

Manuel Leoni

IL COMINCIAMENTO COME PROFEZIA



Fondazione Hannah

Manuel Leoni

Il cominciamento come profezia

Prima edizione

Nella «collana leonina»

Prima edizione 2024

www.fondazionehannah.it

Proprietà letteraria riservata.

Fondazione Hannah, Gallarate.

Questo libro è stampato su carta ecosostenibile.

«Sopra il delirio e la colpa, il
cielo, per più tempo, ascolterà»

Una piccola premessa¹

0. Una definizione euristica di profezia.

L'articolazione della profezia si struttura, secondo la lettura scolastica e biblica, in un momento visionario e in uno morale-politico-ecclesiastico: *visio* e *denuntiatio*². La sua dote eccede la comune *ratio* umana, e avviene «*secundum rationem fidei*»³. I testi veterotestamentari insistono sulla verifica dell'annuncio di cose future come la condizione essenziale della riconoscibilità del profeta, inteso quindi in senso comune⁴; i neotestamentari includono invece il vaticinio come elemento di una più ricca fenomenologia dell'azione divina, tal che profeta, in generale, è colui che trasmette tale azione⁵. Non basta, comunque, l'esatta previsione del futuro, l'invasamento, o il miracolo, per dirsi profeta, bensì è richiesta la coscienza che non si profeta per umana deliberazione, ma per *inspiratio* e *revelatio*, sì che il profeta si riconosce come un inviato divino⁶. L'oggetto della profezia nel primo senso può riguardare cose passate, presenti, o future⁷, e maggiore è la lontananza dell'oggetto dai comuni mezzi di conoscenza, tanto più l'atto conoscitivo merita il nome di profezia⁸; per Tommaso, però la profezia può riguardare anche ciò che sarebbe acquisibile anche per via ordinaria e razionale, giacché - sostiene qui Tommaso - s'aderisce meglio a una verità se vi si è radicati per fede, prima ancora che esserne persuasi per dimostrazioni razionali⁹. Quest'ultima osservazione, che pare - se letta ciecamente - concepire la ragione come un sostituto depotenziato della fede, come se, dunque, un dissidio tra verità filosofiche e esperienze 'profetiche' dirette o indirette debba risultare sempre in favore delle seconde, è il tema essenziale di questo lavoro e l'oggetto di una ricerca essenzialmente teoretica.

¹ Per chi è in grado di riflettere in concetti filosoficamente più puri, è possibile passare direttamente alla teoresi (cfr. *Infra*, pag. ...). La premessa qui articolata vuole solo accennare all'esigenza o il bisogno storico di operare una più profonda teoresi e semplicemente anticipare i risultati di questa. L'anticipazione, non dimostrando, è però affatto astratta, suona confusa e talvolta vacuamente micidiale.

² I *Corinth.* XIV, 1-4; Gregorio Magno, *Moralium libri*, 1. XXVIII, e 7, P.L., vol. LXXVI, col. 458.

³ *Rom.* XII, 6.

⁴ Ad es. *Deut.*, XVIII, 20-22.

⁵ *Matth.*, X, 41; XI, XIII, 57; XXIII, 34, 37; *Luc.*, VII, 39; *Iohann.*, IV, 19; IX, 17.

⁶ *Ila Petri*, I, 21

⁷ I *Corinth.*, XIV, 24-25; GREGORII MAGNI, *Homiliarum in Ezechielem prophetam*, *Hom.* Ia, P.L., vol. LXXXVI, coll. 786, sig.

⁸ San Tommaso individua al riguardo tre gradi: **oggetti lontani dalla conoscenza di un singolo, ma non da tutti, come i segreti di un cuore; ciò che sfugge alla conoscenza degli uomini per la loro imperfezione; ciò che è inconoscibile in sé, in quanto contingente e futuro** S. Thomae, S. Theol. Q. CLXXI, a.3; *De veritate*, q. XII a.2, e.

⁹ «firmius adheremus prophetarum dictis per fidem quam demonstrationibus scientiarum

Tommaso, sia pure in un contesto isolato e oltre le sue premesse psicologiche, indica nella fede una situazione gnoseologica capace d'ospitare, nel proprio senso, il momento razionale, senza tuttavia, comprometterlo nel suo metodo e forma propria. Grazie alla fede, può sopraggiungere anche la razionalità, ma il viceversa è valido solo *a posteriori*, una volta che la fede abbia già attecchito: la generale proposizione scolastica '*credo ut intelligam*' è una proposizione che rinviene nella fede la condizione di possibilità della comprensione; *intelligo ut credam* esprime invece la conservazione dello statuto della ragione, nella sua capacità di riconoscere incontrovertibilmente la fede come condizione di possibilità della ragione stessa. Questa circolarità tra fede e ragione è ciò che la filosofia, tendenzialmente, non è riuscita a pensare in maniera incontrovertibile, e che può invece essere colta, per quanto sottilmente, *elenctice*, tentando di trasgredire alla forma della trascendentalità.

1. La filosofia come contro-profezia

1.1 Secondo Aristotele, razionale, per l'uomo, e oltretutto capace ad essere elencticamente verificato, come i principi primi, è solo ciò che condivide la dimora linguistica ed etica della *polis*. Nelle possibilità pratiche dell'essere umano, è potenzialmente nullo - incapace ad assumere una forma - ciò che valica il confine del linguaggio umano, come una pianta, muta, che volesse pensare qualcosa di determinato. Dall'impianto intersoggettivo dell'*élenchus* aristotelico, il quale pre-categorizza un possibile negatore dell'essere solo come un negatore linguisticamente (e quindi anche temporalmente) situato, consegue, come corollario gnoseologico¹⁰, l'affermazione che l'anima pensa solo per immagini. L'implicazione è la seguente: se anche l'estrema istanziazione dell'essere (il tentativo di negare il principio) si pone necessariamente in modo tale che il pensiero sia linguisticamente connotato, bisogna che l'immagine (e la materia), di cui il linguaggio costituisce un'elaborazione, sia inaggirabile per il pensiero. Da ciò deriva la sostanziale incomunicabilità con l'intelletto divino, il quale, come noto, si attuerebbe solo in quanto essente immateriale.

In questa impostazione aristotelica, vi è implicita una doppia negazione del rapporto tra intelletto e profezia: una di natura gnoseologica, e una di natura metafisica. Infatti, Dio non può rivolgersi all'uomo, né - ammesso per assurdo che Dio cercasse l'attenzione umana - verrebbe propriamente compreso là dove gli si manifestasse, perché l'uomo comprende solo per immagini, e Dio non può consistere di materia. Dio, sia per il momento ontologico sia per il momento

¹⁰ Aristotele, *De anima*, III, 7, 431, a 16.

gnoseologico, può essere inseguito, non accolto. L'inseguimento, inoltre, sarebbe vano, qualora intendesse comprendere forme eccedenti ciò che eticamente l'uomo può disporre e tematizzare nella comunità intersoggettiva: tali forme gli sono gnoseologicamente irraggiungibili, data la natura linguistica della conoscenza umana; d'altro canto, sarebbe infine inutile cercare in Dio quelle forme già comprensibili attraverso le possibili relazioni con la natura e con la dimensione politica. L'estrinsecità del rapporto tra uomo e Dio introdotta dalla premessa gnoseologica è tale, dunque, da interrompere (di diritto) non solo il mero rapporto tra i momenti d'interesse per questo articolo - intelletto e profezia - bensì contraddice la stessa metafisica aristotelica, per quel tanto che essa pone Dio come causa finale del cosmo. Da tale premessa, infatti, dovrebbe piuttosto risultare o che Dio non appartiene propriamente all'orizzonte di ciò che è umanamente concepibile (e che, quindi, non possa nemmeno essere oggetto attivo di desiderio) o, se si vuole mantenere Dio come causa finale del mondo, che Dio sia lo stesso orizzonte immanente della natura e della possibilità umana, nel suo movimento autoreferenziale¹¹. Se si mantiene la premessa gnoseologica in senso problematico, si deve escludere problematicamente la metafisica; se si intende mantenere incontrovertibilmente e cioè trascendentalmente la limitazione gnoseologica, si deve invece identificare l'assoluto con la stessa dimensione immanente. In ciò consiste, dal lato storico, la differenza tra criticismo e idealismo.

1.2 Il pensiero kantiano esprime non solo contingentemente, bensì integralmente, la scissione implicata dalla gnoseologia kantiana. Come per Aristotele, è solo linguisticamente che l'impossibilità del nulla si rende evidente, così per Kant è l'intuizione pura del tempo che rende nota l'abolizione del nulla¹². Non importa qui rilevare tutto lo spessore 'parmenideo' o logico-aristotelico nell'impianto della *Critica*, peraltro esplicitamente espresso da Kant, quanto semplicemente notare la coerenza kantiana rispetto all'intento stesso di costruire una metafisica determinante a partire dalla limitazione gnoseologica. Per Kant, la delimitazione temporale è un 'trascendentale', per certo, solo per la dimensione umana, sicché la possibilità di un'eccedenza metafisica è conservata, sia pure per un'esperienza non 'filosofica' e non discorsiva. Delirante, come delirante è lo stesso 'sogno della metafisica', dunque, per Kant, chiunque abbia la pretesa di

¹¹ Tale circolarità ontologica dell'immediatezza non solo appartiene a un tipo di lettura heideggeriana della *physis* aristotelica in termini di 'movimento autotelico' (cfr. Franco Volpi..), in contraddizione con la '*techné*' che avrebbe accidentalmente in altro il proprio scopo, o all'immanenza teologizzante di alcune torsioni idealistiche (Gentile), bensì costituisce un nucleo interpretativo consentito dalla stessa impostazione gnoseologica aristotelica, per quel tanto che struttura un rapporto di stretta co-essenzialità ontologica tra materia, linguaggio (immagine), e pensiero determinato.

superare il limite spazio-temporale dell'esperienza comune di veglia¹³. Come tale, l'oggetto del desiderio metafisico, Dio, può essere sperato, per quanto non attivamente cercato in senso diretto e vissuto intenzionalmente. Già la scolastica, con Enrico di Gand, ad esempio, aveva introdotto l'analogia e la metaforicità come via indirette di vivere la relazione con la trascendenza. Già Gand (e più criticamente Scoto) rilevava che tale orizzonte immaginativo a carattere analogico renderebbe l'intelletto essenzialmente confuso nel suo movimento, se non contraddittorio in senso forte. Relazionarsi con ciò che trascende la capacità umana di intellesione risulterebbe nella perversione dell'oggetto conosciuto e della mente conoscente. Portando un esempio concreto: se Dio volesse ispirarci la vincita futura di una scommessa in una partita, nel contesto di una incapacità strutturale della mente umana a rapportarsi con la trascendenza, tale comunicazione presenterebbe necessariamente elementi determinati al modo dell'indeterminatezza, e cioè la proprietà di essere vincente sarebbe riferita, possibilmente, ad entrambe le squadre. Ne deriverebbe l'impossibilità di scommettere con certezza, ovvero, in generale, anche ammettendo che Dio ci abbia donato la profezia, l'impossibilità di recepirla sensatamente. Il problematicismo kantiano, dunque, e in generale la pre-categorizzazione della mente umana in termini storico-lineari, per quanto non contraddica direttamente i contenuti della religione (ad esempio cristiana) distrugge (o differisce indefinitamente) l'esperibilità della sua possibile ragionevolezza, relegandola al puro ambito del dogma o dell'autoritarismo a-razionale. Un cristiano che non abbia esperienza con la profezia, di cui Cristo è considerato il compimento¹⁴, è un cristiano che crede senza vedere, e ciò è una situazione storicamente comune; ma ammettere un siffatto problematicismo equivale a connotare l'esperienza del credente equivalente a quella di un credulone. La chiusura della metafisica in senso problematico nei confronti della realtà della trascendenza entra dunque in contraddizione con la profezia (e, a un esame più attento, anche con se stessa) se intende essere chiusura problematica *incontrovertibile*¹⁵.

1.3 Bisogna di rimando accennare - per poi approfondire in senso elentico¹⁶ - che negare la possibilità della profezia significa per converso affermare la fissità delle forme cognitive umane: tanto le forme etiche della polis, per Aristotele, quanto le categorie dell'intelletto, per Kant, permarrebbero come conseguenza essenziale della temporalità immutabile che pertiene alle strutture

¹³ Rimane da osservare che nei *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica* Kant prende di mira quel tipo di vaticinio che non abbia alcun modo di essere verificata nell'esperienza, scansandosi dunque da una critica alla profezia in senso proprio.

¹⁴ Cfr. Pascal:

¹⁵ Rosmini rilevava ad esempio che il criticismo kantiano in particolare entra in contraddizione performativa volendo istituire un orizzonte di possibilità infinito, e tuttavia, al contempo, spazio-temporalmente declinato.

¹⁶ cfr. *Infra*.

gnoseologiche del pensiero umano, incapaci di entrare in contatto e con ciò di trasfigurare nella relazione viva con ciò che trascende l'immediatezza¹⁷. L'originaria storicità del mondo, ammessa la precategorizzazione del trascendentale, risulterebbe negata dalla persistenza di schemi riproduttivi inaggirabili, tali da calibrare un effettivo 'eterno ritorno dell'uguale'.

2. La filosofia come pre-profezia.

2.1 La scolastica, euristicamente avviata dall'affermazione cristiana che Dio desidera il mondo, ha cercato di 'purificare' la dimensione gnoseologica sì da affermare, quantomeno, la possibile pensabilità di enti non materiali. Per Duns Scoto, che ben esemplifica questa esigenza, l'intelletto è apertura indeterminata sull'essere; oltre Aristotele, e però in linea con l'intento essenziale del discorso metafisico, non v'è alcuna pre-categorizzazione fenomenica o temporale dell'apprensione del trascendentale. Come tale, il pensiero è capace di accogliere ogni possibile determinazione in quanto determinazione. In tal senso, la filosofia di Scoto, seguita a ruota dalla riflessione rosminiana, si apre propriamente a una possibilità 'estrinseca' della teologia. Il sapere derivante da Dio non consiste, come ancora pare affermare Tommaso sulla scia dell'indicazione gnoseologica aristotelica, di una conoscenza *contro natura*¹⁸, bensì - dal punto di vista del sapere filosofico - di uno spazio, per dir così, 'neutro'. Le verità teologiche sono verità non verificabili o non falsificabili dal pensiero filosofico o da altri saperi mediati, in quanto scaturenti da un rapporto con Dio¹⁹. Improprio dunque risulta considerare il *raptus* nella stessa schiera degli irrazionali, in chi

¹⁷ Da ciò risulta anche che l'ormai comune narrazione della metafisica e dell'ontologia come luogo di certezze infantili è essa stessa, per prima, un'infantilità; la metafisica è infatti la disposizione essenziale di chi ha il coraggio di intravedere e di interiorizzare relazioni che trascendono gli schemi comuni e intersoggettivamente condivisi di prefigurare l'esperienza. Maggiore risulta la verità del discorso metafisico, maggiore deve essere stata la capacità di affrontare il *tremendum* di ciò che ci sopraggiunge.

¹⁸ Al riguardo occorrono due precisazioni. Per Tommaso, ad essere *contra naturam*, secondo le definizioni espresse nella *Ila Ilae* e nel *De veritate*, non è la profezia in quanto tale, ma solo la sua specificazione più alta, quella che non passa attraverso similitudini immaginative, e che coglie Dio nella sua *essenza*, non attraverso metafore. In secondo luogo, va notato che per Tommaso la dizione *contra naturam* non esprime un'impossibilità in senso stretto, bensì una impossibilità circostanziata: l'uomo in quanto è *in via* non è in grado di pensare senza immagini, sicché, la possibilità di essere rapiti *ad divina* richiede una sospensione di questa limitazione, la quale non risulta perciò trascendentale, bensì situazionale. Da questo reticolo concettuale, Faes Barbara (cfr. "PER UNA STORIA DELLA DOTTRINA DEL 'RAPTUS' IN TOMMASO D'AQUINO." *Bruniana & Campanelliana*, vol. 12, no. 2, 2006, pp. 411–30) propone che la qualità di essere *contra naturam* vada a preparare un'altra condizione, di essere *preter naturam*, che pure compare nel dettato tomista, andando a sostituirsi nella definizione del medesimo genere di profezia. Ciò che occorre rilevare, tuttavia, è che se si tiene ferma, dal punto di vista filosofico, l'inaggirabilità della limitazione gnoseologica, nella qualità d'essere *contra naturam* (in quanto eccedente la dimensione immaginativa) è anche implicita l'autocontraddittorietà di un suo oltrepassamento, sia pure temporaneo. Ne risulterebbe quindi l'impossibilità di considerare la prima come preparazione alla seconda. L'alternanza del lessico tomista non risponde quindi a una necessità logica, bensì all'alternanza tra il punto di vista teologico e quello filosofico.

¹⁹ ricerca citazione dal testo su google 'duns scoto e la profezia', unite

si pone, ovvero, *contro natura*. Se Scoto supera efficacemente il contrasto tra intelletto e sapere ispirato, la sua espressione concettuale rimane ancora incapace di pensare attivamente un rapporto dinamico o simbiotico tra i due, tanto da affermarne l'estraneità metodologica. Non si tratta ora di confondere il sapere filosofico - il quale procede innanzitutto elencticamente, per raggiungere coscienza del trascendentale, e poi apagogicamente, per svolgere gli implicati delle conquiste elenctiche - con i metodi della filologia e dell'ermeneutica, o di sviare le capacità del pensiero forte secondo altre impronte. In tal senso, la filosofia classica rimane metodologicamente consapevole; essa, tuttavia, non ha riconosciuto nel momento profetico - il quale è per sua natura eccedente qualsiasi specifico sistema dottrinario e confessionale - una possibilità da affermare come implicato dello stesso sviluppo elenctico-apagogico. Non ha, in altre parole, compiuto fino in fondo l'espressione '*intelligo ut credam*' per dare validità filosofica alla proposizione '*credo ut intelligam*'.

3. La filosofia (e la prassi) come iper-profezia.

3.1 Rimane da considerare una specifica chiusura al discorso della metafisica, che potrebbe, almeno in prima battuta, aprire la strada più direttamente all'affermazione della profezia. Si tratta della tesi idealistica (gentiliana), per cui l'assoluto coincide integralmente con l'esperienza attuale; della chiusura, ovvero, al discorso metafisico non solo in senso gnoseologico, come i problematicisti, bensì anche in senso ontologico. La possibile, anzi necessaria, apertura al regno della profezia sarebbe indicata da ciò, che l'idealismo introduce, nell'immanenza, una dimensione ulteriore rispetto al momento della determinatezza presente, quella 'contraddizione' che spinge via il presente nel futuro, l'astratto nel concreto, il pensiero pensato nel pensiero pensante. La coincidenza tra immediatezza e assolutezza dell'essere vorrebbe significare una coincidenza di temporalità ed eternità, tale, effettivamente, da rendere pensabile una relazione tra i due momenti che si risolva secondo un momento di *autoctisi*. Questa via, considerata di per sé, si trova paradossalmente più in armonia con la possibilità di affermare la profezia rispetto alla metafisica scolastica, nella misura in cui in quest'ultima prevalgono atteggiamenti aristotelici e cioè gnoseologicamente limitanti, riducibili, se condotti alla loro coerenza, al problematicismo di impronta kantiana. L'idealismo, se verificato, risulterebbe in effetti *immediata* affermazione della profezia, giacché per l'idealismo è necessario che l'eternità comunichi (oltre che semplicemente possa comunicare) con la finitezza. Ciò che tuttavia conta per noi osservare è che sia la metafisica di impronta creazionistica sia la negazione della metafisica classica condotta dall'idealismo si

trovano aperti all'affermazione della profezia in maniera talmente differente, da rendere imperativo il chiarimento di codesta differenza. La differenza tra le due prospettive riguarda, da un lato, l'ampiezza gnoseologica del profeta e, dall'altro, la dimensione antropologica e morale della soggettività profetica. Nel caso di una metafisica determinante e creazionistica, nella vicenda storica, sarebbe *contingente e pur sempre parziale* una circolazione dell'Assoluto nel profeta; nel caso idealistico, invece, sarebbe *fatalisticamente e trasparentemente* connotato il rapporto tra sapere infinito e finito. Se quindi l'idealismo cerca di assicurare più rigidamente un accesso alla profezia, tale tentativo non pare - almeno dal versante storico e fenomenologico - spiegare la rarità (almeno contemporanea²⁰) della figura del 'profeta'. L'attualismo gentiliano ha cercato d'altronde di 'nascondere' la rarità del fenomeno profetico curvando in senso politico e nazionalistico, retroattivamente, la realizzazione dello stato fascista²¹. Si tratterebbe di sciogliere, senza soluzioni di continuità, la sostanza dell'individualità nello sguardo 'predittivo' della stessa azione del partito fascista (o di un suo analogo), sicché il singolo cittadino si trovi (sia pure inavvertitamente e cioè accettando - per una specie di fede - la logica e dialettica totalitarista) di realizzare un ipotetico *telos* essenzialmente metastorico, e invero meramente votato alla duplicazione del passato. La "necessaria" profezia attualistica, eretta essenzialmente a struttura intersoggettiva, si attua nella velleitaria rimozione dell'individualità, e più nello specifico del nostro tema, nella rimozione dell'interiorità e intimità che caratterizza il rapporto profetico come tale.

