o, comunque, l'oltrepassamento verrebbe ridotto a *trasformazione fenomenologica*, così da venire inteso nell'unico modo in cui il finito lo può rappresentare: come *divenire*.

Se, invece, il finito viene inteso come *trascendimento in atto*, come *mediazione intrinseca dell'immediato*, allora ci si è posti a muovere da un'ottica che *del finito coglie l'essenza* perché oltre il finito essa è andata.

Si è *oggettivato* il finito e, di conseguenza, lo si è colto dalla *prospettiva di una condizione oggettivante che non può essere essa stessa oggettivata*, senza ricadere in quel finito che è solo oggetto del cogimento.

Questo cogimento è avvenuto *in virtù della verità* e per esprimere ciò diciamo che è un cogliere il finito *dal punto di vista dell'innegabile, cioè dell'infinito*.

In virtù dell'innegabile, cioè della verità, anche l'*atto* viene colto come costituito di una *duplice natura*²⁷: una natura ancora *determinata*, perché vincolata al limite, e una natura *ideale*, perché coincidente con la *meta* del suo valere come atto, cioè con quella vera unità in cui l'atto si fa *uno con l'uno*.

Parliamo, dunque, del punto di vista dell'innegabile verità, ma senza l'insensata pretesa di essere la verità, se non nel senso che l'*intenzione* non può non essere quella di andare oltre il “punto di vista”.

Ciò che si sa è il *limite* di ogni punto di vista, così che quando si parla del punto di vista dell'innegabile, o della verità, si intende dire che esso, in quanto punto di vista, non può non intendere di togliersi nella verità, *affinché solo la verità sia e il “soggettivo” si tolga nell’“oggettivo”*.

Chi cerca, quindi, intende essere illuminato dalla verità, guidato da essa, così che, se *non si può pretendere di possedere la verità*, tuttavia *non si può non intendere di essere posseduti da essa*, allorché ad essa *totalmente ci si affida* e soltanto in essa *totalmente si confida*.

27. Si veda il paragrafo 11 della Seconda Riflessione.

Nella misura in cui ci si perde nella verità, perché solo la verità veramente è, allora anche il togliersi del finito assume il suo autentico significato.

Si parlerà, pertanto, non più dell'*atto del togliersi*, che presuppone l'essere di ciò che si toglie, ma dell'*essere da sempre tolto* del finito, ossia del suo *non essere mai stato veramente*.

Se ci si intende porre dal punto di vista dell'assoluto, insomma, non si può non *lasciar essere solo l'assoluto stesso*, poiché ogni *altro* da esso non soltanto non è, ma, più radicalmente, *non è mai stato*, perché non c'è mai stato un tempo per l'essere del finito (relativo).

14. Il vero come condizione trascendentale della ricerca

Solo distinguendo i livelli, si può affermare che il vero autentico, che è l'assoluto, ossia l'essere di Parmenide, *emerge infinitamente* oltre quel vero che viene oggettivato e, quindi, determinato.

Se quest'ultimo può venire disposto su di un livello, il *livello dell'inevitabile*, proprio perché *inevitabilmente* determinato, di contro il vero come assoluto viene disposto su di un livello, il *livello del necessario*, solo perché si fa valere l'*inevitabilità* del dire di esso, ancorché esso sia *innegabilmente* indicibile, perché *infinitamente emergente oltre ogni dire* e, dunque, anche *oltre ogni livello*.

Con parole diverse: il vero, che coincide con l'assoluto, non è “qualcosa che possa disporsi”; tuttavia, nel dichiarare il suo *emergere innegabile* oltre il livello della sua oggettivazione, *inevitabilmente* si configurano due distinti livelli.

Non si dovrà mai dimenticare, però, che ciò accade unicamente perché ci si colloca nell'universo del discorso, che pretende di inglobare anche ciò che richiede come assoluto, dunque come *emergente* oltre sé stesso in quanto discorso.

Va aggiunto che, se il fondamento fosse un *elemento* del sistema dei determinati (il *primo elemento* dell'universo empirico-formale), non potrebbe valere come suo *fondamento*, giacché sarebbe il sistema a far essere (a fondare) il proprio fondamento, *inintelligibilmente*.

Non di meno, è da ribadire questo punto, che è essenziale per comprendere il *senso* della distinzione dei livelli: anche per dichiarare l'inoggettivabilità del vero, lo si deve in una qualche misura, *inevitabilmente*, oggettivare (determinare), poiché solo per il fatto che si ha *coscienza di* esso, *di esso si può parlare*.

Il vero, però, non è un "condizionato" e, quindi, non può venire pensato quale *conseguenza del fatto* che la coscienza lo pensa e ne parla, ma, al contrario, non si può non dire che la coscienza ne può parlare proprio perché *esso è necessariamente (innegabilmente) ed è indipendentemente dall'essere pensato e detto*.

