

*Fondazione Hannah*

*Manuel Leoni*

Logica



Fondazione Hannah



Manuel Leoni

**Logica**

Prima edizione

Prima edizione 2024

<https://manus-lions.github.io/Fondazione-Hannah>

Proprietà letteraria riservata.

Fondazione Hannah, Gallarate.

Codice p. iva: 04044310128

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

# Premessa

## Scopo specifico della logica e sinossi del presente lavoro.

Tradizionalmente, in uno spirito ripreso anche in questo scritto, la logica filosofica serve a rinvenire il “principio primo” del sapere, ovvero quel fondamento da cui il pensiero umano non può sottrarsi nemmeno tentandoci, per ignoranza o per violenza. La logica ha il compito di rilevare come il principio - che il negatore del principio vorrebbe negare - sottende lo stesso tentativo di negazione, di modo che il principio, presupposto dallo stesso tentativo di negazione, sia rinvenuto come ciò che non può essere effettivamente negato. Il principio, così verificato, è perciò stesso chiamato ‘incontrovertibile’: tentare di rovesciarlo significa, inesorabilmente, incontrarlo, sia pure nella forma aberrata del tradimento, che non può riuscire fino in fondo, come Giuda che si impicca. Questo genere di fondazione, che nel linguaggio filosofico prende il nome di *élenchos*, dai greci che per primi lo concepirono esplicitamente, è ciò che il senso comune conosce nella più semplice nozione della differenza tra “parole” e “fatti”, luogo a cui di fatto lo stesso Platone, nel *Sofista*, e poi Aristotele, nel libro IV della *Metafisica*, posero la loro attenzione, in difesa del principio di non contraddizione.

La fondazione elenctica di un principio parla di un esilio impossibile da quel principio: tentare di isolarsi da esso conduce alla sperimentata certezza che esso è luogo inaggirabile, o, in gergo tecnico, è un “trascendentale”: i più a digiuno di filosofia, se hanno affrontato storia della filosofia al liceo, ricorderanno sicuramente questo termine a proposito della filosofia kantiana, dove esso indica per l'appunto l'inaggirabilità delle intuizioni pure di spazio e tempo e delle categorie logiche dell'Io penso, necessitato a organizzare l'esperienza secondo schemi essenzialmente sempre identici e costanti, in qualsiasi momento e punto della nostra esperienza. Ma al di là di quel contesto a tratti febbrile e squisitamente accademico della logica kantiana, il tema del “trascendentale” riguarda da vicino qualsiasi esistenza umana. È facile infatti illudersi di cosa sia trascendentale e cosa no. Un palazzo di solo giovani, salute e prosperità potrebbe indurre chi da sempre vi abita a credere che non esistano vecchiaia, morte, malattia e miseria; una costanza delle nostre abitudini o del nostro carattere potrebbe farci supporre che i nostri comportamenti siano rigidi e imm modificabili; vedere sempre e solo uomini bianchi potrebbe farci dubitare che persone non bianche siano effettivamente



uomini: bastano questi esempi a evidenziare quanto delicato, pervasivo e vitale sia il tema della logica. Sbagliare a calibrare cosa sia trascendentale significa stabilire un limite fittizio del possibile e costringere lo spazio del nostro agire e pensare in confini che originariamente né ci si addicono né ci soddisfano, facendo violenza, al contempo, a quelle realtà che rifiutiamo di concepire come legittimamente possibili a manifestarsi ed esistere. La logica è dunque da sempre materia delicata, e come può dispensare una giusta prospettiva sulla vita, così anche, se imperfetta, può nuocerne in misura gravissima: perché a differenza del senso comune, la logica pretende di essere incontrovertibile, e così di sancire in senso ultimo il confine del possibile, rischiando, qualora fallisse di pensare tale confine correttamente, di aggravare la violenza verso sé e gli altri, avendo cercato di legittimarla e con ciò potenziarla. Ma benché sia rischiosa, dalla logica non ci si può sottrarre, perché chiunque, agendo in un certo modo, stabilisce di fatto con le sue azioni e pensieri cosa ritenere possibile e cosa no, in quali limiti o in quale assenza di limiti determinare lo spazio del proprio esperire e agire. Conviene dunque affrontare il tema del fondamento di petto e risolvendolo tornare più seriamente alla vita, con visione più chiara e un discernimento sicuro di quale via (non) praticare. La storia della filosofia è perciò piena di grandi polemiche e di appassionati scontri, perché riguarda il concepimento stesso del senso dell'esistenza, l'ampiezza propria del desiderio umano; e se è vero che avremmo tutti da imparare lì dove il Buddha, pur di evitare di pronunciarsi in questioni metafisiche, sorrise equanime a chi avrebbe voluto costringerlo all'apofansi, molti di noi non ammettono, per sensibilità e cultura, altra maniera di affrontare la complessità del mondo, che affidandosi a categorie logiche e concetti. Questo testo si rivolge dunque a costoro, pur con le precauzioni della premessa, e lo fa, tuttavia, in forma singolarissima, apparentemente lontana dalla forma universale richiesta alla materia logica. L'intero testo spreme infatti la logica al di là di essa, per consentire un pensiero orientativo dell'esistenza.