Un *élenchus* contemporaneo: la profezia in quanto filosofia.

La contemporaneità, 'lontana' dagli autori che abbiamo considerato e in realtà essenzialmente vicina alle possibilità concettuali - possibilità offerte originariamente dall'esperienza - che attraversano le pagine di questi autori, si caratterizza per il tentativo di depotenziare il discorso filosofico e rinunciare alla possibilità di un discorso incontrovertibile. Se desideriamo, come intendiamo, parlare di profezia - compiere una *denuntiatio* - e non solo affacciarsi su di essa - ospitare una *visio* - non possiamo effettivamente allontanarci dal presente. Accettiamo allora il punto di partenza delle proposte più polemiche nei confronti dell'ontologia classica; partiamo dalla negazione del valore trascendentale e incontrovertibile del principio di non contraddizione (PDNC).

²⁰ Secondo i primi cristiani, invece, il profeta non è affatto raro, perché Dio si è donato come Spirito Santo, come presenza sempre potenzialmente disponibile. Può anche darsi che siano in molti oggi a possedere il momento della *visio*, ma senza coraggio, possibilità o capacità di testimoniarla e di dirsi espressamente inviati divini.

²¹ Cfr. Profeti..

«La considerazione della determinatezza di qualsivoglia esserci come si dà nell'Assoluto, si riduce al dichiarare che se ne è bensì parlato come di un alcunché; ma che peraltro nell'Assoluto, nello $A = A$, non ci sono certe possibilità, perché lì tutto è uno. Contrapporre alla conoscenza distinta e compiuta, o alla conoscenza che sta cercando ed esigendo il proprio compimento, questa razza di sapere, che cioè nell'Assoluto tutto è eguale, - oppure gabellare un suo Assoluto per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, [4] tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua».

LOGICA DELL'ESSERE SEMPLICE

()

- a) L'essere che appare immediatamente è. Per come appare, così come appare, è. È determinato come qualcosa che appare. Tentare di negare l'immediatezza significa porre una determinatezza presente, e cioè ribadire che l'essere immediato è. L'essere immediato è l'apparire del principio. Voler negare (a) significa negare il referto immediato: significa non indicare nulla di realmente esistente e cercare di smentire la determinatezza che appare.

aa²²) Errore comunissimo dei filosofi è intuire che il principio di non contraddizione inteso in senso immediato equivalga al principio di non contraddizione inteso in senso trascendentale; ritenere che l'immediatezza che appare mostri la necessità - e non semplicemente la situazione attuale del pensiero e dell'esistente - che solo l'essere e solo l'apparire siano. Costoro ritengono che concepire come vera (a) equivalga a sostenere, nello stesso senso e rispetto, che non solo il presente appaia, ma che oltre ciò che è immediatamente presente e determinato, (a1) non possa esistere nulla senza il suo apparire e/o (a2) non possa esistere nulla che non rispetti il principio di non contraddizione.

L'immediatezza, nella semplicità del suo manifestarsi e astratto dalle sue mediazioni culturali o logiche, non mostra in realtà nessuna di queste co-estensioni del dato immediato. Ne è prova la possibilità di ritenere vera (a) - come la totalità degli esseri umani e viventi tengono fermo, sia pure implicitamente, nella loro esistenza pratica, trattando le cose e gli oggetti di tutti i giorni con la ferrea convinzione della loro esistenza - e tuttavia non tematizzare il senso della trascendentalità, o essere convinti addirittura che

²² L'aggiunta di lettere all'iniziale (a) indica la progressione della teoresi in senso storico-filosofico, mentre l'aggiunta di numeri indica la progressione in senso teoretico, ovvero l'incremento, ipotetico o effettivo, di verità che bisogna ammettere una volta ammesso (a), per quanto esse non siano immediatamente evidenti come (a) stesso. L'apposizione di due numeri uguali (es. a00) indica che (a0) e (a00) sono proposizioni dallo stesso significato, differenti solo per specificazione, per cui raggiungere (a00) richiede brevissima analisi e specificazione. Un incremento numerico dopo una parola (es. aa1) indica un corollario deducibile dalla verità numerata (a1) che riguarda l'osservazione storico-filosofica in lettere (aa). Viceversa, un incremento di lettere dopo un numero ecc.

oltre (a) non ci sia assolutamente niente, che (a) stesso, che il presente stesso, scivoli nel nulla, che il campo dell'esistenza sia la mera contingenza assoluta del presente.

aaa) Già Locke ammoniva, nel primo libro del suo *Saggio*²³, contro la presunzione a ritenere immediata la notizia del trascendentale.

«Comincerò dai principi speculativi, e nella specie con quei celebri principi di dimostrazione: “Tutto ciò che è, è” e “è impossibile che una stessa cosa sia e non sia”: i quali, fra tutti gli altri, credo abbiano il titolo più riconosciuto all'innatezza. Questi hanno una reputazione così salda di massime universalmente accettate, che senza dubbio si troverà strano che qualcuno sembri porle in dubbio. Ma mi permetto di dire che queste proposizioni sono lontane dal ricevere un assenso universale, che da una gran parte dell'umanità non sono neppure conosciute. Infatti, anzitutto è evidente che i bambini [...] non hanno la minima percezione o pensiero di queste proposizioni. E questa mancanza basta a distruggere quell'assenso universale che deve per forza essere la concomitante necessaria di tutte le verità innate».

(a0) Universale, intuitiva e semplice, è la conoscenza ed esperienza di (a). Non universale, non intuitiva, e non semplice è la conoscenza di (aa1) e (aa2), sicché non è possibile considerare co-essenziale la notizia del PDNC inteso in senso immediato (a) e la notizia del PDNC inteso in senso trascendentale [(a1) || (a2)]. Se così non fosse, non sarebbe possibile ipotizzare - e tale ipotesi può essere un contenuto che appare nell'immediatezza - la negazione del valore trascendentale del PDNC.

a0a) I più giustamente sostengono che non si dia l'esperienza umana senza alcuna mediazione, ovvero che non sia possibile astrarre il presente perché esso si presenti solo come per quel contenuto semplice che è la datità di (a). Questa osservazione, che è essenzialmente vera, per quanto da dimostrare, non può contraddire (a0) e va dunque propriamente intesa²⁴. In generale, vale il seguente:

(a00) Universale, intuitiva e semplice, è la conoscenza ed esperienza di (a). Non universale, non intuitiva, e non semplice è la conoscenza del significato di ciò che è trascendentale, del

²³ Altrettanto c

²⁴ Cfr. *Infra*, logica dell'atto.

significato di ciò che è “possibile”. Altrimenti, tutti, conoscendo (a), conoscerebbero anche il significato trascendentale di “possibile” e non potrebbero ipotizzare una negazione del significato di “possibile” ecc.

a00a) La tradizione classica ritiene che il significato di possibile sia l’essere opposto al nulla assoluto, la determinatezza intesa in senso trascendentale e ontologica; la tradizione ermeneutica ritiene che possibile sia il significato offerto dal linguaggio e che il linguaggio non possa avere valore metafisico (Heidegger) ecc.

A riprova di (a00), risulta che la notizia del significato autentico e stabile di possibile, comunque voglia essere inteso, ad esempio in senso classico o all’opposto in senso ermeneutico, non possa essere un contenuto immediato e inaggirabile di (a); altrimenti, non sarebbe possibile divergenza alcuna sul significato di possibile, e non ci sarebbe conflitto, ad esempio, tra tradizione ermeneutica e tradizione ontologica, oppure tra ecc.

a00b) In Rosmini, l’essere iniziale è la forma astratta dell’essere attuale. Di questa astrazione, sempre uguale, immutabile, che vige ovunque e sempre, trascendentale, nell’eterno come nel finito e che non accetta alterità, giacché fuor dell’essere c’è solo il nulla, Rosmini dichiara la massima semplicità, *simpliciter simplex*. Ma l’essere iniziale di Rosmini non può essere assolutamente immediato e iniziale, assolutamente semplice, anche qualora fosse dimostrato come trascendentale; se l’esser iniziale fosse assolutamente notizia immediata, tutti sarebbero d’accordo necessariamente a riconoscerla come immediata, e ciò non consta. Alcuni credono nel nulla assoluto, altri credono nella non-uniformità dell’essere ecc.

Da quando detto, si ricava il seguente.

(a1) **TEOREMA: la scienza del possibile deve avere carattere sintetico, non analitico.** L’eventuale presenza in (a) di incrementi veritativi ulteriori ad (a) non è testimoniata semplicemente da (a). La capacità sintetica (o costruttiva) della ragione a concepire il possibile non è quindi determinabile come un semplice dato di (a), perché (a) non consiste di una immediata e assoluta notizia del significato di “possibile”. Se una scienza del possibile è possibile, è possibile solo grazie a (\neg a).

(a1a) Il pensiero antico recalcitra dinanzi alla insufficiente semplicità di (a) e si impegna tosto a concentrare totalmente in (a) tutta l'essenza del veritativo, come se null'altro possa aggiungersi alla semplicità di (a). Il pensiero deve ridursi ad (a), scomparire in (a). Il pantheon antico va ridotto alla semplicità monoteistica dell'intuito, l'astratta unità oggettiva, l'uno, in cui la passionalità della soggettività scompaia, in cui rimanga solo l'essere, l'astratto essere, e la speranza di altro, l'ardente desiderio dell'immaginazione, il ricordo del passato e l'attrattiva del futuro si spengano e scompaiano, per dare conferma della vuota e semplice forma dell'immediatezza. È l'ascetismo della ragione. Questa quiete stoica si lamenta presto dei brutti sogni come i serpenti su Laoconte e non riesce a disfarsi dell'incontenibile desiderio di porre e inventare ciò che la semplicità di (a) non offre in vista.

(a1b) Il pensiero moderno²⁵, già prima di Kant rileva essenzialmente che l'oggetto della datità, o il PDNC nella sua semplicità, non offre possibilità sintetiche alla riflessione umana; decide di accogliere questa verità tumultuosa, non più rifiutarla spaventata arroccando l'acropoli, e si cimenta allora a sintetizzare il nuovo organo della scienza. Dalle ceneri dell'oggettività antica nasce la soggettività in forma di concetto, è l'idealismo. Invece che tentare di ridurre la conoscenza alla mera analiticità di (a), il moderno si impegna assiduamente per rinvenire un fondo ulteriore, qualche mediazione, un metodo chiaro che assicuri la conoscenza autentica dell'infinito eccedente il mero presente. Ma questo tentativo mal riesce, perché si richiede una mediazione che non sia la semplicità di (a); e però (a) è la chiarezza dell'evidenza, e dunque la ricerca della mediazione è la ricerca di un che di oscuro e difficile. Il metodo si fa sempre più incerto, allorché si rende necessario offuscare l'evidenza di (a) per guadagnare qualcosa in più di (a). L'idealismo soggettivo si fa sempre più sofisticato, e arde troppo il materiale dell'evidenza, fino all'estrema consunzione del dubbio, dello scetticismo. Il grande ottimismo dell'idealismo tedesco si annuvola e collassa, come supernova, fornendo gli elementi di quella vita deperita che è il pensiero post-moderno: la separatezza di logica e realtà, la separatezza di tutto il sistema del conoscere dello spirito moderno dall'esperienza umana nella sua singolarità esistenziale.

²⁵ crusius..

(a1c) L'ala spezzata della modernità si rende evidente nella filosofia contemporanea, che brancola nel misticismo di resti poetici, e cerca in versi la strada interrotta della ragione, aspettando il Virgilio che lo salvi dalle brame scatenate di una tecnica drasticamente potenziata dalla volontà moderna di scienza, e però sprovvista di un metodo che dia senso all'orizzonte storico dell'uomo e gli faccia presente un destino.

Siamo liberi di scegliere se procedere in un'analisi storico-filosofica di ciascuno di queste modalità astratte di pensare il fondamento. Vale infatti il seguente:

a2) Se (a) testimoniassero immediatamente e semplicemente che il tentativo di pensare il principio in maniera errata fosse necessario per pensare il principio, (a) implicherebbe il necessario riferimento a (\neg a) e quindi (a) sarebbe un che di rinviante ad altro da sé, includerebbe immediatamente e automaticamente la notizia ad altro, sarebbe assoluta e immediata compresenza dell'altro, sarebbe immediatezza della notizia dell'altro, dunque sarebbe notizia che l'altro è possibile, sarebbe l'immediatezza del significato trascendentale di possibilità. **Ma ciò è stato dimostrato come impossibile, dunque non è necessario procedere attraverso l'esame della storia della filosofia per comprendere (a).**

Senonché (a2) si oppone alla pratica filosofica per quanto comunemente realizzata oggi; presteremo allora attenzione ad alcuni momenti nevralgici e ad alcune aporie generali del pensiero filosofico, senza tuttavia poterci aspettare indicazioni fondamentali dalla storia della filosofia.

La possibilità fondamentale di una continuazione del discorso filosofico scaturisce invero da ciò che di diritto è un atto di libertà, un atto della *soggettività*, da ciò che *in primis* si pone come un tentativo di negare la possibilità stessa della trascendentalità. Abbiamo rilevato, difatti, che (a1) è stata dedotta da (a0), e da ciò occorrerà ripartire per specificare il senso della soggettività o della *sinteticità* della conoscenza.

L'oggetto o essere astratto²⁶

Intendo qui pensare in forma ancora astratta la forma del pensiero oggettivo, che gli antichi per primi pensano, ma che irradia finora molte proposte speculative. Tale logica concepisce il semplice come concreto cominciamento della ragione, come unico criterio di intelligibilità e possibilità della conoscenza, al punto che la parabola moderna, nel suo tentativo di pensare la sinteticità dell'intelletto, per coloro che ancora oggi prestano fede alla presunta concretezza della logica del semplice, è esclusa come una "malattia del spirito" ecc. Il rigido cominciamento del semplice è ravvisabile nelle premesse del libro *Gamma* di Aristotele e da lì irradia il cominciamento scolastico, fino alle principali aporie e proposte speculative contemporanee.

γ) Il libro γ della *Metafisica* di Aristotele.

Aristotele ricorre a un'ipotetica figura del negatore del valore innagirabile del principio, incomincia dunque da ciò che pare una mediazione, apparentemente così discostandosi dalla presunzione di considerare (a) come l'inaggrabile notizia del significato di possibile. Ma un monito ci giunge infine, dal fatto che Aristotele stesso ritiene il significato di "possibile" immediatamente evidente, contraddicendo dunque (a0) e la necessità di affermare il carattere sintetico della conoscenza.

Per Aristotele, un negatore silenzioso sarebbe "simile a una pianta" e non sarebbe propriamente un negatore. La negazione, per Aristotele, è tale *solo se significata a parole*. È necessario, per Aristotele, che il negatore «dica qualcosa che abbia un significato e per lui e per gli altri»; se non dicesse nulla avendo come riferimento un'alterità dialogica, non avrebbe posto nulla. Il tentativo del negatore, stando questa premessa aristotelica, non è solo il tentativo di introdurre il nulla assoluto, bensì è anche il tentativo di convincere altri della possibilità di realizzare il nulla assoluto. Stante questa premessa, il negatore sarebbe necessariamente d'accordo con l'esigenza di determinare anche per altri e cioè comunicando a parole, la sua negazione. Chiamiamo (γ) il complesso di questa premessa.

²⁶ Questo intermezzo dà fuoco a forme banali e però comuni di obiezioni ad (a). Non fornisce alcun guadagno veritativo, ma scalda lo spirito bruciando la legna dei discorsi impossibili, preparando il pensiero a un più serio impegno con la verità.

Se vale (γ), se cioè il negatore fosse necessariamente d'accordo con l'invito di Aristotele a significare anche per altri la sua negazione, il tentativo di negazione dell'essere sarebbe necessariamente co-essenziale alla notizia che l'essere è tale solo in relazione a una intersoggettività dialogante. Nemmeno il negatore potrebbe quindi desituarsi dell'esigenza, sia pure solo interiore, di giustificarsi davanti agli altri. In termini classici: staremmo sempre intenzionando l'esigenza di giustificarci attraverso delle argomentazioni di fronte a una intersoggettività (sia pure articolata come dialogo dell'anima tra sé e sé)

Se chiunque avesse nota necessariamente e attualmente nel "suo" orizzonte d'apparire l'esigenza di convincere altri della negazione, nessuno potrebbe mai problematizzare il significato di "convincere", il significato di "altri" e il significato di "negazione". In qualsiasi momento, questi significati sarebbero chiari a tutti i possibili pensanti nel loro significato autentico. Non ci sarebbe una differenza tra consapevolezza esplicita e consapevolezza implicita nei riguardi di questi significati. D'altra parte, convincere di una tesi, almeno per Aristotele, significa mostrare le ragioni dominanti di una tesi, e cioè illustrare l'impossibilità o autocontraddittorietà della alternativa a quella tesi. Dunque, conoscendo questo specifico significato di "convincere gli altri", tutti, - ivi compreso l'ipotetico negatore, conoscerebbero anche, necessariamente - il significato di "impossibile" come autocontraddittorio. Che Aristotele ricorra a una immediata autointuitività del concetto di "possibile", piuttosto che propriamente a una definizione, ne consegue: «qualcosa è possibile (*dynatón*) se, assumendolo, non ne deve risultare nulla di impossibile» (cfr. *Metafisica*, IX, 1047 a 24- 28). Formalizziamo quanto rilevato con la seguente definizione.

Definizione: Si definisce "definitiva" (e la indicheremo con γ) l'ipotesi secondo cui il valore immediato del possibile è immediatamente noto, senza bisogno alcuno di mediazioni.

Osservazione: Il libro γ della *Metafisica* si traduce per definizione in ipotesi definitiva.

Osservazione: Si è già indicato in (aa) e (aaa) che (a) non è definitivo. Approfondiamo il senso di questa non-definitività del cominciamento.

L'assurdità della definitività

$\neg \gamma$) L'argomentazione di (γ) si contraddirebbe qualora volesse porsi come mediazione. È immediatamente noto che il possibile sia noto, che il PDNC sia innagirabile; deve dunque essere immediatamente noto che il negatore è escluso, tal che un'ipotesi della possibilità che l'autocontraddizione, oltre l'immediatezza, sia, non può configurarsi come ipotesi seria, come ipotesi in cui qualche pensante umano davvero possa credere. Ma lo stesso Aristotele sente l'esigenza di scrivere per confutare l'obiettore, e mostra quindi implicitamente che l'obiezione è seria, va discussa, va articolata, che il possibile non è poi affatto chiaro e notissimo a tutti.

$\gamma \rightarrow \neg \gamma$) **TEOREMA: la mediazione della definitività è contraddittoria.** Quella che emerge è una vera e propria contraddizione nella costruzione aristotelica dell' élenchos e in generale della definitività: una contraddizione tra il progetto esplicito di esibire criticamente la trascendentalità del principio primo e l'intendimento implicito che non occorra alcuna mediazione per comprendere scientificamente il senso trascendentale del primo principio. La contraddizione sta più precisamente in questo: se l'implicito del discorso di Aristotele - quell'implicito per cui è impossibile una negazione silenziosa del principio - fosse vero (e Aristotele presuppone questa verità, affermando che altrimenti il negatore "sarebbe simile a una pianta", non sarebbe cioè pensante), non ci dovrebbe nemmeno essere a alcuno sviluppo elentico, ovvero il senso interale dei principi primi sarebbe già intuito immediatamente.

Aristotele procede a fornire una mediazione (la riconduzione linguistica del contenuto locutorio del negatore al suo implicato presupposizionale) per 'difendere' il significato di possibile, quando, secondo la premessa del suo discorso, il tentativo di negare l'essere e cioè problematizzare il significato di possibile, non dovrebbe nemmeno propriamente apparire, giacché il significato di impossibile (e per converso di possibile) dovrebbe essere certamente e chiaramente noto in qualsiasi momento del pensiero e a qualsiasi intelletto (umano). Col presupposto implicito aristotelico, all'immediatezza dell'essere viene attribuito un predicato - la notizia immediata del valore 'trascendentale' di possibilità o incontraddittorietà - che la mediazione elentica, in quanto

mediazione, si trova a negare, contro le sue stesse esplicite intenzioni di affermare . In altri termini, il proponimento esplicito di riscattare criticamente il valore inaggirabile del significato di ‘possibile’ (del PDNC) partendo dalla premessa aristotelica è in contraddizione performativa con l’implicito della stessa premessa, secondo cui non c’è alcun bisogno di riscattare il valore inaggirabile del significato di ‘possibile’.