Non è, dunque, il sistema della sua manifestazione che lo legittima, come pretenderebbe Hegel, ma è il suo *essere fondamento* che lo rende *a sé legittimo* e che consente di comprendere il *motivo* per il quale, nonostante la sua assolutezza, *sembra* che esso possa venire determinato ed espresso mediante un sistema.

La determinazione/espressione del fondamento costituisce l'inevitabile conseguenza del fatto che ci si colloca, così almeno sembra, in una dimensione che è *altra* dal vero ed è proprio per questo che lo si cerca e si opina di averlo trovato allorché lo si determina assumendolo come *esito* della ricerca, inteso come *compimento fenomenologico*.

In effetti, il vero non è presente nella ricerca come una delle sue tappe, nemmeno come l'ultima.

Tuttavia, la ricerca non è effettivamente altra dal vero, perché è *nel vero* che si pone, dal momento che solo il vero, se ci si intende porre *dalla prospettiva dell'innegabile*, risulta effettivamente essente, così che anche la ricerca si è originariamente compiuta in esso.

Di contro, se ci si pone *dalla prospettiva dell'inevitabile*, ancorché *ispirata* dall'innegabile, si dirà, allora, che il vero è presente nella ricerca come sua *condizione trascendentale* dal momento che la evoca e la orienta.

Non si tratta, dunque, di una presenza determinata, ravvisabile all'interno della ricerca, ma, al contrario, è *la ricerca che intende porsi nel vero*, ed è proprio per tale *ragione* che di esso può avvertire la mancanza, la *stresi*. Soltanto affidandosi ad esso, inoltre, la ricerca può venire orientata e guidata.

Nella ricerca, si può anche dire, il vero è bensì *presente*, ma come *assente*. Ciò che è *presente* nella ricerca è precisamente l'*assenza* del vero

stesso, la quale suscita (genera) la *spinta* alla ricerca che al vero si volge perché sul vero intende fondarsi.

Allorché Hegel afferma che il vero (assoluto) è sia *sostanza* sia *soggetto*, egli dà comunque per scontato che esso possa venire determinato.

Se non che, il livello della determinazione del vero (orizzontale) viene sempre *inverato* dalla dimensione verticale che lo eleva trasformandolo: il vero in quanto determinato, come ogni altra determinazione, è il suo *trascendersi nel vero autentico*, che è assoluto, l'assoluto stesso.

Con ciò intendiamo affermare che il vero non può venire *ridotto* ad alcuna delle figure (dei discorsi) che lo esprimono, proprio per il suo *valore*, che lo porta *oltre* ogni figura, ma anche oltre l'*insieme* di tutte le figure nonché di tutti i discorsi che vengono fatti su di esso.

Rimane acclarato, pertanto, che non è riducibile nemmeno alla *sintesi* del processo e del suo risultato né alla *sintesi* del suo essere sostanza e, insieme, soggetto. Le forme che lo *identificano* non risolvono, infatti, la sua autentica *identità*, che non è determinata, ma assoluta.

Per comprendere questo punto, ci sembra particolarmente significativa un'affermazione di Hyppolite, tratta da *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*. Il passo è il seguente: “Qui a nostro avviso per comprendere il testo hegeliano si deve già ammettere che il Tutto sia sempre immanente nello sviluppo della coscienza”²⁸.

Ebbene, in questo passo si distingue il “Tutto”, cioè il vero, il fondamento, da quel vero che si esprime e si manifesta nel processo che caratterizza la coscienza.

Il vero come processo, insomma, è solo la *traduzione formale* di quel vero che oltrepassa la forma e, proprio per questo suo oltrepassare, costituisce il vero *autentico*, quel vero che è “immanente” alla coscienza perché *funge e opera in essa (la condiziona)*, senza risolversi nelle forme in cui essa si esprime *determinatamente (senza venire condizionato)*.

Inoltre, il passo offre lo spunto per riflettere sul vero inteso come “tutto”. Ciò che intendiamo sostenere è che il “tutto” può venire inteso sia come *intero*, e allora costituisce il fondamento autentico che – proprio

28. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Copyright by Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1946; trad. it. di G.A. De Toni, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1977², p. 21.

in quanto tale – non è incrementabile e non è determinabile, sia come *insieme*, cioè come un *tutto-di-parti*, cioè come un *composto*, e allora configura soltanto la *traduzione formale del vero*, la quale – proprio in quanto tale – è determinabile e incrementabile, perché vincolata al *processo* della coscienza e alle sue forme.

Lo stesso Chiereghin così si esprime a proposito dei momenti che costituiscono le tappe della fenomenologia: “togliendo se stessi, i momenti dissolvono il sapere apparente e consentono al sapere assoluto dello spirito di congiungersi con le pure determinazioni logiche racchiuse nell’individualità singolarizzata delle figure fenomenologiche”²⁹.