Il lavoro intende evidenziare che la dimensione profetica è l'ontologica apertura del pensiero. La dimensione profetica del pensiero è razionalmente evidenziabile a partire dall'estrema forma di scetticismo, a partire, ovvero, dal tentativo di negare e problematizzare qualsiasi forma di significato della realtà.

Di singolare, nella nostra ripresa dell'*élenchos* in relazione al tema della profezia vi è innanzitutto che, contrariamente al caso del principio di non contraddizione (PDNC) difeso da Aristotele, è più difficile trovare qualcuno che *affermi* piuttosto che *neghi* la possibilità della profezia; mentre il senso comune concederebbe perlopiù volentieri la validità del PDNC come una banalità o un presupposto di poco conto - senza però propriamente comprendere gli implicati di tale concessione

e quindi, in questa misura, concedendo in realtà assai poco -, in pochi oggi ammetterebbero di presupporre come un'ovvietà che la profezia strutturi il pensiero umano. Sono finiti i tempi in cui la Sorbona di Parigi, per sperare nella risoluzione di un conflitto pluridecennale, può convocare senza imbarazzo, a gran voce e ai quattro venti, chiunque mostri di partecipare al dono della profezia per vincere una guerra, solo per scoprire totalmente inutile tale appello, dato che, in ultima istanza, la profezia invoca se stessa, come spettò a una ragazzina analfabeta la rivelazione di scoprirsi profeta e di trovare persuasione agli occhi di teologi e del re. In tal senso, rispetto al senso comune del nostro tempo e persino nel panorama della storia dell'ontologia *stricto sensu*, il mio discorso è singolare, conosce come ovvio qualcosa che la maggioranza presume ovviamente essere impossibile. Ma la filosofia non nasce per ripetere la necessità di convincersi di qualcosa in cui già si crede, bensì per ricordarsi di ciò in cui sarebbe bene ed effettivamente razionale credere: questa singolare lontananza dalla contemporaneità non deve dunque spaventare. *Essenzialmente singolare* invece, nel tema in esame, è che sarebbe vano cercare di rinvenire in senso diretto un'implicazione che rapporti *élenchos* a una determinata esperienza profetica, se non in maniera per nulla universale e cioè illogica. Ad esempio, si potrebbe evidenziare che il sogno di Giuseppe dei covoni e delle stelle, in Genesi 37, abbia natura "elencetica", per quel tanto che i suoi fratelli, per quanto cerchino di negare la sua maggiore elevazione, tradendolo e vendendolo come schiavo, abbiano di fatto contribuito *ex negativo* al riconoscimento del talento profetico di Giuseppe da parte del faraone in Egitto, costituendosi perciò come momento interno alla stessa profezia che avrebbero voluto evitare: affermando implicitamente ciò che esplicitamente vorrebbero negare, essi, come negatori incompiuti, evidenziano la natura elencetica di quella particolare profezia. Ma questo modo di procedere non solo manca di universalità - potrebbero esserci profezie che non includono internamente tentativi di negazione - e, almeno apparentemente di 'trascendentalità' - tutto il pensiero umano mostra sempre di possedere il principio di non contraddizione, ovvero la determinatezza del conoscere e del sentire, mentre la profezia pare, rispetto all'ordinaria esperienza del mondo, l'eccezionale, il non trascendentale - bensì pecca, almeno dal punto di vista puramente filosofico, presupponendo come già noto e conosciuto l'oggetto (la dimensione profetica) che sarebbe suo compito rinvenire come possibile.