È il conflitto tra l’implicito e l’esplicito movimento elenctico a rendere autocontraddittorio, benché ipotizzabile di fatto, questo sentiero ontologico, il quale risulta perciò afflitto anche dalla seguente aporia:

$(\gamma \rightarrow \neg \gamma)$ 1) **TEOREMA: la definitività non è trasmissibile al senso comune.** La premessa definitiva non conduce solo all’ingestibilità contraddittoria della mediazione; tal premessa, conseguentemente, attesterebbe l’impossibilità di un inizio storico della coscienza filosofica, ovverosia di un passaggio dalla coscienza comune al sapere del fondamento. Se infatti qualcuno ignorasse, *hic et nunc*, il significato di possibile, sarebbe definitivamente sottratto alla conoscenza del possibile, la quale, nella prospettiva di tale presupposto, esiste solo se originariamente appresa. La mediazione storica sarebbe quindi vana a conseguire il principio

$(\gamma \rightarrow \neg \gamma)$ a) Benché il gusto idealistico prima e contemporaneo poi (sulla stessa scia di una temporalizzazione del trascendentale condotta, sia pur precariamente, da Kant) abbia cercato di rinunciare al paradigma assoluto sottinteso da Aristotele - insistendo sul carattere essenzialmente mediato della conoscenza -, si possono anche rilevare tentativi di rimuovere o nascondere l’originarsi stesso della mediazione per pensare il fondamento, e quindi di difendere l’immediatezza assoluta dalla manifestazione della sua insostenibilità, nasconderla cioè dal bisogno della mediazione per il cominciamento filosofico. Questi tentativi sono però vani, perché cercano solo di mascherare la possibilità di dubitare che l’immediatezza consista di una immediatezza assoluta della notizia del trascendentale.

(γa) Per evitare di trapassare in $(\neg \gamma)$ e porsi aporeticamente, γ si è posto storicamente come un adombramento del carattere mediato della notizia del possibile, come il tentativo linguistico di concepire il dato immediato come un dato fenomeno-logico, come fenomeno-logia, in cui il momento del possibile e della mediazione venga considerata commista alla semplicità essenziale di (a), così da non poter districare (a) dalla

notizia immediata del significato di possibile, così da poter ritenere come evidenza primaria che “universale, intuitiva, e semplice è la conoscenza del significato di ciò che è trascendentale”. Il riferimento a Husserl non è vincolante, benché di maggiore attualità, perché questo tentativo è già scolastico, come anticipato accennando a Rosmini.

(γaa) Nel razionalismo suareziano troviamo un’esplicita affermazione del carattere immediato e intuitivo dell’impossibilità trascendentale dell’autocontraddizione. Consideriamo il commento di Francisco Suarez alla difesa aristotelica del principio di non contraddizione . Per Suarez, il contenuto del libro Gamma di Aristotele, cioè la difesa del principio di non contraddizione, risulta, di diritto, completamente inutile. Innanzitutto, si chiede Suarez, qual è il compito della metafisica? Pare difficile rispondere per tre motivi :

- I. *«primo, quia prima principia sunt per se, naturaliter, ac sine discursu nota»;*
- II. *«secundo quia alias confunderetur habitus metaphysicae cum habitu primorum principiorum, quia metaphysica usurparet proprium munus illius habitus; unde non oporteret eos distinguere»;*
- III. *«tertio, quia vel haec scientia exercet hoc munus, explicando tantum terminos ex quibus prima principia constant; et hoc non est munus scientiae, neque ad illud est necessarius aliquis habitus judicativus, sed solum conveniens apprehensio et terminorum explicatio».*

Siccome per Suarez il PDNC è necessariamente noto “*per se naturaliter*” e “*sine discursu*” il compito della metafisica non è constatare o difendere il primo principio: se così fosse, la metafisica “usurperebbe” il posto della semplice e immediata apprensione del principio - *habitus primorum principiorum* -, e non sarebbe necessario distinguere tra il lavoro metafisico e la semplice apprensione in cui si dà l’apparire dell’essere. La metafisica non sarebbe nemmeno “*explicatio terminorum*” - analisi dei momenti già noti del principio - perché (si consideri la proposizione III di Suarez) sarebbe sufficiente l’apprensione immediata del principio a fornire immediatamente la notizia degli elementi costitutivi del principio stesso e della loro reciproca implicazione. Conclude quindi Suarez, in *sect. 4.23* della medesima “*Disputatio*”, che “*demonstratio per deductionem ad impossibile metaphysici muneris est*”. Per Suarez, l’impossibilità più originaria - che per lui è l’impossibilità della autocontraddizione - è immediatamente e universalmente

nota: non occorre quindi alcun *élenchos* per esibire l'intrascendibilità del principio, e il compito della filosofia rimane solo quello di procedere sfruttando la riconduzione all'autocontraddittorio²⁷. Siccome, nell'ipotesi suareziana, non è possibile affermare la possibilità di un tentativo *serio* di negazione dell'essere per nessun pensante, un pensante che affermi e sembri realmente convinto della possibilità del nulla, o (1) non è veramente un pensante – ciò che Platone chiamerebbe “anima di bronzo o di ferro” incapace di argomentazione – o (2) è un pensante solo apparentemente in disaccordo con l'ipotesi suareziana – un commediante, un buffone consapevole di star recitando -: se infatti un pensante stesse *seriamente* problematizzando la possibilità del nulla darebbe con ciò luogo all'apparire (impossibile) della contraddizione. In realtà, è possibile problematizzare seriamente il valore trascendentale del principio di non contraddizione senza scadere nel nulla assoluto, come ipotizza Suarez.

(γaa1) L'impostazione suareziana può essere formalizzata, in accordo alla identità di (a0) e (a00) come l'impostazione generale secondo cui la datità di (a) detiene l'intuizione immediata e non problematizzabile del significato di “possibile”. Già si è notato in (a00a) che ciò dovrebbe implicare l'univocità e assoluta chiarezza del significato di possibile, per cui la diversità, talvolta radicale, del significato di “possibile” che di fatto si trova nei testi di filosofia e nelle opinioni dei filosofi esistenti, e che di fatto può, in modo alternativo, albergare nelle opere dei singoli o nei pensieri propri, non potrebbe aver luogo.

La “contraddizione”, la cui esplicitazione concettuale non risulta possibile in sede storico-astratta, si acuisce ancora più seriamente qualora venga sviluppata in rapporto al significato fondamentale della tesi della definitività.

La sviluppo metafisico della definitività in forma di intuito.

Ritorniamo a considerare il contenuto della tesi della definitività. Essa tiene ferma (a1), ovvero:

(γ2) ritiene che l'immediatezza testimoni definitivamente che la determinatezza abbia valore trascendentale, ritiene che la notizia del valore trascendentale dell'essere sia originaria alla presenza

²⁷ Carmelo Vigna in .. Paolo Pagani invece distingue tra impossibilità elenctica e impossibilità contraddittoria, ma strutturando l'elenchos al modo aristotelico ricade implicitamente, contro la sua intenzione, nella interpretazione definitiva del principio.

immediata della determinatezza presente. Il che si può riformulare al modo ($\gamma 22$), come scrive Severino²⁸:

($\gamma 22$) Tra la presenza immediata dell'essere (F-immediatezza) e il valore trascendentale del principio noto immediatamente (L-immediatamente) vi è un circolo necessario, di cui ciascun lato è momento astratto di un concreto che è la loro unità. I due lati sono co-originari, astratti di un concreto che è la loro sintesi originaria, ed è autocontraddittorio considerare un astratto senza la sua relazione concreta all'altro; ovvero è autocontraddittorio il darsi del significato presente senza il darsi della notizia dell'incontraddittorietà del significato trascendentale di "essere".

($\gamma 222$) **ANTI-TEOREMA: la definitività pone la determinatezza e la presenza come co-essenziali.** Affermare l'immediata presenza del valore trascendentale della determinatezza, significa anche affermare il valore trascendentale della presenza. Infatti, se l'altro da ciò che è presente è saputo necessariamente come una determinatezza in relazione alla determinatezza presente, allora l'altro da ciò che è presente è saputo necessariamente come una determinatezza in relazione alla presenza la quale è momento della determinatezza presente. Non si può quindi affermare, in senso definitivo, il valore trascendentale della determinatezza senza con ciò affermare il valore trascendentale e necessario della presenza.

($\gamma 2222$) **ANTI-TEOREMA: La definitività concepisce la metafisica come un inizio assoluto.** Chiunque affermi che la notizia del "possibile" è immediatamente nota nel suo significato trascendentale, sta anche affermando che la determinatezza è un carattere trascendentale. Infatti, posto il significato di possibile, si è posto il significato di "alterità" rispetto a ciò che è presente, e dunque si è posta l'alterità come una determinatezza differente dalla determinatezza presente. Dunque, chiunque affermi l'apprensione immediata del significato di possibile sta affermando anche l'apprensione immediata della determinatezza e, con ciò, della presenza. Chiunque dichiari il significato di possibile acquisito definitivamente sta affermando che il cominciamento dell'esperienza sia già apertura della possibilità dell'ontologia e della metafisica della presenza.

($\gamma 2222a$) Husserl ritiene che la forma autentica del possibile sia evidenziabile attraverso il vedere fenomenologico; lo sguardo su (a) va purificato attraverso una sospensione delle certezze mondane,

²⁸ Cfr. Struttura originaria, qualsiasi edizione.

che impediscono, come le opinioni dei mortali per Parmenide, di cogliere la modalità fondamentale dell'incontrovertibile: la presenza. È sufficiente un vedere, sia pure circoscritto e separata dal linguaggio della quotidianità, per rendersi conto che (a) non è semplice, ma è costante rinvio ad altre determinatezze, e dunque alla presenza. Husserl avanza un'ipotesi definitiva, che il cominciamento intuente sia immediata apertura del possibile, senza bisogno di mediazioni logiche.

(γ2222b) Heidegger critica la metafisica apagogica. Ma Heidegger individua nel *Dasein* non una esperienza accidentale e particolare, una mera certezza della sua coscienza, bensì una costante trascendentale del pensiero umano come tale; si attua come fenomeno-logia, come visione, nella propria esperienza immediata, di una struttura trascendentale: tratta l'altro come fosse una determinatezza presente. Siccome la filosofia heideggeriana non ricorre ad alcuna mediazione logico-argomentativa per porsi come fenomenologia, la fenomenologia di Heidegger è un'ipotesi definitiva, ritiene che (a) sia sufficiente, senza mediazioni, per acquisire costanti dell'ontologia.

(γ2222c) Apel ha cercato di difendere la rideterminazione ermeneutica del “trascendentale” come spazio linguistico e come comunità illimitata della comunicazione, mostrando che chiunque cerchi di negare il “trascendentale” così inteso, costretto com'è ad articolare a parole il suo tentativo di negazione, entri in “contraddizione performativa”. Se, ad esempio, la proposizione del negatore è: “nego di voler dire la verità”, la proiezione dell'implicato illocutorio di questo atto linguistico sul piano proposizionale è: “pretendendo di dire la verità, nego di voler dire la verità”, la quale proposizione è visibilmente autocontraddittoria. La premessa apeliiana (come quella aristotelica) ritiene che il “negatore” sia tale solo se parla. Ciò significa che il negatore, stante questa premessa, non progetta qualcosa che intenda infrangere le dimensioni “trascendentali” del linguaggio. In questa ipotesi, *il negatore deve essere necessariamente d'accordo* nel progettare il proprio tentativo di negazione sul suolo linguistico- dialogico: «Se non posso contestare qualcosa, senza incorrere in una effettiva (*aktuell*) autocontraddizione e al contempo non lo posso fondare deduttivamente, senza incorrere in una *petitio principii* , ciò rientra fra i presupposti pragmatico-trascentali dell'argomentazione, *che devono essere stati già da sempre riconosciuti* [corsivo mio] [...], affinché il gioco linguistico dell'argomentazione osservi il suo senso»²⁹. Ciò significa che in nessun caso il

²⁹ K.O. APEL, «Das problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des kritischen Rationalismus» in Sprache und Erkenntnis, Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag, hrsg. Von B. Kanitscheider, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Innsbruck, 1976, pp. 72-73, tr. italiana di Lucio Cortella, *Soggetto e Linguaggio, un percorso nella filosofia contemporanea*, Libreria Editrice Cafoscarina Venezia 2018.

“negatore” può progettare un “annichilimento ” delle costanti del dialogo al di là del dialogo , nel rifiuto totale del dialogo, giacché anche lui riconosce necessariamente nella sussistenza delle condizioni del dialogo la possibilità di configurarsi come negatore. Ma ciò implica la contraddizione ($\gamma \rightarrow \neg \gamma$) e invalida la presunta definitività dell’intesa ermeneutica. La fondazione ermeneutica [non però tutte le proposizioni e la possibilità dell’ermeneutica come tale, che sono ancora da dimostrare] è in questa misura insostenibile.

(γ 2222d) Emanuele Severino rifiuta di riconoscere il circolo ermeneutico-dialogico che - sostiene, - essere una mera ipotesi, in polemica con gli esiti anti-metafisici dell’ermeneutica. Ma l’ermeneutica, per come storicamente si è posta, concependo metodologicamente il significato di possibile come un significato primo e chiarissimo³⁰, non dovrebbe nemmeno porsi in senso antimetafisico. La spaccatura tra i due linguaggi invalida dunque tanto la posizione esplicitamente definitiva di Severino, quanto la posizione implicitamente definitiva degli ermeneutici, perché - repetita iuvant - presupponendo come valida la definitività non potrebbe esserci dissidio sul significato di possibile.

(γ 2222e) Alcuni metafisici apagogici³¹ che si servono delle osservazioni husserliane o ermeneutiche, invece che opporvisi e palesare la contraddizione insita al paradigma della definitività, compiono un’ulteriore osservazione: costoro sostengono che non servano mediazioni logiche per acquisire il significato trascendentale del possibile, e della presenza; sostengono inoltre che questo guadagno iniziale rende possibile una metafisica apagogica, perché la determinatezza - la caratteristica di non essere nulla assoluto e di doversi configurare necessariamente in rapporto alla presenza - è “risultata” trascendentale. Dunque è lecito servirsi in chiave apagogica della prassi fenomenologico-ermeneutica³².

Proseguiamo ulteriormente nell’analisi del contenuto definitivo, ora che abbiamo appurato una essenziale riconduzione all’ipotesi della definitività delle principali correnti della filosofia occidentale contemporanea.

³⁰ Di Heidegger si è già parlato. Gadamer ritiene ugualmente che la verità ermeneutica sia essenzialmente un’intesa sempre valida e presente nei pensanti, anche fossero in solitudine e parlassero tra sé e sé; Apel ricorre alla mediazione.. L’ipotesi ermeneutica è dunque un’ipotesi definitiva.

³¹ cfr. Paolo Pagani, Contraddizione performative e ontologia pag.

($\gamma 2222$) **ANTI-TEOREMA: la definitività è “il principio di Parmenide”.**

Siccome la definitività implica il darsi immediato dell'intero dell'essere, il darsi di α e $\neg\alpha$ noti entrambi come determinati, allora la definitività consiste nella proposizione “il tutto è”.

($\gamma 2222$) **ANTI-TEOREMA: la definitività si concepisce come oggetto assoluto.** Affermare la notizia originaria dell'impossibilità dell'autocontraddizione, come propone l'ipotesi definitiva significa non solo registrare l'immediata notizia dell'incontraddittorietà di α , ma anche l'incontraddittorietà di tutto ciò che è oltre α : significa affermare l'immediata notizia dell'incontraddittorietà di $\neg\alpha$. Ciò significa che $\neg\alpha$ è dato alla maniera della determinatezza; se non fosse determinato, nemmeno il significato α sarebbe determinato: il trascendentale intero è noto come determinato. L'ipotesi definitiva non implica una semplice omogeneizzazione di α e $\neg\alpha$ – come se la definitività si limitasse a trattare la determinatezza negativa, trascendentalmente aperta, di $\neg\alpha$ come una determinatezza in sé già strutturata, per quanto non manifesta fenomenologicamente -, ma, di più, rimprovero una negazione radicale e assoluta della consistenza ontologica di $\neg\alpha$. Qualsiasi autore che propone una tesi definitiva nega, almeno esplicitamente, l'assenza di un confine fenomenologico tra α e $\neg\alpha$. Senonché, andando oltre l'analisi storicamente esplicitata della tesi definitiva, ipotizzare anche solo la definitività del significato trascendentale di possibile significa affermare, nello stesso senso e rispetto, anche l'assenza di un confine fenomenologico tra α e $\neg\alpha$, come se α inglobasse ogni eccedenza. L'immediatezza della notizia del valore trascendentale del possibile non sembra trovarsi in contraddizione con l'ordine più propriamente fenomenologico dell'immediato, solo se si concepisce la notizia del valore trascendentale del possibile senza voler in essa scorgere la stessa notizia della co-estensione di essere e apparire fenomenologico. Ma abbiamo dimostrato che nell'assunzione definitiva, il possibile, la determinatezza e la presenza sono termini co-essenziali [$\gamma 22$]; perciò, affermando che il significato di possibile è immediatamente noto, si starebbe anche affermando che è immediatamente e necessariamente noto che l'intero dell'essere è fenomenologicamente presente. In realtà, il pensante finito, affacciandosi su $\neg\alpha$, si affaccia su qualcosa che non gli appare in prima battuta (e cioè, senza integrazioni riflessive) né come determinato, né come co-estensivo all'apparire. Affermare invece, come nella prospettiva della definitività, che $\neg\alpha$ appare al pensante finito come apparire di qualcosa, significa negare qualsiasi differenza (ivi compresa quella di carattere fenomenologico) tra la natura dell'essere immediato (ciò che è manifesto come l'apparire di qualcosa) e la natura di ciò che non è immediatamente dato al pensante umano (ciò che non è manifesto come l'apparire di qualcosa). Riducendo a immediatezza la forma mediata del riscatto

della trascendentalità, si sta cioè persino negando la differenza fenomenologica tra α e $\neg\alpha$; negando questa differenza $\neg\alpha$ viene concepito come qualcosa di noto allo stesso modo in cui è noto α , e cioè come qualcosa di immediato fenomenologicamente e determinato. Ma in questo modo, ha senso parlare di qualsiasi forma di eccedenza rispetto all'immediato fenomenologico? Non più, perché non si è semplicemente omologato al fenomenologicamente presente ciò che è altro da esso, ma si è negato la stessa consistenza ontologica di $\neg\alpha$, che verrebbe compresso su α . La tesi della necessaria notizia del valore trascendentale del possibile può essere quindi affermata solo assumendo implicitamente il darsi attuale dell'intero concreto dell'essere. Non potrebbe altrimenti essere affermata (di diritto) la co-essenzialità tra l'immediatezza della notizia della determinatezza di α e l'immediatezza della notizia della determinatezza di $\neg\alpha$. In altre parole: si avrebbe ragione a sostenere, per un dato pensante, la necessità della notizia del valore trascendentale del pensiero, solo se quel pensante fosse esso stesso un oggetto assoluto. Nella misura, tuttavia, in cui si afferma la definitività (e cioè che la necessaria notizia del valore trascendentale del pensiero vale per i pensanti finiti) si finisce per ibridare qualità assolute del pensiero (che non appartengono ai pensanti finiti) con l'esperienza finita. Secondo la tesi definitiva, dunque, la conoscenza dell'intero come contraddittorio sarebbe necessaria in entrambi quei cespiti che sono α e $\neg\alpha$, i quali risulterebbero co-essenziali sia nell'ordine della conoscenza (intesa come apparire), sia nell'ordine dell'esistenza: sarebbe impossibile l'apparire fenomenologico di uno senza l'apparire fenomenologico dell'altro³³.