I momenti, da un certo punto di vista, sono e, in quanto sono, costituiscono le *figure della fenomenologia*; da un altro punto di vista, invece, dileguano, e questo loro dileguare consente, secondo Chiereghin che interpreta Hegel, di passare dal livello della fenomenologia al livello della logica, ossia al livello in cui i momenti fenomenologici *si essenzializzano nelle determinazioni logiche* che sono sottese ad essi.

A nostro giudizio – e questo costituisce il nodo cruciale dell’interpretazione della concezione hegeliana che noi proponiamo –, anche il livello delle determinazioni logiche necessita di venire trasceso, proprio in quanto formato da *determinazioni*, così che la *fenomenologia della logica*, che viene descritta nella *Scienza della logica* e che viene interpretata come la manifestazione del *logos*, in effetti non può non fondarsi sul *logos* inteso come *spirito assoluto* e, quindi, come *irriducibile* sia ad una qualche figura logica sia all’insieme delle figure, perché *emergente* al di là di esse.

Per riassumere il punto, riportiamo un passo molto significativo di Valentini:

la vera scienza è il sapere assoluto, che, a rigore, non ha figura, perché è puro sapere come il pensiero di pensiero di Aristotele. Ed è il punto d’approdo della *Fenomenologia* e nello stesso tempo il suo superamento. Ma qui ritorna l’*hysteron proteron*. Le esperienze descritte nella *Fenomenologia* non sono sapere assoluto, ma tappe verso il sapere assoluto. Ma la *descrizione* di queste esperienze, il *sapere* della *Fenomenologia*,

29. F. Chiereghin, *La “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, p. 51.

è *sapere assoluto*. L'autore del giallo sa chi è l'assassino e scrive il libro secondo questo filo conduttore. Hegel sa che l'Assoluto è presso di noi e la stesura della *Fenomenologia* svolge e nello stesso tempo verifica questo concetto³⁰.

Ci domandiamo: che cosa intende Valentini con l'espressione “puro sapere” o “pensiero di pensiero”?

Le esperienze descritte nella *Fenomenologia* non sono il sapere assoluto, ma “tappe verso il sapere assoluto”. Si potrebbe anche dire che l'*essere* dello spirito non è la sua *storia* e che, se dal punto di vista *dell'inevitabile* la storia è essenziale all'essere, di contro, dal punto di vista *dell'ineggiabile*, l'essere emerge sulla storia e la toglie, giacché la *fenomenologia* si costituisce in forza di una molteplicità di figure che tendono all'unità e che *nell'unità si compiono, proprio perché nell'unità si tolgonon*.

L'unità, inoltre, è l'*essere del sapere* che coincide con l'*essere sapere dell'essere*, il suo *sapersi*, ossia il *sapere di essere sapere da parte dell'essere* o il *sapere di essere da parte del sapere*.

Le domande che, allora, rivolgiamo a Valentini sono le seguenti: al sapere assoluto, dunque, si perviene? E inoltre: in quale senso il sapere può essere assoluto?

Per Valentini, ma – come abbiamo già visto – anche per Hegel (per lo meno nella maggioranza dei passi che egli dedica a questo aspetto), il sapere assoluto è il fondamento della *fenomenologia*, nel senso che esso riconosce in quelle figure la propria espressione, cioè la *storia* che, guidata dal sapere assoluto, *al sapere assoluto intende pervenire*, ma che, al tempo stesso, *dal sapere assoluto origina*.

Il punto sul quale abbiamo a lungo insistito in queste nostre riflessioni, e che i passi di Chiereghin e di Valentini richiamano, si riassume in quest'altra domanda: se all'assoluto (*al sapere assoluto*) si perviene – giacché costituisce la tappa finale della storia – e, inoltre, dell'assoluto si dà scienza, allora *l'assoluto viene determinato*?

30. F. Valentini, *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2012, p. 23.

15. Per concludere

Abbiamo affermato che, a nostro giudizio, *determinare l'assoluto* costituisce *l'autentica contraddizione*.

Dobbiamo, tuttavia, riconoscere che molti pensatori e studiosi, in particolare studiosi di Hegel o pensatori che da Hegel traggono ispirazione, come per esempio Severino, cadono in questa contraddizione.

La domanda che non possiamo non porci, pertanto, è per quale ragione ciò avvenga. A noi sembra che questo approdo sia frutto del timore di finire in una *concezione mistica*, per la quale si tace proprio intorno a ciò che, invece, dovrebbe costituire il tema principale della trattazione filosofica: il fondamento, appunto.

Le nostre riflessioni, per contrario, si propongono di mostrare che del fondamento assoluto non si può non *intendere di parlare*, anche se esso non può mai *venire ridotto ad oggetto del discorso*.

Il discorso, quindi, si volge al fondamento, ma, se effettivamente ispirato dal fondamento medesimo, abbandona la *pretesa di inglobarlo, intendendo invece di essere illuminato e guidato da esso*.