La singolarità di questo discorso è dunque duplice: un *fatto* - non siamo nella Francia di Giovanna d'Arco (e forse noi europei non abbiamo mai compreso veramente la Gerusalemme dei profeti e di Cristo) - e un *concetto* - è impossibile universalizzare (trascendentalizzare) una particolare profezia, a differenza ad esempio del PDNC che si manifesta assai più immediatamente e ragionevolmente come trascendentale. Pare dunque che l'unico discorso possibile sulla profezia debba avere veste

teologica o letteraria, ed è difatti in tal guisa che la tradizione ha inteso affrontare la questione, spesso con dovizia filologica, maestà poetica e seria profondità. Ma sarebbe una svista e un gran danno per la conoscenza privare a priori la nostra ragione almeno della certezza formale che la profezia sia possibile, perché è su questa convinzione che l'esistenza può e dovrebbe di diritto basarsi; fortunatamente, la duplice singolarità della nostra prospettiva favorisce invero un approfondimento dello sguardo in tal direzione. Dal punto di vista fattuale, se tutti credessimo alla possibilità generale della profezia, come accompagnati costantemente dalla mano protettrice di Mosé e dei suoi miracoli, allora non sorgerebbe alcun sollecito per impegnarsi a dimostrarne la possibilità, data la vitale e pervasiva evidenza del fenomeno. Dal punto di vista concettuale, invece, l'assenza di un riconoscimento assolutamente immediato (ciò che chiameremo "definitivo") della trascendentalità della profezia è in realtà condizione di possibilità della sua effettiva trascendentalità. E ciò non nel senso che il PDNC, visibile più immediatamente, sia un trascendentale di second'ordine; ma piuttosto, al modo che ogni forma di trascendentalità rispetti e concordi con la disomogeneità essenziale del pensiero profetico (o di ciò che costituisce l'essenza del mondo) rispetto all'esperienza immediata. In altri termini, il tentativo di questo lavoro è evidenziare come credere al principio di non contraddizione (di cui, ad esempio, fanno uso la matematica, la fisica, e l'ingegneria - considerate dal nostro tempo le scienze per antonomasia - per determinare i propri teoremi ricorrendo alla dimostrazione per assurdo), significa credere, sia pure implicitamente e incoscientemente, alla dimensione profetica, perché questa e il principio di non contraddizione sono aspetti della stessa potenza, benché perlopiù osservata solo dal lato più immediato e più povero di spirito. Si tratta cioè di rilevare che la notizia della necessità della dimensione profetica sgorga dalla stessa notizia della necessità del principio primo: *l'êlenchos* della tradizione ontologico-greca dell'Occidente seriamente emendato, istituisce l'orizzonte filosofico dell'autocoscienza formale della possibilità profetica in quanto tale, ossia legittima e comprende razionalmente la radice religiosa dell'Occidente, la tradizione ebraico-cristiana, aprendo al contempo a un riconoscimento ubiquitario dello spirito razionale di ogni religione, e dello spirito religioso di ogni pensiero. Tuttavia, come si vedrà, parlare di 'fondazione' razionale della fede, in senso illuministico, sarebbe fuorviante, e cioè astrattamente logico, data la precedenza genetica della profezia rispetto alle possibilità umane di conoscenza e azione, anche fossero le più votate al nichilismo e all'insensatezza. A un livello più profondo di analisi, si rinviene infatti che è la stessa sintesi di profezia ed intelletto ad istituirsi come circolo fondativo della ragione vitale dell'uomo, nella misura in cui è l'originaria sporgenza della dimensione profetica a consentire alla logica filosofica la possibilità di riflettere criticamente sulle proprie condizioni di possibilità e di

concedere all'intera nostra sfera pratica la capacità di progettarsi ed edificarsi nel seno della trascendenza e dell'alterità.

È mia sincera convinzione che l'umanità trapasserà presto o tardi in un più diretto e trasparente vissuto della profezia, e che ciò che è stato sinora esperienza di alcuni diventerà un giorno esperienza di molti. Percependo la necessità oggettiva di questo sviluppo, posso condividere con libertà e leggerezza ciò che un tempo partorii con di grande sforzo, perdonando questo lavoro per le sue varie imperfezioni, nell'intima convinzione di essere solo una parte infinitesima di quel processo, che questo lavoro si limita a constatare.