(γ 22222a) **ANTI-TEOREMA: l'eternità degli essenti.** Il merito di Emanuele Severino è di aver tratto la più coerente, seppure imperfetta, conseguenza dell'ipotesi definitiva, sostenendo che ogni ente è eterno. Ogni ente determinato che appare è infatti da considerare l'assoluto permanente, l'oggetto assoluto, l'immobilità assoluta. E però questa immediatezza eterna è per Severino anche l'oggetto trascendente, perché gli enti determinati mostrano di scomparire. L'assunzione definitiva rende co-essenziali la notizia dell'incontraddittorietà di α e $\neg\alpha$. Tuttavia, siccome la F-immediatezza e la L-immediatezza sono esattamente il medesimo secondo la definitività, non ci dovrebbe essere vera distinzione tra presenza fenomenologica e presenza logica di α e $\neg\alpha$. Ovvero, ciò che appare, dal punto di vista della definitività, è l'intero dei significati nella loro relazione concreta. Dal punto di vista autenticamente fenomenologico è invece il trapassare di determinazione in determinazione, o altresì, la non-saturazione dell'esperienza in (a) (esperienza del divenire "minimo", anche non nichilisticamente inteso). Costretto ad ammettere l'esperienza diveniente, Severino sta ammettendo

³³ L'assoluta assenza di movimento e mediazione deve anche implicare il carattere essenzialmente analitico della definitività (da cui la ripetizione del numero '2' nel momento di questa esposizione).

una variazione ontologica. Dall'altra parte, tuttavia, una simile dimensione di variazione non dovrebbe trovare spazio nell'ipotesi definitiva i , che predica invece la co-appartenenza immediata di α e $\neg\alpha$, non solo nel senso logico, ma anche in senso fenomenologico. Questa oscillazione tra contraddittori spinge Severino a ripensare la classica differenza ontologica in termini di co-essenzialità: (1) l'esperienza del divenire è fenomenologicamente attestata; (2) è ugualmente attestata, logicamente e fenomenologicamente, il riassorbimento di $\neg\alpha$ in α , lo stare immobile e identico a sé dell'intero saputo come opposto originariamente al nulla; (3) Dunque, il divenire è "l'apparire del comparire e scomparire degli eterni". Questa stessa dimensione diveniente è anche la stessa dimensione eterna e assoluta, e una è impensabile senza l'altra. Il mondo è concepito senza profondità.

(γ 222222) **ANTI-TEOREMA: l'annichilimento dell'essente è la costante certezza di γ .**

Siccome γ implica il totale assorbimento in (a) dell'essente, la totale immobilità di (a), ammettere che (a) muti in qualche determinazione significa ammettere il nulla assoluto. Perciò l'esperienza sensibile è il nulla assoluto.

(γ 222222a) L'esplicitazione di questa tesi appartiene già a Gorgia, ma è intrinseca a ciascun pensiero della definitività. La metafisica neoclassica italiana, ad esempio, l'ha recuperata e reintrodotta in dialogo con Emanuele Severino. Fu proprio il suo maestro, Gustavo Bontadini, a rivelare l'implicazione tra "principio di Parmenide" e annichilimento dell'esperienza. Secondo il presupposto classico del PDNC, il divenire (che rivela l'eccedenza del determinato rispetto a ciò che appare) appare come lo stesso nulla assoluto: secondo γ tutto dovrebbe essere presente e immobile in (a). L'infinità dell'essere sarebbe l'attualità del pensiero, e, in tal misura, il PDNC è lo stesso "principio di Parmenide", per cui il divenire - in qualsiasi senso - non è. Bisogna allora che la semantizzazione dell'essere avvenga esclusivamente in "opposizione al divenire", che è come dire in "opposizione al nulla assoluto", e questo è il sentiero percorso dall'ultimo Bontadini, che pensa il divenire come 'contraddizione realizzata', come nulla assoluto. Qui, Bontadini esplicita ciò che il divenire è (in ipotesi assunta aprioristicamente come incontrovertibile) dalla prospettiva del presupposto elenctico che lo stesso Severino esplicita (sia pure non fino in fondo). Il divenire, anche inteso come apparire e scomparire dell'ente (eterno o meno che sia) non dovrebbe in alcun modo apparire, data la riduzione al puro e immutabile presente che

l'élénchos definitivo dovrebbe implicare. Ne deriva che γ , invocato per difendere aprioristicamente il nulla assoluto, è costretto a leggere l'esperienza come nulla assoluto. Da questa 'contraddizione realizzata' Bontadini intende derivare pur sempre una metafisica di creazione, come a voler invocare il Deus ex machina sulla morta figura della scena classica, e a pregare il miracolo che intervenga a rimuovere il costante annichilimento dell'esperienza. Paradossalmente, la stessa critica di Severino alla 'follia' dell'Occidente - follia che consisterebbe nel ritenere possibile l'annichilimento e follia che emerge limpidamente in queste ultime pagine di Bontadini, - è niente meno che l'implicito sottofondo richiesto dal presupposto severiniano, secondo cui (1) il divenire, sulla base del principio primo, dovrebbe essere nulla assoluto; (2) il divenire tuttavia si dà, si mostra; (3) bisogna quindi interpretare il divenire come nulla assoluto, o come annichilimento. Questa ultima semantizzazione dell'essere co-essenziale al nulla, in genere considerato come tra le più infelici affermazioni del maestro milanese, una sorta di miopia o esaurimento della vecchiaia, è in realtà la vera espressione, sebbene ancora alienata, del paradigma elenctico, la sua stessa palese autoconfutazione.

$(\gamma \rightarrow \neg \gamma)$ b) Hegel mostra coscienza dell'implicazione di essere e nulla nella sua *Scienza*, non meramente nel primissimo momento - l'essere vuoto che si scopre identico al nulla -, bensì più incisivamente parlando delle *essenzialità* della riflessione, laddove consideri esplicitamente il PDNC inteso in senso definitivo come ciò che è da rifiutare, perché le cose siano in movimento in crescita, perché le cose siano vive.

$(\gamma \rightarrow \neg \gamma)$ c) San Tommaso, interagendo con il lessico aristotelico, eredita il pesante fardello della definitività, ovvero la forma elenctica del filosofare propria di Aristotele. L'eredità non si pone solo come banale ripetizione dell'élénchos aristotelico, bensì consiste della introduzione della differenza di essenza ed esistenza.

$(\gamma^{22222222})$ **ANTI-TEOREMA: la definitività implica il fatalismo.** La definitività implica la co-essenzialità di α e $\neg\alpha$. Siccome sono termini co-essenziali, e reciprocamente necessari, in $\neg\alpha$ non può essere inclusa (se non come un'ipotesi già nota come negata) una dimensione assoluta che fondi liberamente (potendo anche non farlo) la dimensione in cui compare il diveniente (la dimensione in cui emerge α). Per la definitività non è possibile un ente al di fuori del relazionismo

assoluto di α e $\neg\alpha$, che addirittura metta in essere il relazionismo stesso. Questo relazionismo assoluto esclude il poter-non-essere di ciò che attualmente, nell'orizzonte diveniente, appare. La radice del “fatalismo” – l’affermazione di questo relazionismo assoluto e della necessità assoluta di α implicata da simile tesi – consiste quindi nell’ipotesi autocontraddittoria della definitività. Le due fondamentali e storicamente date possibilità di affermare il fatalismo, tra loro correlate, sono: o mostrare (apagogicamente) l’autocontraddittorietà della contingenza bilaterale; o (dire di) avere immediatamente e necessariamente presente la notizia del fatalismo (affermare cioè che vale E_i). Il discorso di Diodoro Crono, in fondo, lega la prima possibilità alla seconda, perché fa della fenomenologia l’accertamento della profondità metafisica del dato (identificando l’essere accaduto con l’essere necessario); così come Severino, là dove proietta il determinato sull’indeterminato, vorrebbe sostenere, implicitamente, l’autocontraddittorietà della contingenza bilaterale. In realtà, se davvero l’essere accaduto si identificasse con l’essere necessario, se cioè valesse il relazionismo assoluto, il reale sarebbe configurato secondo la definitività, cosicché il pensiero sarebbe immediatamente assicurato dell’identità di accadere e modo necessario dell’accadere, dato il carattere immediato della notizia concreta della verità, che la definitività afferma. Sia Diodoro, tuttavia, come lo stesso Severino, dove intervengono esplicitamente per affrontare il tema, ricorrono a una analisi mediata per mostrare la verità del fatalismo. Severino, più esplicitamente di Diodoro, insiste nel rilevare l’autocontraddittorietà dell’ipotesi non-fatalista, per affermare mediatamente il fatalismo. Il ricorso a una verifica mediata – che nel suo contenuto specifico è poi palesemente falsa – per mostrare la verità del fatalismo argomentata al modo definitivo è in realtà la prova stessa contro l’ipotesi definitiva, proprio perché la verità della definitività dovrebbe implicare l’assoluta e immediata notizia del fatalismo.

Osservazione. L’annichilimento di (a) non si può realizzare. Dunque la definitività, che cerca di annichilire (a) può al massimo attuarsi come **mortificazione**, come astrazione di un vuoto e immobile universale dall’esperienza sensibile. La prassi e la filosofia morale pensate in relazione al destino della definitività convergono nella mortificazione della vita.

($\gamma \rightarrow \neg \gamma$)a) **La mortificazione del principio di Parmenide** La definitività afferma che il nulla assoluto sia impossibile, solo per leggere l’esperienza immediata come totale nullità. La definitività è la tesi cardine di Parmenide: negare l’esperienza immediata dei sensi per conseguire l’essere opaco e impossibile della ragione: l’essere logico e astratto di γ è congenere al puro nulla della sensazione. Il principio di Parmenide è l’identità di essere e nulla assoluto, è la definitività espressa

come identità di essere e nulla assoluto. Identità impossibile, che si attua come mortificazione dei sensi, come pura pulsione di morte, come prassi votata alla negazione della prassi.

Corollari pratici della trasmissione orale e scritta della definitività.

$\neg \gamma 0$) Credere che il proprio pensiero sia definitivo, significa credere che la convinzione nel valore trascendentale del possibile sia necessaria al principio stesso. Secondo γ , il linguaggio che articola il principio è un momento necessario al darsi del principio. Il linguaggio che discute del principio sarebbe co-estensivo all'essere. Ma ciò solleva una contraddizione, perché sarebbe insensato comunicare ad altri il sapere del principio se anche gli altri, come pensanti, già conoscessero il significato del principio in maniera immediata e necessaria, come il presupposto della definitività afferma.

$\neg \gamma 1$) Quanto tempo e risorse da dedicare alla scrittura della definitività ? Nessuna, necessariamente, perché è assolutamente inutile scrivere di ciò che dovrebbe essere chiaro e notissimo a qualsiasi apertura di pensiero. La pubblicazione di una tesi definitiva è una contraddizione tra il contenuto e la forma della tesi. In particolare, se (a) fosse definitivo, non potrebbe trovarsi nessun tentativo di pensare o discutere il significato di "possibile".

$\neg \gamma 11$) Credere che il principio sia definitivo e credere di doverlo comunicare ad altri - scriverlo e scegliere di pubblicarlo - significa contraddirsi, voler insegnare ad altri ciò che già dovrebbero sapere. È insipienza di ciò che si vorrebbe insegnare.

$\neg \gamma 111$) Libri definitivi sono insipienti.

$\neg \gamma 1111$) Si è dimostrato che al fondamento non serve la riflessione sulla definitività. Dunque libri insipienti sono anche speculativamente inessenziali.

$\neg \gamma 11111$)a) La storia della filosofia vuole essere ricerca del pensiero, mediazione, problematizzazione di rigidi presupposti; come tale, essa è votata alla critica di ogni forma di definitività, benché di fatto non riesca quasi mai a liberarsene.

La tesi definitiva, dinanzi all'evidenza di questi corollari, di rado accetta di smettere di essere speculativamente corrotta; pone semmai delle false fratture e delle false differenze, pseudo-mistiche o pseudo-ontologiche tra gli esseri umani. Cerca cioè di porre il pensiero definitivo come autentica forma del pensiero e cerca di pensare il pensiero non definitivo (che è in realtà l'adesione al principio stesso), come forma depotenziata del pensiero, incapace di argomentazione e di logica. Tali spaccature implicano sempre un tentativo di prevaricazione attuato attraverso il rapporto dialogico, perché si tratta di dimostrare che l'altro, che non testimonia della propria presunta immediatezza, è ontologicamente inferiore alla propria immediatezza e origine.

Esempio 0.a) Parmenide sceglie di scrivere in poesia. Il riferimento del poema parmenideo è alla poesia di carattere indoeuropeo. È plausibile che all'origine della società indoeuropea non ci fosse una stabile differenziazione delle classi e dei ruoli, che cioè ogni singolo, in base alle proprie capacità e attitudini, potesse, più o meno intensamente, ricoprire la funzione economico-produttiva, la funzione religiosa, almeno nell'aspetto magico-medicinale) e la funzione militare. Vi sono chiaramente delle eccezioni, riguardo a professioni tecniche molto specializzate, come quella del fabbro e appunto del poeta. Il poeta era nella società indoeuropea l'esperto della parola. Il suo ruolo era quello di impadronirsi di un sapere enciclopedico, delle consuetudini e delle tradizioni, così da serbare la memoria di tutte le conoscenze delle generazioni passate. Poteva dunque aiutare il sovrano a governare, poteva decidere dei casi giudiziari o servire come medico-mago, conoscendo formule tradizionali di guarigione. Il poeta, quindi, era assolutamente ubbidiente nei confronti della eredità assegnatagli dai poeti precedenti, da cui era praticamente impossibilitato a desituarsi e il cui possesso gli permetteva di esercitare un peso politico. Questo tipo di poeta incomincia a scomparire proprio quando incominciano a nascere suddivisioni più specializzate tra giuristi, sacerdoti, medici ecc. Ora, se il poeta indoeuropeo si pone come affermazione di un sapere universale e definitivo, non alterabile, raccolto in millenni di esperienza collettiva, Parmenide, scegliendo di aderire all'espressione poetica, pare rimanere fedele a un senso "tecnico-poetico" della conoscenza, tale per cui la ragione, e più precisamente, l'argomento che separa i pensanti dagli uomini dalla "doppia testa", argomento che Parmenide chiama "*élenchos*", è tale solo in quanto intenziona un sapere che ha tre caratteristiche: (A) deve essere accessibile a pochi (iniziati ed eredi del discorso filosofico-poetico); (B) deve

essere definitivo nella propria forma: non solo nel contenuto intenzionato (l'essere, che è eterno), ma anche nella figura sensibile- fonetica, che sia perfettamente reiterabile ("poetica" come le formule magiche), per quanto solo da quei pochi che abbiano appreso la tecnica poetico-filosofica ; (C) deve essere capace di interpretare concretamente la *physis*, cioè di agire in qualsiasi contesto e possibilità (secondo il senso pratico-totale della poesia indoeuropea).

A fronte di questa premessa, bisogna così leggere il frammento 6. "è necessario [per chi partecipa "poeticamente" della *definitività* del *logos*] dire che il pensiero è essere".

Chi crede alle opinioni dei sensi non partecipa della definitività del *logos*, e cioè non sa dire che il pensiero è essere. Finché non entra nella definitività del *logos* (finché il divino non gli schiude il senso dell'essere grazie a cui comprendere l'argomento in cui consiste *élenchos*) egli è escluso dal veritativo. L'essere è altro dai sensi, sequestrato dai sensi; chi riconosce la verità dell'essere può anche "ridiscendere" nei sensi, comprendendoli come altro dal metodo che conduce alla verità; gli altri, tuttavia, non comprendono la differenza tra ciò che si dà nei sensi e ciò che è realmente. Per chi sa della verità dell'essere, non c'è possibilità di uscire dalla notizia della verità dell'essere. Per costoro si ha necessaria notizia dell'impossibilità del nulla. Il filosofo, come filosofo, non può nemmeno ipotizzare il darsi del nulla assoluto.

¬ 0.aa) Assumiamo per ipotesi tale interpretazione definitiva di Parmenide. Ne conseguono le osservazioni di Gorgia.

¬ 0.aa1) «[...] neppure l'essere c'è. Ché, se ci fosse, esso non potrebbe essere che o eterno o generato o eterno e generato insieme. Ora, se è eterno, non ha alcun principio e, non avendo alcun principio, è infinito e, se è infinito, non è in alcun luogo e, se non è in nessun luogo, non esiste». Per Melisso, l'infinità dell'essere non comporta l'assenza di un luogo, bensì la pervasività dell'essere, il suo essere in ogni luogo; l'immagine della sfera parmenidea aveva il "difetto" di essere definita, di lasciare uno spazio indeterminato oltre a sé, pericolosamente assimilabile al nulla assoluto. Per Gorgia, invece, l'essere infinito equivale all'essere in nessun luogo, e dunque al non esserci. Se si crede a Parmenide, dato che per Parmenide solo un discorso definitivo ("poetico-tecnico", per iniziati) può affermare l'impossibilità del nulla, e dato che di un siffatto discorso definitivo non c'è traccia nella *physis*, nella *physis* non ci può essere neppure alcuna

garanzia ontologica dell'essere: la *physis*, nella sua finitezza, è “non-essere”, è cioè l'opposto di quello che Parmenide chiama “essere”, ancorandolo a un linguaggio poetico-tecnico immutabile. La finitezza della *physis*, la finitezza di ciò che si mostra e appare, corrisponde all'opposizione radicale del linguaggio umano al paradigma poetico-filosofico di Parmenide. Il nichilismo georgiano è implicato dalla presupposizione che ci sia verità solo se questa viene acquisita definitivamente; se questo principio vale, in quanto l'umano non attinge la definitività, e non sa parlare con linguaggio costante e immutabile dell'unità e immutabilità dell'essere, la realtà umana è “non-essere”. Se la sussistenza di un linguaggio fosse l'unico modo per rendere impossibile il nulla, constatato che nella *physis* quel linguaggio non si dà si deve concludere che nella *physis* il “non-essere” è.

¬ 0.aa2) Se anche qualcosa fosse, non sarebbe conoscibile.

«Se le cose pensate non si può dire siano esistenti, sarà vero anche l'inverso, che non si può dire che l'essere sia pensato. È giusta e conseguente la deduzione che “se il pensato non esiste, l'essere non è pensato”. E che le cose pensate non esistano è chiaro: infatti, se il pensato esiste, allora tutte le cose pensate esistono, comunque le si pensino; ciò è contrario all'esperienza, perché non è vero che, se uno pensa un uomo che voli o dei carri che corrono sul mare, ecco che un uomo si mette a volare o dei carri si mettono a correre sul mare. Sicché non è vero che il pensato esista. Di più, se il pensato esiste, il non-esistente non potrà esser pensato, perché ai contrari toccano contrari attributi. Ma ciò è assurdo, perché si pensa anche Scilla e la Chimera e molte altre cose irreali. Dunque l'essere non è pensato» .

Il pensiero umano non necessariamente pensa la verità dell'essere. Altrimenti qualsiasi atto di pensiero sarebbe pensiero di qualcosa di vero. Immaginare Scilla e la Chimera non sarebbe fittizio, ma immaginazione totalmente produttiva, capace di dare l'intuizione di tutto ciò che si opina e si immagina. Tra gli uomini, osserva Gorgia, non si dà questa onnipotenza. L'essere di Parmenide, per chi ne partecipa definitivamente (B.6), consisterebbe invece nell'identità assoluta tra pensiero e verità. Chi conosce definitivamente l'essere, non potendo in nessun caso progettare l'esistenza del nulla, in qualsiasi suo atto non starebbe progettando, nemmeno implicitamente, il nulla assoluto. Ogni suo progetto sarebbe progetto di qualcosa che deve rivelarsi totalmente positivo.

¬ 0.aa3) Se anche qualcosa fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile agli altri.

«Posto che le cose esistenti sono visibili e udibili e in genere sensibili e di esse le visibili sono percepibili per mezzo della vista e le udibili per l'udito, e non viceversa, come dunque si potranno esprimere ad un altro? Poiché il mezzo con cui ci esprimiamo è la parola, e la parola non è l'oggetto, la cosa, non è realtà esistente ciò che esprimiamo al nostro vicino, ma solo parola, che è altro dall'oggetto. Al modo stesso dunque che il visibile non può diventare audibile, e viceversa, così l'essere, in quanto è oggetto esterno a noi, non può diventar parola, che è in noi. E non essendo parola non potrà esser manifestato ad altri».

Il dualismo espresso in questo passo deve essere compreso a fronte di quanto già abbiamo detto: “l’essere” che è “oggetto esterno a noi” non può essere afferrato dalla “parola”, “che è in noi”, perché il nostro dire non è definitivo come l’essere parmenideo. Per Parmenide, il pensare è autentico pensare e il dire è autentico dire solo se entrambi sono immutabili come l’essere. Allora, sostiene Gorgia, siccome il dire è dire sensato solo se definitivo, anche ammesso che il discorso di un uomo (che non sarebbe più semplicemente discorso umano) sia immutabile, un tale sapere non sarebbe comunicabile ad altri.

D'altronde, chi inizia a conoscere *élenchos* inizierebbe ad essere lui stesso qualcosa di definitivo e di immutabile, e ciò è impossibile: chi sa, quindi, è necessariamente separato da chi non sa; se anche qualcosa fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile agli altri.