È in virtù del fondamento, infatti, che si può riconoscere l'insufficienza di ciascuna figura nonché di ciascun discorso. Ed è precisamente tale insufficienza che spinge ciascuna figura (discorso) a superarsi nella successiva, onde pervenire all'ultima, che tutte dovrebbe compiere.

Ed è ancora in virtù del fondamento che si può riconoscere *l'insufficienza anche della figura finale* del processo fenomenologico, inclusa la fenomenologia del *logos*, proprio in quanto figura essa stessa.

L'unica interpretazione possibile della *figura finale del processo* o, che è lo stesso, della *conclusione del discorso*, ci sembra la seguente: la figura (il discorso) finale compie tutte le altre (conclude il dire) non in quanto essa stessa è una figura (un discorso), ma, al contrario, proprio perché, valendo *intenzionalmente (idealmente)* come *vera unità*, essa viene bensì detta "figura", ma in effetti coincide con *quell'atto* che è il venir meno a sé di ogni figura.

Tale *atto* toglie, dunque, anche l'ultima delle figure (la conclusione del discorso), precisamente in quanto mera figura (mero discorso), ma

toglie anche sé stesso in quanto atto, stante che anche l'atto mantiene una determinatezza.

Nel “toglimento di ogni togliimento” si rivela il *non essere mai stato* di quel non-essere (di tutto ciò che è *altro* dall'assoluto essere) di cui si affermava il togliimento.

Se, non di meno, si continua a parlare, allora si continuano a porre determinazioni e anche il non-essere diventa una determinazione, proprio in quanto viene detto.

In prima istanza, pertanto, non si potrà non dire che quelle determinazioni, che sono state poste con il discorso (inclusa quella particolare determinazione che è il non-essere, in quanto detto) e che valgono nell'universo empirico-formale, ossia nell'*inevitabile*, non possono non togliersi e questo è *innegabile*, cioè *necessario*.

In seconda istanza, non di meno, il *necessario*, cioè *l'innegabile*, non può non rivelarsi, al suo *vertice*, cioè nella sua essenza ultima che si emancipa interamente da ogni condizionamento imposto dall'inevitabile, come *irriducibile* anche alla formula che lo indica come la *ragione* del togliersi dell'*altro* da esso, perché ciò supporrebbe che questo *altro sia*, prima di togliersi.

Il necessario, cioè l'innegabile, cioè l'assoluto, si rivela come la *ragione del non essere mai stato dell'altro dall'assoluto medesimo*: anche questa, non di meno, è una formula, sì che anche essa è segnata da un *limite*, ancorché sia posta nell'*intenzione di trascendere* il limite stesso, cercando di *adattare l'espressione all'intenzione*, per quanto si è in grado di farlo. Dunque, mai pienamente; mai veramente.

Solo il vero è veramente: il falso è stato da sempre *falsificato* dal vero (si veda il paragrafo 8 della presente Riflessione nonché il paragrafo 3 della Prima Riflessione) e per questa ragione “falsificato” e “finito” sono *participi passati*: qui la lingua accoglie l'istanza teoretica autentica, nonostante non sia in grado di riconoscerla.

Poiché si prende le mosse dall'*inevitabile*, tuttavia, si dovrà considerare l'*imprescindibilità dell'assunto* e non si potrà non affermare la *necessità che l'assunto si tolga*.

Solo dopo avere chiarito il *senso* di questo togliimento, si potrà affermare che anche questo togliimento, qualora ci si ponga *dal punto di vista dell'inevitabile*, viene colto come *originariamente tolto*.

Inoltre, è da rilevare che, *se si affermasse immediatamente* che il finito è da sempre tolto, allora ogni altro discorso diventerebbe pleonastico, se non addirittura *insensato*.

Il discorso filosofico, pertanto, deve prendere le mosse dall'*inevitabile* per mostrarne l'inconsistenza; dunque, assumendolo come se una qualche consistenza l'avesse. E questo è ciò che *il dire impone*, cioè lo *stato di necessità* imposto dall'inevitabile in cui si trova ogni ricercatore della verità, il quale muove dall'assunto di essere *altro* da essa.

Solo dopo avere mostrato la *ragione dell'inconsistenza dell'inevitabile*, e dunque solo dopo avere svolto il “discorso filosofico” con adeguati argomenti, ispirati dall'*inevitabile*, si potrà pervenire ad affermare che tale inconsistenza non decreta soltanto il togliersi dell'inevitabile, ma anche, e più radicalmente, il suo *inevitabile non essere mai stato*.

Il cuore del discorso filosofico, pertanto, è rappresentato dal ruolo che *l'inevitabile ha nell'universo dell'inevitabile*, assumendo come punto di movenza l'*inevitabile* nonché la *funzione che viene svolta dall'inevitabile*, la quale, proprio in quanto funzione, esprime l'inevitabile pensato a muovere dall'inevitabile: il *valore* pensato in riferimento al suo *altro*.