# 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.

aa<sup>1</sup>) Errore comunissimo dei filosofi è ritenere che il principio di non contraddizione (PDNC) 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 (a<sup>1</sup>) oltre ciò che è immediatamente presente e determinato, non possa esistere nulla senza il suo apparire e/o (a<sup>2</sup>) 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 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.

---

<sup>1</sup> 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 esposizione.

aaa) Già Locke ammoniva, nel primo libro del suo *Saggio*, 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 (a1) e (a2), 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 (a0) non fosse, non sarebbe possibile ipotizzare - e tale ipotesi può essere un contenuto che appare nell’immediatezza, come già evidenzia Locke o Nietzsche - 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, non può contraddire (a0) e andrà dunque propriamente intesa, nella parte conclusiva della logica dedicata alla “soggettività”. In generale, vale il seguente:

(a00) Universale, intuitiva e semplice, è la conoscenza ed esperienza di (a), dell’immediatezza che si manifesta qui e ora. Non universale, non intuitiva, e non semplice è la conoscenza del significato di ciò che è trascendentale, del 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” come già Locke 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, tale da consentire immediatamente la riflessione apagogico-metafisica; 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 che appare qui e ora. Di questa astrazione, pura presenza, 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 segue:

(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 (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 ( $\neg a$ ), a ciò che non è immediato.

(a1a) Il pensiero antico recalcitra dinanzi alla insufficiente semplicità di (a) e si impegna a concentrare 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 al plotiniano monoteismo 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 moderno, 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 nell'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 non presente, di oscuro e difficile. Il metodo si fa sempre più incerto, e pare si renda 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 dall'esperienza umana nella sua singolarità esistenziale.

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) testimoniassse 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).

«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, tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua».

## L'essere astratto<sup>2</sup>

Intendo qui pensare in forma astratta la logica dell'essere semplice. Tale astrazione 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". Il rigido cominciamento dell'astratto 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 discostandosi dalla presunzione di considerare (a) come l'inaggirabile notizia del significato di possibile. Ma un monito in direzione opposta ci giunge, 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.

---

<sup>2</sup> 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.

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 ( $\gamma$ ) il complesso di questa premessa.

Se vale ( $\gamma$ ), 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 “proprio” 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 indichiamo con  $\gamma$ ) l’ipotesi secondo cui il valore immediato del possibile è immediatamente noto, senza bisogno alcuno di mediazioni.

**Osservazione:** Il libro  $\gamma$  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 ( $\gamma$ ) 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, in modo 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 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 elenctica, 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, ovvero sia 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.

( $\gamma a$ ) Per evitare di trapassare in ( $\neg \gamma$ ) e porsi aporeticamente,  $\gamma$  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.

( $\gamma aa$ ) 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'autocontraddittorio. 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 si è configurata pienamente in nessuna prospettiva della storia della filosofia, 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 impossibile della tesi della definitività esponendo il suo sviluppo metafisico. Essa tiene ferma (a1), ovvero ( $\gamma$ ), ovvero:

( $\gamma$ 2) 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 immediata della determinatezza presente. Il che si può riformulare al modo ( $\gamma$ 22), come scrive Severino<sup>3</sup>:

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

---

<sup>3</sup> Cfr. Struttura originaria, qualsiasi edizione.



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 (anche fosse un ermeneutico contrario alla metafisica) sta affermando che il cominciamento dell'esperienza sia già apertura della possibilità dell'ontologia e della metafisica della presenza.

(γ2222a) Es.1. 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, 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 intesa in senso trascendentale. Husserl avanza un'ipotesi definitiva, che il cominciamento dell'intuizione pura del fenomenologo sia immediata apertura del possibile, senza bisogno di mediazioni logiche.

(γ2222b) Es.2. 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. Non ricorrendo 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 criticamente costanti dell'ontologia.

(γ2222c) Es.3 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-trascendentali dell'argomentazione, *che devono essere stati già da sempre riconosciuti* [corsivo mio] [...], affinché il gioco linguistico dell'argomentazione osservi il suo senso»<sup>4</sup>. Ciò significa che in nessun caso il “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 che abbiamo indicato come  $(\gamma \rightarrow \neg \gamma)$  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.

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.

( $\gamma$ 22222) **ANTI-TEOREMA: la definitività è “il principio di Parmenide”.**

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

( $\gamma$ 22222) **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  $\alpha$ , ma anche l'incontraddittorietà di tutto ciò che è oltre  $\alpha$ : 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  $\alpha$  sarebbe determinato: il trascendentale intero è noto come determinato. L'ipotesi definitiva non implica una semplice omogeneizzazione di  $\alpha$  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

---

<sup>4</sup> 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.

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  $\alpha$  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  $\alpha$  e  $\neg\alpha$ , come se  $\alpha$  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 [( $\gamma 222$ )]; 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  $\alpha$  e  $\neg\alpha$ ; negando questa differenza  $\neg\alpha$  viene concepito come qualcosa di noto allo stesso modo in cui è noto  $\alpha$ , 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  $\alpha$ . 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  $\alpha$  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 incontraddittorio sarebbe necessaria in entrambi quei cespiti che sono  $\alpha$  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'altro<sup>5</sup>.

( $\gamma$ 22222a) **ANTI-TEOREMA: l'eternità degli essenti.** Il merito di Emanuele Severino è di aver tratto la più coerente conseguenza, seconda solo al suo maestro, Gustavo Bontadini, 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  $\alpha$  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  $\alpha$  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 una variazione ontologica. Dall'altra parte, tuttavia, una simile dimensione di variazione non dovrebbe trovare spazio nell'ipotesi definitiva, che predica invece la co-appartenenza immediata di  $\alpha$  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  $\alpha$ , 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.

---

<sup>5</sup> 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).

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

Siccome  $\gamma$  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.

( $\gamma$ 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  $\gamma$  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 elentico 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'élenchos definitivo dovrebbe implicare. Ne deriva che  $\gamma$ , 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.

$(\gamma^{22222222})$  **ANTI-TEOREMA: la definitività implica il fatalismo.** La definitività implica la co-essenzialità di  $\alpha$  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  $\alpha$ ). Per la definitività non è possibile un ente al di fuori del relazionismo assoluto di  $\alpha$  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  $\alpha$  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 (apagologicamente) 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.

$(\gamma \rightarrow \neg \gamma)_c$  **Il nichilismo del principio di Parmenide** La definitività afferma che il nulla assoluto sia impossibile, solo per leggere l'esperienza immediata come totale nullità. La mortificazione, già esposta nel poema di Parmenide, è congenere alla tesi della definitività, quasi ubiquitaria nella storia della filosofia occidentale: negare l'esperienza immediata dei sensi per conseguire l'essere opaco e impossibile della ragione; ma l'essere logico e astratto di  $\gamma$  è in realtà congenere al puro nulla, anzi precipita essenzialmente in un puro movimento negativo nei confronti della realtà, in un iperuranio oscuro e svuotato di idee da cui si può solo cadere, accusando il corpo: **nichilismo**.

( )



### **Conclusioni del primo momento.**

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.

# Logica soggettiva o immaginazione trascendentale.

L'oggetto assoluto della logica dell'astrazione è, per riconduzione analitica, il nulla assoluto. Si rende necessaria, spinti dall'evidenza superiore della vita contro la morta astrazione, superare la vuota e ripetitiva analiticità del presupposto definitivo.

(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, verificata come un che di falso, mette in luce che è possibile progettare l'identità di ciò che è immediatamente esistente ( $\alpha$ ) 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  $\alpha$  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, come abbiamo visto, 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 A<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> 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 questa legge».

**Osservazione.** Possiamo ridefinire l'autocontraddizione della definitività al modo della seguente contraddizione performativa. La definitività tratta implicitamente (a) come qualcosa di differente da (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 ( $\alpha$ ) 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  $\alpha$ , il pensiero non sarebbe capace di dubitare di  $\alpha$ , 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  $\alpha$  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'astrazione assoluta; 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  $\alpha$ , 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  $\alpha$  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  $\alpha$ , 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  $\alpha$ : esso, si deve essere presentato astrattamente in  $\alpha$  (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  $\alpha$  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 e meramente logico 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  $\alpha$ .

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, come invece adducono le ipotesi definitive: il dubbio sullo statuto dell'alterità 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, 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 sarebbe in generale il tentativo di negare 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], benché in qualsiasi esperienza fenomenologica o in qualsiasi circolo ermeneutico, anche fossero i più irriflessi e istintivi, sia possibile fare tesoro dei frutti dell'immaginazione trascendentale.



**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  $\alpha$  e  $\neg\alpha$  -, è consentita dalla *memoria* che in  $\alpha$  si è palesato astrattamente  $\neg\alpha$ , dalla memoria che la finità di  $\alpha$  è originariamente sprofondata in  $\neg\alpha$ , dalla memoria che la relazione di cui  $\alpha$  consiste non è mera immediatezza, bensì mediazione di  $\neg\alpha$  in  $\alpha$ .

(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  $\alpha$ , 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  $\alpha$ ). D’altra parte, non può esistere il puro oggetto del trascendentale, la pura identità del trascendentale, ovvero l’astrazione della definitività: 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 (la filosofia) è possibile solo come ermeneutica, ovvero comprensione categoriale e linguistica del mondo. 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 rischiarato da ciò che ho chiamato “doppio movimento” della trascendenza, non è un’imposizione (come si chiarirà più avanti), 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, 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 - intesa nella fattispecie come la necessità oggettiva dell’immaginazione trascendentale - è condizione ontologica del dispiegamento della storicità.

(a77a) Così giustamente Hegel attribuisce alla *Fenomenologia dello Spirito*, alla forma rappresentativa che accompagna il procedere 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  $\alpha$ ) 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.

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, mirabile e radicato le possibilità della trascendenza rispetto alla semplicità 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 all'esperienza profetica qualsiasi altra forma di comprensione dell'alterità, in quanto la comprensione del categoriale è meno estesa della comprensione del trascendentale. La filosofia è dunque nel proprio nucleo costitutivo, nella radice prima della sue possibilità argomentative, comunitarie, e dialogiche, *spirito*, e come *contemplazione* è la potenzialità ancora indivisa del sapere, la matrice immaginativa originaria, che si dipana nella sempre viva attuazione della comprensione determinata del mondo. L'esperienza spirituale del mondo, nella sua concretezza storica e ontologica, è il vero cominciamento e vera espressione delle possibilità costruttive della ragione umana.

### **Osservazioni generale sul rapporto tra contingenza, libertà e necessità logica nello spettro dell'essenza profetica.**

Abbiamo determinato una serie di necessità logiche, che sono al contempo necessità del contingente. Del contingente dobbiamo al riguardo indicare due forme: una contingenza semplice e una contingenza "bilaterale". La prima consiste della possibilità, da parte di un ente, di svilupparsi o meno in una certa direzione: così, ad esempio, non c'è contingenza semplice in una stella che emani, finché viva, i propri raggi, giacché essa non può fare altrimenti. Così per converso dobbiamo dire che la riflessione sul fondamento è una contingenza semplice: abbiamo appurato della necessità del principio quando è possibile fare altrimenti (è possibile, ad esempio, dubitare del principio, invece che, ad esempio, rinvenirlo criticamente): la nostra intellesione del principio non è necessaria come la proiezione della luce dal sole. D'altro lato, non abbiamo ancora verificato una contingenza bilaterale, che è possibile, in sede logica, introdurre concettualmente solo a seguito di

una verificata metafisica della creazione. La contingenza bilaterale di un ente consiste nel suo esserci, quando, al contempo, avrebbe potuto anche non esserci: è ciò che va rigorosamente sotto il nome proprio di libertà. Un uomo è libero non semplicemente perché può crescere in più direzioni, ovvero perché si pone strutturalmente al modo di una contingenza semplice, al contrario di un grave che cade da una certa altezza; un uomo è libero perché ciò che sceglie, avviene nella possibilità latente del suo non poter-essere. Abbiamo già dimostrato l'impossibilità del fatalismo "definitivo", il quale è la negazione della contingenza bilaterale e al contempo la negazione della contingenza semplice: secondo il presupposto definitivo, infatti, non si avrebbe nemmeno alcun sviluppo, bensì perenne ripetizione del medesimo, e dunque impossibilità di una differenziazione dal semplice e immutabile  $A=A$ . Ciò però non dimostra la contingenza bilaterale direttamente: potrebbe infatti essere che vi sia contingenza semplice, senza che vi sia contingenza bilaterale; o in altri termini, potrebbe esserci un fatalismo non "definitivo" che consenta la contingenza semplice ma non invece la contingenza bilaterale. Nessuna delle nostre proposizioni è in grado di smentire infatti questa possibilità. Usualmente, si introduce la metafisica di creazione come difesa rigorosa della contingenza bilaterale. Se il mondo diveniente è, benché esso possa anche non-essere, allora noi possiamo agire liberamente, in senso metafisicamente profondo. Altrimenti, il nostro agire, apparentemente autonomo, starebbe semplicemente svelando ciò che da sempre è, e non potremmo parlare in senso autentico di libertà umana. Evitando di addentrarci in un sentiero metafisico e spesso aporetico, peraltro di difficile e ardua esplorazione, possiamo invece riflettere sul senso stesso del profetare, che abbiamo rinvenuto essenziale alla stessa gestazione filosofica. Certo non avrebbe senso ricevere una profezia, se non fosse nel nostro interesse riceverla; non avrebbe senso prevedere un'evento se non potessimo in qualche modo agire su di esso: la profezia non varrebbe nulla, se parlasse di cose assolutamente necessarie, ma è invece preziosissima, perché riguarda cose non ancora accadute, e dunque in certa misura alterabili. Dunque la profezia ha ragionevolmente senso, solo se noi stessi possiamo attivamente e liberamente rideterminarla: ha senso solo se la verità della profezia non ci si impone come un mero concetto od oggetto di cui noi dovremmo solo constatare intellettivamente e supinamente l'essenza; ha senso solo se ci offre una possibilità concreta di azione e fruizione per il nostro desiderio. Così la logica non serve in fondo a convincerci della libertà del pensiero, bensì solo a ricordarci che l'esperienza profetica è possibile in qualsiasi ambito dell'esistenza così da orientare attivamente il desiderio, e sperimentare di prima persona la piena possibilità del nostro agire.

Possiamo finalmente avviarci verso la conclusione, che sconfina dalla logica all'imperativo morale, ritornando a una più seria riflessione sullo statuto dell'**esistenza**.

L. Siccome ogni esperienza determinata è strutturata e concessa per iniziativa profetica della trascendenza (H), è compito dell'esistente stabilirsi e perfezionarsi nella più intima contemplazione e costruzione attiva della profezia. Che ogni ente determinato esistenzialmente vitale sia pre-visto, e in alcuni casi co-istanziato, a partire dalla cifra profetica che lo ha innanzitutto evocato.

Il progresso morale nell'uomo si misura nella sua capacità di rigenerarsi e riprodursi nel processo di oggettiva costituzione profetica che struttura la sua libertà disincagliandosi dalla tendenza di fatto quasi congenita a non conoscere e non collaborare con la propria sorgente genetico-ideativa. Si dovrebbe sottolineare la misura da un lato meramente passivo-contemplativa di questa "rigenerazione" - essa è la realtà stessa a cui si tratta solo di abbandonarsi -, e dall'altro lato, la dimensione fortemente attivo-pratica a cui essa - attraverso la mediazione simbolica, ricettiva e spontanea, dell'immaginazione trascendentale - può all'occorrenza condurre: ma questo è compito di un'osservazione fenomenologica a cui ciascuno è chiamato in massima sincerità e autentica ricerca del vero, e può al massimo essere pre-ispezionata da una riflessione teologica che esula da questo lavoro.

Dunque, se l'uomo vuole compiersi come autentico cittadino del regno della libertà e superare il mero calcolo dell'esercizio intellettuale, deve trapassare in forma più alta e ritirarsi dal campo della mera logica e dei meri concetti, per approdare in una quiete attiva, la profezia effettivamente trascendentale, in cui la volontà, addestrata a riconoscere la grazia originaria dell'esperienza, non rinuncia a credere a ciò che l'intelletto riceve in ispirazione. Per questo compito, ogni parola deve cedere volentieri la scena ai fatti che possano servire di concreta ispirazione: agli esempi dei santi, alla meditazione, e soprattutto all'evidenza stessa del concepimento di Dio nel proprio concreto vissuto esistenziale.