Osservazione. Gorgia, per poter dichiarare che il nulla è [0.aa1], deve tener fermo che l’essere possa avere solo il significato definitivo indicato da Parmenide. La critica di Gorgia tiene dunque fermo che l’essere abbia il significato indicato da Parmenide, mostra di avere chiaro il significato di essere indicato da Parmenide, e con ciò mostra implicitamente di dare ragione alla pretesa definitiva del linguaggio di Parmenide. La definitività dunque non può essere pienamente contraddetta, una volta che venga riconosciuta come premessa da criticare: qualsiasi sua critica, implicitamente, tiene fermo ciò che esplicitamente la critica vuole criticare, che l’essere sia intuito chiaramente nel suo significato fondamentale. Da un lato quindi la definitività è affermata dalla critica gorgiana della definitività; dall’altro lato è negata. Ne risulta il problematicismo trascendentale, l’impossibilità di affermare e negare alcunché con sicurezza, e la retorica, la possibilità di convincere di qualsiasi cosa perché qualsiasi cosa potrebbe esser vera come potrebbe essere falsa. Così la definitività di Parmenide trapassa nella retorica di Gorgia.

[¬ γ2] Il linguaggio che si crede definitivo è un linguaggio che cerca di giustificarsi attraverso la trasmissione iniziatico-poetica del sapere. L'ipotesi definitiva non riesce a spiegare la propria genesi; deve porsi come un discorso che non abbia genesi, perché affermare di avere avuto inizio equivale ad autonegarsi: l'immediatezza della notizia del possibile deve cercare di porsi come un'esperienza da sempre e per sempre immediata, altrimenti sarebbe un che di mediato. Perciò chi crede nel definitivo ripete il discorso che lo precede, fingendo di avere da sempre pensato in cuor proprio, come l'essenza segreta del proprio essere, il discorso da ripetere. La definitività è iniziatico-poetica, in senso dozzinale, sin dal proprio cominciamento, non sa giustificarsi se non facendo presente che in passato già (si) diceva così, come i poeti ripetevano la voce della tradizione temendo di venire decapitati se avessero perduto qualche dettaglio medicinale nelle loro formule magiche. Da ciò consegue:

[¬ γ3] Un linguaggio che si ponga come ipotesi definitiva è un linguaggio socialmente fratturato, un linguaggio che si pone come originariamente differente da chi non conosce tale linguaggio; chi è iniziato al linguaggio del sapere definitivo è rappresentato come un iniziato da sempre appartenente al sapere definitivo; chi non sa parlare tale linguaggio, chi decide di non voler parlare tale linguaggio, è meno-che-definitivo, è come un non-essente, è un nulla di essente, perché solo l'essente che è definitivamente articolato è un vero essente. Il non iniziato è il nulla di essente necessario al definitivamente essente per leggere il definitivamente essente come posto in necessaria correlazione col nulla di essente.

Così, dei seguenti esempi, si potrebbe benissimo articolare meglio il senso della spaccatura tra i pensanti, nelle sue varie differenze sociali e linguistiche e le contraddizioni tragicomiche che bisognerebbe ammettere se si ammettesse il senso di questa spaccatura.

Esempio 0.b) In Platone, la storiella dell'anima di "bronzo e di ferro" per convincere i non-filosofi, incapaci di argomentazione, che i platonici possono e devono comandare la repubblica, contro i sofisti.

Esempio 0.c) In Aristotele, la differenza tra greco e barbaro, ragionevole e libero il primo, scellerato e «schiavo per natura» il secondo, in difesa della economia schiavistica ateniese.

Esempio 0.d) In Duns Scoto, l'affermazione che solo i cristiani conoscono il significato autentico del possibile, contro i pagani che ritengono che la conoscenza debba necessariamente avere una componente materiale.

Si lascia per esercizio al lettore la contestualizzazione e l'autonegazione storico-filosofica di questi esempi. Possiamo riassumere con la seguente osservazione.

Osservazione. Per mantenere il significato di definitivo, si può cercare di “separare” il linguaggio della definitività da quello di altri linguaggi, metodi, culture. Ciò però rende impossibile spiegare non solo la genesi di questa definitività in qualsivoglia pensante umano - Gorgia è in tal senso maestro rigoroso [cfr. Appendice capitolo I] - ma la stessa ammissione della confusione epistemologica del sapere: se nell'essere umano ci fosse una sfera gnoseologica ben delimitata in cui l'intuizione del possibile sia da sempre chiara e manifesta, tale sfera sarebbe ben riconosciuta nei suoi limiti. Spaccare i regni della conoscenza in confini definitivamente separati non risolve la contraddizione, ma pone nell'oggettività linguistica la contraddizione di qualcosa che non dovrebbe essere posto (la definitività non può consistere di una confusione epistemologica del logos), eppure è posto (il logos è incerto e segmentato in ambiti e linguaggi non comunicanti).

Definizione: Delirare significa “uscire dal solco”, uscire dal limite (lat. *delirare*). Poiché il limite della ragione è accordarsi ad (a), delirare significa tentare di negare (a), non voler percepire (a), concepire (a) come nulla assoluto.

[¬ γ22] La tesi della definitività pone il proprio linguaggio iniziatico come un delirio, animato dal terrore che, qualora tal linguaggio cessi, anche l'essere stesso dell'immediatezza venga a cessare. La tesi della definitività è così compulsivamente convinta di essere indispensabile all'esperienza che blatera senza sosta, e la sua retorica, della cui necessità è assolutamente convinta, è la maledizione perenne dell'esperienza, che, per converso, nella sua semplicità, mostra di poter prescindere dal delirio. Il linguaggio iniziatico non riconosce la semplicità di (a), non vuole percepire la semplicità silenziosa dell'essere, è *delirium*. L'oggetto a cui essa si rivolge è il prodotto

di questo *delirare*: è qualcosa di trascendente³⁴ l'esperienza sensoriale, è l'opposto del referto dell'immediatezza, è la negazione della percezione.

() L'esperienza ascolta più profondamente di quanto il delirio possa rumoreggiare.

³⁴ L'espressione 'trascendente' è qui adoperata in misura circostanziata ad uso e costume gentiliano, per quel tanto che Gentile, in apertura del *Sistema di Logica come Teoria del conoscere*, giustamente riconosce l'oggettività trascendente del pensiero intuente. Esso indica qui la vuota irrelatezza del contenuto del pensiero definitivo, che simula di teorizzare un oggetto comunissimo e trascendentale (la notizia del possibile) indipendente dalla mediazione. La Trascendenza in senso propriamente ontologico, se dimostrabile, non può consistere di tal banale e astratta vacuità.

()

Conclusioni al primo libro.

Il procedimento finora condotto può essere riassunto in questo sillogismo:

- A) La verità concepita come pura immediatezza, come pura immanenza dell'essere nell'immediatezza, come definitività, può essere *ipotizzata* essere la forma autentica dell'esperienza;
- B) Il movimento della realtà - o natura - è la "contraddizione" che rende impossibile il criterio logico della definitività, che falsifica la definitività.
- C) Occorre pensare la totalità dell'esperienza in termini non definitivi.

Se la definitività fosse verificata, non sarebbe possibile alcun movimento; ma il movimento è, dunque sicuramente la *totalità* della realtà non si può dare in senso definitivo. Sia così inteso il senso della totalità: nessuna sfera particolare può essere definitiva, perché se anche una sfera particolare fosse definitiva, essa, in quanto definitiva, non sarebbe particolare, bensì assoluta, e implicherebbe l'impossibilità del movimento in qualsiasi luogo e contesto dell'essente. Ma il movimento appare e come tale nega l'immobilità assoluta richiesta dalla definitività. Se un Assoluto si dà, non può essere considerato al modo della definitività.

Il movimento è per la logica dell'intuito il superficiale stare di fronte della realtà, la quale, nella logica di tal presupposto, è astratta nella forma dell'identico e trascendente $A=A$; tutte le determinazioni, in ipotesi, scomparirebbero nel sistema analitico dell'identità. Il movimento è però anche l'apparire del vero, l'*apparenza* del vero, la semplicità di (a) non ancora colta nella rete della sua autentica logicità; il movimento è per la logica dell'intuito mera *natura*, un che di contrapposto alla ragione. Il movimento cioè appare, senza che di esso sia compreso il fondamento, appare come mera negazione di un falso presupposto.

L'inizio autentico della filosofia per l'esperienza soggettiva consiste nell'accettare di incominciare, accettare la necessità della mediazione per la costituzione del sapere, accettare la realtà del movimento. L'approssimazione del naturale all'astratta forma della identità assoluta partorisce il grande bisogno di superare l'astrazione, così come di erigere il sapere sulla sempre nuova e sempre viva evidenza del movimento. La *natura* è quindi il termine medio, che consente alla ragione di superare il criterio fatalistico della definitività per pervenire a una più autentica logica dell'esperienza, a ciò che si rivelerà essere una logica della *libertà*.

(ABC)a) La logica dell'essere, in Hegel, corrisponde alla logica dell'intuito: sebbene sia da Hegel considerata un momento necessario dello sviluppo dell'Idea, è il luogo in cui la mediazione si attua solo superficialmente. Così il movimento, è, per la logica dell'intuito, solo il mero fatto della mediazione, sempre da togliere nella astrazione dell'identità, dell'universale, della "destinazione". La logica dell'essere, tentando di togliere la mediazione, si traduce in un vuoto dover-essere: l'assoluta identità dovrebbe essere già raggiunta, ma non è ancora raggiunta, dunque è da raggiungere. Ma non è possibile realizzare ciò che dovrebbe essere già da sempre realizzato, da cui la cattiva infinità della logica dell'intuito³⁵.

³⁵ Un riferimento circostanziato sarebbe qui prolisso, ma può essere così brevemente riassunto, sia pure a costo della chiarezza. Il dover-essere esprime propriamente una negazione «a due tagli» quale è a tutti gli effetti il dover-essere, che tanto corrompe il significato di universale quanto quello di particolare. La situazione logica è questa: «Quello che deve essere, è e in pari tempo non è». Nella logica dell'essere è il "termine", ovvero l'estrinsecità dei momenti non riducibili alla cosa-in-sé a costituire lo scacco matto della pretesa della destinazione, la quale vorrebbe significare la pura universalità della determinazione. «Come dover essere, il qualcosa è dunque sollevato al di sopra del suo termine; ma viceversa è solo come dover essere esso ha il suo termine. L'uno è inseparabile dall'altro. Qualcosa ha un termine in quanto ha nella sua destinazione la negazione, e la destinazione è anche l'esser tolto del termine». Comparando il linguaggio hegeliano con il nostro, possiamo dire che 'la destinazione' sta all'oggetto assoluto come 'il termine' sta al movimento che struttura il tentativo di destinare la determinatezza all'oggetto assoluto. Perciò stesso, il tentativo di porre l'in-sé della determinatezza come un oggetto assoluto è un impossibile dover-essere, «non è che la posizione del persistere nella finità, e quindi nella contraddizione».

(ABC)a) Nella chiusura dell'*Enciclopedia*³⁶, Hegel pone come primo sillogismo dell'apparenza la natura come termine medio di logica e spirito. Il sillogismo è apparente, ossia non mostra il fondo autentico dell'unità dei due estremi; l'unità appare senza la comprensione di tale unità; la mediazione, d'altronde, è ciò che è posto più in alto nella filosofia hegeliana, e una mediazione meramente naturalistica è una mediazione ancora insufficiente. Così noi possiamo ben dire che la logica dell'intuito intravede, nel movimento della contraddizione, un fondamento spirituale nell'esperienza; questo fondamento è però ancora posto come una mera immediatezza, una semplice immediatezza, (a), il mero dato del divenire, del movimento, un che di misurabile e superficiale. Il termine medio che consente alla definitività di avvicinarsi al fondamento è il movimento non del pensiero, del soggetto - giacché nella logica dell'intuito il soggetto si pensa come oggetto - ma della natura, di un che di oggettuale, o della relazione fratturata, estrinseca e conflittuale dell'intersoggettività.

Nel primo sillogismo hegeliano qui richiamato, l'estremo della logica - il cui punto di vista, l'unità di cosa e sapere, è compimento del percorso della *Fenomenologia* - è posto come l'effettiva preformazione del mondo, l'effettiva formalità assoluta dell'esperienza e non consiste di una concezione illusoria del mondo. Nel nostro discorso, la definitività è stata invece da subito descritta, presentata e anticipata [sebbene non ancora pienamente dimostrata] come un contenuto meramente contingente, come ciò che potrebbe anche non essere, come ciò che non è necessario ad essere: come l'esito di una colpa, come una libertà che si pone illogicamente. Al fondo della nostra riflessione bisognerà però constatare il fondo che rende possibile alla definitività di porsi come tale, l'elemento logico che rende possibile il tentativo di prescindere dalla logicità dell'esperienza. Se intendiamo la definitività in tal guisa, come appartenenza dell'errore al fondo che rende possibile l'errore [fondo di cui ancora non abbiamo discusso, fondo che si è presentato ancora in maniera *apparente*], e cioè come istanziazione logica, benché contingente, allora la vicinanza al primo sillogismo hegeliano dell'apparenza si rivelerà essere più stringente.

La definitività, che cerca di porsi come assoluta immediatezza, è, per così dire, una deviazione dalla mediazione; di essa Hegel ha esplicitamente parlato nella logica dell'essere, la quale, sebbene sia da

³⁶ «La prima 'apparenza' è costituita dal sillogismo, che ha per base, come punto di partenza, la logicità; e la natura per termine medio, che congiunge lo spirito con sé stesso. La logicità diventa natura; e la natura, spirito. La natura, che sta tra lo spirito e la sua essenza, non si scinde in estremi di astrazione finita, né si separa da essi facendosi alcunché d'indipendente, che congiunge gli altri soltanto come un altro; giacché il sillogismo è nell'idea e la natura è essenzialmente determinata come punto di passaggio e momento negativo, ed è in sé l'idea; ma la mediazione del concetto ha la forma estrinseca del trapasso, e la scienza quella dell'andamento necessario, cosicché la libertà del concetto è posta soltanto nell'uno degli estremi come il suo congiungersi con sé stesso».

Hegel considerata un momento necessario dello sviluppo dell'Idea, è il luogo in cui la mediazione si attua come un mero *trapasso* senza necessità, uno stare di fianco all'altro dei momenti, nell'assenza di una profondità che li colga nella loro relazione autentica. L'estremo C - occorre pensare la totalità dell'esperienza in termini non definitivi - costituisce invero ora solo la possibilità di questo sprofondamento, la possibilità ancora non determinata della riflessione, la possibilità *necessaria* della libertà. (La logica in Hegel corrisponde alla mia logica formale compiuta, quindi bisogna posticipare questa osservazione).

— nella logica soggettiva, parlo dell'apertura intellettuale e dell'immaginazione produttiva e come questi accennino a una iniziativa dell'alterità per essere possibile —

— nella logica dialogica o ermeneutica parlo dell'incontro con l'alterità come condizione di possibilità della ontologia e dell'immaginazione produttiva —

— logica teologica o profezia formale —

— i quattro sillogismi: (filosofia), realtà, spirito.

Primo sillogismo: (filosofia) - realtà - spirito. Sillogismo apparente, perché la realtà non spiritualizza da sé la il discorso filosofico.

Secondo sillogismo: filosofia - spirito - realtà. Sillogismo ancora apparente. (La filosofia come discorso formale non è in grado di spiritualizzare la realtà).

Terzo sillogismo: teologico, togliamento dei due sillogismi: né la realtà, né la filosofia possono spiritualizzarsi da sé: Assoluto Creatore e trapasso nella profezia come invero non definitivo della trascendenza. La ragione filosofica china il capo, in umiltà, nella speranza di una amicizia, dinanzi all'autorità suprema del Logos.

(Osservazione: il terzo sillogismo hegeliano è possibile come vita profetica, come riflessione non meramente filosofica: non è possibile una esposizione filosofico-sistematica del terzo sillogismo).

La filosofia mostra la prima come condizione della seconda, è la seconda (immaginazione, ermeneutica, alterità) che conduce la filosofia ad essere ripetizione, ovvero non filosofia (sillogismo apparente).

logica all'autoriflessione della filosofia.

Logica soggettiva o immaginazione trascendentale.

L'oggetto assoluto della logica dell'intuito è, per riconduzione analitica, il nulla assoluto. Si rende necessaria superare la vuota e ripetitiva analiticità del suo presupposto.

(a3) Siccome è possibile concepire (a) come l'assoluta immanenza dell'essere al pensiero, come definitività, è possibile pensare (a) come qualcosa di differente da (a), come ciò che (a) non è. L'ipotesi della definitività metta in luce che è possibile progettare l'identità di ciò che è immediatamente esistente (α) con ciò che non è immediatamente esistente ($\neg\alpha$).

Osservazione. La definitività può essere ridefinita come l'ipotesi secondo cui il progetto del nulla assoluto (il progetto di porre α identico a $\neg\alpha$) consiste di un progetto non solo impossibile ad essere realizzato, bensì anche di un progetto impossibile ad essere progettato. Mentre la prima è una tesi che presto diremo incontrovertibile, la seconda è una tesi completamente insostenibile. Secondo la definitività, può esistere solo la proposizione $A=A$. Ogni determinatezza è se stessa e non anche altro da sé, perché ogni determinatezza è un oggetto assoluto, in cui la differenza tosto scomparirebbe; nella pretesa definitiva, ogni pensiero sarebbe il dire, il ripetere, che A è, che solo A è, giacché tutto sarebbe identico ad A³⁷.

Osservazione. Possiamo ridefinire l'autocontraddizione della definitività al modo della seguente contraddizione performativa. La definitività tratta implicitamente (a) come qualcosa di differente da

³⁷ Così Hegel nel paragrafo 115 (iii edizione): «La proposizione [il principio] dell'identità suona quindi: ogni cosa è identica con sé stessa: $A=A$; e, negativamente: A non può essere insieme A e non A. - Questa proposizione invece d'essere una vera legge del pensiero non è altro che la legge dell'intelletto astratto. La forma della proposizione contraddice ad essa, già, per questo che una proposizione promette anche una distinzione tra soggetto e predicato; e quella proposizione non effettua ciò che la sua forma richiede. Ma specialmente è da notare, che essa viene negata dalle altre leggi del pensiero, le quali fanno il legge il contrario di quella legge - Allorché si afferma che il principio d'identità non può essere provato [*è evidenza assolutamente immediata*, nota mia], ma che ogni coscienza si conduce secondo esso e vi acconsente subito che l'apprende, a siffatta pretesa esperienza delle scuole bisogna opporre l'esperienza universale che nessuna coscienza pensa, né ha le rappresentazioni ecc., né parla secondo questa, e che nessuna esistenza, di qualsiasi sorta, esiste secondo quest Il parlare in modo conforme a siffatta pretesa legge della verità (un pianeta è - un pianeta: il magnesio è - il magnetismo; lo spirito è- uno spirito), passa con piena ragione, come un parlare da sciocco; e questa è bene esperienza universale».

(a), e dunque nega la sua tesi esplicita, secondo cui non è possibile progettare una predica di (a) differente da ciò che (a) è.

Osservazione L'aporia dell'*élenchos* aristotelico si supera travalicando la premessa secondo cui è immediatamente noto che non è possibile un progetto silenzioso di negazione dell'essere. Un esempio di falsificazione di questa premessa è offerto dal progetto della tesi della definitività, il quale, nel suo momento illocutorio, e non nel suo momento locutorio-proposizionale, progetta come possibile e addirittura necessaria l'identità di ciò che è immediatamente esistente (α) con ciò che non è immediatamente esistente ($\neg\alpha$).

Oppure, quando per un impulso immediato di odio cosmico si sceglie di rompere qualcosa, volendo però non semplicemente romperlo, ma annichilirlo totalmente. Sebbene tali gesti capricciosi, che avvengono talvolta nei bambini, nascano spesso per comunicare ad altri il proprio malessere, e si configurano ovvero come atti comunicativi, il bambino in preda al capriccio non riconosce necessariamente che il proprio gesto di negazione sia un atto comunicativo, come invece vuole la premessa aristotelica. Esiste poi un tentativo di annichilimento di (a) non articolato a parole e non mostrato ad altri, un atto di volontà mentale, che spetta alla singolarità tentare nella propria coscienza, e la cui possibilità non si può nemmeno d'altronde dimostrare ad altri. Non occorre tuttavia al nostro discorso dimostrare l'esistenza di atti totalmente silenziosi di negazione, bensì semplicemente sconfessare la premessa, come già è stato fatto, secondo cui si sarebbe aprioristicamente d'accordo nel sostenere che ogni determinatezza del pensiero soggettivo si articola nella consapevolezza di essere in dialogo con un'universalità, sia pure ideale-astratta. Concessa come aprioristicamente nota, come universalmente, definitivamente, acquisita e saputa, tale premessa implicherebbe l'assenza di ogni movimento, e dunque per assurdo l'assenza stessa del dialogo, e persino l'incontrovertibile assenza di intersoggettività ecc.

(a4) Il negatore deve essere dotato di una apertura di pensiero più estesa del dato immediato.