Si dirà, allora, che il riconoscimento dell'insufficienza delle figure (discorsi) è la *coscienza stessa del limite del finito* che può porsi solo in virtù dell'infinito, cioè dell'assoluto, così che tale coscienza non potrà venire interpretata come una mera figura, ancorché ne assuma la forma nel venir detta.

La coscienza del limite del finito è tutt'uno con il togliersi del finito stesso e, se viene espressa mediante un asserto, ciò indica che il linguaggio (discorso) risulta *inevitabilmente* intrascindibile, nonostante sia *inevitabilmente* il suo stesso trascendersi nell'*intenzione di un fondamento autentico*, cioè di un fondamento che emerga oltre il linguaggio per valere come la *realtà stessa* (l'unica che valga veramente la pena “riferire” mediante il linguaggio, ma che non può “venire riferita” veramente).

Ciò che di vero c'è nelle figure (nelle determinazioni, nei discorsi) è l'*intentio veritatis*, ossia l'intenzione di non mantenere l'*alterità* dal vero, ma di togliersi in esso.

L'intenzione, insomma, è tale perché *in-tende*, ossia *tende all'assoluto* e *intende togliersi in esso per essere uno con esso*. Solo questo *toglimento* restituisce l'intenzione alla sua natura autentica, dunque la realizza nel suo vero essere.

Di contro, ogni forma (ogni determinazione), inclusa la *forma del sapere* – assunta, proprio in quanto forma, nel senso di un sapere che sia ancora *altro* dal saputo –, che venga riferita all'assoluto, cioè che assuma l'assoluto come proprio oggetto, non può non valere come la *pretesa* di determinarlo, dunque come la *pretesa* di negarne l'assolutezza, nonché come la *pretesa* di riproporre il sapere nella forma della *dualità di sapere e saputo*.

La dualità non può non (*innegabilmente*) togliersi, affinché il sapere sia *vero sapere* (e non permanga *distinto* dal saputo): precisamente per questa ragione, il *sapersi* dell'assoluto non va interpretato come un “sapere sé”, che riproporrebbe la dualità e la pretesa di determinare l'assoluto, ma come la *trasparenza* dell'assoluto a sé stesso.

Tale *trasparenza* è volta ad indicare che nell'assoluto, e solo in esso, si realizza sia l'*autentica unità del sapere*, che è tutt'uno con il negarsi della pretesa di *disgiungere il sapere* da sé medesimo, sia l'*autentica unità* di sapere ed essere.

L'uno, che è assoluto, costituisce l'unica vera realtà, la quale può solo venire *intenzionata* e mai *afferrata*.

BIBLIOGRAFIA

Agostino, *Confessiones*; ed. it. a cura di C. Carena e M. Pellegrino, *Le confessioni*, Città Nuova Editrice, Roma 1965.

Agostino, *De Trinitate*; trad. it. di G. Beschin, *La Trinità*, Città Nuova Editrice, Roma 1973.

Agostino, *De Correptione et Gratia*; in *Tutte le Opere*, introd. e note di A. Trapè, trad. it. di M. Palmieri, *La Correzione e la Grazia*, NBA, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. CCIII-456.

Aristotele, *Protrepticus*; trad. it. di E. Berti (a cura di), *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, R.A.D.A.R. Edizioni, Padova 1967.

Aristotele, *Metaphysica*; trad. it. di G. Reale, *Metafisica*, Rusconi, Milano 1978.

Aristotele, *Metaphysica*; trad. it. di G. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*, Bompiani, Milano 2009².

Bacchin, G.R., *Intero metafisico e problematicità pura*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LVII, 2-3, 1965, pp. 305-321.

Id., *A proposito di metafisici "classici", "neoclassici", e di "veteroparmenidei". Risposta ad un critico*, in «Giornale di Metafisica», VI, 1984, pp. 411-430.

Bernardo da Chiaravalle, *Liber de diligendo Deo*; trad. it. di E. Paratore, *Il dovere di amare Dio*, Paoline Editoriale Libri, Cinisello Balsamo (Mi) 2014.

Bernardo da Chiaravalle, *Sermones de diversis*; trad. it. di D. Pezzini, *Sermoni diversi e vari*, Città Nuova Editrice, Roma 2008.

Berti, E., *A proposito di identità e differenza (Risposta a Fabrizio Turoldo)*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXXIX, 2-3, 1997, pp. 355-361.

Bontadini, G., *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938 (riedito con "Introduzione" di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1995).

Id., *Sulla prova dialettica della dimostrazione di Dio*, in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975 (riedito con "Introduzione" di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano 1996).

Id., *Intorno al concetto di essere III*, in Id., *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 26-29.

Id., *Risposta a Pietro Faggiotto e ad altri amici*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXIV, 1, 1982, pp. 115-125.

Bradley, F.H., *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, 2^a edizione riveduta (con l'aggiunta di un'Appendice), S. Sonnenschein, London 1897; trad. it. di D. Sacchi, *Apparenza e realtà*, Rusconi, Milano 1984.

Carabellese, P., *La critica del concreto*, saggio introduttivo di F. Valori, Morlachchi Editore, Perugia 2022⁴ (si tratta della riproposizione della terza edizione dell'opera, che è del 1948).

Carnap, P.R., *Der Logische Aufbau der Welt*, Weltkreis, Berlin 1928; ed. it. a cura di E. Severino, *La costruzione logica del mondo*, Fabbri, Milano 1966.

Cassirer, E., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, B. Cassirer Verlag, Berlin 1910; trad. it. di E. Arnaud, *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, La Nuova Italia, Firenze 1999.

Chiereghin, F., *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.

Comte, A., *Cours de philosophie positive*, Rouen first, then Bachelier (6 vols.), Paris 1830-1842; trad. it. di F. Ferrarotti, *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino 1967.

- Dal Pra, M., *Presentazione* a J. Dewey, A.F. Bentley, *Conoscenza e transazione*, citato sotto.
- Della Volpe, G., *Hegel romantico e mistico*, Le Monnier, Firenze 1929.
- De Negri, E., *Interpretazioni di Hegel*, Sansoni, Firenze 1973³.
- Dewey, J., Bentley, A.F., *Knowing and the know*, The Beacon Press, Boston (Mass.) 1946; trad. it. di E. Mistretta, *Conoscenza e transazione*, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- Duns Scoto, *Opus Oxoniense*; in *Opera omnia*, ed. Commissione scotistica diretta da C. Baliç, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 1950.
- Faggiotto, P., *Per una metafisica dell'esperienza integrale*, Maggioli Editore, Rimini 1982.
- Fraassen (van), B.C., *The Scientific Image*, Oxford University Press, Oxford 1980; trad. it. di R. Festa, *L'immagine scientifica*, Clueb, Bologna 1985.
- Galimberti, U., *Traduzione, introduzione e note* a M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, citato sotto.
- Gentile, G., *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1923), in *Opere complete*, Sansoni, Firenze 1940-1942.
- Gentile, M., *Filosofia e Umanesimo*, La Scuola, Brescia, 1948.
- Hartmann, N., *Zur Grundlegung der Ontologie*, W. De Gruyter & Co, Berlin 1935; trad. it. di F. Barone, *La Fondazione dell'Ontologia*, Fratelli Fabbri, Milano 1963.
- Hegel, G.W.F., *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. H. Nohl, Mohr Verlag, Tübingen 1907; trad. it. di N. Vaccaro ed E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972.
- Id., *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Sämtliche Werke*, dritte Auflage der Jubiläumsausgabe, Bd. 2, hrsg. von H. Glockner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.

- tgart-Bad Cannstatt 1964; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1976, sec. rist. della sec. ediz. [1960].
- Id., *Die Phänomenologie des Geistes* (1807); trad. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995.
- Id., *Die Phänomenologie des Geistes* (1807); trad. it. a cura di G. Garelli, *Fenomenologia dello spirito*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2008.
- Id., *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), in *Sämtliche Werke*, dritte Auflage der Jubiläumsausgabe, Bd. 4 e 5, hrsg. von H. Glockner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964-1965; trad. it di A. Moni, (rev. e introd. di C. Cesa), *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1974³.
- Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Sämtliche Werke*, dritte Auflage der Jubiläumsausgabe, Bd. 6, hrsg. von H. Glockner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968; trad. it. di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte Prima, La scienza della logica, UTET, Torino 1981.
- Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830); trad. it. di B. Croce e introd. di C. Cesa, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1978⁴.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Erste Hälfte, Sechste unveränderte Auflage, Neomarius Verlag, Tübingen 1949; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Fratelli Bocca, Milano-Roma 1953.
- Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1973; trad. it. di M.E. Reina, riv. da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- Heidegger, M., *Der Spruch des Anaximander*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentliche Schriften 1914-1970*, Band 5: *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. di P. Chiodi, *Il detto di Anassimandro*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 299-348.

- Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Band 34, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1988; trad. it a cura di U. Galimberti, *Sull'essenza della verità*, La Scuola, Brescia 1977.
- Heisenberg, W.K., *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie (Vorlesungen in Chicago, 1929)*, Hirzel, Stuttgart 1958; trad. it. di M. Ageno, *I principi fisici della teoria dei quanti*, Boringhieri, Torino 1963.
- Hempel, C.G., *Philosophy of Natural Science*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1966; trad. it. di A. Berra, *Filosofia delle scienze naturali*, il Mulino, Bologna 1968.
- Hypolleite, J., *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Copyright by Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1946; trad. it. di G.A. De Toni, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1977².
- Jaspers, K., *Chiffren der Transzendenz*, R. Piper & Co. Verlag, München 1970; trad. it. di G. Penzo, *Cifre della trascendenza*, Marietti, Genova 1990.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. V. der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Reimer-de Gruyter, Berlin 1910-1917; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1977⁷.
- Mach, E., *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, J.A. Barth, Leipzig 1905; trad. it. di P. Parrini, *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Einaudi, Torino 1982.
- Melchiorre, V., *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987.
- Moltmann, J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, C. Kaiser, München 1980; trad. it. di D. Pezzetta, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983.
- Moore, G.E., *The Refutation of Idealism*, in «Mind», 48, 12, 1903, pp. 433-453.

Morin, E., *Introduction à la pensée complexe*. Ed. Du Seuil, Paris 1990; trad. it. di M. Corbani, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.

Pagani, P., *L'essere è persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

Parmenide, *Poema sulla natura*; trad. it. di G. Reale, introd. e comm. di L. Ruggiu, Bompiani, Milano 2010⁴.

Parmenide, *Sulla natura*; in G. Reale (a cura di), *I Presocratici*, Bompiani, Milano 2015².

Pascal, B., *Pensée*, Guillaume Desprez, Paris 1760; trad. it. di P. Serini, *Pensieri*, Mondadori, Milano 1980².

Pasquinelli, A. (a cura di), *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969.

Peroli, E., *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

Platone, *Theaetetus*; in *Opere complete*, Vol. II, trad. it. di M. Valgimigli, *Teeteto*, Laterza, Roma-Bari 1975⁴, pp. 81-179.

Platone, *Parmenides*; in *Opere Complete*, Vol. III, trad. it. di A. Zadro, *Parmenide*, Laterza, Roma-Bari 1976⁵, pp. 9-67.

Popper, K.R., *Conjectures and Refutations. The growth of scientific knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London 1962 e Basic Books, New York 1962; trad. it. di G. Pancaldi, *Congettive e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, il Mulino, Bologna 1972.

Quine, W.V.O., *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1953; trad. it. di E. Mistretta, *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966.

Reale, G., *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*, Bompiani, Milano 2009².

- Reale, G. (a cura di), *I Presocratici*, Bompiani, Milano 2015².
- Reichenbach, H., *Kausalität und Wahrscheinlichkeit*, in «Erkenntnis», 1 (2-4), 1930, pp. 158-188; trad. it. *Causalità e probabilità*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969.
- Russell, B.A.W., *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, The Macmillan Company, New York 1956; trad. it. di L. Pavolini, *Logica e conoscenza*, Longanesi, Milano 1961.
- Id., *The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge 1903; trad. it. di E. Carone e M. Destro, *I principi della matematica*, Newton Compton Italiana, Roma 1971.
- Russell, B.A.W., Whitehead, A.N., *Principia Mathematica*, 3 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1910; trad. it. a cura di L. Geymonat, *Principia Mathematica*, Longanesi, Milano 1963.
- Saccardi, F., *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 95-143.
- Salmon, W.C., *Four Decades of Scientific Explanation*, University of Minnesota, Minneapolis 1989-1990; trad. it. di M.C. Di Maio, *Quarant'anni di spiegazione scientifica. Scienza e filosofia 1948-1987*, Franco Muzzio, Padova 1992.
- Scilironi, C., *San Paolo filosofo*, Queriniana, Brescia 2022.
- Severino, E., *Traduzione, introduzione e commento ad Aristotele, I principi del divinare. Libro primo della Fisica*, La Scuola, Brescia 1973.
- Id., *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, Paideia Editrice, Brescia 1972, pp. 13-66.
- Id., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².
- Id., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.

Spinoza, B., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010-2011.

Stella, A., *Il concetto di “relazione” nella “Scienza della logica” di Hegel*, Guerini Studio, Milano 1994.

Id., *La relazione e il valore*, Guerini Scientifica, Milano 1995.

Id., *Il concetto di “relazione” nell’opera di Severino. A partire da “La struttura originaria”*, Guerini e Associati, Milano 2018.

Id., *“Metafisica originaria” in Severino. Precisazioni preliminari e approfondimenti tematici*, Guerini e Associati, Milano 2019.

Id., *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, Aracne, Canterano (RM) 2020.

Id., *La Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel. Interpretazioni critiche e approfondimenti teoretici*, Aracne, Roma 2021.

Id., *Analitica e dialettica del Protreptico*, in «Rivista di Teoretica», I, 1, 1985, pp. 43-80.

Id., *Contraddizione e contraddirsi in Severino: alcune riflessioni critiche*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVI, 1, 2014, pp. 41-70.

Id., *Struttura originaria in Severino e mediazione in Hegel: una riflessione sul concetto di relazione*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVI, 4, 2014, pp. 751-782.

Id., *Il concetto di relazione: costrutto o atto?*, in «Giornale di Metafisica», NS, XXXVI, 1, 2014, pp. 259-273.

Id., *Modello riduzionistico o modello sistematico? Spunti per una riflessione*, in «Epistemologia», XXXVIII, 1, 2015, pp. 81-98.

Id., *Innegabile e inevitabile. Genesi e valore ermeneutico di una distinzione intrinsecamente teoretica*, in «Verifiche», 44, 1-4, 2015, pp. 47-70.

- Id., *Incontradditorio e principio di non contraddizione. Una distinzione teoreticamente necessaria*, in «Giornale di Metafisica», NS, XXXVIII, 1, 2016, pp. 318-339.
- Id., *Il concetto di Dio nell'Einleitung all'Enciclopedia delle scienze filosofiche di Hegel*, in «Cum-Scientia. Per l'unità nel dialogo», II, 4, 2020, pp. 79-101; DOI: 10.4399/97888255388235.
- Id., *Il pensiero del pensiero*, in «Cum-Scientia. Per l'unità nel dialogo», III, 6, 2021, pp. 77-85; DOI: 10.53136/97912599457783.
- Id., *L'unità che immane all'esperienza. I tre livelli che strutturano l'esperienza e l'unità che la fonda*, in «Cum-Scientia. Unità nel dialogo», IV, 8, 2022, pp. 53-67; DOI: 10.57610/cs.v4i8.173.
- Stella, A., Ianulardo, G., *Le premesse concettuali de La struttura originaria di Emanuele Severino*, in «Divus Thomas», 120, 3, 2017, pp. 182-210.
- Stella, A., Ianulardo, G., *La relazione come fondamento nella lettura di Anassimandro offerta da Heidegger e da Severino*, in «La Filosofia Futura», 8, 2017, pp. 85-97.
- Stella, A., Ianulardo, G., *Metaphysical Realism and Objectivity: Some Theoretical Reflections*, in «Philosophia», XLVI, 4, 2018, pp. 1001-1021; DOI: 10.1007/s11406-018-9951-3.
- Stella, A., Ianulardo, G., *Plato and Parmenides' Parricide. Some Theoretical Reflections*, in A. Zabalza et C. Grard (sous la direction), *Mélanges en l'honneur du Professeur Jean-Marc Trigeaud*, Editions Bière, Bordeaux, 2020, pp. 143-153.
- Stella, A., Ianulardo, G., *Reciprocal determination and the unity of distinct determinations in The Primal Structure of Emanuele Severino*, in «Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology», 2, 3, 2020, pp. 52-70; DOI: 10.7346/e&c-032020-05.
- Stella, A., Cantalupi, T., Ianulardo, G., *The Concept of Relation and the Explanation of the Phenomenon of Entanglement*, in «Philosophical Investigations», 45, 4, 2022, pp. 430-452; DOI: 10.1111/phin.12344.

Valentini, F., *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2012.

Vigna, C., *Sulla semantizzazione dell'essere. L'eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, in Id. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 41-57.

Id., *Sulla semantizzazione dell'essere*, in Id., *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 119-134.

Visalberghi, A., *Il concetto di "transazione"*, in F. Rossi-Landi (sotto la direzione di), *Il pensiero americano contemporaneo*, Edizioni di Comunità, Milano 1958.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Paul Kegan, Trench, Trubner and Co., London 1922; ed. it. a cura di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1968.

Zeilinger, A., *Einstiens Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik*, Verlag C.H. Beck oHG, München 2003; trad. it. di L. Lilli, *Il velo di Einstein. Il nuovo mondo della fisica quantistica*, Einaudi, Torino 2005 e 2006.

In queste Riflessioni si ricorda che la filosofia non soltanto è ricerca della *verità assoluta*, ma è ricerca che si compie in virtù della verità assoluta medesima. Le *verità relative*, vincolate ad assunti, appartengono alla considerazione che privilegia l'universo empirico-formale, il quale si configura come un insieme di determinazioni. Queste ultime, poiché sono insufficienti a sé stesse, rinviano oltre di sé e, per questo loro *essere rinvianto*, possono venire considerate come dei *segni*, dei quali la verità assoluta costituisce l'unico, autentico *significato*. In questo senso, la verità assoluta vale come il *fondamento* dell'universo delle determinazioni precisamente per la ragione che emerge infinitamente oltre di esso, consentendo così di rilevarne il *limite*. Ne consegue che determinare il fondamento assoluto non soltanto comporta la negazione della sua assolutezza, ma anche il farlo ricadere in quell'ordine finito che invece esso *trascende*.

ALDO STELLA laureato in Medicina e in Filosofia, nonché perfezionato in Filosofia, è stato vicedirettore del Centro di Ricerche teoretiche dell'Università degli Studi di Padova, diretto dal Professore G.R. Bacchin, e ha conseguito l'abilitazione a professore ordinario di Filosofia teoretica. Ha insegnato presso l'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo" e attualmente insegna presso entrambi gli Atenei di Perugia. Dirige la Rivista «Cum-Scientia. Unità nel dialogo» e ha pubblicato diciotto monografie e circa duecento articoli su prestigiose Riviste nazionali e internazionali.

ISBN: 9788893924627

DOI: 10.57610/CS1VOL1

www.morlacchilibri.com