Senza essere dotato di una estensione maggiore di quella che insiste su α , il pensiero non sarebbe capace di dubitare di α , posto che dubitare significa qui introdurre il totalmente altro in ciò che è presente. È il PDNC nel suo darsi immediato a garantire la correttezza di questa argomentazione: progettare di introdurre l'altro assoluto dal presente è infatti una determinatezza presente a chi tenta la negazione, benché l'altro assoluto dal presente non sia presente nella sua concretezza. Si può chiamare "indeterminato" l'oggetto intenzionato da questa infinita apertura del pensiero e si può chiamare l'apertura del pensiero umano "apparire originario dell'indeterminato". Il termine

“indeterminato” si limita qui a suggerire che il pensiero umano non sa necessariamente se ciò che eccede il dato immediato sia determinatezza, perché altrimenti non potrebbe progettare il dubbio. E non è nemmeno costretto, necessariamente, a sapere che l’indeterminato è in effetti differente dal dato immediato, perché questa tematizzazione, per quanto spesso presupposta nella nostra quotidianità, è di rado esplicitata con rigore, cioè a partire dall’analisi della movenza del dubbio, che sola rivela esplicitamente questa apertura. Specifico anche in che senso “l’indeterminato” sia originariamente “infinito”: qualsiasi determinazione si voglia fare dell’indeterminato, prima dell’analisi filosofica, è pre-critica, perché, dell’indeterminato, originariamente, non si è verificato nulla. $\neg\alpha$ costituisce l’intero del reale, oltre l’immediato, per come appare all’essere umano: non determinato internamente da alcuna specificazione necessaria di senso. Quotidianamente, il pensante umano tratta l’indeterminato come referente della propria prassi. D’altronde, ammettiamo pure che la prassi umana abbia necessariamente come referente solo ciò che è immediatamente presente: che genere di prassi sarebbe questa? Qualsiasi movenza umana si dipana solo grazie a una differenza, tra lo stato attuale e ciò che si aspira a conseguire, esplicitamente o implicitamente: se l’ampiezza della prassi fosse limitata all’attualmente manifesto, essa consisterebbe in pura *theoria* già conclusa, in quiete semplice e naturale che se ne sta da sempre su ciò che è presente. Ora, le interpretazioni medie della quotidianità possono essere sapute, a fronte del riscatto critico dell’eccedenza del pensiero umano, come istanziazioni della nostra sporgenza sull’indeterminato; tutte le interpretazioni (eccezion fatta per quella filosofica) non possono però assicurarsi di guadagnare con sicurezza incontrovertibile qualche notizia autentica dell’indeterminato (mentre l’indagine filosofica, nella sua portata inferenziale, riesce almeno ad assicurarsi di qualche notizia essenziale sull’eccedenza).

Definizione. Possiamo definire “riflessione” la capacità di esibire in α la sua relazione con $\neg\alpha$.

Osservazione. La possibilità della riflessione, nell’ipotesi definitiva, è un’ipotesi autocontraddittoria, perché non si dà $\neg\alpha$ nell’ipotesi definitiva. Ma la definitività, svolgendo analisi dei propri predicati, si scopre essere a sua volta riflessione, scopre di essere di più che la mera immobilità, datità, e immediatezza dell’oggetto assoluto; si scopre come processo conoscitivo, articolazione, conflitto interpretativo ecc.

(a5) **Il dubbio testimonia che l’indeterminato non è il nulla assoluto; testimonia che la determinatezza ha valore trascendentale.**

L'indeterminato non è una regione dell'essere in cui non valga la co -estensione di essere e determinatezza, come si potrebbe ipotizzare prima di aver considerato le implicazioni del fallimento del dubbio. La negatività del dubbio testimonia infatti che anche pensando a $\neg\alpha$ come fosse un nulla-di-nulla, $\neg\alpha$ non si annichilisce; che quindi la determinatezza ha valore trascendentale. Pensare a $\neg\alpha$ significa negare che $\neg\alpha$ sia il nulla assoluto, perché il nulla assoluto non è, per definizione, nemmeno pensabile. Chi tenta la negazione assoluta della presenza sta pensando a $\neg\alpha$ nella speranza che pensando a $\neg\alpha$ stia pensando al nulla assoluto: il vanificarsi del tentativo rileva lo spessore ontologico anche di $\neg\alpha$, benché $\neg\alpha$ rimanga non manifesto nel suo contenuto concreto a chi cerca così di negarlo. Attraverso la riflessione (a5), l'infinità dell'indeterminato su cui il pensiero umano sporge costantemente può essere così predicata: la determinatezza dell'essere concerne l'intero dell'essere, ovvero quell'infinità per altri versi non nota. Così, è possibile una metafisica "determinante": sarà possibile determinare il non -manifesto, apagogicamente, per evitare l'autocontraddittoria interpretazione di ciò che è manifesto, per evitare di interpretare $\neg\alpha$ come un nulla assoluto.

(a55) L'incontrovertibilità della determinatezza, o del PDNC, consiste in ciò: tutto $\neg\alpha$ è noto come determinato, per quanto non manifesto come tale. Il pensiero si radica in $\neg\alpha$ per negare α , e $\neg\alpha$ non è B, C, D, Z ecc. Il dubbio che stiamo analizzando non è il dubbio che si articola nella forma di un dialogo tra pensanti, dove uno propone x , e l'altro propone, a difesa di $\neg x$, un certo B,C, ecc. un qualcosa di determinato e oggettuale, un qualche ente.

Se ogni possibile dubitare avesse tale formazione - e tale premessa non è dimostrabile con la premessa apeliiana o aristotelica, ovvero predeterminando la forma del possibile, se non a costo di precipitare nell'oggettività assoluta e impossibile nella logica dell'intuito - allora ogni negazione di x avverrebbe in maniera situata, sempre cangiante, nel processo del dialogo. Ma qui il dubbio insiste su ciò che appare immediatamente, è la volontà di annichilire l'immediato, non per progettare qualche altro immediato, o qualche altra determinatezza, ma per annichilire la determinatezza come tale, l'immediatezza come tale, come un pugno chiuso e arrabbiato che voglia distruggere il mondo; una violenza, che, per quanto stupida e insensibile, è comunque possibile. Chi, permanendo in paradigmi definitivi - in paradigmi che ritengono il progetto di porre l'identità assoluta dei contraddittori, e cioè il nulla, come progetti impossibili - non si eleva alla possibilità insista in questo tentativo radicale di negazione, non vede nulla del dubbio di cui parlo. Ma la definitività è

implicitamente questo stesso tentativo di negazione radicale dell'esperienza, e posto che ci sia riflessione del paradigma definitivo, allora è afferrata la possibilità di tale dubitare.

Tal dubitare, riprendendo, non oppone a x una certa categoria, una certa determinatezza, ma gli oppone una possibilità vuota. Il tentativo di negazione dell'immediato non può essere nulla di determinato, bensì la pura volizione, nuda e spoglia, che la determinazione scompaia: un desiderio cieco. Chi vuole negare assolutamente x , sta in realtà pensando a $\neg x$ in termini vuoti; si sta affacciando sull'indeterminato senza progettarvi nulla. Il negatore, in quanto vuole negare α sta evidentemente pensando a $\neg \alpha$, ma ciò significa che $\neg \alpha$, non corrotto da tale proponimento del negatore, è:

- 1) formalmente infinito, ovvero capace di ospitare qualsiasi progetto, persino un progetto vuoto e annichilente;
- 2) determinato almeno al modo del non essere assoluto.
- 3) uno spazio, in conclusione, in cui qualsiasi progetto di annichilimento, non potendosi configurare come posizione del nulla assoluto, è uno spazio incontrovertibilmente noto come essente.

Il fatto che possano sorgere molti e differenti tentativi di negazione, così come possono sorgere esempi e proposte di presupposizioni definitive, non contraddice per nulla, l'incontrovertibilità dell'essere, perché l'incontrovertibilità è stata riconosciuta come non-definitività, come possibilità appunto di tentare una negazione dell'essere. Ulteriori tentativi di negare l'essere non farebbero che ribadire ciò che anche solo un tentativo di negazione mette in luce: il cedimento incontrovertibile del definitivo.

(a6) Il tentativo di negazione dell'essere è concesso dall'incontro con l'alterità.

Per poter progettare un tentativo di negazione di ciò che appare, bisogna che in qualche modo vi sia stata notizia (sia pure astratta) di ciò che, pur essendo, sporge oltre l'attuale orizzonte d'esperienza. Non posso cioè aver attivamente ancorato a $\neg \alpha$ il mio progetto di negazione di α , se $\neg \alpha$, in qualche modo, non si è fatto presente alla mia coscienza, senza con ciò esaurire la sua alterità. Gnoseologicamente, il negatore mostra di sapere che vi è un eccedenza rispetto all'immediato, benché la concepisca come totale alterità (come nulla assoluto); geneticamente, ciò significa che l'alterità gli si è resa nota, gli si è rivelata astrattamente. Bisogna che vi sia stato un "doppio movimento" da parte di ciò che non è α : esso, si deve essere presentato

astrattamente in α (deve essersi fatto “immagine”, in senso lato), deve essersi poi ritratto nella sua libera autorità (non deve essersi manifestato concretamente, cioè nella sua piena determinatezza, perché altrimenti il negatore non avrebbe nemmeno potuto dubitare, ma sarebbe stato definitivamente elevato alla manifestazione concreta e oggettuale di $\neg\alpha$). L’alterità deve quindi poter prescindere dal farsi concreta manifestazione dell’esperienza. L’incontro con l’alterità appartiene e non appartiene alla possibilità stessa dell’apertura intellettuale umana. Infatti, da un lato la nostra apertura sull’indeterminato sporge costitutivamente rispetto all’immediatezza; dall’altro, la nostra apertura non presenta né può istanziare concretamente la determinatezza, come è in sé e per sé, dell’indeterminato: noi non possiamo “attivamente” e “totalmente” procurare l’iniziativa dell’alterità, che rimane regale nella sua alterità, benché sia capace di farsi presente a livello ideativo. Il movimento riflessivo della soggettività non può assorbire in sé stessa o produrre da sé stessa l’oggettività. Il movimento soggettivo-riflessivo deve porsi come dialogo con l’alterità.

Osservazione. La logica soggettiva è anche una logica oggettiva, è relazione con $\neg\alpha$.

Definizione: Il darsi non-concreto di $\neg\alpha$ in α possiamo chiamarlo col termine *immaginazione produttiva*.

(a7). L’ontologia è consentita dall’immaginazione produttiva e consiste di un giudizio incontrovertibile e tuttavia riflettente.

L’ontologia, nel senso più semplice dell’impresa, è il riscatto critico dell’impossibilità del nulla assoluto, che è geneticamente reso possibile dal farsi immagine dell’alterità, la quale però non si trasporta concretamente, attraverso la riflessione, nell’attualità. L’immaginazione produttiva è la base di costituzione del processo sintetico-filosofico della conoscenza, in quanto consente al pensiero di porsi come riflessione, di desituarsi da α .

Da un lato, l’immaginazione produttiva, considerata relativamente al suo nucleo filosofico, consente la progressiva determinazione del riscatto critico dell’impossibilità del nulla assoluto; dall’altro, essa, in quanto rimanda e rinvia all’infinito concreto che non è attualmente intuibile o oggettivabile dagli sforzi umani, conserva aspetti “riflettenti”. La dimensione riflettente dell’immaginazione produttiva consiste in ciò: siccome il giudizio ontologico-incontrovertibile è una semplice potenzialità dell’immaginazione ideata dall’alterità, l’immaginazione stessa non costringe necessariamente ad aderire alle proprie potenzialità riflessive: non costringe a sviluppare l’immagine dando forma al giudizio riflessivo sul fondamento. Essa dunque può solo limitarsi,

euristicamente, a indirizzare il pensiero umano verso la riflessione ontologica, orientandolo verso quei risultati e teoremi di cui non ha attualmente notizia.

La dimensione riflettente è stata introdotta apagogicamente, infatti:

- (1) non si può affermare che il PDNC sia definitivamente noto: si può infatti ignorare o dubitare che la determinatezza abbia valore trascendentale;
- (2) per rendere possibile il tentativo di problematizzazione dell'essere, bisogna che l'alterità si faccia presente astrattamente nell'immediatezza (a6) ;
- (3) L'incontro con l'alterità schiude solo la possibilità (non la necessità) di un riscatto critico dell'impossibilità del nulla: altrimenti, non sarebbe possibile problematizzare l'essere, come invece pone chi [ad esempio con ipotesi definitive] tenta di introdurre il nulla assoluto nell'essere. Non si può affermare che "l'immaginazione produttiva" generi per forza la verità della riflessione. Se l'alterità imponesse il chiarimento del giudizio incontrovertibile, nessuno mai potrebbe dubitare della sua consistenza ontologica: il dubbio di essa, d'altra parte, è possibile paradossalmente solo dopo averla incontrata;
- (4) siccome l'alterità rende possibile, ma non impone, il riscatto dell'impossibilità del nulla, l'immaginazione produttiva deve essere euristica ("riflettente"): deve poter aiutare, ma non obbligare, la coscienza a concepire risultati incontrovertibili.

(a7b) Merito di Kant è aver riconosciuto il ruolo dell'immaginazione produttiva nella funzione euristico-sintetica della conoscenza scientifica o, secondo alcuni interpreti, addirittura nella vita morale. Kant tuttavia non ha riconosciuto che l'immaginazione produttiva si rende necessaria persino a dare spessore gnoseologico al significato stesso di "possibilità"; significato che Kant ritiene di aver definitivamente colto nelle intuizioni "pure" di spazio e tempo. Particolarmente infelice è poi il tentativo di annettere il sapere apagogico-metafisico per pensare la verità dell'immaginazione produttiva, giacché l'immaginazione produttiva può essere criticamente introdotta solo per via apagogica, e non semplicemente per la via analitica o tautologica dell'Io penso [$Io=Io$].

Osservazione. Il filosofo deve saper custodire la "memoria" della *possibilità* scaturita dall'incontro con l'alterità e può perderla e contaminarla con aspetti che non le sono propri, può dimenticarsi della possibilità riflettente dell'immaginazione produttiva. L'attività della riflessione - l'attività di determinare i rapporti tra α e $\neg\alpha$ -, è consentita dalla *memoria* che in α si è palesato astrattamente

$\neg\alpha$, dalla memoria che la finità di α è originariamente sprofondata in $\neg\alpha$, dalla memoria che la relazione di cui α consiste non è mera immediatezza, bensì mediazione di $\neg\alpha$ in α .

(a7b) Giustamente Hegel pone, nella logica dell'essenza, come condizione di possibilità dell'essere astratto e superficiale, come fondamento delle determinazioni immediate dell'essere:

- (I) un che di *profondo*, di non meramente oggettuale, un non-dato;
- (II) un che di *passato* in senso atemporale: l'incontro con $\neg\alpha$ è il passato trascendentale della conoscenza, è la possibilità generale che *si articoli* un sapere dell'oggetto, che si compia un qualsiasi lavoro e mediazione su α , giacché $\neg\alpha$ sprigiona l'immediatezza dal consistere di una mera ripetizione astratta dell'identico; l'incontro è l'inizio assoluto della temporalità del pensiero, il vero cominciamento della logica.

Corollario. Siccome la notizia di ciò che è trascendentale è resa possibile dall'immaginazione produttiva, e siccome le proprietà trascendentali (la determinatezza, ad esempio) sono le proprietà più semplici di qualsiasi determinatezza, eventuali notizie più complesse di determinatezze non presenti abbisognano almeno dell'immaginazione produttiva. L'immaginazione produttiva è con ciò dimostrata come immaginazione *trascendentale*: qualsiasi relazione con $\neg\alpha$, anche in aspetti non trascendentali, è resa possibile dall'immaginazione produttiva. L'immaginazione produttiva costituisce la notizia tanto del 'trascendentale' (di ciò che è ontologicamente necessario, della ontologia), quanto del 'categoriale' (di ciò che è praticamente e linguisticamente sensato nella determinatezza situata di α). D'altra parte, non può esistere il puro oggetto del trascendentale, la pura identità del trascendentale: dunque l'immaginazione produttiva non è mai semplicemente mera comprensione del significato del trascendentale, ma è anche comprensione categoricamente determinata: è linguaggio determinato. La riflessione è più che soggettività, è storicità situata dell'esperienza.

(a7c) L'ontologia è possibile solo come ermeneutica. Questa è la giusta tesi heideggeriana, che va chiarita nei seguenti aspetti: (1) l'indeterminatezza (la "latenza misteriosa dell'essere"), in quanto connotata negativamente, fa del linguaggio umano (delle parole) solo una possibile specificazione della sua manifestazione; (2) la parola umana, il linguaggio naturale, che può essere rischiariato da ciò che ho chiamato "doppio movimento" della trascendenza, non è un'imposizione (non ci costringe a chiamare le cose in un certo modo, a rispettare un eidos), bensì è un invito autorevole, come Yahweh, in forma di rovelto ardente, manda Mosé a liberare il suo popolo; (3) l'accostamento

heideggeriano di *denken* a *dichten* è ragionevole, solo qualora lo si pensi esso stesso come introdotto riflessivamente, ovvero per evitare un'interpretazione autocontraddittoria di ciò che si manifesta, ovvero , come visto, per evitare di interpretare l'immediatezza come fosse notizia definitiva del "possibile". La dimensione poetica è una possibilità riflettente dell'immaginazione produttiva che euristicamente avvia e accompagna la riflessione filosofica.

(a77) La storicità è condizione ideativo-gnoseologica del sapere della logica, mentre la logica - l'impossibilità del nulla assoluto, e necessità conseguente dell'immaginazione produttiva - è condizione ontologica della storicità.

(a77a) Così giustamente Hegel attribuisce alla *Fenomenologia dello Spirito*, alla mediazione che attraversa la storicità e la forma rappresentativa della conoscenza, il compito di preparare il pensiero del possibile, ovvero la scienza della logica. La logica dell'essenza, che supera la presunta inaggrabilità [definitività] della logica dell'essere, è il luogo proprio della riflessione nella *Logica* e la riflessione è il procedere stesso della *Fenomenologia nello Spirito*: la *fenomenologia*, come sprofondamento progressivo dell'immediatezza nel movimento della mediazione ($\neg\alpha$ che si immagina e si comprende in α) prepara l'articolazione della logica, ovvero la comprensione della vera natura del possibile. La riflessione categoriale della *Fenomenologia* consente una tematizzazione propria del concetto di logico o trascendentale.

Logica sostanziale o metafisica

Per 'metafisica' si intende generalmente la vuota e astratta trascendenza di Platone, ovvero la sostanziale assenza di riferimento e mortificazione della tesi definitiva. Ma per metafisica si intende anche ciò che non ammette la possibilità di un'obiezione; in tal senso, la metafisica è morta da sempre, e mortissima nella modernità, e qualsiasi tentativo di ricostruirla è un tentativo morente, perché, come definitività, è sé stessa una palese obiezione a sé.

Va però di moda intendere per metafisica non solo il definitivo, bensì anche il suo contraddittorio, ovvero l'incontrovertibile; fraintendimento giustificato, perché la storia della filosofia ha voluto porre la definitività come sinonimo dell'incontrovertibilità. Esaminiamo i contesti di questa sinonimia e la sua autonegazione.

L'argomento ontologico di Anselmo

Si è già considerata la premessa che il definitivo attribuisce alla figura del negatore nell'ipotesi γ : se tutti gli ignoranti del valore trascendentale del PDNC fossero riducibili al negatore che dice 'il PDNC non ha valore trascendentale', bisognerebbe affermare che il pensiero umano, in qualunque modo si ponga esplicitamente, sarebbe, implicitamente notizia necessaria e inaggirabile del significato di trascendentale. Ne deriverebbe, che il pensiero umano non potrebbe che partire da quel 'fondamento' che è l'apprensione chiara e intuitiva del significato di possibile e si dovrebbe dire, immediatamente, senza alcuna mediazione (anche lo stolto infatti se ne avvede, per cui non occorre confutare alcun autentico tentativo di negazione del trascendentale) che il trascendentale eccede formalmente il significato di mera immediatezza, che il pensiero è dotato di apertura intellettuale oltre ciò che immediatamente appare.

L'argomento ontologico non fa che traslare la tesi della definitività in ambito metafisico, esplicitando, sia pure vagamente, che la pretesa del definitivo è di pensare non il mero possibile (il PDNC nel suo valore trascendentale), bensì l'assolutamente reale, l'assolutamente oggetto, l'assoluta sostanza: se tutti coloro che ignorano l'esistenza di dio fossero riducibili allo stolto che dice 'dio non esiste' [Anselmo], tutti i possibili pensanti avrebbero necessariamente chiara l'idea di dio, perché persino lo stolto mostra di avere chiara l'idea di dio. Ma se tutti hanno chiara l'idea di dio, la definizione di dio ("Ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore") è una definizione *necessariamente* presente nell'esistente, ovvero riguarda un'idea che è *necessariamente* possibile, un'idea senza cui non ci sarebbe la stessa realtà. Ma un'idea senza cui non ci sarebbe la realtà è

un'idea non costruita soggettivisticamente [Cartesio], una definizione arbitraria, ma è una proposizione verissima e necessaria, è un'idea che è base di costituzione e matrice di ogni altra idea [Cartesio]; dunque la presenza dell'idea di dio implica l'esistenza effettiva di dio, perché solo un dio realmente esistente è maggiore di un dio solo potenzialmente esistente. Siccome l'idea di dio è definitivamente chiara (persino lo stolto, e con lui tutti i possibili negatori, hanno presente l'idea di Dio), dio è realmente esistente. **Ma questo dio è in sostanza un muro illuminato con fioche lanterne, un muro eretto nella paura che si palesi Dio.**

La distinzione di essenza ed esistenza in Tommaso.

«Ex hoc enim quod impossibile est esse et non esse, sequitur quod impossibile sit contraria simul inesse eidem. [...] Et ex hoc quod contraria non possunt simul inesse, sequitur quod homo non possit habere contrarias opiniones, et per consequens quod non possit opinari contradictoria esse vera, ut ostensum est»

Così Tommaso d'Aquino derivava a partire dall'affermazione dell'impossibilità dell'identità simultanea di *esse* e *non esse*, l'affermazione che l'uomo non può credere alla realtà della contraddizione: «dall'affermazione che non si può intenzionare, nel medesimo senso e rispetto, opinioni contraddittorie, segue che non si può credere [*opinari*] che l'identità dei contraddittori sia vera, come è [originariamente] manifesto». Più esplicito quindi di Aristotele (in cui comunque si trovano numerose affermazioni della notizia immediata del principio) risulta Tommaso nell'ancorare all'immediatezza che appare il togliimento immediato della possibilità del nulla assoluto. **Lo stesso Aristotele sentenziava d'altronde...**

La riduzione a una pura immediatezza del tentativo elentico, che avevamo palesato in riferimento al principio aristotelico, è però sommessamente accompagnata in Tommaso da un tentativo critico di riscattare il principio primo. Fedele alla direzione espressa da Aristotele, è la riproposizione di *élenchos* nei termini di una *argumentatio*, in cui essenziale sia la parola e l'articolazione intersoggettiva del progetto di negazione: *«Ille enim qui “destruit rationem”, idest sermonem suum, dicendo quod nomen nihil significat, oportet quod sustineat; quia hoc ipsum quod nega, proferre non potest nisi loquendo et aliquid significando»*. Il negatore è tale perché cerca di affermare che “il nome non significa niente”. È per lui obbligatorio articolare il suo discorso nel linguaggio umano. Tuttavia, è il *nomen* a detenere incontrovertibilmente significato. Non semplicemente la determinazione ontologica, ma il linguaggio stesso è costituito, imbevuto, trasfuso dello statuto della determinazione ontologica. Il linguaggio è certo aperto a che si progetti una significazione

infinita; questa significazione infinita non è però capace di demolire lo statuto del *nomen*, né coincide con il tentativo di porre in essere il nulla (questo progetto sarebbe invece impossibile a costituirsi e non richiederebbe perciò alcuna confutazione). Il termine che «*non significat unum, non significat*»; «*si nomina non significant, tolletur disputatio, et quae est secundum veritatem et quae est ad hominem. Ergo patet quod si nomina infinita significant, non erit ratio sive disputatio*». Il linguaggio è malleabile, ma per esserlo, non deve avere un referente nullo. Il negatore, costretto a porsi nel linguaggio, sia pure solo interiore, ha perciò stesso inevitabile coscienza che l'essere non è il nulla. La definitiva intuizione del valore trascendentale del PDNC si intreccia quindi con le situazioni e i chiaroscuri del linguaggio. Siccome anche per Tommaso continua a valere l'autoevidenza dell'impossibilità di prescindere dal linguaggio, la negazione, benché intersoggettivamente posta, non intende essere *ad hominem* bensì *ad veritatem*: il linguaggio umano, in tale prospettiva, ha già immediatamente valenza ontologica, e il suo determinarsi in contesti particolari non ne impedisce l'apertura trascendentale, bensì ne costituisce costante attuazione. In questa cornice teoretica, Tommaso distingue tra *operatio prima* e *operatio secunda*. La prima non è altro che l'intuizione sempre attuale del senso trascendentale dell'essere (*indivisibilium intelligentia*). La seconda, invece, è ciò che la tradizione moderna caratterizzerà come momento essenziale del pensiero: è movimento, attività compositiva e divisiva. Si può collegare e suddividere solo ciò che “cade” in *conceptione intellectus*, in ciò che è appreso dall'intelletto. L'attività divisiva e compositiva deve dunque avvenire mano nella mano con la costante visione dell'innegabilità inspiegabile (oltre che dell'innegabile inspiegabilità) dell'essere conosciuto immediatamente nel suo valore trascendentale. Si è già dimostrato che non è possibile affermare la pura immediatezza della notizia del trascendentale, senza negare il momento della mediazione, della divisione, del processo ecc.; ragion per cui la modernità, interessata alla mediazione, toglie via quel cominciamento puro e rigido. Un peccato, perché in quel cominciamento è enunciato, sia pure astrattamente, una possibile proposizione della riflessione incontrovertibile, che la determinatezza è trascendentale. Ma non è per questa riproposizione tomista di Aristotele che si ricorda propriamente Tommaso, il cui contributo maggiore è più ravvisato nel rapporto tra esistenza ed essenza. Affermare incontrovertibilmente che una essenza perda l'esistenza (non solo rispetto a noi, ma *in re*) solo in quanto smette di manifestarsi, significa affermare incontrovertibilmente che l'immediatezza dell'esperienza è l'assoluto esistere, rispetto a cui l'ente, una volta congedatosi, perda l'esistenza. Perché io possa dire, di un certo ente che appare e scompare, che esso, scomparendo, perde l'esistenza *in assoluto*, bisogna che io identifichi la mia prospettiva con la stessa visione assoluta; o, altresì, che io sia lo stesso esistere assoluto. Dividere

l'essenza delle cose divenienti dall'esistenza, come fa Tommaso, significa presupporre che il punto di vista gnoseologico che si accerta di tale divisione è il medesimo *Esse Substinens* che si suppone trascendente e assoluto, quella visione che è visione infinita dell'atto d'esistenza. In tal senso, Tommaso pone, sia pure implicitamente, la presenza di Dio come connaturale alla mente, come identico alla stessa apertura intellettuale. L'argomento di Tommaso in difesa dell'esistenza di un Dio Trascendente è quindi la stessa prova ontologica che Anselmo propone, con la precipua differenza, che Tommaso esplicita in cosa consiste il carattere divino della mente: poter disporre assolutamente dell'esistenza degli enti, o altresì, poterne giudicare definitivamente l'apparire e lo scomparire; presupporre, in definitiva, la più pura immanenza del pensiero e dell'essere.

Solo qualora la divisione di essenza ed esistenza sia assunta problematicamente, tale divisione non presuppone in senso forte la riduzione dell'esistere al *manifestarsi (esistere) attuale*; Tommaso, tuttavia, ritiene di poter dire in senso forte che l'esistenza venga meno per certi essenti, per dedurre in senso forte l'esistenza di un Assoluto. Nè vale osservare, in difesa dell'argomentazione tomista, che il divenire consiste propriamente nell'accertamento che alcuni enti non abbiano l'esistere in senso necessario e assoluto - in osservazione che altrimenti essi permarrebbero anche nel divenire -, giacché quel Dio che si vorrebbe dedurre da tale deficit degli enti finiti è proprio l'ente che nel divenire non è mai apparso concretamente, sicché, se Dio dovesse incominciare ad apparire (dopo che l'anima lascia il corpo) in aspetti che attualmente non sono per nulla noti nell'esperienza mortale (e di lui, nell'esperienza mortale, sarebbe noto attualmente solo il carattere formale dell'esistere), quegli aspetti, proprio perché esistono e si mostrano nell'esperienza mortale ancor meno degli enti finiti e materiali che vanno scomparendo nell'esperienza mortale, non sarebbero perciò stessi necessari e assoluti, sarebbero come enti in cui l'esistere non sia necessario, di modo che Dio presenterebbe - per il lato della sua concretezza che non si mostra nel divenire dei mortali - momenti non assolutamente necessari, totalmente fattuali o persino accidentali. Perciò la scolastica *deve porre* gli attributi divini come attributi immediatamente e definitivamente noti alla mente dei mortali, *idee innate* (la perfezione, l'onnipotenza, l'onniscienza ecc.), perché altrimenti sarebbe ingiustificabile l'attribuzione a Dio del carattere di essere necessariamente esistente e assoluto di contro agli enti finiti che vanno scomparendo nella mente dei mortali. Solo presupponendo la prova ontologica, solo presupponendo di avere un'idea stabile di ciò che esiste assolutamente, Tommaso può dividere essenza ed esistenza per gli enti dell'esperienza; e, d'altro lato, se propriamente Tommaso si avvedesse di questa presupposizione - come è richiesto dalla definitività implicita nella sua distinzione -, non potrebbe criticare la dimensione logica della prova ontologica di Anselmo. Così, nel pensiero dell'argomentazione metafisica, che dovrebbe essere tutelato dal valore

immediato e trascendentale del PDNC, Tommaso non s'avvede che il PDNC si deve sostanziare essenzialmente nella prova ontologica. Ciò implica una contraddizione fondamentale: il PDNC dovrebbe essere ciò che è propriamente chiaro e inaggirabile, non problematizzabile; così, secondo l'esplicito del presupposto definitivo, il risultato della costruzione metafisica - l'esistenza di Dio e dei suoi attributi - dovrebbe essere notizia ugualmente chiara, indubitabile, immediata e non problematizzabile, non certo il risultato di una dimostrazione. La notizia definitiva del PDNC dovrebbe essere niente meno che momento della notizia definitiva di Dio stesso. Non sarebbe propriamente ammissibile un passaggio, una mediazione, un processo, una prova, che dal primo passi all'altro, qualora si tenga ferma la 'verità' della divisione di essenza ed esistenza per gli enti finiti; questa implicherebbe la definitiva compresenza di Dio e intelletto nello stesso campo dell'esperienza sensibile, ovvero implicherebbe - tra l'altro - l'impossibilità di una 'rivelazione', storicamente situata come quella del Cristianesimo, dei caratteri divini. In tal senso, la prova ontologica espressa da Anselmo è ancora insufficiente, perché qualsiasi determinatezza particolare di Dio, anche il suo volto per dir così, dovrebbe essere già nota alla mente attuale. Si rende dunque aporetico mantenere la prova ontologica in difesa di un essere trascendente, e si rende tanto più facile, per continuare a difendere il primato dell'immediatezza definitiva, ridurre Dio - quel Dio che la prova ontologica sostiene - nient'altro che all'esperienza stessa (o ai tratti costanti) della coscienza diveniente. Così la modernità, qualora voglia parlare di Dio, non parlerà in termini ontologici, bensì gnoseologici, e ridurrà Dio al soggetto immediato, alla certezza del *cogito* [Malebranche], o all'evidenza immediata del *Leben*. L'assoluto inteso come sostanza è la prima evidenza del pensiero [Spinoza], e in fondo anche l'unica [Severino]. Analogamente, chi si opporrà alla possibilità di conoscere un assoluto sostanziale [Nietzsche], si opporrà semplicemente al PDNC inteso in senso trascendentale, perché crollato il secondo crolla anche il primo, dato che essi, nel presupposto della definitività, affermano il medesimo. La morte di Dio e la distruzione della metafisica sono anche la morte e la distruzione del PDNC. Però la modernità, avvedutasi del crollo di un Dio trascendente, concepirà nella vita stessa, nel movimento stesso, le condizioni di possibilità - o producibilità - di una concreta esperienza del sacro [Dilthey].

Il problematicismo come esito della definitività della metafisica

Osservazione Non è possibile concepire la negazione del discorso metafisico in maniera definitiva, perché il definitivo non può avere concreta attuazione nell'esistente. Ciò è stato già dimostrato: non può esserci l'evidenza assolutamente chiara e immediata che il significato di "possibile" esclude la possibilità del discorso metafisico, se non ammettendo

Nota: già gorgia attuava questa inversione della posizione parmenidea.

Osservazione. Il problematicismo, la tesi secondo cui un discorso incontrovertibile su ciò che eccede l'apparire storico-sensibile dell'esperienza umana è un discorso incontrovertibilmente noto come impossibile, è una possibilità ancora aperta.

La metafisica incontrovertibile.

Dimostrazione di un dio creatore e della libertà.

La metafisica incontrovertibile non è sostanziale.(il definitivo non può darsi, Dio non può starsene semplicemente come un al di là, opposto al finito).

Lo spirito hegeliano esprime questo concetto fondamentale della autentica metafisica, che Dio è autoriflessione, è movimento, non è mera sostanza; epperò il movimento è anche il sostanziale, è anche l'in-sé ultimo delle cose, e ciò dimostrato riflessivamente, non assunto definitivamente. Così Dio, creando il mondo, si è liberamente posto in relazione orizzontale, in una relazione improntata ovvero alla vitalità del dialogo. La dipendenza del mondo da Dio, che nella religione si esprime in senso verticale, come consapevolezza della fondamentale dipendenza dal finito dall'Infinito, si attua e si pone concretamente in senso dialogico, come unità di finito e infinito, come attività riflessiva che non propone alcuna garanzia definitiva nel rapporto originario della vita.

La scienza della logica come apertura del profetico.

Definizione: l'incontrovertibile è il non-definitivo.

H. La filosofia è omogenea al sapere profetico.

La filosofia (intesa innanzitutto come rilevazione dell'impossibilità del nulla) va compiendo l'immagine del proprio statuto, dando forma progressiva a una possibilità innanzitutto ricevuta e immaginata: essa deve dare forma incontraddittoria alle potenzialità dischiusa dall'incontro con la trascendenza, ovvero deve evitare di concepire l'essere immediato come identico al nulla assoluta. In tal senso, la filosofia può riconoscere possibile l'esperienza profetica in quanto tale, perché ne è una particolare istanziazione. L'omogeneità non è però assoluta: (1) perché il riscatto critico dell'impossibilità del nulla gode di incontrovertibilità (benché non di definitività), mentre le altre istanziazioni dell'immaginazione produttiva sono al massimo ragionevoli, ma non incontrovertibili, (2) perché la ricettività della virtù profetica incarna in senso più vasto e radicato le possibilità della trascendenza rispetto alla semplicità (*Einfacheit*) della riflessione ontologica; (3) perché il filosofo raramente compie le possibilità che l'alterità gli offre, mentre la virtù profetica incarna quotidianamente, con giudizio, le immagini che sgorgano dalla trascendenza, e che lo aiutano a muoversi nel mondo .

I. Qualsiasi esperienza di unificazione storico-categoriale-ermeneutica è resa possibile dalla partecipazione alla dimensione profetica del pensiero.

Siccome l'esperienza di comprensione del trascendentale è omogenea all'esperienza profetica, risulta omogenea qualsiasi altra forma di comprensione dell'alterità, in quanto la comprensione del categoriale è meno estesa della comprensione del trascendentale. «Esiste una esperienza religiosa, che agisce nella vita psichica in maniera legittima, autonoma, originaria ed indistruttibile: è questa esperienza vissuta l'origine di tutti i dogmi, cerimonie e organizzazioni della vita comunitaria»³⁸. La filosofia è dunque nel proprio nucleo costitutivo, nella radice prima della sue possibilità argomentative, comunitarie, e dialogiche, *spirito*, e come *filosofia della religione* è la potenzialità ancora indivisa del sapere, la matrice immaginativa originaria, che si dipana nella sempre viva attuazione della comprensione logica del mondo. L'esperienza religiosa del mondo, nella sua concretezza storica e ontologica, è il vero cominciamento e vera espressione delle possibilità costruttive della ragione umana.

C.V.D.

Manuel Leoni, 18 Febbraio 2024.

³⁸ W. Dilthey, *Das Problem der Religion*, cit. p. 296; trad. it. p. 128.

«I grandi mezzi di cui la Chiesa si avvale per suscitare la fede, come la professione di fede, i sacramenti e la predicazione, senza dimenticare l'influenza del clero, cedono il passo a quanto accade nell'intimità dell'anima e allo scambio inorganizzato dell'esperienza religiosa. La conoscenza religiosa intellettuale viene posta dopo il processo che si compie nella totalità della vita psichica e scaturisce dalla stessa vita.»³⁹

Osservazione: finché gruppi storicamente potenti intendano porsi in maniera definitiva, finché a vita del singolo, nel suo puro affermarsi, deve porsi di contro alla mortificazione richiesta da quelli.

deve reclamare il proprio vissuto di contro al facile intuizionismo del trascendentale mascherato con la ripetizione iniziatica del “sapere” definitivo.

Se la vita ascoltasse la logica dell'intuito, dovrebbe negare la volontà di vivere, la volontà di muoversi.

Il vero, se possibile, è possibile solo come mediazione, come concetto, come vita.

Ma se il nulla è l'esito ultimo della logica dell'intuito, nulla stabilisce con certezza che la vita debba essere vera, che la verità debba essere un valore, perché la vita possa essere vita.

³⁹ Ivi, p. p. 293; trad. it. p. 122.

Hegel mostra coscienza dell'implicazione di essere e nulla nella sua *Scienza*, non meramente nel primissimo momento - l'essere vuoto che si scopre identico al nulla -, bensì più incisivamente parlando delle *essenzialità* della riflessione, laddove consideri esplicitamente il PDNC inteso in senso definitivo come ciò che è da rifiutare, perché le cose siano in movimento e in crescita, perché la vita del pensiero oltrepassi l'immobilità del "morto essere".

A voler essere stringenti, un tale negatore deve rinunciare anche a quell'accordo apriorico sulla necessità di articolare linguisticamente nel linguaggio; in tal caso, infatti, egli avrebbe stabilito preventivamente e incontrovertibile qualcosa, sia pure un significato linguistico, e non ontologico, di trascendentalità; con la premessa aristotelica egli non potrebbe problematizzare - come gli estremi più scettici dei moderni e contemporanei - un significato essenziale di 'possibile'. (Se si ammette preliminarmente l'impossibilità di problematizzare la dimora intersoggettiva, èlenchus è

un momento 'contraddittorio'; e la contraddizione si rivela come il concreto della incontraddittorietà, a la Hegel.)

Iniziamo, dunque, da un'estremo limite di obiettore, storicamente quasi non rintracciabile, eppure eseguibile in cuor proprio da qualsiasi pensiero umano: qualcuno che intenda criticare il valore *immediato* del PDNC, qualcuno che creda che l'immediatezza che appare sia nulla assoluto; qualcuno che cerchi, anzi, senza articolare parola, bensì solo con un atto radicale di problematizzazione, di annichilire (di 'negare') l'immediatezza⁴⁰.

Che cosa deve implicare il tentativo di negare α ? Per α si deve intendere qui tutto ciò che è attualmente manifesto a chi cerca di negare il PDNC immediato.

A Il negatore deve tener fermo il PDNC nel suo darsi immediato.

Innanzitutto, per tentare di negare α , il negatore deve aver tenuto fermo che α , qualunque cosa sia, non sia il nulla assoluto, perché altrimenti il suo progetto sarebbe già realizzato e non ci sarebbe bisogno di un ulteriore tentativo di negazione. Il negatore cioè, prima di provare a porre α come nulla, deve riconoscere in forma minimale che α è qualcosa di esistente e determinato come non-nulla. Non importa che si impegni in una specificazione di questo sapere; per imbastire il progetto di introdurre il nulla assoluto nell'esistente, bisogna che chi tenta la negazione ammetta almeno che α sia qualcosa di diverso dal nulla, e che rimanga in tale rapporto ad α per tutto il tentativo di negazione. Qualsiasi negatore che non sia d'accordo ad ammettere questo o non sta cercando di problematizzare radicalmente l'immediato (non è cioè un negatore nel senso da noi inteso), o non ha tematizzato a sufficienza le proprie movenze negatrici.

B Il negatore deve essere dotato di una apertura intellettuale più estesa del dato immediato.

Senza essere dotato di una estensione maggiore di quella che insiste su α , il pensiero non sarebbe capace di dubitare di α , posto che dubitare significa qui introdurre il totalmente altro in ciò che è presente. È il PDNC nel suo darsi immediato a garantire il rigore di questa argomentazione: progettare di introdurre l'altro assoluto dal presente è infatti una determinatezza presente a chi tenta

⁴⁰ Quei tratti del pensiero contemporaneo, che, ancora aristotelici, concepiscono l'articolazione del pensiero come necessariamente linguistico, possono concepire un tale tentativo silenzioso di annichilimento come impossibile. Questo si rivela tuttavia un pregiudizio, quando propriamente si riesce a tentare un simile progetto. D'altro canto, è contraddittorio...

la negazione, benché l'altro assoluto dal presente non sia presente nella sua concretezza⁴¹. Si può chiamare "indeterminato" l'oggetto intenzionato da questa infinita apertura del pensiero e si può chiamare l'apertura del pensiero umano "apparire originario dell'indeterminato". Il termine "indeterminato" si limita qui a suggerire che il pensiero umano non sa necessariamente se ciò che eccede il dato immediato sia determinatezza, perché altrimenti non potrebbe progettare il dubbio. E non è nemmeno costretto, necessariamente, a sapere che l'indeterminato è in effetti differente dal dato immediato, perché questa tematizzazione, per quanto spesso presupposta nella nostra quotidianità, è di rado esplicitata con rigore, cioè a partire dall'analisi della movenza del dubbio, che sola rivela esplicitamente questa apertura. Specifico anche in che senso "l'indeterminato" sia originariamente "infinito": qualsiasi determinazione si voglia fare dell'indeterminato, prima dell'analisi filosofica, è pre-critica, perché, dell'indeterminato, originariamente, non si è verificato nulla; $\neg\alpha$ costituisce l'intero del reale, oltre l'immediato, per come appare all'essere umano: non determinato internamente da alcuna specificazione necessaria di senso. A e B sono notizie testimoniate dal progetto di negazione prima ancora che questo risulti fallimentare; cosa è possibile riscattare constatando invece il fallimento del progetto?

⁴¹ In maniera analoga Sartre considera il rapporto tra α e il suo complemento semantico, discutendo della differenza tra moventi e motivi. Cfr. J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1980, pp. 578-79: «Se il dato non può spiegare l'intenzione, bisogna che questa realizzi, col suo stesso nascere, una rottura col dato, qualunque esso sia. Non potrebbe essere che così, altrimenti avremmo una pienezza presente succedente, in continuità, ad una pienezza presente e non sapremmo prefigurarci l'avvenire. D'altronde, questa rottura è necessaria all'apprezzamento del dato. Il dato, in effetti, non potrebbe mai essere un motivo per un'azione se non fosse apprezzato. Ma questo apprezzamento non può essere realizzato che mettendosi a distanza in rapporto al dato, ponendolo tra parentesi, il che presuppone appunto una rottura di continuità. Inoltre l'apprezzamento, se non deve essere gratuito, deve essere fatto alla luce di qualche cosa. E questo qualche cosa che serve ad apprezzare il dato non può essere che il fine. Così l'intenzione, in uno stesso nascere unitario, pone il fine, si sceglie ed apprezza il dato a partire dal fine. In queste condizioni, il dato è apprezzato in funzione di qualche cosa che non esiste ancora; l'essere-in-sé è rischiarato alla luce del non-essere. [...] La realtà umana, essendo atto, non può concepirsi che come rottura con il dato, nel suo essere. Essa è l'essere che fa che ci sia il dato rompendola con lui e chiarendolo alla luce del non-ancora-esistente». Il fine per Sartre è il non-essere ($\neg\alpha$) che illumina il dato nella sua relazione ad altro, e che consente al *pour soi* di porsi a distanza dalla mera spontaneità, disponendosi secondo moventi e non secondo motivi. Si può dunque dire che persino chi problematizza il valore dell'immediatezza - chi cade in ciò che Sartre chiama 'malafede' - non riesce comunque a ridurre, come vorrebbe, il movente a motivo; non riesce, ovvero, a ridurre l'eccedenza in cui si muove 'la libertà' della coscienza a nulla assoluto, tal da rendere il mero presente una forza coercitiva nei confronti del pensiero.

C. Il dubbio, fallendo nel suo progetto di introdurre il nulla assoluto, testimonia che l'indeterminato non è il nulla assoluto; testimonia che la determinatezza ha valore trascendentale e che l'apagogia, correttamente svolta, ha valore incontrovertibile⁴².

L'indeterminato non è una regione dell'essere in cui non valga la co-estensione di essere e determinatezza, come si potrebbe ipotizzare prima di aver considerato le implicazioni del fallimento del dubbio⁴³. L'immediatezza testimonia infatti che anche pensando a $\neg\alpha$ come fosse un nulla-di-nulla, $\neg\alpha$ non si annichilisce; che quindi la determinatezza ha valore trascendentale. Chi tenta la negazione assoluta della presenza sta pensando a $\neg\alpha$ nella speranza che pensando a $\neg\alpha$ stia pensando al nulla assoluto: il vanificarsi del tentativo rileva lo spessore ontologico anche di $\neg\alpha$, benché $\neg\alpha$ rimanga non manifesto nel suo contenuto concreto a chi cerca così di negarlo. L'intelletto, per poter problematizzare α , deve sporgere oltre α sicché occorre che $\neg\alpha$ non sia nulla assoluto. Attraverso la riflessione C, l'infinità dell'indeterminato su cui il pensiero umano sporge costantemente può essere così predicata: la determinatezza dell'essere concerne l'intero dell'essere, ovvero quell'infinità per altri versi non nota. Così, è possibile una metafisica "determinante": sarà possibile determinare il non-manifesto, apagogicamente, per evitare l'autocontraddittoria interpretazione di ciò che appare⁴⁴. L'incontrovertibilità del risultato filosofico è dovuta al fatto che non importa in quanti modi possibili un dialogante finito si opponga alla determinatezza come valore trascendentale: una volta che $\neg\alpha$ è noto come determinato, *riconosco* l'intero possibile degli obiettori al PDNC deve avere torto. Il compito della filosofia rimane, di tempo in tempo, rispondere alle obiezioni particolari dei dialoganti per ricondurre l'attenzione alla trascendentalità della determinatezza, che non può essere rifiutata, di diritto, da nessuno.

⁴² L'incontrovertibilità è dovuta alla ragione che non importa in quanti modi possibili un dialogante finito si opponga alla determinatezza come valore trascendentale: una volta che $\neg\alpha$ è noto come determinato, è anche noto che l'intero possibile degli obiettori al PDNC deve avere torto. Il compito della filosofia consiste, di situazione in situazione, nel rispondere alle obiezioni particolari dei dialoganti per ricondurre l'attenzione alla trascendentalità della determinatezza, che non può essere rifiutata, di diritto, da nessuno.

⁴³ Anche Heidegger, in realtà, ammette ciò quando (sia pure concependola come una ovvietà pressoché non problematizzabile) parla della notizia dell'impossibilità del nulla assoluto: cfr. Kantsbuch.

⁴⁴ La critica al PDNC si mostra insensata, una volta che si sia intesa la determinatezza come ciò che non è nulla assoluto: riflettere apagogicamente significa infatti evitare di considerare l'essere come equivalente al nulla assoluto. Da voler considerare la determinatezza come mera forma particolare di un pensiero rappresentativo (Nietzsche) o coercitivo-manipolativo (Adorno), e non piuttosto come proprietà oggettiva equivalente al fatto di non essere nulla assoluto, si originano i principali tentativi di 'criticare' il PDNC. In realtà, è la stessa trascendentalità del PDNC che consente di mettersi a distanza da false trascendentalità: se $\neg\alpha$ non fosse determinato, la realtà stessa non ammetterebbe la problematizzazione dell'immediatezza proposta da tali prospettive; queste, quindi, ammettono, implicitamente, il valore trascendentale del PDNC.

D. Il tentativo di negazione dell'essere è concesso dall'iniziativa della trascendenza.

Per poter progettare un tentativo di negazione di ciò che appare, bisogna che in qualche modo vi sia stata notizia (sia pure astratta) di ciò che, pur essendo, sporge oltre l'attuale orizzonte d'esperienza. Non posso cioè aver attivamente ancorato a $\neg\alpha$ il mio progetto di negazione di α , se $\neg\alpha$, in qualche modo, non si è fatto presente alla mia coscienza, senza con ciò esaurire la sua alterità. Gnoseologicamente, il negatore mostra di sapere che vi è un'eccedenza rispetto all'immediato, benché la concepisca come totale alterità (come nulla assoluto); geneticamente, ciò significa che l'alterità gli si è resa nota, gli si è ri-velata, ma solo astrattamente. Bisogna che vi sia stato un "doppio movimento" da parte di ciò che trascende α : esso, si deve essere presentato astrattamente in α (deve essersi fatto "immagine", in senso lato), deve essersi poi ritratto nella sua libera autorità (non deve essersi manifestato concretamente, cioè nella sua piena determinatezza, perché altrimenti il negatore non avrebbe nemmeno potuto dubitare, ma sarebbe stato definitivamente elevato al cospetto della trascendenza). La trascendenza (la concreta determinatezza di $\neg\alpha$) deve quindi poter prescindere dal farsi concreta manifestazione dell'esperienza. **Rimane però chiaro che il pensiero umano non è limitato alla conoscenza a carattere immaginativo.**

L'incontro con la trascendenza appartiene e non appartiene alla possibilità stessa dell'apertura intellettuale umana. Infatti, da un lato la nostra apertura sull'indeterminato sporge costitutivamente rispetto all'immediatezza; dall'altro, la nostra apertura non presenta né può istanziare concretamente la determinatezza, come è in sé e per sé, dell'indeterminato: noi non possiamo "attivamente" e "totalmente" procurare l'iniziativa della trascendenza, che rimane regale nella sua alterità, benché sia capace di farsi presente a livello ideativo. Non spetta a una nostra deliberazione provocare la trascendenza ad incontrarci, e qualsiasi provocazione nei suoi confronti è possibile solo in quanto già la si è incontrata.

¹²⁴ Sostenere che la trascendenza incontri "astrattamente" il pensiero umano, non equivale a dire che l'incontro avvenga in maniera parvente, illusoria. L'incontro è reale, ma è tale da consentire, al pensiero umano, di porsi falsamente rispetto a quell'incontro, di dubitare che la "concretezza" di $\neg\alpha$ preservi dal nulla assoluto. Infatti, anche dopo l'incontro, il pensiero umano può ipotizzare, falsamente, che quell'alterità renda possibile l'annichilimento.

¹²⁵ Per "Trascendenza" intendo qui l'intero $\neg\alpha$, senza pre-giudicarlo in alcun senso che non sia filosoficamente riscattabile.

E. L'ontologia è consentita dall' "immaginazione produttiva" e consiste di un giudizio incontrovertibile e riflettente.

L'ontologia, in senso essenziale, è il riscatto critico dell'impossibilità del nulla assoluto, che è geneticamente reso possibile dal farsi immagine della trascendenza, la quale però non si trasporta con ciò concretamente nell'attualità.

Chiamiamo il farsi immagine della trascendenza col termine "immaginazione produttiva". Da un lato, l'immaginazione produttiva, considerata relativamente al suo nucleo filosofico, consente la progressiva determinazione del riscatto critico dell'impossibilità del nulla assoluto (punti A,B,C); dall'altro, essa, in quanto rimanda e rinvia all'infinito concreto che non è attualmente intuibile né raggiungibile dagli sforzi umani, conserva aspetti "riflettenti". La dimensione "riflettente" dell'immaginazione produttiva consiste in ciò: siccome il giudizio ontologico-incontrovertibile è una semplice potenzialità dell'immaginazione ideata dalla trascendenza, l'immaginazione stessa non costringe necessariamente ad aderire alle proprie potenzialità riflessive: non costringe a sviluppare l'immagine dando forma al giudizio riflessivo sul fondamento. Essa dunque può solo limitarsi, euristicamente, a indirizzare il pensiero umano verso la riflessione ontologica, orientandolo verso quei risultati e teoremi di cui non ha attualmente notizia. La dimensione riflettente è stata introdotta apagogicamente, infatti:

(1) non si può affermare che il PDNC sia definitivamente noto: si può infatti ignorare o dubitare che la determinatezza abbia valore trascendentale¹³⁰;

(2) per rendere possibile il tentativo di problematizzazione dell'essere, bisogna che la trascendenza si faccia presente astrattamente nell'immediatezza (vedi paragrafo D)¹³¹;

(3) L'incontro con la trascendenza schiude solo la possibilità (non la necessità) di un riscatto critico dell'impossibilità del nulla: altrimenti, non sarebbe possibile problematizzare l'essere, come invece fa chi tenta di introdurre il nulla assoluto nell'essere. Non si può affermare che "l'immaginazione produttiva" generi effetti "istantanei" o "coercitivi". Se la trascendenza imponesse il chiarimento del giudizio incontrovertibile, nessuno mai potrebbe dubitare della sua consistenza ontologica: il dubbio di essa, d'altra parte, è possibile paradossalmente solo dopo averla incontrata;

(4) siccome la trascendenza rende possibile, ma non impone, il riscatto dell'impossibilità del nulla, l'immaginazione produttiva deve essere euristica ("riflettente"): deve poter aiutare, ma non obbligare, la coscienza a concepire risultati incontrovertibili.

Il filosofo deve quindi saper custodire la “memoria” della *possibilità* scaturita dalla trascendenza, e può purtroppo perderla e contaminarla con aspetti che non le sono propri.

Scrivi Heidegger: «L'unica cosa [*Das Einzige*] che il pensiero che cerca di esprimersi per la prima volta in *Sein und Zeit* vorrebbe conseguire è qualcosa di semplice [*Etwas Einfaches*]. In quanto semplice, l'essere resta misterioso [*geheimnisvoll*], la piana vicinanza di una potenza non invadente. Questa vicinanza si apre nella propria essenza [*west*] nel Linguaggio stesso [*Die Sprache selbst*]. [...] Perciò occorre che l'essenza del linguaggio [*Das Wesen der Sprache*] sia pensata in corrispondenza all'Essere, e anzi sia intesa come questa corrispondenza stessa, cioè come dimora dell'essenza dell'uomo [*Behausung des Menschenweisens*]. L'uomo però non è solo un essere vivente, fornito del linguaggio accanto ad altre facoltà. Piuttosto il Linguaggio [*die Sprache*] è la casa dell'Essere, abitando nella quale l'uomo ek-siste, in quanto appartiene alla verità dell'essere, custodendola»¹³². La lezione heideggeriana va chiarita in almeno tre aspetti: (1) l'indeterminatezza (la latenza misteriosa dell'essere), in quanto connotata negativamente, fa del linguaggio umano (delle parole) solo una possibile specificazione della sua manifestazione; (2) la parola umana, il linguaggio naturale, che può essere rischiarato da ciò che ho chiamato “doppio movimento” della trascendenza, non è un'imposizione (non ci costringe a chiamare le cose in un certo modo, a rispettare un *eidos*), bensì è un invito autorevole, come Yahweh, in forma di roveto ardente, manda Mosé a liberare il suo popolo; (3) l'accostamento heideggeriano di *denken* a *dichten* è ragionevole, solo qualora lo si pensi esso stesso come introdotto riflessivamente, ovvero per evitare un'interpretazione autocontraddittoria di ciò che si manifesta (in particolare, come visto, per evitare di interpretare l'immediatezza come fosse notizia definitiva del “trascendentale”). La dimensione poetica è quell'aspetto riflettente dell'immaginazione produttiva

133

che euristicamente avvia e accompagna la riflessione filosofica. Heidegger non riscatta criticamente questi passaggi e, in tal senso, pare pregiudicare in senso oracolare la sua filosofia, come se solo coloro che hanno partecipato direttamente del suo magistero o reiterano le sue parole (o di quelle di Hölderlin) potessero con ciò comprendere il cuore dell'ontologia. L'insistenza sulla dimensione intersoggettiva e storica pare precludere in senso dogmatistico-comunitario il discorso heideggeriano sull'ontologia.

F. L'apparire dell'essere è “trascendentale”.

¹³² M. Heidegger, *La dottrina di Platone sulla verità: lettera sull'umanesimo*, tr. it. di A. Bixio e G. Vattimo, Sei, Torino 1975, p. 127.

¹³³ Si potrebbe paragonare il succo del nostro discorso al registro kantiano. Per Kant tuttavia la notizia dell'impossibilità del nulla assoluto è immediatamente nota (cfr. II, cap. 4) e non ha bisogno essa stessa di giudizi riflettenti, che in Kant coordinano semmai quelle dimensioni dell'umano che non si prestano all'incontrovertibilità metodica. Ne risulta, paradossalmente, un dogmatismo maggiore nella pagine kantiane (anti-profetiche) rispetto al grado della nostra problematizzazione, che tematizza persino la possibilità che il nulla assoluto sia.

Siccome la trascendenza (la concreta determinatezza di $\neg\alpha$) può apparire, sia pure astrattamente, bisogna che $\neg\alpha$ non consista di una materia irriducibile al pensiero in quanto tale, bensì che sia anch'essa, in se stessa, apparire dell'essere. In tal senso, la trascendenza è apparire dell'essere. Di più, siccome essa può anche scegliere di manifestarsi nell'immediatezza, essa deve consistere della manifestazione dell'infinito concreto (cioè di α e $\neg\alpha$): è la realtà stessa che ci precede e ci fornisce così, come criterio e come limite, ma non come prigionia, l'essere stesso quale riferimento necessario per dare forma ragionevole ai nostri discorsi e atti. Si può quindi dire che noi intenzioniamo l'essere in quanto tale, ma non nel senso di una pura e piena manifestazione di esso infatti, per l'umano, la realtà è sempre in qualche modo condizionata e filtrata. Che il nostro pensiero sia condizionato e limitato è argomentabile in almeno due sensi:

(1) il "trascendentale" non è necessariamente noto o semantizzato;

(2) l'"immaginazione produttiva", in sede ontologica, offre la possibilità, ma non la necessità,

di un riscatto incontrovertibile: la coscienza umana deve quindi essere invischiata con schemi pratico-immaginativi non necessariamente intonati alla trascendenza, perché altrimenti la coscienza umana avrebbe immediatamente nota o dovrebbe necessariamente sviluppare l'ontologia che la trascendenza rischiara. Il riconoscimento del fallimento del tentativo di annichilimento dell'essere fornisce la notizia che l'apparire dell'essere, di cui consta l'immediatezza fenomenologica, riguarda anche la realtà che non appare attualmente a "me". Anche ciò che non mi appare deve dunque consistere in un apparire. In tal senso, intenzionare la dimensione dell'apparire è intenzionare un aspetto della "realtà stessa", della "verità stessa", benché sia una rilevazione comunque minima di ciò che è.

H. La filosofia è omogenea al sapere profetico.

La filosofia (intesa innanzitutto come rilevazione dell'impossibilità del nulla) va compiendo l'immagine del proprio statuto, dando forma progressiva a una possibilità innanzitutto ricevuta e

immaginata: essa deve dare forma incontraddittoria alle potenzialità dischiusa dall'incontro con la trascendenza, ovvero deve evitare di concepire l'essere immediato come identico al nulla assoluto. In tal senso, la filosofia è radicata nell'incontro con la trascendenza (radicamento che possiamo chiamare 'fede') e può riconoscere possibile l'esperienza profetica in quanto tale, perché ne è una particolare istanziazione. La filosofia può dunque essere concepita come l'autocoscienza metodologica della profezia come tale, come coscienza della forma che appartiene al movimento generale della fede. L'ontologia, infatti, indica nella ricerca ontologica stessa il riconoscimento della possibilità di un sapere profetico, ovvero la possibilità di un agire, metodologicamente consistente, che consista nella materializzazione storico-sensibile di immagini, che riguardino qualsiasi possibile avvenimento, e non, come accade nell'ontologia, nei soli riguardi degli implicati dell'incontraddittorietà dell'essere. Benché coscienza della forma profetica, la riflessione filosofica (se misurata col criterio della lontananza dell'oggetto percepito dalla *visio*⁴⁵) in quanto è rivolta a un'oggetto immediato e conoscibile razionalmente da chiunque lo abiti (il trascendentale), è l'istanziamento più debole possibile di profezia. L'omogeneità della filosofia con le più concrete istanziazioni della profezia non è d'altronde assoluta: (1) perché il riscatto critico dell'impossibilità del nulla gode di incontrovertibilità, mentre le istanziazioni profetiche che riguardano oggetti di conoscenza non immediati, prima che si trovino ad essere verificate, per quanto possano apparire ragionevoli, non possono essere conosciute in senso incontrovertibile (2) perché la ricettività della virtù profetica incarna in senso più vasto e radicato le possibilità della trascendenza rispetto alla semplicità (*Einfachheit*) della riflessione ontologica; (3) perché il talento filosofico, anche avendo compiuto il lavoro elentico-apagogico, ed esaurito così la 'spinta profetica' che lo guidava in sede critica, non è paragonabile alla virtù profetica come tale che, se ben radicata, incarna con costanza, oltre che con giudizio, le immagini che sgorgano dalla trascendenza, e che lo aiutano a muoversi nel mondo con maggiore determinatezza rispetto alla sola e semplice comprensione (dal punto di vista pratico piuttosto povera) di ciò che è trascendentale.

⁴⁵ Tommaso (che non aveva cognizione del grado elentico-filosofico o ciò che potremmo chiamare 'grado filosofico' della profezia) era solito indicare tre gradi ulteriori di profezia: