

Aldo Stella

LA RELAZIONE E IL VALORE

© 1995 Edizioni Angelo Guerini e Associati s.r.l.  
Via Verona, 9 - 20135 Milano

Prima edizione: novembre 1995

Ristampa: vi v iv iii ii i 1995 1996 1997 1998 1999 2000

Printed in Italy

ISBN 88-8107-042-1

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata, compresa la fotocopia. L'Editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste di riproduzione vanno inoltrate all'Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere a Stampa (AIDROS), via delle Erbe, 2 - 20121 Milano, tel. e fax 02/809506.



## INDICE

### 9 AVVERTENZA

### 11 CAPITOLO PRIMO Tema

1. Fondamento e cominciamento, p. 11 - Annotazione, p. 13 - 2. Priorità della relazione, p. 16 - Annotazione, p. 19 - 3. Relazione e pensiero, p. 23 - Annotazione, p. 25 - 4. Datità e presupposizione, p. 28 - Annotazione, p. 30 - 5. Relazione ed esperienza, p. 31 - Annotazione, p. 34 - 6. La realtà del sentire e il suo superamento, p. 36 - Annotazione, p. 39 - 7. Digressione concernente la soggettività, p. 41 - Annotazione, p. 46 - 8. L'aspetto concettuale della relazione, p. 54 - Annotazione, p. 58 - 9. Valenza semantica della relazione, p. 61 - Annotazione, p. 67

### 73 CAPITOLO SECONDO Approfondimento tematico

1. La relazione tra il discorso e la cosa, p. 73 - Annotazione, p. 76 - 2. Relazione come struttura del semantico, p. 78 - Annotazione, p. 83 - 3. La funzione semantica, p. 90 - Annotazione, p. 94 - 4. Relazione come intenzionalità volta al reale, p. 96 - 5. La funzione mediatrice del significato, p. 100 - Annotazione, p. 104 - 6. La mediazione svolta dal senso, p. 108 - Annotazione, p. 111 - 7. Asserto e intenzione, p. 119 - Annotazione, p. 124 - 8. La domanda e l'asserto, p. 128 - Annotazione, p. 132 - 9. Asserto e limite, p. 138 - Annotazione, p. 143 - 10. Vincolo predicativo, vincolo semantico e nesso reale, p. 150 - Annotazione, p. 154 - 11. Identificazione di soggetto e predicato, p. 170 - Annotazione, p. 173 - 12. L'identità formale, p. 177 - Annotazione, p. 180 - 13. L'identità della relazione, p. 183

### 187 CAPITOLO TERZO Ripresa tematica

1. La ricerca di verità, p. 187 - Annotazione, p. 190 - 2. Verità come "ideale

immanente" della ricerca, p. 195 - Annotazione, p. 199 - 3. Il procedere analitico e la teoresi, p. 201 - Annotazione, p. 206 - 4. Coscienza teoretica del limite, p. 210 - Annotazione, p. 213 - 5. Analitica e dialettica, p. 216 - 6. Procedimento e processo, p. 221 - Annotazione, p. 224 - 7. Relazione e intenzione, p. 229

## AVVERTENZA

Il presente lavoro riprende e approfondisce temi da me già trattati in *Analitica del discorso e dialettica della coscienza*, scritto che inizialmente era stato destinato ad una semplice ristampa. Successivamente ho deciso di rielaborarlo e di ampliarlo per consentire al tema della relazione di emergere dall'analisi del discorso e delle sue forme onde presentarsi quale nodo teoretico fondamentale.

A. S.

Padova, Università

## CAPITOLO PRIMO

### TEMA

#### 1. Fondamento e cominciamento

Filosofia è ricerca del *principio*. Il *principio* deve però venire colto nel suo autentico significato, che è indice del suo *valore*. Esso, infatti, non può non avere valore di *fondamento*, cosicché si impone la necessità del suo emergere sull'ordine dei fondati. Configura quindi problema l'assumerlo quale momento della serie dei principati, anche se come *primo*. Ciò nonostante, la ricerca filosofica si è sviluppata anche – e forse soprattutto – come progetto volto a definire l'antecedente, o il *cominciamento*, di quel sistema procedurale che è l'esperienza.

Tale *prius* viene sovente considerato il fondamento stesso dell'esperienza. Da esso viene fatto derivare ogni successivo dato di realtà – definito, per conseguenza, *effetto* – e, per converso, ad esso mette capo quel procedere a ritroso che dagli effetti intende di pervenire alla *causa prima*.

Secondo questa concezione, ciò che è "primo" (in senso temporale o, che è lo stesso, ordinale) risolve in sé il fondamento, che ha valore logico-concettuale. Che è come dire: se il *prius* logico viene inteso come ciò che precede perché si colloca prima nella serie, allora la logica altro non è che una cronologia. Se non che, assumere ciò che precede quale fondamento di ciò che segue è precluso dalla seguente, elementare, considerazione: l'antecedente, se per un verso è causa del conseguente, per altro verso ne è l'effetto, per la ragione che è in forza del conseguente che esso può

acquisire l'identità di antecedente.

In altri termini: se il *primo* sembra fondare la serie, in effetti il primo *presuppone* la serie, poiché, solo in ragione del fatto che vi sono un secondo, un terzo e così via, esso può venire considerato "primo". Ne consegue che tra antecedente e conseguente (primo e secondo) si instaura un *circolo*, per il quale l'uno si pone solo in quanto si pone l'altro, cosicché ciò che risulta fondante è proprio la *relazione*<sup>1</sup>.

Del resto, assumere il fondamento come "qualcosa" che si colloca nel tempo – e, pertanto, anche nello spazio, stante la determinatezza che lo connota –, equivale a ridurlo alla rappresentazione di sé, ovvero sia equivale ad assumere il tempo come il luogo (lo spazio) nel quale anche il fondamento deve inscrivere.

Se, inoltre, si considera che il tempo è la *relazione* del prima e del poi – cioè il *nesso* che ha il prima e il poi come suoi termini – così come lo spazio, al tempo reciproco, è la relazione del dentro e del fuori, se ne conclude, allora, che la relazione è proprio ciò che ingloba il fondamento, includendolo in sé e riducendolo ad uno dei suoi *termini* (fermo restando che l'altro termine è il "fondato").

La conseguenza è duplice: innanzi tutto il fondamento cessa di condizionare *unilateralmente* il fondato, ché tra di essi si instaurano quella *frontalità* e quella *reciprocità* che connotano il disporsi dei termini nella relazione ordinaria. In secondo luogo, all'interno della prospettiva indicata, la relazione emerge come l'autentico fondamento, costituendo essa la *condizionante posizionale*<sup>2</sup> e del

<sup>1</sup> L'impossibilità di inscrivere il fondamento nella serie – dunque di far valere la reciprocità con i fondati – viene indicata da Aristotele nel XII della *Metafisica*: «Pertanto c'è anche qualcosa che muove. E, poiché ciò che è mosso e muove è un termine intermedio, deve esserci, per conseguenza, qualcosa che muova senza essere mosso e che sia *sostanza eterna ed atto*» (*Metafisica*, XII, 7, 1072a; ed. it. a cura di G. Reale, Milano, 1978, pp. 503-504).

<sup>2</sup> Distinguo la condizione fondante dalla condizionante posizionale per la ragione che la prima vale quale condizione di intelligibilità, la seconda è ciò che consente la posizione (empirica) del dato.

principio e del principiato. La posizione dell'uno, infatti, è *vincolata* alla posizione dell'altro, giacché senza l'altro l'uno non si pone.

#### Annotazione

Si annunciano qui due distinzioni teoretiche di notevole rilevanza speculativa e che verranno a specificarsi ulteriormente nel prosieguo del lavoro. Per ora mi accontento di indicarle. La prima è l'irriducibilità del *principio* all'*elemento*, dal quale tutta la serie dei determinati deriverebbe.

Il principio, in effetti, è stato considerato come l'elemento primo e semplice, al quale la molteplicità del reale può venire ridotta e ricondotta. Commentando un passo del *Primo Libro* della *Fisica* di Aristotele, così scrive E. Severino: «Per coloro che per primi si occuparono di filosofia la ricerca del numero dei principi è la stessa ricerca del numero delle cose. Infatti essi non conoscevano altro genere di principi che quelli materiali (ciò di cui, *ex quo*, sono fatte le cose). Si che ciò che per essi costituisce l'*entità* o la *realtà* delle cose è soltanto la materia, il principio materiale. Se dunque ponevano che il principio è unico (per es., l'aria o l'acqua) intendevano dire che vi è un'unica cosa, un unico ente, e che le cose molteplici della natura non sono che modificazioni accidentali di quest'unica realtà. [...] Dove appare che principio significa per essi "elemento" (*stoicheion*) o materia delle cose»<sup>3</sup>.

Se non che, se si intende che il principio valga come *fondamento* di tutte le cose, esso non può assumere il significato di "cosa" al pari delle altre, neppure come "prima", neppure come *cominciamento*: «ci si avvide ben presto dell'impossibilità di qualificare il principio come acqua o aria o qualsiasi altra determinazione *parti-*

<sup>3</sup> E. Severino, *Traduzione, introduzione e commento a Aristotele, I principi del divenire. Libro primo della Fisica*, Brescia, 1973, p. 9.

*colare*. Ciò infatti per cui le cose molteplici sono uno, o la materia in cui tutte le cose convengono, non può essere qualificato come una tra le cose»<sup>4</sup>.

Altrimenti detto: ridurre il principio ad un elemento, sia esso il primo della serie – o *cominciamento* – sia esso la parte minima indivisibile della quale il tutto si compone, equivale ad intendere il fondamento come un elemento (*stoicheion*) della serie, con la conseguenza che la serie risulta presupposta al proprio fondamento e inglobante ciò che invece dovrebbe avere valore originario e fondante.

La seconda distinzione teoretica è quella che sussiste tra il livello nel quale il principio è tale *perché* fondamento e il livello nel quale il principio *funge* da fondamento perché si postula una determinazione che *apra* la serie. In questo secondo caso esso cessa di valere come l'Uno metafisico (che Plotino definisce *tò próton hén*) e assume la valenza matematica dello "uno dei più di uno".

La questione insorge allorché si pone il problema di superare la concezione parmenidea dell'essere e, dunque, di conciliare l'assolutezza del principio (richiesta affinché esso possa valere quale effettivo fondamento) con la valenza relativa che esso deve assumere per esigenze empiriche, ossia per valere quale determinazione dalla quale si possa procedere. È da rilevare, a questo proposito, che se la soluzione indicata da Platone, come molti ritengono, fosse effettivamente quella dell'assumere essere e non essere in senso "relativo"<sup>5</sup> – e, pertanto, in senso *relazionale* –, allora ciò non potrebbe non mettere capo alla posizione della *diade* come principio.

Senza considerare l'intelligibilità di una relazione che vincoli l'essere al non essere, il quale dovrebbe essere per valere come termine della relazione – essa stessa essente e, insieme ma contraddittoriamente, non essente, in quanto *medio* –, è comunque da

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. XII.

<sup>5</sup> *Cfr. op. cit.*, pp. XVIII-XIX.

domandarsi che senso abbia, da un punto di vista speculativo, indicare l'opposizione tra due principi come l'effettivo principio. Principio diverrebbe, in questo caso, non altro che la *relazione*. Nell'opposizione, infatti, si postula la relazione tra opposti, i quali si determinano come opposti solo in forza del loro riferirsi reciproco<sup>6</sup>.

Orbene, gli opposti, opponendosi, si oppongono proprio a quel *riferimento* che li determina, sì che, pretendendo di escludersi l'un l'altro, essi pretendono di *escludersi* da quella relazione che è la loro stessa condizione di determinabilità. Ciò equivale a dire che assumere l'opposizione come principio significa non solo *presupporre* gli opposti nonché la relazione che li vincola – sì che l'opposizione non può venire confusa con l'*originario* –, ma altresì significa porre la contraddizione come *punto di movenza* della serie e, dunque, del sistema.

In effetti, il sistema dei determinati (dati) si *pone* solo nella *presupposizione* del *costrutto relazionale*, che vale come conciliazione degli inconciliabili (l'Uno e la diade). Ciò, però, non attesta l'*intelligibilità* della relazione, bensì e soltanto la sua *inevitabilità*, cioè la necessità pratica di postulare la relazione come la struttura stessa dell'esperienza, struttura che esprime appunto la *problematicità*<sup>7</sup> dell'esperienza medesima.

<sup>6</sup> Reciprocamente, ogni relazione è una opposizione, perché i relati si mantengono come tali in quanto si pongono l'uno di contro all'altro, l'uno opponendosi alla con-fusione con l'altro.

<sup>7</sup> Così essenzializza la *problematicità* M. Gentile: «Il sapere si costituisce nella relazione tra l'esperienza che ha da essere saputa e il concetto, tra ciò di cui si deve dare dimostrazione e la dimostrazione. Il termine più idoneo a definire tale relazione è quello di problematicità, poiché esso indica la posizione di una richiesta e quindi, in pari tempo, l'esigenza di una soddisfazione e la distinzione tra l'esigenza e la soddisfazione stessa» (*Breve trattato di filosofia*, Padova, 1974, p. 37).

## 2. Priorità della relazione

*Fondamento e cominciamento*, dunque, non possono non venire mantenuti distinti, stante l'irriducibilità del fondamento a ciò che comunemente viene assunto come *iniziale*. In altri termini: l'iniziale non è l'*originario*, giacché, se l'iniziale mantiene valenza ordinale, l'*originario*, di contro, ha valore costitutivo e, pertanto, emerge trascendentalmente sulla serie dei condizionati (fondati).

Ciò consente di estendere il discorso e di precisare quanto segue: porre una determinazione (A) equivale a presupporre un'altra determinazione (non A) che assume la *funzione* di condizione determinante la prima. Se, infatti, la determinazione fosse unica, essa non verrebbe posta in forza del *limite*, il quale la fa essere come *quella* determinazione perché la riferisce ad *altra* determinazione. È proprio il limite, infatti, che consente di de-terminare, sì che, ponendo il dato, il limite gli impone di riferirsi ad altro dato, ossia di identificarsi differenziandosi.

Non per niente l'espressione "limite" dice il medesimo della espressione "relazione", stante il fatto che il limite vale come *medio* per il suo collocarsi "tra" dati che valgono come estremi nonché per il suo congiungere nel separare e per il suo separare nel congiungere.

Qual è la conclusione che si può trarre da quanto è stato fin qui esposto? Questa: in quanto la ricerca filosofica ha inteso definire la causa prima, essa non si è effettivamente costituita come filo-sofia, ma come mera spiegazione o esplicazione di una serie di eventi a muovere da un evento assunto, impropriamente, come fondamento. A rigore, però, il *valore concettuale* del fondamento consiste nel suo fondare altro da sé in virtù del suo essere effettivo fondamento a se stesso. Di contro, il primo (o antecedente o cominciamento) non è in grado di fondare se stesso – dunque di valere come assoluto, sciolto da ogni vincolo che subordini il suo essere all'essere di una determinazione complanare ad esso – giacché esso si pone nella reciprocità con ciò che da esso deriva: l'uno c'è *perché* c'è l'altro. Dal momento che, però, l'altro c'è

*perché* l'uno è stato presupposto, ogni posizione determinata – dunque ogni dato empirico – vale intrinsecamente come *invio* oltre di sé, senza che né l'una determinazione né l'altra (né l'identità né la differenza descritte dall'ordine formale) possano valere come effettivo fondamento.

Ciò che si instaura, insomma, è bensì un circolo, ma il circolo risulta vizioso, perché il termine di una relazione non è in grado di fondare l'altro termine, non essendo in grado di fondare se stesso. L'uno è la presupposizione dell'altro, all'infinito. Si impone quindi la necessità di precisare quanto segue: se il fondamento non può venire identificato con l'immediato che vale nell'esperienza – ossia con il dato di fatto – per la ragione che, in quanto determinato, anche l'immediato si costituisce in forza della relazione ad altro da sé, per converso assumere come fondamento la relazione, intesa come *medio* tra dati (termini), equivale ancora a riproporre quell'immediatezza, che pure deve venire trascesa.

Si tratta allora di intendere da un lato il senso in cui la relazione vale come la struttura *inevitabile* dell'esperienza ordinaria, sì da svolgere una *funzione prioritaria* in essa, d'altro lato la necessità di distinguere l'inevitabile dall'*innegabile*<sup>8</sup>, che è l'*intelligibile* e solo l'*intelligibile*. La relazione, intesa come costruito triadico (mono-diadico), ancorché inevitabile e funzionalmente prioritaria, è struttura in sé contraddittoria, dunque è la stessa *domanda* di trascendersi, onde possa superarsi anche il sistema che su di essa si erige.

A muovere invece dalla presupposizione del dato – e quindi allorché ci si colloca nel sistema dell'esperienza –, la relazione non può non risultare ciò in forza di cui si costituisce la determinazione – ogni determinazione –, giacché *determinare* significa *distinguere* e distinguere significa *comparare*.

Volendo rispondere, quindi, alla faticosa domanda in ordine

<sup>8</sup> La distinzione di *inevitabile* e di *innegabile* viene indicata da G. R. Bacchin in *Anypotheton* (Roma, 1975, p. 148).

a che cosa possa venire considerato come l'originario, a questo livello di analisi – che non è più quello in cui si impone l'immediato, ma non è ancora quello in cui vale la *mediazione* autentica<sup>9</sup> – non si può non rispondere che l'originario sembra coincidere proprio con la relazione e risolversi in essa. Non v'è infatti un prima della relazione, perché la relazione pone il prima e il poi; non v'è qualcosa che ecceda la relazione, perché la relazione pone il dentro e il fuori; non v'è una determinazione che possa prescindere dalla relazione, perché quest'ultima vale come il limite che consente il determinarsi del determinato.

È possibile, allora, azzardare un'interpretazione temeraria e affermare che, allorché nel Vangelo di Giovanni si dice che «in principio era il *Lógos*», si intende dire che in principio era la relazione, stante che *lógos* è da *léghein*, che indica il *prendere insieme* (il *cum-prehendere*, il *cum-capere*). Anche sostituendo all'espressione greca *Lógos* quella italiana di "Verbo", l'interpretazione mi pare che possa mantenere la sua validità, per la ragione che il Verbo indica non altro che la relazione semantica che vincola segno e significato, la copula che vincola soggetto e oggetto, l'espressione che riconduce la rappresentazione al rappresentato, la carne allo spirito. L'essenza mediatrice del Cristo, del resto, viene a più riprese ribadita nei Vangeli ed indica la necessità di porre un *medio* tra mondo e Dio, tra relativo e assoluto, tra rappresentazione e concetto, inteso nella absolutezza che lo contraddistingue autenticamente<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Per un approfondimento del concetto di "mediazione autentica" cfr. G. R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, Perugia, 1967.

<sup>10</sup> Cfr. il mio *Per una concezione filosofica dello «psichico»*, Roma, 1992, pp. 66-79.

### Annotazione

A conferma di ciò, mi pare opportuno ricordare che il concetto di *causa* è stato progressivamente sostituito, anche in ambito scientifico, da quello di *funzione*, che indica proprio la *relazionalità intrinseca* del cosiddetto "dato di realtà". È però da rilevare che il concetto di "relazionalità intrinseca" non è pensato fino in fondo nel suo *valore* e per questa ragione, invece di indicare la necessità di andare oltre il dato e il nesso *tra* dati, esso si converte nel concetto di "determinazione reciproca", che esprime la possibilità di determinare qualcosa tenendo fermo qualcos'altro e, quindi, riproducendo l'immediatezza che è propria della datità.

Il causalismo, già messo in discussione da Hume e da J. Stuart Mill – nonché, più di recente, da Boutroux –, si rivela come un'indebita assolutizzazione del valore di un evento, il quale viene indicato come l'unica ragione in grado di spiegare un altro evento, assunto come effetto.

Orbene, ciò che viene messo in evidenza è che la *relazione univoca* di causa-effetto impone che, data una ed una sola causa, si verifichi, immediatamente e dunque automaticamente, uno ed un solo effetto. Conseguentemente, ciò che viene meno, se non altro da un punto di vista concettuale, è la stessa possibilità di distinguerli: se la causa mantiene un *vincolo necessario* con l'effetto, posta l'una è posto anche l'altro, sì che l'una non è più separabile dall'altro. L'emergere della consapevolezza che, in effetti, ogni cosiddetta "causa" altro non è che una *concausa*, induce la trasformazione del concetto di causa in quello di *condizione* o, meglio, di *funzione condizionante*.

La condizione è condizione di possibilità del verificarsi di un certo evento se altri eventi si verificano. Più precisamente: il concetto di condizione è in grado di esprimere i *rapporti funzionali* che sussistono tra i cosiddetti "dati di realtà". Non basta. Poiché il vincolo della condizione ai "suoi" condizionati è *reciproco* (quella vale come condizione, infatti, *perché* alcuni dati valgono come condizionati), il concetto di condizione deve indicare non solo

l'*interdipendenza* che sussiste tra i dati, ma altresì la reciprocità suddetta, in modo tale che il concetto di *funzione* viene a sostituire progressivamente lo stesso concetto di condizione.

La *funzione* indica appunto la *relazionalità* intrinseca di ogni dato, cosicché ciò che la scienza mette in evidenza è, in effetti, la *corrispondenza* intercorrente tra i dati o, in termini matematici, la corrispondenza intercorrente tra *variabili*. Compito della scienza non è quello di cogliere la presunta essenza delle cose, ma quello di *descrivere* e *calcolare* i *rapporti* che sussistono tra di esse e, in particolare, come, al variare di un evento (assunto come *variabile indipendente*), si ponga in essere la variazione di un altro evento (assunto come *variabile dipendente*), cosicché i due eventi possono venire descritti nei termini di una *funzione*. Quest'ultima, insomma, si specifica come *relazione tra relazioni* (*variazioni*). Allorché la variazione viene sostantivata e configura uno *status*, assume valenza ipostatica anche la funzione che descrive la loro interdipendenza: in tal modo si configura il *costrutto relazionale*, rappresentato da due termini estremi e da un *medio* (esso stesso termine: *quid medium*), costruito che consente tutte le *operazioni di calcolo*. Si pongono così le condizioni per una formalizzazione completa delle teorie scientifiche, giacché si calcolano relazioni, assunte come cose, e non si cerca più di indagare l'essenza né il valore delle cose stesse, se non nel senso che il *valore* coincide appunto con il *valere* di una cosa in riferimento ad un'altra cosa.

Chi introduce il concetto di funzione in fisica è Mach, il quale intende indicare proprio la dipendenza reciproca tra i fenomeni della natura. Successivamente il concetto viene ripreso dalla scuola di Marburgo e in particolare da Cassirer, per il quale la funzione costituisce l'*a priori* conoscitivo del procedimento scientifico, chiamato a stabilire la *relazione funzionale* tra gli oggetti. Questi, del resto, hanno ormai perduto il loro connotato – per così dire – criptometafisico, per il quale varrebbero come "enti reali, autonomi e indipendenti": l'interconnessione che sussiste tra i dati è indice del loro carattere *fenomenico*, ossia del loro esistere perché *in relazione* con il soggetto che li osserva e descrive. Si potrebbe

esprimere quanto detto nei seguenti termini: la relazione che vincola intrinsecamente i fenomeni tra loro è l'*oggettivazione* della relazione che vincola il soggetto al *campo* della sua osservazione.

L'osservazione, dunque, non è la ricezione passiva di una realtà *presupposta* come essente *in sé* e indipendente dall'osservatore. Di contro, osservare la realtà equivale a farla essere nei modi e nelle forme con cui l'osservatore è in grado di osservarla, cosicché l'osservazione acquista un valore costitutivo. Osservare la realtà significa determinare un *campo* nel quale i fenomeni vengono *collocati* e *connotati* perché posti l'uno in riferimento all'altro, sì che osservare il reale equivale a leggere un *testo* (*textus* = intreccio), dunque ad interpretarlo. Non v'è un'interpretazione che sia successiva ad una osservazione "neutra" delle cose nel loro essere autentico: ogni osservazione, piuttosto, è una interpretazione, con che rimane acclarato il principio kantiano secondo cui noi non conosciamo le cose come sono, ma, al contrario, le cose sono così come noi le conosciamo. Di conseguenza non ha più senso continuare a parlare di "cose", ma risulta opportuno parlare di "fenomeni".

Con la scoperta che il punto di vista dell'osservatore e gli strumenti che egli usa sono parte integrante del fenomeno osservato, l'attenzione dello scienziato si sposta sui metodi e sui criteri che informano l'attività conoscitiva. Emerge così in tutta evidenza che i fenomeni esaminati si costituiscono *in funzione delle operazioni* a cui l'osservatore si ripromette di sottoporli, onde consentano di verificare la teoria. Se ne conclude che, in effetti, è proprio la teoria che condiziona l'esperienza, con che risulta preclusa la possibilità di usare i fatti per verificare (positivisti e neopositivisti) o falsificare (Popper) le teorie scientifiche, giacché il fatto è null'altro che l'oggettivazione di una teoria (Feyerabend). La scientificità di una teoria si risolve, pertanto, nella sua *coerenza sistematica*, ossia nel rispetto degli assunti fondamentali che fungono da assiomi e nella capacità di dedurre correttamente da essi.

Ciò che connota essenzialmente i sistemi ipotetico-deduttivi, insomma, è il loro strutturarsi in enunciati coerenti e traducibili in un *linguaggio formalizzato* che consenta di *calcolare i rapporti di*

conseguenza logica (deduzioni), poiché, come afferma Carnap, «una successione di parole ha un senso solo se sono ben stabilite le sue relazioni di deducibilità a partire da proposizioni protocollari»<sup>11</sup>.

Ciò che intendo dimostrare – e che costituisce il tema centrale della mia ricerca<sup>12</sup> – è quanto segue: la figura logica fondamentale, che sostiene tutta l'impalcatura del sistema scientifico e più in generale della concezione scientifica del mondo, è proprio la *relazione* intesa come *costrutto relazionale*, il quale consente non solo l'operazione dell'analizzare (analisi è da *ana-lyo*, ossia indica lo sciogliere un vincolo, una relazione), ma altresì ogni altra operazione di carattere matematico, poiché assume l'intero nella forma di un *insieme di elementi*. La relazione è l'intero e i termini sono i suoi elementi. L'intero, dunque, vale qui come *sintesi*, come *composto*, che può venire diviso e riunificato, all'infinito. Del resto, la *numerazione* si fonda sulla possibilità della reiterazione dell'identico nonché sulla possibilità dell'assimilazione dei diversi: reiterazione e assimilazione sono le operazioni immanenti al costituirsi del costrutto relazionale, nel quale i termini sono due perché vengono assimilati – pur nel mantenimento della loro distinzione – e, insieme, perché l'*altro* vale come la reiterazione dell'*uno*, stante il fatto che essi si collocano all'interno del medesimo riferimento.

La relazione non solo pone la determinatezza del dato, perché – valendo come suo *limite* – ne consente l'identificazione formale, ma altresì essa, in forza del suo separare congiungendo e del suo congiungere separando, vale come la condizionante posizionale del sistema come tale. Dal momento che il sistema (che è da *syn-histe-*

<sup>11</sup> R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, "Erkenntnis", II (1932); trad. it. *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli, *Il Neoempirismo*, Torino, 1969, p. 508.

<sup>12</sup> Il tema della relazione rappresenta il nodo teoretico che, più o meno esplicitamente, ho inteso di sottoporre ad analisi fin dai miei primi scritti.

*mi*, dove il *syn*, corrispondente al *cum* latino, indica appunto la relazione) vale come *insieme organizzato* di elementi, ne consegue che il modello proprio della matematica – esemplarmente espresso dalla concezione *insiemistica* – essenzializza ogni altra teoria, poiché quest'ultima, nel tentativo di essere rigorosa, aspira ad esso. L'obiettivo è quello di realizzare una logica così formalizzata che si risolva in una operazione di calcolo tra simboli, secondo il sogno leibniziano di una *mathesis universalis* che valga come struttura logica che presiede ad ogni teoria, qualunque sia il riferimento semantico dei simboli e dunque il loro campo di applicazione. Tutto ciò consente di precisare due punti molto importanti. Il primo: se il concetto di causa non può non risolversi nel concetto di funzione condizionante, allora, allorché in filosofia si intende la condizione incondizionata – la quale è fondante proprio perché incondizionata – non si potrà che pensarla come emergente oltre l'ordine dei suoi condizionati e, dunque, come non reciproca né complanare ad essi. Per questa ragione, e siamo al secondo punto, la ricerca filosofica del fondamento non è in alcun modo assimilabile alla ricerca scientifica delle cause, la quale muove acriticamente dal dato – e iscrive in esso la sua stessa (presunta) condizione – o dalla relazione, assunta in forma di dato e, pertanto, ridotta ad ipostasi.

### 3. Relazione e pensiero

Il primato della *relatio* – che, come detto, viene riconosciuto allorché si evidenzia la necessità di andare oltre la parvente immediatezza del dato – sgombra il campo da quelle interpretazioni ingenuie che individuano ora in quell'elemento ora in quell'altro il fondamento originario del mondo dell'esperienza.

Un esempio: la stessa teoria evolucionista, per la quale il mondo organico si sarebbe originato a muovere dall'inorganico e il pensiero non sarebbe che l'ultimo anello dell'evoluzione della specie animale, mostra di essere una mera esplicazione meccanicista, estrinseca ad ogni concezione logico-speculativa.

Se è vero, come si è cercato di dimostrare, che la determinazione è impensabile a prescindere dalla relazione ad altra determinazione, allora si impone la seguente considerazione: *relatio* indica il *re-ferre*, ossia il riferire, dunque l'attività del connettere. Affermare il primato della relazione – primato che vige nell'ordine sistematico, di qualsiasi sistema si tratti: empirico, semantico, scientifico ecc.<sup>13</sup> – significa dunque affermare il primato dell'attività e, pertanto, della soggettività, intesa in senso strutturale e non ridotta ad una condizione empirica, cioè ad un qualche soggetto di fatto componente.

L'attività del *referre* non è, però, un'attività generica, ma, piuttosto, essa coincide e si risolve nell'attività del *pensare*, che è poi il pensare "pensato" come attività. Emergerà progressivamente la differenza teoretica tra il pensiero, pensato (rappresentato) come attività, ed il pensare in atto, fondamento irrepresentabile dell'attività del pensare. Il livello in cui qui ci si colloca è ancora quello nel quale il pensiero vale come attività, dunque si struttura in senso relazionale e la relazionalità non viene discussa, ma accettata per la sua valenza funzionalmente prioritaria.

Ciò che va comunque posto in evidenza è quanto segue: il *cum-prehendere* o *cum-capere* le determinazioni non rappresenta un'attività estrinseca, propria di un qualche soggetto che si disponga a considerare le determinazioni allorché queste si sono già autonomamente costituite; per contrario, essa è l'attività che costituisce le determinazioni come tali.

Pensare, infatti, equivale a porre in essere il mondo dei dati di fatto, i quali non sono che "pensati". E se anche il dato viene assunto come esterno al pensiero, esso risulta comunque *pensato* come dato nonché come esterno. Va inoltre ricordato che *ratio*, anche se deriva da *reor* e non da *refero*, mantiene valenza relazionale per il suo significare, appunto, un pensare calcolando, ossia

<sup>13</sup> Rilevo, per inciso, che tali espressioni indicano, in effetti, un medesimo.

connettendo.

Che è quanto dire: secondo quanto emerge a questo punto del presente discorso, *ratio* e *relatio* indicano un medesimo, quel connettere che nel comprendere e nel concepire viene attestato dal *cum*, indice della valenza relazionale di entrambi. Se pensare è insomma unificare, allora ogni unificazione (relazione) è pensiero, perché equivale a riconnettere la molteplicità al fondamento unitario che la legittima e la pone in essere.

In tal modo, risulta evidente che quanto è stato precedentemente affermato a proposito della relazione può venire riaffermato a proposito del pensiero: non v'è un prima (o un dopo) del pensiero, poiché prima e dopo sono modalità che gli appartengono; non v'è, per la stessa ragione, un fuori (dentro) dal (al) pensiero, sì che non si può affermare che qualcosa gli è esterno; né, pertanto, v'è qualcosa che non sia pensiero, stante il fatto che anche il "qualcosa" altro non è che una categoria del pensiero.

Quale significato può avere, allora, quella teoria che cerca di evidenziare che il pensiero emerge ad uno stadio determinato dello sviluppo della materia? Il significato, appunto, di una teoria, ossia di un sistema organizzato di "pensati" messo in atto dall'attività del *pensare*. È solo *pensando* che si può affermare il carattere subordinato del pensiero o, in altri termini, è solo in virtù del pensiero che si può affermare il primato della materia. Emerge così incoercibilmente l'irriducibilità della concezione teoretico-speculativa alla concezione che presiede al senso comune e alla scienza empirica.

#### Annotazione

Il valore fondante e costitutivo del pensiero viene affermato con forza, come è noto, da Hegel e, più in generale, da tutta la scuola idealista.

La questione, però, si incentra sul modo di intendere il pensiero, se cioè esso debba venire inteso nella forma di una *attività*,

la quale riproporrebbe la relazione nella forma del nesso agente-agito (pensante-pensato), oppure, all'incontro, se esso debba venire considerato, più rigorosamente, *atto*, per il valore unitario che si richiede esso esprima.

Ho cercato di evidenziare, in un precedente lavoro<sup>14</sup>, come in Hegel coesistano i due modi sopra indicati di intendere il pensiero, ma anche come Hegel stesso ponga la distinzione a livello della rappresentazione e non a livello dell'autentico concetto. V'è insomma un livello – che ho definito *inevitabile* – nel quale anche il pensiero, in quanto ridotto a linguaggio, vale come una rappresentazione e postula un supporto soggettivo per esercitarsi come attività che gravita su di un oggetto. Se, però, il pensiero si risolvesse in questa configurazione, allora esso perderebbe il suo effettivo valore, perché soggetto e oggetto, pur valendo come momenti del pensiero (termini della relazione), conserverebbero un'identità distinta – dunque in qualche modo autonoma – in conseguenza della quale non potrebbe mai realizzarsi quell'unità di soggettivo e oggettivo che per Hegel coincide proprio con lo speculativo, cioè con il pensare autentico.

Se, allora, risulta *inevitabile*, dicendo del pensiero, rappresentarlo come relazione (attività), è però *innegabile*, pensando il linguaggio, riconoscere il limite del pensiero ridotto a rappresentazione nonché l'esigenza che esso, in quanto pensiero, emerga come incondizionato e, quindi, oltre il livello che, assumendolo come relazione, decreta un circolo per il quale esso permane comunque vincolato (subordinato) ai "pensati", cioè a quelle determinazioni che esso invece, nell'intento hegeliano, dovrebbe trascendere, perché solo emergendo su di esse ne può costituire l'effettivo fondamento.

Il compito di valorizzare il pensare in senso *attualistico* spetta a G. Gentile, il quale riconosce la necessità di una riforma della

<sup>14</sup> Il concetto di «relazione» nella «Scienza della Logica» di Hegel, Milano, 1994.

dialettica hegeliana che sappia evidenziare proprio l'emergenza del pensare in atto sui pensati. Se non che, anche in Gentile permane l'esigenza di mantenere *inevitabilmente* l'ordine rappresentativo come quell'ambito nel quale viene a disporsi l'*atto* allorché viene espresso semanticamente, sì che questo trapassa immediatamente ad attività ed il pensiero si ripropone nella forma della relazione di pensante e pensato.

Mi pare interessante rilevare, però, che è proprio in ambito idealistico che si avvia una riflessione rigorosa sulla inintelligibilità della relazione ordinaria e, dunque, si radicalizza la critica alla riduzione del pensiero ad attività. Non per niente, è con Bradley che, nell'opera *Apparenza e realtà*<sup>15</sup>, si pone in essere una critica serrata del costruito relazionale, la quale evidenzia che esso è una mera antinomia. Se l'apparenza poggia sulla relazione, l'effettiva realtà non può non emergere oltre di essa. Di qui l'impossibilità di considerare veramente reale il mondo dell'esperienza ordinaria.

Si impone, pertanto, la necessità di precisare il concetto di *realtà*, in modo tale che, semplificando ed essenzializzando, possano evincersi tre livelli: il livello nel quale si assolutizza il fatto, o livello percettivo-sensibile; il livello nel quale si valorizza la relazione, o livello del conoscere (concepire) ordinario; il livello nel quale la relazione trascende se stessa, in quanto costruito formale, e lascia emergere il valore fondante dell'atto. Ciò equivale a ribadire da un lato che la relazione costituisce la struttura intrinseca di quel dato, che inizialmente appariva come un immediato, e d'altro lato che quella stessa relazione, intesa come *medio*, necessita di trascendersi per la ragione che, ipostatizzandosi, essa non fa che riprodurre l'immediato, che invece domanda di venire superato.

La priorità della relazione, pertanto, dovrà venire riconosciuta come priorità della *funzione* che essa svolge in ambito semantico-

<sup>15</sup> F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, ed. it. a cura di D. Sacchi, Milano, 1984; si vedano in particolare i passi compresi tra p. 157 e p. 172.

formale (pratico-operativo); di contro, la necessità di indicare un livello nel quale anche la relazione si superi coincide con la consapevolezza che essa non è l'inevitabile, il quale può venire restituito solo in virtù del *togliersi* dell'inevitabile.

#### 4. *Datità e presupposizione*

Ciò che caratterizza senso comune e scienza ordinaria è proprio il loro poggiare sul *presupposto (immediato)*: entrambi presuppongono la realtà del dato di fatto (oggetto empirico), senza consapere il *sensu* della presupposizione stessa.

L'oggetto viene assunto come reale, ossia come in sé e per sé stante, e ciò sia perché l'*osservazione* vale come fondamento di ogni ricerca scientifica sia per la ragione che, se dell'oggetto si valorizza l'aspetto funzionale, la necessità di determinarlo come funzione impone comunque che lo si tenga fermo e che quindi lo si presupponga come "indipendente" dal soggetto.

Si presuppone, dunque, la consistenza dell'oggetto, nonostante che la *relazione* al soggetto lo costituisca strutturalmente, fondando la stessa possibilità del suo valere come oggetto. Del resto, in conseguenza del suo valere come oggetto d'esperienza, cioè come esperito, esso si colloca all'interno di quella relazione (al soggetto) che viene definita, appunto, esperienza.

Solo dopo che si è fatta esperienza dell'oggetto si può affermare che esso "era" anche "prima", a prescindere dall'esperienza stessa. È dunque a muovere dal suo collocarsi *nell'*esperienza che si può presupporre il suo essere a prescindere dall'esperienza (relazione). Altrimenti detto: la coscienza, che si potrebbe definire retrospettiva, postula la realtà dell'oggetto come *indipendente* dalla relazione solo a muovere dalla *relazione* e dai termini che la compongono, cosicché quella realtà risulta un mero *presupposto*.

Proprio in quanto presupposta, la realtà del dato di fatto si *vincola* inscindibilmente al sistema delle posizioni empiriche e risulta anch'essa un oggetto empirico, nonostante che debba venire

assunta come "cosa reale", sì che pretendere di considerare il dato come estraneo e precedente al pensiero (relazione) risulta comunque insensato.

In effetti, l'esigenza di un oggetto che valga come fondamento, dunque come realtà, è una esigenza che viene espressa dalla stessa *intenzione conoscitiva*, la quale si volge al *reale* e non intende di certo produrlo. Tale esigenza, però, non è soddisfatta dal conoscere ordinario, per la ragione che l'oggetto, che di volta in volta viene fatto valere, altro non è che l'oggettivazione di un particolare punto di vista. Ciò che si presenta all'osservazione – va ribadito – *appare* reale, ma in verità è soltanto ciò che il soggetto è in grado di osservare, stante la sua struttura percettiva e il suo sistema di riferimento conoscitivo.

In questo senso è lecito affermare che ogni presenza empirica è, a rigore, una *presentificazione sistematica*, cosicché ciò che si presenta (il dato di fatto) si presenta necessariamente perché iscritto in un ambito o, in altri termini, si presenta a qualcuno (*si riferisce* cioè ad un qualche sistema, dunque ad un qualche soggetto che in quel sistema si identifica) o non si presenta affatto: il dato, che appariva il fondamento reale, è dato perché *dato al soggetto*, che con esso instaura un vincolo inscindibile.

È comunemente accettata, in effetti, la consapevolezza che ogni osservazione è una interpretazione, ma ciò su cui non si è sufficientemente meditato è quanto segue: l'interpretazione non può venire considerata interpretazione di *un fatto*, come se si desse una molteplicità di interpretazioni per un unico e medesimo dato di realtà. Vi sono, piuttosto, tanti fatti quante sono le interpretazioni, poiché ogni interpretazione osserva e descrive quel fatto che è appunto *fatto essere* dall'attività dell'interpretare.

Con ciò non ha più senso continuare a parlare di "fatto", se non nel senso che si valorizza il suo venire "fatto essere" e, quindi, prodotto dall'attività del soggetto e in particolare dal suo pensiero.

Certamente – e questo è innegabile – l'esigenza di oggettività permane, ma questa deve venire ricercata ad un livello diverso da quello nel quale si collocano i dati di fatto: non si può confondere

l'oggettivo con l'oggettuale e si impone la necessità di individuare un livello nel quale la relazione-contrapposizione di soggetto e di oggetto tende a trascendersi nell'unità del fondamento.

Il senso di questa unità (e del trascendimento in essa) dovrà venire indicato e si cercherà di farlo più avanti.

#### Annotazione

Come indicazione di una possibile linea di ricerca – che potrà venire seguita in altro momento – rilevo che anche il *circolo ermeneutico* descritto da Heidegger, nonché ripreso e approfondito da Gadamer, riproduce l'aporia per la quale il testo per un verso viene mantenuto estraneo e precedente all'interpretazione – dunque viene assunto nella sua presunta "oggettività" –, per altro verso viene colto nel suo strutturarsi in forza dell'interpretazione medesima.

In effetti, l'ermeneutica riproduce la dinamica intrinseca alla relazione, dinamica per la quale i termini, benché reciprocamente vincolati, devono venire presupposti come autonomi perché distinti ed aventi ciascuno una propria identità.

Lo stesso concetto di *precomprensione* intende indicare quella *apertura* del testo all'interprete che è altro modo per ribadire la *relazionalità* intrinseca che connota entrambi. Mi domando: se il concetto di pre-comprensione intende configurare una *koinonía* tra testo e interprete che legittimi l'interpretazione, come è possibile allora riproporre tale *medesimezza*, ossia tale *unità* di soggettivo e oggettivo, in forma relazionale?

È indiscutibile che solo la relazione mantiene la differenza dell'interprete dal testo che deve venire interpretato, se non che è proprio questa dualità, che pure si vorrebbe trascendere, che impone l'interpretazione nella forma del *circolo*, ossia nella forma del *rinvio* dell'un termine all'altro, rinvio che preclude la possibilità di una fondazione effettiva.

È innegabile che l'apertura originaria vale, in Heidegger, come l'essenza stessa della verità. Tale apertura è quel rapporto che

consente ogni altro rapporto, incluso quello conoscitivo: «Questo riferimento alla cosa, da parte del giudizio che se la appresenta, è l'attuazione di quel *rapporto* che originariamente e ogni volta si realizza in un rapportarsi. Ma ogni rapportarsi è caratterizzato dal fatto che, stando nell'aperto, si riferisce a ciò che è manifesto *come tale*. [...] Il rapportarsi è lo stare aperto sull'ente. Ogni relazione che sta aperta è un rapportarsi»<sup>16</sup>.

Ciò che intendo sostenere – e che dovrà progressivamente emergere dal presente lavoro – è quanto segue: la verità intesa come non nascondimento, appunto come *a-létheia* – e, dunque, come *manifestazione* –, assumendo il significato di relazione originaria, non può non configurare un'antinomia: la relazione può venire "detta" originaria solo astraendo dai termini su cui è costretta a poggiare e che essa deve *presupporre* come "dati". L'astrazione è richiesta dalla necessità di postulare un *prius* che interrompa la cattiva infinità dei rimandi (dalla relazione ai termini e dai termini alla relazione), ma è negata dall'intenzione teoretica che si domanda se il rapporto abbia effettivamente *valore originario e fondante*. A rigore, se autentico *valore* non può venire attribuito al dato di fatto – per sua natura bisognoso di una *ragione* che lo legittimi –, non può neppure venire assegnato alla relazione tra fatti (dati), essa stessa innegabilmente fattuale.

#### 5. Relazione ed esperienza

Esperienza è comunque il *riferirsi* del soggetto all'oggetto, il quale viene riferito al *riferirsi* ad esso da parte del soggetto. Il soggetto, per il suo riferirsi, è attivo, l'oggetto, per il suo venire riferito, è passivo.

Intendere l'esperienza significa quindi coglierla nella sua

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*; trad. it. di U. Galimberti, *Sull'essenza della verità*, Brescia, 1977, pp. 15-16.

valenza relazionale, ossia significa evidenziare la struttura di ciò che appariva immediato. Questa indagine è imprescindibile. Non ci si può, però, arrestare ad essa, ché, in un secondo momento, si dovrà compiere il passo ulteriore – e decisivo – per il quale l'esperienza autentica verrà riconosciuta come esperienza del *trascendimento* e il pensiero autentico come pensare in atto.

Volendo procedere per gradi e lasciando da parte quest'ultimo livello – che è quello della restituzione dialettica dell'intero –, si impone la necessità di indagare più approfonditamente i due livelli nei quali inizialmente l'esperienza si struttura e che sono stati già indicati. Il primo livello può venire definito "percettivo-sensibile", il secondo "logico-concettuale".

Il livello percettivo-sensibile si costituisce valorizzando non tanto il momento della *relativa dipendenza* di soggetto e oggetto, quanto il momento della loro *relativa indipendenza*. Va sottolineato che la dipendenza reciproca dei termini della relazione, che è indice del loro effettivo relazionarsi, non può non trovare una qualche conciliazione con la loro reciproca indipendenza, che fonda il loro distinguersi e dunque è essenziale al mantenimento di quella dualità che consente l'instaurarsi del nesso. Ciò non fa che ribadire quanto segue: nella relazione coesistono due momenti che, a rigore, sono tra di loro impossibili e cioè il momento della dualità e il momento dell'unità.

Se l'unità è ciò che la relazione intende di realizzare e, pertanto, costituisce il suo *ideale immanente*, la dualità, invece, permane in quanto permane la differenza tra i relati, i quali debbono dunque mantenere ciascuno una propria identità, diversa dall'identità dell'altro e, per questa ragione, *in qualche modo autonoma*. L'autonomia, però, non può che essere "relativa", giacché l'identità di ciascun termine si pone in relazione all'identità dell'altro termine.

In quanto, nella relazione, viene valorizzato il momento della dualità, si pone in primo piano il momento della relativa indipendenza dei termini, il quale può venire anche definito l'aspetto *sensibile* della relazione. Dico "sensibile" per la ragione che l'esper-

ienza del *sentire* si connota per l'alterità di senziente e sentito, tant'è vero che il soggetto senziente assume l'oggetto sentito come se questo fosse una realtà autonoma e autosufficiente e come se venisse sentito proprio in forza del suo pre-esistere all'esperienza del sentire.

In effetti, l'oggetto non è estraneo alla relazione al soggetto, ché solo in virtù di tale relazione esso vale come oggetto. Né è estraneo al sentire, se viene "sentito". Esso, anzi, è solo *perché* sentito: se si postula il suo essere precedente al sentire, ciò accade solo dopo che lo si è sentito, quale risposta all'esigenza di mantenere un'oggettività che possa fondare il sentire.

Sennonché, ammettendo la possibilità che l'oggetto entri ed esca dalla relazione al soggetto (dunque negando che la relazione costituisca la sua stessa identità di oggetto), ci si viene a trovare nella seguente aporia: *aut* l'oggetto permane il medesimo, ma allora esso mantiene la stessa identità sia nel suo essere autonomo e irrelato sia nel suo riferirsi ad altro da sé, e ciò configura contraddizione; *aut* esso si trasforma entrando in relazione, ma allora gli oggetti diventano due, con queste conseguenze: innanzi tutto l'oggetto, indicato come in sé, deve venire solo postulato (presupposto) e mai colto (posto). Allorché viene posto, infatti, esso viene comunque posto in forza della relazione al soggetto. In secondo luogo, se si dichiara che l'oggetto *in sé* si trasforma nell'oggetto *per altro*, allora si è costretti ad ammettere una nuova relazione che vincola i due oggetti o, per dirla in altri termini, le due forme del medesimo oggetto, con che si contraddice ciò che si postula: si postula l'oggetto in sé, perché solo esso può valere come fondamento; lo si contraddice, perché si pretende di vincolarlo ad altro, ossia alla forma che lo descrive come relato.

La conclusione è la seguente: l'oggetto è sentito come se fosse *altro* dal soggetto, ma la sua *alterità* è *modo* della relazione che lo vincola inscindibilmente al soggetto. È il *modo sensibile* dell'esperienza.

Il sentire spazializza e temporalizza l'esperienza, sì che l'oggetto viene sentito come se fosse estraneo al soggetto e come se si

ponesse prima di quest'ultimo. Orbene, questa è *modalità* intrinseca alla relazione, stante il fatto che in essa vige il momento della *relativa indipendenza* dei termini. Tale indipendenza, che strutturalmente è solo relativa, risulta invece assoluta in quella particolare *forma* che è il sentire: è sentita come assoluta.

Il sentito, proprio perché sentito come altro, induce però nel senziente un sentire ulteriore: il *bisogno* di ricongiunzione con l'oggetto, sentito come estraneo al soggetto. Ciò non di meno, questa ricongiunzione, ed ecco il punto, non può ottenersi al livello dell'esperienza sensibile, giacché anche la cosiddetta "esperienza dell'interiorizzazione" dell'oggetto riproduce quest'ultimo nella sua alterità, anche se nella forma del così detto "oggetto interno".

Rimane così acclarato che, per ricostituire l'unità con l'oggetto, si deve andare oltre l'aspetto sensibile della relazione e, dunque, oltre l'esperienza del sentire.

#### Annotazione

La presunta estraneità dell'oggetto rispetto al soggetto senziente viene così liquidata da Berkeley: «Ciò ch'è stato detto dell'esistenza assoluta di cose non pensanti, senza alcuna relazione col loro esser percepite, mi sembra perfettamente inintelligibile. Il loro *esse* è *percipi*, e non è possibile ch'esse abbiano esistenza fuori delle menti o delle cose pensanti, che le percepiscono»<sup>17</sup>.

Fuori dalla relazione con il soggetto, l'oggetto non può costituirsi come oggetto, nonostante che l'esperienza immediata paia attestare proprio questa indipendenza, che indicherebbe la realtà dell'oggetto nonché il carattere subordinato della soggettività: «È invero una opinione stranamente dominante fra gli uomini che le

<sup>17</sup> G. Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*; trad. it. di G. Papini, *Trattato dei principii della conoscenza umana*, Bari, 1925, p. 26.

case, le montagne, i fiumi, e, in una parola, tutti gli oggetti sensibili, abbiano un'esistenza, naturale o reale, distinta dal loro esser percepiti dall'intelletto. Ma, per quanto sia grande la sicurezza e l'acquiescenza con cui questo principio è mantenuto nel mondo, tuttavia chiunque, trovandolo in sé, lo mette in questione, può, se non sbaglio, accorgersi ch'esso involge una manifesta contraddizione»<sup>18</sup>.

Più radicalmente, così Hegel scrive a proposito della *certezza sensibile*: «La verità di questa certezza è nell'oggetto come oggetto mio, o è nell'*opinare*: l'oggetto è perché *io* so di esso»<sup>19</sup>. La relazione di soggetto e oggetto, assunta nella sua forma immediata – dunque come un'ipostasi –, configura l'esperienza percettivo-sensibile: «La verità di tale immediatezza si mantiene come rapporto che resta uguale a se stesso, rapporto che tra l'io e l'oggetto non fa nessuna distinzione di essenzialità e di inessenzialità, e nel quale non può quindi neppur penetrare differenza alcuna»<sup>20</sup>. Più avanti: «io, quanto a me, resto a questo: l'ora è il giorno, o il qui è l'albero; nemmeno raffronto tra loro il qui e l'ora, ma mi attengo a una relazione immediata»<sup>21</sup>.

Rispetto alla relazione che li costituisce, «i due distinti, il percipiente e il percepito, sono l'*inessenziale*. In effetto peraltro, dacché entrambi sono anche l'universale o l'essenza, sono entrambi essenziali; ma mentre essi stanno in reciproco rapporto come opposti, nel rapporto soltanto l'uno può costituire l'essenziale, e la differenza dell'essenziale e dell'inessenziale deve spartirsi in essi»<sup>22</sup>.

La cosa che vale in ambito percettivo sensibile, e che inizial-

<sup>18</sup> *Op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, 1976, sec. rist. della sec. ed. (1960), p. 85.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 87.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 93.

mente tende a presentarsi come autonoma e irrelata, si struttura in forza della relazione: «soltanto questo rapporto di essa con i puri momenti essenziali compie la *cosa*»<sup>23</sup>. Questa relazione si specificherà poi come l'attività stessa della coscienza, la quale opera unificando e comprendendo: «L'*unificare* queste proprietà tocca soltanto alla coscienza»<sup>24</sup>.

La *relazione intrinseca* che costituisce la cosa non solo è indice del valore della coscienza che la fonda, ma è altresì espressione della sua determinatezza: «Ora, tale determinatezza che costituisce il carattere essenziale della cosa e che la distingue da ogni altra, è così determinata che, mediante essa, la cosa è in opposizione alle altre, pur dovendosi, anche in questa opposizione, mantenere per sé. Ma la cosa è cosa o è un uno che è per sé, solo in quanto essa non sta in questo rapporto verso le altre; in questo rapporto è infatti digià posto il nesso con un'altra cosa, e il nesso con un'altra è il cessare dell'esser-per-sé. Proprio mediante il suo *carattere assoluto* e mediante la sua opposizione, la cosa è *in relazione verso altre*, ed è essenzialmente soltanto questa relazione; ma la relazione è la negazione dell'indipendenza della cosa; e la cosa va anzi a fondo per via della sua proprietà essenziale»<sup>25</sup>.

L'intrinseca relazionalità della cosa le impone, dunque, di andare oltre il suo presentarsi immediato, cioè oltre la configurazione che la fa valere in ambito percettivo-sensibile.

#### 6. La realtà del sentire e il suo superamento

Valorizzare l'aspetto *sensibile* della relazione comporta, dunque, configurare un determinato concetto di *realtà*, che è poi il concetto ordinario, per il quale vale come reale ciò che si presenta imme-

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 96.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 101.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, pp. 103-104.

diatamente alla ricezione sensibile, ossia ciò che viene attestato (testimoniato) dai sensi.

L'oggetto sensibile – giova insistere su questo punto – esibisce una sua consistenza autonoma e autosufficiente per il suo presunto entrare ed uscire dal campo dell'avvertimento, cioè dalla sua relazione al soggetto, il quale viene assunto come *subiectum*, come soggiacente alla "vitalità" dell'oggetto, che il soggetto può soltanto recepire e, quindi, constatare.

Lo stesso valore fondante che l'osservazione riveste nell'ambito delle scienze empiriche poggia sul seguente principio: la priorità ontologica dell'oggetto, che configura ciò che potremmo definire il "realismo ingenuo" o anche la "metafisica della trascendenza oggettuale".

Il discorso che è stato fin qui svolto si è proposto di dimostrare che il primato dell'oggettuale rappresenta il primo livello dell'esperienza, là dove la struttura relazionale ancora non viene consaputa. Più rigorosamente: rappresenta il livello in cui viene valorizzato l'aspetto sensibile della relazione, aspetto per il quale vale e si impone la *reciproca indipendenza* dei termini che la compongono, sì che questi esibiscono un'identità che varrebbe indipendentemente dal riferimento. Così considerato, anche il soggetto si presenta in forma oggettuale e può venire descritto al pari di un qualunque altro oggetto.

Di contro, affermare che la relazione costituisce strutturalmente soggetto e oggetto significa disporsi ad un livello di esperienza che è ulteriore rispetto al precedente, sì che anche il concetto di *realtà* si trasforma. Risulta ora reale la *dinamica* che costituisce il reciproco riferirsi dei termini (soggetto e oggetto, appunto), dinamica che è intrinseca alla relazione, che costituisce anzi la relazione nel suo essere.

Tale dinamica, che come ho cercato di indicare si instaura tra il momento della relativa indipendenza dei termini e il momento della loro relativa dipendenza, determina modi e forme dell'esperienza e può venire riconosciuta solo allorché si supera il livello dell'immediatezza, sì che la trattazione del *sentire* può compiersi

effettivamente solo quando ci si colloca oltre di esso, onde poterne evidenziare il limite costitutivo.

Per la *forma sensibile*, come ho detto, l'oggetto, pur se in relazione strutturale con il soggetto, mantiene una presunta autonomia, che consente di *recepirlo* come per sé sussistente e, dunque, come svincolato dall'essere del soggetto. Se non che, non si può evitare di riconoscere che anche questa sua indipendenza viene *recepita* e pertanto non può venire considerata estranea alla ricezione: il *receptum*, proprio in quanto tale, è *receptum per modum recipientis*, sì che la funzione costitutiva del soggetto non può non emergere come innegabile.

È ben vero che si potrebbe obiettare che, se il soggetto è essenziale all'oggetto, per converso l'oggetto costituisce essenzialmente il soggetto – in quanto quest'ultimo si risolve nel soggetto senziente –, se non che pervenire a questo livello di consapevolezza equivale non già a mantenere entrambi, ma piuttosto a dissolvere l'uno e l'altro nonché il nesso che si presumeva intercorresse tra di essi: poiché l'uno c'è perché c'è l'altro, in effetti tra di essi si instaura un mero circolo vizioso che non può di certo fondarli.

La dissoluzione attualistica dell'ordine empirico e formale – che non significa la loro cancellazione, ma il loro inveramento – costituisce però il punto vertice della ricerca in ordine al senso autentico dell'esperienza, sì che ad esso si dovrà pervenire per gradi. Il superamento del realismo ingenuo, infatti, non mette capo immediatamente alla valorizzazione dell'atto, ma alla necessità di considerare effettivamente reale il *reciproco condizionarsi* e del soggetto e dell'oggetto, i quali vengono comunque assunti *come se* fossero veramente, giacché solo questa *presupposizione* consente di mantenere ciò che comunemente si fa valere come esperienza.

Affinché l'esperienza venga mantenuta deve venire pertanto mantenuta la relazione. Alla consapevolezza che soggetto e oggetto sono due sezioni astratte di un unico e medesimo riferimento si deve dunque affiancare il convincimento che il riferimento può mantenere la configurazione ordinaria del nesso tra estremi se e solo se continua a sussistere una *differenza* che consente di descri-

minare i suoi termini.

Soggetto e oggetto, insomma, risultano bensì reciproci – stante il fatto che si pongono l'uno in funzione dell'altro –, ma la reciprocità non ha valore assoluto, ché essa viene appunto temperata dall'istanza del loro differenziarsi. La domanda che si impone, quindi, è questa: come viene mantenuta la dualità di soggetto e oggetto, all'interno del loro *strutturale* connettersi? Valorizzando, accanto all'aspetto *strutturale*, l'aspetto *formale* del riferimento, aspetto che consente la loro diversificazione. Se, infatti, il soggetto si riferisce all'oggetto, e in questo suo riferirsi costituisce il momento attivo del riferimento, l'oggetto viene riferito e ne costituisce il momento passivo. L'uno è *referente*, l'altro è *relato*.

Il punto che deve essere chiarito è il seguente: la funzione del soggetto – in questa configurazione – non è quella di *produrre* l'oggetto, ma quella di decretare *modi e forme* del suo presentarsi. Il soggetto, cioè, configura un *sistema di riferimento* che ipoteka il darsi dell'oggetto e che definisce così anche le forme del suo essere.

Si badi: definisce le forme, non la sostanza, la quale impone che venga comunque postulata una realtà ultima che funga da base sostanziale e *oggettiva* di tutte le modalità mediante cui l'oggetto di volta in volta assume una conformazione determinata. Tale base sostanziale viene postulata dalla struttura stessa della relazione, la quale dice bensì che soggetto e oggetto si riferiscono reciprocamente, ma dice altresì la loro differenza e, dunque, l'*irriducibilità* dell'uno all'altro.

#### Annotazione

L'irriducibilità dell'oggetto al soggetto distingue l'idealismo trascendentale di Kant da ciò che egli definisce, riferendosi a Berkeley, idealismo assoluto. Il *noumeno*, infatti, altro non è che il residuo inoggettivabile dell'oggetto, residuo che non può venire oggettivato (conosciuto) perché l'oggettivazione si realizza mediante le forme a priori della soggettività, ma che viene comunque

postulato come condizione di ogni oggettivazione.

Se il *noumeno* non venisse postulato, non si potrebbe neanche parlare di *fenomeno*, sì che la realtà empirica, lungi dal venire considerata il *punto di incontro (medio)* della soggettività trascendentale con l'in sé dell'oggettività, assumerebbe il significato di una mera produzione da parte del soggetto e risulterebbe inspiegabile l'*indipendenza* che essa esibisce rispetto a quest'ultimo.

Non starò ora a discutere l'aspetto per il quale il *noumeno* viene bensì richiesto come in sé, onde poter valere quale realtà fondante, ma altresì viene assunto per il suo entrare in relazione alla soggettività, onde poter giustificare il *fenomeno*. Qui mi interessa riconsiderare un altro aspetto, affinché esso possa venire posto ulteriormente in evidenza, e cioè quello inerente al senso della *osservazione* della presunta realtà.

Ciò che deve venire ribadito è che non si dà una osservazione effettiva della realtà né un suo coglimento immediato, per la ragione che cogliere la realtà significa, in effetti, perdere quell'autonomia e autosufficienza che impongono di considerarla l'assoluto stesso. Senonché, se il reale è veramente assoluto, o non è reale affatto, allora esso non può non essere *sciolto* da ogni relazione ad altro da sé, inclusa la relazione al soggetto che pure si volge ad esso.

*Tendere* al reale è altra cosa dal *pre-tendere* di ridurlo a termine di una relazione, inscrivendolo in essa per poterlo oggettivare. La conseguenza è questa: ciò che viene ordinariamente assunto come reale, proprio perché configurato in forme determinate, non è l'*oggettivo*, bensì l'*oggettuale*. Quest'ultimo si sostituisce all'oggettivo per inevitabili esigenze della prassi – e della teoria che della prassi costituisce il prolungamento –, ma non può non venire riconosciuto dalla *teoresi* – e riconosciuto innegabilmente – come un'oggettivazione del soggetto, il quale è costretto poi a considerare oggettivo ciò che invece altro non è che la sua espressione in forme oggettivate.

Se, insomma, l'oggetto, in quanto presenza empirica, è una *presentificazione* sistematica, lo stesso soggetto, in quanto viene presentificato e assume una configurazione determinata, è la pro-

pria oggettivazione, la rappresentazione di sé, dunque è sé, ma solo rappresentativamente.

### 7. Digressione concernente la soggettività

La presente digressione è imposta per un verso dalla necessità di specificare il *sensu* della autentica soggettività, che non è riducibile al senso per il quale il soggetto si vincola all'oggetto, per altro verso dall'opportunità di anticipare l'ipotesi teoretica che il presente lavoro intende avanzare. L'ipotesi è questa: se a livello fenomenologico il primato della relazione è indiscutibile e, pertanto, è impensabile assumere l'esperienza senza riconoscere che essa si costituisce in forza della relazione, di contro, ad un livello più profondo – e cioè allorché si discute l'intelligibilità stessa di quell'esperienza nella quale *inevitabilmente* ci si colloca –, non si può non riconoscere che quella relazione, che costituisce la struttura stessa dell'*inevitabile*, non è *innegabile*, non è *vera*, ma è *innegabilmente non vera*.

Rappresenta dunque un indubbio guadagno speculativo superare il livello in cui si impone l'immediatezza del dato, ma non può altresì venire elusa la questione che investe quel livello nel quale la relazione si presenta come fondante la realtà stessa e del soggetto e dell'oggetto.

La digressione ha quindi il compito di discutere questo punto – che è determinante sotto il profilo teoretico –, incentrando l'attenzione sul *sensu* e sul *valore* della soggettività.

Per indicare la soggettività si usa l'espressione "io". Tale semantema ha un duplice significato. Da un lato esso indica il soggetto dell'enunciato, dall'altro il soggetto enunciante.

In effetti, ciò che con tale paroletta si intende indicare è proprio l'identità del soggetto dell'enunciato e del soggetto enunciante: essi sono un medesimo e per questa ragione si impone l'uso dell'espressione "io".

Se non che, allorquando l'io viene enunciato e posto come

soggetto di una proposizione, esso viene in qualche modo oggettivato ed *eo ipso* distinto dall'autentico soggetto, che permane soggetto proprio perché emerge oltre l'oggettivazione.

In altri termini: l'io di cui si parla non è mai l'io che parla, anche se l'io-oggetto viene *di fatto* identificato con l'io-soggetto, giacché le proprietà dette del primo vengono *riferite* al secondo, immediatamente. Per questa ragione è forse opportuno distinguere l'io dal *sé*, intendendo con la prima espressione quella soggettività, che permane la condizione inoggettivabile di ogni oggettivazione, e con la seconda espressione la forma oggettivata dell'io.

Allorché l'io dice di sé, insomma, non può non farsi *altro* da se stesso, in modo tale che la *scissione* costituisce intrinsecamente l'io nel suo esprimersi in forme oggettivate.

La questione, che inizialmente può venire indicata nei termini sopra esposti, risulta però assai complessa. Se è con l'espressione "io" che si intende indicare l'autentica soggettività, che cosa si intende indicare allora con l'espressione "soggettività"?

Il soggetto, come visto, è ciò che *si riferisce* ad altro da sé, il quale, proprio per questa sua alterità, viene definito "oggetto". Non è possibile parlare di soggetto se non all'interno della relazione che lo vincola all'oggetto, perché è in forza di questa relazione che essi possono differenziarsi: soggetto e oggetto si riferiscono reciprocamente, e per questa ragione l'uno è impensabile senza l'altro, ma essi si differenziano in questo stesso loro riferirsi reciproco, e soltanto per questa ragione mantengono, ciascuno, una propria identità.

Non basta dire – come è stato fatto – che il soggetto *si riferisce* e l'oggetto *viene riferito*, si deve ora aggiungere che il *riferimento*, cioè la *relazione*, rappresenta il modo d'essere essenziale del soggetto, al punto che non è più corretto continuare a parlare di "modo", ma è opportuno dire "condizione strutturale".

Il soggetto è l'attività del riferirsi all'oggetto, cosicché la relazione, in questo senso, è l'*azione* originaria del soggetto, quell'*azione* che consente di porlo come soggetto. Che è quanto dire: nella relazione, il soggetto costituisce l'elemento attivo del

riferimento, l'oggetto l'elemento passivo, quell'elemento sul quale si esercita l'azione<sup>26</sup> del soggetto.

Se non che, se il soggetto si risolve in questa azione-relazione, esso è sé nell'uscire da sé, ossia nel *negare* se stesso. E qui insorge problema. Se l'identità del soggetto si risolve nel suo relazionarsi all'oggetto, come è possibile, allora, continuare ad attribuire ad esso un'identità effettiva?

Del resto, se il soggetto non costituisce un'effettiva identità con se stesso, come si può dire di esso e come si può affermare che "esso" si riferisce all'oggetto? Per riferirsi, il soggetto deve essere e per essere deve avere una qualche identità, la quale è indice di una sua consistenza autonoma.

Ciò impone che la soggettività non venga risolta nell'aspetto del suo *essere relata* all'oggettività, per la ragione che, collocato nella relazione e reciproco all'oggetto, il soggetto viene anch'esso *oggettivato*, in quanto assume il carattere di "termine". Così configurato, il soggetto cessa di valere come *io* e viene risolto e dissolto nel *sé*. È però da rilevare che un *sé*, che non si fondi sull'io, altro non è che una rappresentazione vuota, una forma della quale non v'è sostanza.

Devono allora, di nuovo, venire distinti due livelli: il livello nel quale il soggetto si risolve nel suo relazionarsi all'oggetto, perché solo in forza di questa relazione esso può venire configurato, ossia oggettivato, e il livello nel quale il soggetto emerge oltre la relazione all'oggetto, livello che è indice dell'autentica soggettività, inoggettivabile e per questo fondante.

Allorquando l'io assume una qualche configurazione determinata e diventa soggetto di un discorso che lo enuncia nella sua determinatezza, esso cessa di valere come *soggettività trascenden-*

<sup>26</sup> Per un approfondimento della differenza speculativa che sussiste tra i concetti di "attività" e "azione", da una parte, e il concetto di "atto", dall'altra, rimando allo scritto di P. Sensi, *Azione, attività, atto*, "Teoretica", II, 1989, nn. 1 e 2, pp. 109-165.

*tale* e si fa oggetto tra oggetti, come lo ha inteso Marx. Se però si intende il fondamento di questo io-oggetto, che ho definito "sé", allora non si può non fare riferimento ad un io-soggetto, ad un io in atto: l'*identità attuale* dell'io non è riducibile ad una *identificazione fattuale (configurazione empirica)*.

La dialettica che si instaura tra *io* e *sé* costituisce il senso profondo dell'esperienza, la quale, anche quando si presenta come esperienza dell'altro, è esperienza che l'io fa dell'altro, dunque è l'articolarsi dell'io in forme determinate. Ciò attesta l'impossibilità di intendere in senso ingenuo l'identità dell'io, assumendola in forma immediata, come ogni altra determinazione empirica. In effetti, e lo ribadisco, neppure l'identità ordinaria può venire considerata veramente immediata per la ragione che, in quanto determinata, essa è comunque mediata.

Ora questo aspetto non interessa. Qui si cerca di evidenziare la *mediazione autentica* che l'io esprime in quanto io. L'io è, a rigore, la mediazione in atto del suo aspetto empirico in virtù del *valore* trascendentale che ne costituisce l'essere autentico. In altri termini: se l'oggettivazione dell'io è *inevitabile* – esso, se si presenta, si presenta inevitabilmente in forme determinate –, *innegabile* è la sua irriducibilità all'oggettivazione che lo descrive e lo rappresenta.

L'oggettivazione, se empiricamente viene di volta in volta *posta*, teoreticamente – ossia secondo l'ordine costitutivo e fondante – viene *trascesa e tolta*, ossia infinitamente ricondotta al *sensu* per il quale l'io, in quanto autentica soggettività, riemerge oltre le forme che pretendono di connotarlo e alle quali esso viene di fatto ricondotto.

Proprio per questa ragione tra l'io e le sue forme non v'è *relazione*, nel senso ordinario in cui quest'ultima viene intesa. Se vi fosse, i termini sarebbero due: da una parte l'io, nel suo valore di soggetto puro, dall'altro l'io, come forma oggettivata, cioè come sé. Tra di essi, inoltre, si porrebbe un *medio*, che varrebbe come un nuovo termine, un'ipostasi che riproporrebbe la nota aporia del terzo all'infinito.

Questo è il punto centrale: tra l'io, inteso nel suo valore trascendentale dunque verticale, e il sé, che rappresenta il modo del suo configurarsi determinato dunque orizzontale, non si instaura una relazione ordinaria – la quale non potrebbe appartenere né all'uno né all'altro – e ciò per la ragione che l'io costituisce piuttosto l'inveramento in atto del sé, il continuo trascendersi del sé nel fondamento che ne costituisce *sensu* e *valore*.

L'io, insomma, è *ragione* del togliimento del sé. Da un certo punto di vista l'io continua inevitabilmente a porsi in forme determinate, da un altro punto di vista, invece, la sua posizione coincide innegabilmente con il suo togliersi nell'unità del fondamento. Il fondamento, dunque, immane alle forme, se si considera che le spinge oltre se stesse, ma anche le trascende, se si considera che ad esse è irriducibile. Di qui la definizione di *trascendentale*.

La dialessi di io e sé costituisce ciò che potremmo definire, rappresentativamente, la "vita" della soggettività. È bene questa dialessi che si intende cogliere onde ricondurre il movimento delle figure, che di volta in volta dicono il sé, al valore e al senso che tutte le costituisce.

Quanto detto impone questa conseguenza: nonostante che l'io emerga sull'ordine rappresentativo, allorché le forme vengono ad esso ricondotte, e considerate "sue" manifestazioni, anche l'io viene in qualche misura rappresentato, perché inglobato nella relazione alle forme e, dunque, assunto esso stesso quale termine di riferimento.

Se, quindi, le forme sono forme dell'io, esse – per così dire – lo *positivizzano*, cosicché l'io, più che valere quale trascendimento in atto dell'ordine rappresentativo, assume il significato di condizionante posizionale di quest'ultimo: l'io pone in essere le figure, le quali assumono così il significato di sue concrete *manifestazioni*, suoi modi d'essere.

Ebbene, che ciò avvenga non si può evitare, giacché l'ordine della rappresentazione tende ad includere anche ciò che viene consaputo come emergente oltre la rappresentazione. La stessa emergenza, del resto, proprio in quanto anch'essa viene posta

semanticamente, involge in sé un'immagine, anche se il valore concettuale che si intende esprimere è proprio l'irriducibilità del fondamento alla rappresentazione che di esso, comunque, si continua a fornire. La rappresentazione è funzionale all'uso che di essa si compie; il valore concettuale non è strumentale, ma è il senso che presiede all'uso. Ovviamente, qui all'espressione "concetto" non si attribuisce valenza formale, pertanto non ci si riferisce "ai concetti" – al plurale – che valgono come *indici di pluralità*, ossia come astrazioni generalizzanti, ma al *Concetto* che è la condizione incondizionata e, pertanto, mai vincolata ai suoi condizionati. In questo senso e solo in questo senso l'io è concetto.

#### Annotazione

La necessità di precisare i due sensi in cui la soggettività deve venire intesa – quello "empirico" e quello che ho definito "trascendentale" – viene indicata dallo stesso Platone nel *Fedro* a proposito della *psyché*, cioè dell'*anima* che costituisce proprio la soggettività colta nel suo significato più autentico.

Quando la *psyché* è «perfetta» e «alata», essa «spazia nell'alto e governa il mondo»; quando invece «perde le ali», essa precipita e si vincola al corpo<sup>27</sup>. Il *vincolo*, cioè la *relazione* al corpo, è indice dell'indigenza dell'*anima*, ossia della perdita della sua assolutezza.

Poiché l'*anima* che ha perduto le ali è divenuta imperfetta, essa si relaziona a qualcosa che è meno nobile, al corpo, che è *sóma* nel senso di *sêma*, cioè segno, ma anche tomba dell'*anima*<sup>28</sup>. La relazione ad altro è indice del suo non essere più in sé e, dunque, della perdita della sua interezza. Così configurata, infatti, l'*anima*

<sup>27</sup> Cfr. Platone, *Fedro*, 246c; trad. it. di P. Pucci, Bari, 1976, quinta ed., p. 245.

<sup>28</sup> Cfr. Platone, *Cratilo*, 400c; trad. it. di L. Minio-Paluello, Bari, 1975, quarta ed., p. 35.

si sdoppia, giacché è come una «pariglia alata» formata da due corsieri, uno buono, l'altro cattivo.

Ciò che Platone intende affermare è proprio la consapevolezza che l'*anima*, subordinandosi al corpo, si mostra scissa in se stessa: essa risulta *composta* di due elementi e, come tale, può venire *analizzata*, così come può venire analizzata la soggettività, ma solo in quanto ridotta a forma oggettivata. Se non che, anche se vincolata, la *psyché* aspira a riacquistare la condizione primigenia, onde tornare a "pascolare" nella «Pianura della Verità»<sup>29</sup>. Questa *tensione*, che spinge l'*anima* verso l'alto, costituisce, in effetti, la sua essenza più autentica, l'*intenzione* di una elevazione che coincida con il suo stesso perdersi nella verità.

La *psyché*, dunque, benché scissa in se stessa perché vincolata al corpo, esprime la *dialettica* del suo *porsi* in forme determinate – essa, infatti, non può sottrarsi a quella determinatezza che il vincolo al corpo le impone – e del suo *intendere di togliersi* quanto alla sua determinatezza, onde riacquistare quell'universalità che è la sua essenza e che testimonia il suo affrancamento dal vincolo e dalla dipendenza.

Nella sua essenza più intima, l'*anima* è «immortale; perché ciò che sempre si muove è immortale»<sup>30</sup>. In altri termini: l'*anima* è autentico fondamento perché solo ciò che è in grado di fondare se stesso può valere come fondamento di altro da sé. Orbene, ciò che si pone in forza del vincolo non è fondamento, per la ragione che è sé solo per il suo *riferirsi* ad altro.

Vale come fondamento solo ciò che è in sé «perfetto», dunque solo l'assoluto. La *psyché*, per questa sua assolutezza – cioè per questo suo svincolarsi da ogni dipendenza (*ab-solutum* = sciolto) –, coincide con la divinità stessa, con l'universalità del vero. Scrive mirabilmente Platone: «Ora, ciò che provoca movimento in altro ed è mosso esso stesso da qualcos'altro, se subisce un arresto di

<sup>29</sup> *Fedro*, 248b; ed. it. cit., p. 248.

<sup>30</sup> *Fedro*, 245c; ed. it. cit., p. 243.

movimento smette di vivere. Solo dunque ciò che muove se stesso, in quanto non può abbandonare se stesso, mai cessa di essere in moto; anzi è scaturigine e principio di moto di tutte le cose che sono mosse. Ora, il principio non è generato perché, mentre ogni cosa che nasce deve per forza nascere da un principio, questo invece non deve esser generato da niente: se altrimenti il principio procedesse da qualcosa, cesserebbe di essere ancora il principio. Inoltre, dal momento che non è generato, per forza sarà immortale; perché se il principio venisse a mancare, né questo potrebbe nascere da altro, né altro da esso, visto che è necessario che tutto abbia un principio. Ecco dunque: ciò che muove se stesso è principio di movimento; esso non può né morire né nascere, altrimenti l'intero universo e tutto ciò che è in movimento, cadendo in rovina, si fermerebbe e mai più potrebbe trovare donde riprendere moto e vita»<sup>31</sup>.

Il lungo passo serve a dimostrare, nell'intendimento di Platone, l'immortalità dell'anima, che è altro modo per indicare la sua absolutezza, il suo emergere oltre ogni relazione e oltre ogni dipendenza: «Ora che abbiamo dimostrato l'immortalità di ciò che si muove da sé, nessuno avrà scrupoli ad affermare che proprio questa è l'essenza e la definizione dell'anima»<sup>32</sup>.

Se non che, lo stesso Platone si avvede della problematicità di un'affermazione che inglobi in sé l'assoluto e dunque lo riduca a forma semantica. Come si può includere nell'ordine del discorso – dunque nell'ordine della finitezza – ciò che per sua natura è infinito (immortale, nel linguaggio platonico)? Come può l'uomo esprimere, nei modi e nelle forme che sono propri del suo essere limitato (*pròs emâs* = per noi), l'absolutezza dell'anima nel suo essere in sé (*katà physin*), la quale, poiché in sé, vale come la negazione in atto di ogni riferimento ad altro, dunque come negazione della possibilità di venire inclusa nella relazione semantica? «Dell'immortalità dell'anima s'è parlato abbastanza, ma

<sup>31</sup> Fedro, 245c-e; ed. it. cit., pp. 243-244.

<sup>32</sup> Fedro, 245e; ed. it. cit., p. 244.

quanto alla sua natura c'è questo che dobbiamo dire: definire quale essa sia, sarebbe una trattazione che assolutamente solo un dio potrebbe fare e anche lunga, ma parlarne secondo immagini è impresa umana e più breve»<sup>33</sup>.

Allorché si parla dell'anima, non si può dimenticare che si riduce a rappresentazione ciò che non è rappresentabile, poiché si fa essere nei modi del discorso – e quindi si riduce a momento del discorso – ciò che ne costituisce il fondamento perché emerge infinitamente oltre di esso. A rigore, solo il vero sa se stesso o, in altri termini, il vero è il suo stesso sapersi. Di contro, riferirsi al vero significa postulare e la distanza da esso e la possibilità di coincidere con esso per poterlo veramente riferire. Significa, cioè, postulare la contraddizione.

Poiché, tuttavia, l'ordine nel quale ci si colloca è inevitabilmente l'ordine del discorso (l'ordine della finitezza), nel quale vige la mancanza del vero e quindi la necessità di ricercarlo, non si può eludere la contraddizione, anzi ci si deve fare carico di essa, come suggerisce lo stesso Hegel, nella consapevolezza che, se l'intelletto (*Verstand*) ne rimane travolto, la ragione (*Vernunft*) coincide con la coscienza che la contraddizione, consaputa, è tolta.

Non si può, dunque, evitare di riferirsi a ciò che nega ogni riferimento; non si può evitare di rappresentare ciò che si riconosce irrepresentabile: questa è la condizione di chi si volge al vero e abbisogna (ecco la sua "finitezza") di ridurlo a "cosa". Se rappresentata, nonostante la consapevolezza del limite immanente alla rappresentazione, l'anima è descritta come una «pariglia alata», ossia come una sintesi di opposti. In quanto i termini si oppongono, essi si escludono; ma in quanto i termini si pongono in forza del loro stesso opporsi, essi sono inclusi nella relazione e cercano una conciliazione che li spinge ad andare oltre se stessi, verso un'unità nella quale la differenza sparisca.

Tale unità è la restituzione dell'anima alla sua essenza perfetta

<sup>33</sup> Fedro, 246a; ed. it. cit., pp. 244-245.

e immortale. È ciò che l'anima, vincolata al corpo, intende di ripristinare, nonostante che *di fatto*, ossia nell'esperienza ordinaria, ciò non possa realizzarsi. Fino a che l'anima è vincolata al corpo, l'assoluto è *intenzionato*, ma non fattualmente raggiunto. L'*intentionio veritatis*, tuttavia, non rappresenta una pia illusione, ma il *sensu* stesso della vita dell'anima, il suo perenne ricercare, il suo non appagarsi delle certezze. *Ex-sistere* ha il significato dell'uscire dalle tenebre della caverna per volgersi alla luce della verità.

Il coraggio dell'anima consiste proprio in questa sua capacità di assumersi il compito di lottare con il *limite*, che equivale al suo lasciarsi perennemente sospingere verso una meta che è raggiungibile solo intenzionalmente: «Questo sopraceleste sito [cioè la Pianura della Verità] nessuno dei poeti di quaggiù ha cantato, né mai canterà degnamente. Ma questo ne è il modo, perché bisogna pure avere il coraggio di dire la verità soprattutto quando il discorso riguarda la verità stessa»<sup>34</sup>.

Il *coraggio* consiste per un verso nella rinuncia alla pretesa di inglobare la verità, per altro verso nella rinuncia alla pretesa di rinunciare a ricercare la verità stessa: desistere, infatti, equivale a negare la vita, che è intrinsecamente ricerca. Si configura così una duplice impossibilità, che mette capo al coglimento del senso autentico dell'*intenzione*: l'*intenzione di verità* è non solo intenzione di volgersi alla verità, ma è altresì intenzione di *affidare* alla verità il proprio volgersi ad essa. È dunque intenzione di verità come affidamento alla verità, la quale, suscitando la ricerca, la evoca orientandola e indirizzandola. Il cercante, pertanto, non può che pro-tendersi al vero, confidando che il vero stesso guidi la sua ricerca.

L'aspetto *intenzionale* della *psyché*, che la sospinge ad emergere oltre la dimensione relazionale, si combina, nell'ordine dell'esperienza (ossia, nei termini platonici, fino a quando l'anima è anima di un corpo), con l'aspetto *funzionale*, per il quale essa si

<sup>34</sup> Fedro, 247c; ed. it. cit., p. 247.

riduce ad un insieme di facoltà o funzioni che possono venire analizzate e descritte. Non per niente la *funzione* ha come propria struttura intrinseca la *relazione* ed essenzialmente essa indica la *corrispondenza* che sussiste tra variabili.

Orbene, tradotta in termini funzionali, anche la ricerca di verità è una attività, dunque è essa stessa una *funzione*.

Potremmo anzi dire che è la *funzione fondamentale*, quella funzione, cioè, che non solo ha valenza pratico-operativa, ma che, soprattutto, intende indicare il *valore* che possa effettivamente soddisfarla: «La funzione naturale dell'ala [e per questo Platone rappresenta l'anima come provvista di ali] è di sollevare ciò che è peso e di innalzarlo là dove dimora la comunità degli dei; e in qualche modo essa partecipa del divino più delle altre cose che hanno attinenza col corpo. Il divino è bellezza, sapienza, bontà ed ogni altra virtù affine. Ora, proprio di queste cose si nutre e si arricchisce l'ala dell'anima, mentre dalla turpitudine, dalla malvagità e da altri vizi, si corrompe e si perde»<sup>35</sup>.

L'intenzione volta al vero non solo è la condizione salvifica dell'anima, ma altresì costituisce l'essenza stessa della filosofia: «coloro [...] che amano il sapere, conoscono bene che la filosofia, prendendo a educare in siffatte condizioni la loro anima, cerca a poco a poco di guidarla e addirittura si adopera di liberarla dal corpo, dimostrandole che, come è piena d'inganno la indagine mediante gli occhi, così è piena d'inganno la indagine mediante gli orecchi e gli altri sensi; e la persuade a tenersi lontana da questi sensi se non in quanto le sia impossibile non usarne; e la esorta a raccogliersi e a restringersi tutta sola in se stessa, e a non fidare in niente altro che in se stessa, qualunque sia l'essere che ella voglia da se medesima penetrare nella sua essenza immutabile; e quello che, per diversi aspetti mutevole, ella voglia indagare con altri mezzi, questo a non ritenerlo per vero; e che come questo è percepibile ai sensi e visibile, quello invece che l'anima vede da se

<sup>35</sup> Fedro, 246d-e; ed. it. cit., p. 246.

medesima è intelligibile e invisibile»<sup>36</sup>.

Il vincolo al corpo costituisce il *limite* dell'anima, quel limite che l'anima subisce nell'esperienza percettivo-sensibile, ma che essa tende a trascendere in virtù della coscienza che sa riconoscerlo. Il vincolo indicato da Platone, tradotto nel linguaggio da me usato a proposito della soggettività, è quello che subordina l'io alle sue forme oggettivate, delle quali il corpo costituisce la forma prioritaria. L'io è la *psyché* intesa nella sua intenzionalità volta al vero; il sé è la *psyché* intesa nella sua valenza funzionale. Tra io e sé v'è rapporto solo allorché ci si colloca a livello del sé, dunque solo nel descrivere in forme rappresentative la loro dialettica; teoreticamente, l'io non è altro dal sé, non si rapporta al sé, ma costituisce il suo *ideale immanente*, il suo *inveramento in atto*.

Quanto è stato detto a proposito dell'io e del sé può venire ripetuto nei termini della *coscienza*, che è la figura mediante la quale la dialettica sopra esposta trova la esemplificazione più adeguata. La coscienza, infatti, deve essa stessa venire intesa in un duplice senso: per un verso la coscienza è *coscienza avvertente* e, dunque, è coscienza che esce da sé e si rivolge all'oggetto, gravitando su di esso; per altro verso la coscienza è veramente se stessa solo nel suo tornare in sé, ossia solo allorché, rifuggendo dalla dispersione, essa trova un'identità con se stessa, un'unità che sia espressione della sua vera essenza: e così è *autocoscienza*.

Solo in quanto autocoscienza, la coscienza può relazionarsi ad altro da sé senza perdersi come coscienza. In altre parole: solo per la ragione che la coscienza è presente a se stessa come autocoscienza, essa può presentificare il mondo. Quest'ultimo, del resto, non è pensabile come dotato di una realtà autonoma, come se la coscienza sorgesse *post factum* e ratificasse la presenza dell'oggetto, presupposto ad essa.

In effetti, così l'oggetto appare quando la coscienza viene

<sup>36</sup> Platone, *Fedone*, 83a-b; trad. it. di M. Valgimigli, Bari, 1979, pp. 115-116.

descritta nei termini della coscienza avvertente e viene ridotta ad un contenitore (forma) atto ad accogliere una pluralità di contenuti (i dati di realtà, il molteplice offerto dai sensi). Riservo all'aspetto empirico della coscienza l'espressione di "coscienza avvertente" perché l'espressione latina *ad-vertere* indica, appunto, il volgersi della coscienza all'oggetto, sì che, secondo questo aspetto, la coscienza è comunque "coscienza di" e, dunque, si pone solo in quanto si vincola a qualcosa che funge da suo *altro*.

Come ho già rilevato, la *relazione* che si instaura tra la coscienza e l'oggetto può venire indagata disponendosi a diversi *livelli di profondità* dell'analisi. Ad un livello più superficiale, la relazione pare disporsi tra due estremi: da una parte la coscienza, dall'altra l'oggetto, entrambi sussistenti ciascuno per sé e solo successivamente posti in relazione l'uno con l'altra. L'estraneità di coscienza e oggetto configura, come detto, l'ambito del sentire, ambito nel quale il senziente pone il sentito come altro rispetto a sé, in modo tale che l'essenza stessa del sentire si rivela come il *sentimento della mancanza*, il bisogno o la brama di inglobare l'oggetto del quale il soggetto si sente mancante.

Ad un livello più profondo l'esperienza del sentire si rivela la relazione imprescindibile di senziente e sentito (soggetto e oggetto), cosicché risulta inintelligibile assumere l'oggetto come precedente alla relazione ed estraneo rispetto ad essa. L'oggetto è un "sentito", dunque non è svincolato dal senziente.

La consapevolezza della *priorità della relazione* configura un nuovo livello che può venire definito il *livello concettuale della esperienza*, livello che si rivela la struttura del precedente. Dico concettuale per la ragione che il *cum-capere* evidenzia la necessità di *prendere insieme* soggetto e oggetto. L'analisi, pertanto, dovrà ora incentrarsi su questo aspetto, che può anche venire definito *l'aspetto concettuale della relazione*.

### 8. L'aspetto concettuale della relazione

Per riprendere il discorso là dove esso si era interrotto prima della *digressione*, si può tentare la seguente sintesi: se l'*aspetto sensibile* della relazione valorizza la "separatezza", ossia la relativa indipendenza di soggetto e oggetto, l'*aspetto concettuale*, di contro, valorizza il loro reciproco riferirsi, ossia la relativa dipendenza.

Si è visto che la dipendenza, al pari dell'indipendenza, non può essere assoluta, giacché ciò imporrebbe la dissoluzione della relazione imponendo la dissoluzione dei suoi termini. Per evitare tale dissoluzione si mette in primo piano la differenza che sussiste tra soggetto e oggetto, differenza che non attiene al loro strutturale riferirsi, ma alla *modalità* del riferimento. Per questa ragione il mantenimento della relazione come nesso tra termini che si differenziano attiene alla *considerazione formale* sia del soggetto sia dell'oggetto.

La forma, pertanto, assume la relazione empirica come la conciliazione di due momenti, i quali, a rigore, non possono non essere inconciliabili: il momento della relativa indipendenza e quello della relativa dipendenza. In effetti, anche valorizzando la reciproca dipendenza dei termini, questi debbono comunque permanere due e, pertanto, la loro indipendenza, per quanto relativa e residuale, risulta non di meno irriducibile.

Definisco "momento concettuale" della relazione il reciproco dipendere dei termini e ciò in ragione dell'etimo non solo dell'espressione "concetto" – *conceptus* è da *cum-capere* –, ma anche dell'espressione "comprensione", che è da *cum-prehendere*. In entrambe le espressioni il *cum* evidenzia il nesso che, nella comprensione, risulta avere il significato del *vincolare* le determinazioni.

Ciò che il livello percettivo-sensibile aveva posto come separato viene ora *connesso*. La connessione si instaura e si ripropone a vari livelli. Innanzi tutto essa si impone tra soggetto e oggetto. In quanto sentito, infatti, l'oggetto appariva irrimediabilmente altro dal soggetto; in quanto pensato, invece, esso risulta la sua *oggetti-*

vazione.

L'oggetto vale come la *forma oggettivata* del soggetto, ossia la forma mediante la quale il soggetto può presentificarsi a se stesso. In questo senso la realtà delle determinazioni, che costituisce ciò che ordinariamente viene definito "mondo", altro non è che l'*esteriorizzarsi* del soggetto, sì che i dati di realtà valgono ormai come *contenuti* del pensiero.

In quanto "contenuti", i dati mantengono una loro "oggettività" distinta dall'essere del soggetto, che viene essenzializzato nell'*attività del pensare*. Quella *dualità*, che inizialmente valeva come differenza posta tra soggetto e oggetto, viene ora bensì riproposta, ma riproposta all'interno del *pensiero*, dunque all'interno del soggetto, il quale, sdoppiandosi in sé tra sé e il suo altro, fa essere la differenza tra il pensare e i suoi contenuti, tra il soggetto e le sue forme oggettivate.

L'idealismo di Hegel ha inteso evidenziare proprio la necessità di superare il momento percettivo-sensibile dell'esperienza, secondo il quale i dati preesisterebbero al soggetto e configurerebbero la stessa realtà oggettiva, onde pervenire al *valore razionale* dell'esperienza medesima, cioè al carattere intrinsecamente razionale del reale. Faccio notare che la razionalità (relazionalità) intrinseca del reale è già stata posta in evidenza in una *Annotazione* precedente, allorché si è cercato di essenzializzare la concezione scientifica del mondo, senonché ritengo opportuno insistere nuovamente su tale punto per la ragione che quanto è stato detto prima trova qui il *luogo teorico* in cui disporsi: tale luogo è proprio la trattazione dell'aspetto concettuale della relazione.

La razionalità del reale, dunque, è espressione della sua *struttura relazionale*. Per tale struttura non solo soggetto e oggetto sono intrinsecamente connessi, ma altresì risultano connessi fra di loro – e questo è il secondo livello in cui si impone la relazione, livello che ne riproduce in sé molti altri – anche i cosiddetti dati di realtà.

In effetti, i nessi che vengono ravvisati tra le "cose" altro non sono che l'oggettivazione del nesso che vincola soggetto e oggetto.

Altrimenti detto: *conoscere* non può non significare *esplicitare i nessi* che vincolano i dati di realtà, cosicché l'unica realtà che ci è dato di cogliere è quella posta in essere dalla relazione e, come tale, *posta in essere in forma razionale*.

Non starò qui a specificare in che senso quella *ragione*, che si struttura in forma di *nesso logico*, non è la ragione autentica, mantenendo ancora valenza *formale*. Ho già accennato a questo tema, parlando della differenza tra il pensare come *attività* e il pensare inteso come *atto*. Il tema dovrà venire ripreso e approfondito, perché con esso si individuerà proprio il passaggio dal livello logico-formale al livello che potrei definire logico-speculativo e che costituisce il livello al quale si intende di pervenire in virtù della ricerca filosofica.

Per ora mi accontento di evidenziare questo punto: il conoscere ordinario, incluso il conoscere che presiede alla scienza empirica, è un *descrivere nessi*. La stessa *teoria* – che non è la *teoresi* – vale come descrizione di relazioni che intercorrono tra determinati elementi, sì che essa si configura necessariamente come "sistema".

Ciascun sistema teorico acquista il significato di un'assunzione della realtà secondo un determinato punto prospettico e, dunque, secondo una determinata concezione del mondo. Tra i sistemi della teoria si instaura pertanto un confronto-scontro. Il confronto nasce dall'esigenza di mantenere il presupposto della medesimezza oggettuale, ossia dalla necessità di considerare le molteplici interpretazioni come riferentesi ad un'unica e medesima realtà, la quale può venire *letta* in modi diversi. Lo scontro nasce dal fatto che ogni teoria (ogni interpretazione) aspira a presentarsi come quella che coglie la realtà nella sua essenza autentica, sì che le altre debbono necessariamente venire escluse.

Si ripropone così la dialettica propria dell'*opinione (dóxa)*, la quale, intendendo di porsi non come opinione ma come verità, dichiara opinione non se stessa, ma ogni altra concezione diversa da quella che essa esprime.

Di qualunque sistema teorico si tratti, il progetto che esso

palesa è comunque quello di restituire l'oggetto (la realtà) nella sua *struttura razionale*, sia che l'oggetto si presenti come "natura", della quale si ricercano le *leggi* che presiedono alla sua costituzione, sia che esso si esprima come "storia" o come "fenomenologia del vivente", forme nelle quali il soggetto realizza se stesso, ponendo i valori del comportamento morale, le regole del vivere sociale, i principi che fondano il sistema della teoria.

Quello che precedentemente è stato descritto come il "primato della relazione" si specifica ora, a livello teorico-conoscitivo, come *primato del sistema sui suoi elementi*: ciò che viene valorizzato, infatti, è proprio il *nesso* che sussiste tra i dati, sì che la *funzione* diventa l'autentico oggetto del conoscere scientifico. Corrispettivamente, i fenomeni vengono indagati non tanto perché si ricerca una loro pretesa essenza, quanto per le *interazioni* che si realizzano tra di essi, interazioni che vengono descritte e misurate nonché configurate in un sistema il più possibile organico, in grado cioè di fornire una rappresentazione unitaria del reale.

L'essenzializzazione del dato in senso funzionale fa della matematica il paradigma fondamentale cui riferire ogni scienza empirica, proprio in considerazione della valenza essenzialmente aritmetica della relazione, la quale si costituisce come *assimilazione (omogeneizzazione)* dei diversi e come *reiterazione* (numerica) dell'identico. Scienza è scienza di rapporti e, se non v'è teoria che non si configuri come descrizione di relazioni, per converso queste ultime devono venire espresse in termini matematici, perché solo così possono venire rapidamente calcolate, dando luogo ad una *computazione* riproducibile (o simulabile) in forza di intelligenze artificiali.

Lo stesso *numero*, del resto, è espresso in forma relazionale giacché viene inteso nel senso *insiemistico* evidenziato da Cantor: non cambia se lo si esprime facendo riferimento al concetto di *classe*, dal momento che la *classe* indica un contenitore di elementi e, dunque, riproduce la forma della relazione che *include* i suoi termini.

La progressiva matematizzazione del mondo ha quindi una

sua profonda ragion d'essere: essa rivela la priorità della relazione nell'ordine dell'esperienza, nella quale vige il principio dell'interconnessione (interdipendenza) tra i dati.

Il calcolo dei rapporti, del resto, non ha il significato di un riduzionismo che porta a considerare solo l'aspetto quantitativo e ciò per la ragione che la qualità ultima del dato coincide con il suo stesso *relazionarsi* ad altro dato, cosicché definire la modalità del rapporto acquista il significato di configurare un algoritmo che essenzializzi la "natura" stessa del reale.

#### Annotazione

La struttura intrinsecamente razionale del reale viene rilevata dallo stesso Kant, allorché egli, nella *Introduzione* alla *Logica*, descrive la natura come pervasa da *regole*, che ne decretano l'ordine e il funzionamento.

Scrivendo Kant: «Tutto nella natura, sia in quella animata sia in quella inanimata, accade *secondo regole*, anche se queste non sempre ci sono note. L'acqua cade secondo le leggi della gravità e negli animali il movimento della locomozione accade anch'esso secondo regole. Il pesce nell'acqua e l'uccello nell'aria si muovono secondo regole. L'intera natura in generale non è propriamente altro che una connessione di fenomeni secondo regole; *assenza di regole non si dà in alcun luogo*. Quando crediamo di trovarla, possiamo solo dire che in quel caso le regole ci sono ignote»<sup>37</sup>.

Il passo è molto importante e merita un approfondimento. Anche se Kant non lo dice esplicitamente, mi pare che si possa affermare che il primo livello in cui si dispone l'osservazione dei fenomeni naturali tende ad assumere questi ultimi come entità a sé stanti. Non per nulla il singolo *accadimento* viene connotato e identificato differenziandolo da tutti gli altri.

<sup>37</sup> I. Kant, *Logik*, trad. it. a cura di L. Amoroso, *Logica*, Bari, 1984, p. 5.

Se non che – pensando più approfonditamente il livello in cui si impone l'immediato –, ci si avvede che quella differenziazione che consente di identificarlo è la stessa che lo *vincola* agli altri accadimenti, cosicché non è possibile parlare di un accadimento se non per la connessione che si instaura tra esso e la pluralità degli altri fenomeni: "accadere", dunque, è cadere in un contesto, in un sistema; l'accadimento unico (il fatto assoluto) è un non senso, una vera e propria antinomia.

Kant, però, non si accontenta di definire la connessione tra i fenomeni; egli spiega altresì che la connessione si specifica secondo *regole*, ovverosia secondo nessi preordinati e costanti, i quali strutturano gli eventi e li configurano in forme determinate.

La natura è un sistema presieduto da regole, che costituiscono dunque la struttura *razionale* del reale, quella struttura all'interno della quale i singoli accadimenti si vanno a disporre, connettendosi gli uni agli altri in una *forma* che è possibile bensì ricavare dalla analisi dei dati, ma che precede l'analisi costituendone la stessa condizione di possibilità.

Non per niente Kant, esaminando il *valore* delle regole, precisa che quelle stesse regole che si riscontrano in natura presiedono anche all'esercizio del pensare: «Anche l'esercizio delle nostre facoltà accade secondo certe regole che noi seguiamo dapprima *senza esserne coscienti*, fino a che giungiamo gradualmente a conoscerle per mezzo di tentativi e di un uso prolungato delle nostre facoltà; alla fine, anzi, prendiamo tanta dimestichezza con esse che ci costa molta fatica pensarle *in abstracto*»<sup>38</sup>.

Ciò che vale per le facoltà in genere, *a fortiori* vale per l'intelletto, il quale conosce sia la natura sia le altre facoltà dell'uomo perché ne coglie *analiticamente* la struttura: «Come tutte le nostre facoltà nel loro insieme, così anche l'*intelletto*, in particolare, è vincolato, nelle sue operazioni, a regole che noi possiamo indagare. Anzi, l'intelletto va considerato come la fonte e la facoltà

<sup>38</sup> *Ibid.*

di pensare, in generale, regole. Infatti, così come la sensibilità è la facoltà delle intuizioni, allo stesso modo l'intelletto è la facoltà di pensare, cioè di sottoporre a regole le rappresentazioni dei sensi. Esso è perciò desideroso di cercare regole ed è soddisfatto quando le ha trovate. Ci si chiede allora, dato che l'intelletto è la fonte delle regole, secondo quali regole esso proceda»<sup>39</sup>.

Non soltanto, dunque, l'intelletto è la «facoltà di pensare, cioè di sottoporre a regole le rappresentazioni dei sensi» – quindi la facoltà dell'assegnare una *forma razionale* al *materiale sensibile* –, ma altresì esso è la facoltà di «pensare regole». Più precisamente: l'intelletto è la *fonte* delle regole – ossia è ciò che *pone* le regole (*detta* le regole alla natura e alle altre facoltà) –, ma, insieme, esso coincide con l'*uso* delle regole stesse, giacché, nel suo procedere, l'intelletto usa quelle regole che pone.

Non basta. L'intelletto è inoltre la facoltà che riconosce le regole nonché la facoltà che si interroga sul *significato* e sul *valore* delle stesse, dunque sul proprio significato di "facoltà": «La logica è pertanto un'autoconoscenza dell'intelletto e della ragione, ma non in considerazione degli oggetti, bensì esclusivamente riguardo alla forma»<sup>40</sup>.

Mi pare, pertanto, che si possa affermare che la prima e fondamentale *regola*, a cui tutte le altre sottostanno, è quella che recita proprio il primato delle regole, dunque dei nessi (necessari e contingenti, come dice Kant), mediante i quali l'intelletto procede costituendo l'esperienza e fornendo ad essa una struttura ordinata e costante.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, pp. 5-6.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 8.

### 9. Valenza semantica della relazione

Il discorso svolto ha un'ulteriore, importantissima conseguenza, questa: riconoscere l'intrinseca struttura relazionale del dato coincide con la consapevolezza che ogni determinazione empirica è essenzialmente *segno*.

Più precisamente: elevarsi alla considerazione razionale della esperienza non solo significa valorizzare il momento concettuale della relazione, ma significa altresì – e questo è l'aspetto che ora si vuole prendere in esame – riconoscere la *valenza semantica* della relazione medesima, il suo costituirsi cioè come riferimento che identifica i termini facendo loro assumere il ruolo di *segno* e di *significato*, affinché possa mantenersi la loro differenza.

Ogni determinazione, infatti, vale come segno perché il suo *essere* si risolve nel *riferire*, ossia nell'inviare oltre di sé a qualcosa che funga da *significato*. Non è sufficiente, dunque, considerare la determinazione per il suo costituirsi in forza di un riferimento orizzontale che la connette ad ogni altra determinazione, assunta anch'essa come segno; essa deve altresì venire considerata per il riferimento che definirei verticale e che la vincola bensì ad un'altra determinazione, ma ad una determinazione che viene assunta come *significato*, per la ragione che le si richiede di eccedere l'ordine semantico, onde evitare il circolo vizioso di una relazione che si instauri tra semplici segni<sup>41</sup>.

In effetti, assumere una qualche determinazione come *significato* equivale a mettere tra parentesi il suo essere strutturalmente *segno*, sì che è necessario precisare che alcune determinazioni devono venire assunte *come se* fossero dei significati affinché ad

<sup>41</sup> È ben vero che la linguistica ha inteso considerare solo il rapporto tra i significanti, a prescindere dai loro significati, ma ciò non significa che viene così eliminato il riferimento di ciascun segno ad un qualche significato, poiché solo in forza di tale riferimento il segno mantiene la sua identità di segno. Ho approfondito tale tematica in *Struttura relazionale del discorso e valenza semantica della relazione*, "Teoretica", I, n. 1, 1988, pp. 65-68.

altre possa venire riservata la valenza di segni. Ciò che intendo dire è questo: per un verso non si può ridurre il *significato* ad una qualche determinazione, perché ciò equivale a dimenticare quanto è stato affermato poco sopra e cioè che la determinazione si pone in quanto si riferisce ad altro da sé e, quindi, è intrinsecamente *segno*; per altro verso, però, affinché la relazione semantica possa instaurarsi, è necessario assumere un termine *come se* coincidesse con la stessa *realtà*, dunque *come se* valesse quale *intero*, nonostante che permanga "termine".

Ne consegue che, in effetti, il postulato su cui poggia il sistema operativo-formale è un mero arbitrio, una mera presupposizione utile per procedere; su questo punto sarà opportuno ritornare per chiarire ulteriormente quanto si va affermando.

Intanto mi pare importante sottolineare che, come conseguenza delle indicazioni rapidamente esposte, si deve tenere in conto questa considerazione: ciò che *ordinariamente* vale come il *reale*, lungi dal valere come l'intero di sé, a rigore altro non è che un sistema di segni, stante il fatto che esso si struttura in forza della *relazione (riferimento)* e si presenta pertanto come un *linguaggio*, articolandosi in un asse sintattico e in un asse semantico. La sintassi regola i rapporti tra i segni, la semantica esprime il rapporto di segno a significato.

Non v'è, insomma, un linguaggio *sul* mondo, *ché il mondo è intrinsecamente linguaggio*: le stesse cose che fungono da *referenti oggettivi* dei segni sono anch'esse segni, anche se vengono ipostatizzate onde valere quali significati. Il mondo è pertanto un discorso e le cose sono gli asserti che lo costituiscono. Ogni cosa, infatti, è un asserto che si pone in forza della sua congiunzione con l'essere: dire "S" è dire *che* "S" è essente.

Può apparire singolare l'affermazione per la quale gli oggetti che si presentano nell'esperienza sono meri segni, stante il fatto che essi esibiscono una consistenza che induce a considerarli come la realtà stessa. Se non che, ciò che è effettivamente reale non può non essere a prescindere da qualsiasi riferimento: il reale è in sé e per sé stante, dunque è assolutamente. Per converso solo l'assoluto

è veramente reale<sup>42</sup>.

Lo stesso *discorso*, del resto, si costituisce nell'*intenzione* di *riferirsi* al reale per poterlo *riferire (riportare)* e non intende di certo produrlo. Più specificatamente: il discorso poggia sull'*intenzione* di riferire la realtà così come questa in effetti è, onde poterla *esprimere* senza alterarla, ossia senza che il discorso aggiunga ad essa niente che non le appartenga.

Si potrebbe affermare che riferirsi ad uno stato di cose assunto come reale è il momento costitutivo del discorso in quanto discorso, sì che la domanda che torna ad imporsi è la seguente: quei significati, che il discorso considera i propri referenti oggettivi – dunque fondanti il proprio essere discorso – possono venire considerati effettivamente emergenti sull'ordine semantico onde valere come la realtà medesima?

Anche se la domanda può apparire retorica, per la ragione che la risposta è stata già data, mi propongo di riesaminare la questione a muovere da questo rilievo: se riferirsi ad uno stato di cose equivale a riportare (riferire) questo stato di cose, allora rimane acclarato che il discorso non può riferire (riportare) alcunché se non in quanto lo ha riferito a se stesso.

*Il discorso non può riferirsi al reale se non riferendo il reale a se stesso, ossia se non dicendolo.*

Si va delineando così l'antinomia che costituisce la struttura intrinseca del dire. Per un verso il discorso è posto in essere dalla intenzione di volgersi alla realtà autentica, perché è solo su di questa che esso intende fondarsi (è solo tale realtà che esso intende esprimere), per altro verso il discorso può riferirsi a ciò che postula come reale solo nei *modi* e nelle *forme* che gli sono propri, con questa conseguenza: il suo riferirsi al reale si converte *immediatamente* nel riferire la realtà al discorso, sì che la realtà, in quanto detta, risolve in sé – e dunque dissolve – la realtà in quanto

<sup>42</sup> «L'Assoluto solo è vero, o il Vero solo è assoluto» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 67).

intenzionata.

Dire la realtà, insomma, altro non è che riferire (riportare) la realtà mediante il discorso, sì che l'*intenzione* si capovolge; se originariamente si *intendeva* lasciar essere il reale nel riferirlo, *di fatto* nel riferirlo (nel dirlo) il discorso, più che riferirsi al reale, *riferisce il reale a se stesso*, dunque lo fa essere *in forma semantica*.

Lo stesso concetto può venire espresso così: poiché per riferirsi al reale il discorso riferisce il reale a se stesso, se ne ricava che riferire (dire) altro non è che il *trasferire* la realtà all'interno del discorso. Quel fondamento, che viene richiesto come *indipendente* – poiché solo la sua *indipendenza* è indice della sua autosufficienza e dunque della sua realtà – viene così incluso nel discorso, ossia diventa termine della *relazione semantica*.

Se l'indipendenza del reale, ancorché richiesta affinché il discorso eviti di scadere a *sproloquio* (non avendo nulla di *effettivo* da dire), non venisse altresì *negata*, il discorso non sorgerebbe, perché, solo in quanto inclusa nella relazione semantica, la cosiddetta realtà può venire riferita, cioè tradotta nei modi e nelle forme del linguaggio.

Il senso del *re-ferre*, pertanto, deve venire specificato come un *ri-portare* il reale al discorso, sì che quest'ultimo, lungi dal portare al reale (riportare il reale), non fa che *riproporre* se stesso sotto forma di reale. I significati, quindi, vengono bensì assunti come reali, ma in effetti essi si pongono solo perché *vengono significati* e, dunque, perché sono termini di quella relazione semantica che, dall'altra parte, ha come termine il *segno*.

Il punto è questo: la trasformazione della *cosa* in *significato*, nonostante che appaia come la più semplice delle operazioni – direi la più "normale", la più "ovvia" –, di contro è un'operazione gravida di conseguenze. Tutte le conseguenze derivano da questo primo, rilevante dato: ciò che era stato richiesto come *estraneo* alla relazione viene ora inscritto in essa e vale come suo elemento. Il significato, infatti, è un *elemento del discorso* e non si vede come possa venire considerato anche come *cosa reale*.

Proprio perché inscritto nella relazione semantica – che lo

vincola al segno –, il significato è *in forza* della relazione, dunque è in forza del suo *riferirsi*: esso è strutturalmente un segno, al quale si deve però attribuire un *valore* particolare, affinché possa *fungere* da fondamento della significazione, che su di esso deve *fungere* di poggiare.

Non solo, in effetti, il significato si riferisce al segno che ad esso si riferisce, ma altresì esso si riferisce ad ogni altro significato da cui si differenzia per identificarsi come *quel* significato (e non altro).

Si configura così una trama di nessi, che intercorrono sia tra l'ordine dei segni e quello dei presunti significati – questo tipo di nesso viene definito "riferimento semantico" – sia all'interno e dell'ordine dei segni e dell'ordine dei significati, i quali sono – a rigore – essi stessi segni: tale tipo di nesso viene definito "riferimento sintattico".

Il sistema semantico-sintattico si costituisce, pertanto, avendo come sua struttura intrinseca la *relazione*, intesa non tanto come l'*atto del riferirsi* dell'un termine all'altro, ma come il *costrutto relazionale* che *di fatto* si pone dando luogo ad un sistema triadico: due estremi e un medio. Tale costrutto – che configura l'essenza di ogni sistema – dovrà opportunamente venire tematizzato.

Ora, invece, deve venire apportata un'ulteriore precisazione, a proposito di quanto è stato affermato in ordine al significato. Allorché quest'ultimo viene definito (connotato), esso non può non esprimersi come un insieme strutturato di segni, ossia come *giudizio*. Ciò che inizialmente valeva come *cosa reale*, progressivamente si specifica come "segno", il quale, rinviando necessariamente ad altri segni, tende ad assumere la forma del *giudizio*. Nel giudizio, ciascun segno *intende* riferirsi ad un significato, il quale però, a sua volta, si connota come segno, anzi, più propriamente, come *insieme* di segni. Così consaputo, il sistema semantico-sintattico risulta in sé infondato.

Per fornire ad esso un fondamento si è costretti ad assumere ciascun significato come un *fatto atomico*, ossia come un fatto non ulteriormente divisibile, nonostante che il discorso fin qui svolto

tenda ad evidenziare che il significato, ponendosi in forza della relazione, preveda quest'ultima come sua struttura intrinseca e dunque, lungi dal valere quale atomo, sia in sé riferimento ad altro (sia cioè analizzabile).

I cosiddetti *fatti atomici* di Wittgenstein, pertanto, sono una mera postulazione, ché il fatto non solo è divisibile ma ha anche valenza sistematica. Se, dunque, il mondo non può venire considerato come un insieme di *monadi irrelate* – né potrebbe parlarsi di "insieme" nel caso delle monadi, stante che l'insieme implica la loro connessione –, allora esso non può non assumere il significato di un insieme di *enti* reciprocamente connessi: ciò che entra così in discussione è proprio il *valore* dell'ente.

A questo proposito deve venire ripetuto il discorso che si è fatto sopra: l'ente, al quale si richiede di fungere da significato cui il segno rinvia, è strutturalmente il riferirsi ad altro ente. Si badi: non si costituisce come ente e solo successivamente al suo essersi costituito come tale si rapporta ad altro ente. Di contro, si costituisce come ente solo *perché* si riferisce ad altro ente. Per questa ragione esso è segno, sì che ad assumere valore di significato è sempre e solo l'*altro* ente, quello che di volta in volta vale come *termine* del riferimento segnico.

Orbene, questo "altro" non è mai connotabile (definibile): se viene connotato, esso torna ad essere segno, sì che il valore che si richiede al significato (reale) è la sua *ulteriorità* rispetto all'ordine dei segni, il suo *trascendere* l'ordine del discorso, affinché ad esso il discorso possa riferirsi nel dire.

Il discorso è sempre rivolto alla realtà, ma quella realtà che viene riportata (riferita, detta) mediante il discorso è una realtà semantica, non la vera realtà. È da riconoscere, allora, che il mondo è un insieme di segni (un discorso), che intende riferirsi ad un unico Significato: se non fosse unico non sarebbe assoluto, dunque non sarebbe reale. Il Significato non può venire incluso nel discorso (non può venire detto), senza venire *eo ipso* negato.

L'insieme dei segni, pertanto, intendendo dire l'indicibile (*to arreton*), si configura come un in-finito dire ciò che, per il fatto

stesso del venire detto, non è mai ciò che si intende dire. Per questa ragione il discorso non potrà mai concludersi. Anzi, in tal modo il discorso finisce per *costruire* un mondo *contro* la sua stessa intenzione, che è quella di riferirlo.

#### Annotazione

Ciò che ordinariamente assume il significato di realtà è proprio ciò che viene incluso nella *trama* del discorso, specificandosi in una molteplicità di significati che vengono assunti come enti *tout court*.

La *cosa* (*die Sache*), che ha valore di cosa reale solo se intesa nella sua interezza, si frantuma in tal modo in una molteplicità di determinazioni, le quali in tanto si pongono in quanto si riferiscono le une alle altre.

L'unità del discorso, che poggia sulle connessioni semantico-sintattiche, intende bensì di restituire l'unità del reale, ma l'unità che viene posta in essere *con* il discorso è l'unità matematica, cioè l'*unificazione*, l'*insieme*, il *sistema organico* di elementi. Proprio in ragione del fatto che l'unità si trasforma in una *sintesi*, essa può venire *analiticamente scomposta* nonché *ricomposta*, in un procedimento operativo che permane estrinseco rispetto alla cosa reale, la quale si conserva nella sua non analizzabile interezza.

Si ripropone così quella dicotomia tra *innegabile* e *inevitabile* che costituisce un nodo teoretico fondamentale: se la cosa reale viene *innegabilmente* richiesta come l'intero di sé – e, quindi, come negazione in atto di ogni relazione (interna o esterna che sia) –, di contro, affinché essa possa venire riferita con il discorso, deve venire *inevitabilmente* presupposta come un *composto*, dunque come un *insieme di elementi*, poiché solo in tale forma essa è scomponibile (dicibile, analizzabile) in semantemi.

Ho già rilevato come il *noumeno* funga, in Kant, da condizione inoggettivabile della pluralità delle oggettivazioni fenomeniche. Si potrebbe qui aggiungere che la necessità del *riferimento* ad un fondamento inoggettivabile, che possa legittimare i fenomeni, co-

stituisce addirittura il nucleo teoretico dell'intero sistema kantiano. Senza un tale riferimento il soggetto "produrrebbe" i fenomeni, si che questi ultimi cesserebbero di valere quale *espressione* della realtà oggettiva. Anche per Kant, dunque, le determinazioni empiriche sono null'altro che *indici, segni* (Schopenhauer le definirà *mondo della rappresentazione*), proprio per il loro riferirsi strutturale ad un Significato che li fonda in virtù della sua *interezza* e della sua *inseità*. Tale Significato, che coincide con la realtà autentica, non si presenta (non può venire oggettivato) se non come *innegabile esigenza dell'intelligibile*.

L'ordine dei fenomeni è tutt'uno con l'ordine dell'analisi (dunque con l'ordine del discorso): esso si compone di determinazioni individuate dall'intelletto e da questo connesse in sintesi altrettanto determinate. Conoscere equivale ad analizzare nonché a riunificare gli elementi ottenuti con l'analisi, giacché all'uomo è precluso il coglimento immediato del reale, è preclusa cioè quella intuizione intellettuale che possa offrire la *cosa stessa* nel suo effettivo essere. Mi pare interessante rilevare che, allorquando Kant tematizza il procedere analitico – e in particolare nella *Analitica trascendentale* –, egli, parlando della necessità di un fondamento che emerga sull'analisi, non fa che riproporre la necessità di trascendere l'ordine fenomenico.

Senza un'idea di totalità, che presieda alle scomposizioni analitiche, le orienti e ne decreti il limite di validità, l'analisi non potrebbe sorgere: «Or questa compiutezza d'una scienza data non può ottenersi con sicurezza col calcolo all'ingrosso di un aggregato messo insieme per tentativi; quindi essa è possibile soltanto mediante una *idea della totalità* della conoscenza intellettuale a priori e per mezzo della divisione dei concetti che la costituiscono, determinata in base a cotesta idea, e quindi per mezzo della loro *connessione sistematica*»<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Bari, 1977, p. 103.

L'unità della scienza può realizzarsi solo in virtù di un'idea di totalità che valga quale fondamento e che unifichi in quanto *una in se stessa*<sup>44</sup>: «L'insieme quindi della sua conoscenza formerà un sistema, da essere compreso e determinato sotto una sola idea, e la cui compiutezza e articolazione possono fornire a un tempo una pietra di paragone per provare l'esattezza e il valore di tutte le parti di conoscenza che vi rientrano»<sup>45</sup>.

Ogni configurazione sistematica si articola, pertanto, in una sintesi di elementi ottenuti mediante la procedura (scomposizione) analitica, ma si fonda su di un'idea di totalità che non è ottenibile con l'analisi, se questa la richiede. Tale fondamento non può venire ridotto ad un *aggregato*, per sua natura sintetico, se deve valere quale «pietra di paragone» che sappia legittimare l'attività dello scomporre e del ricomporre.

«La filosofia trascendentale – prosegue Kant – ha il vantaggio, ma anche l'obbligo, di ricercare i suoi concetti colla guida d'un principio, poiché essi rampollano puri e senza mescolanza dall'intelletto come assoluta unità, e debbono perciò concatenarsi fra di loro secondo un concetto o un'idea»<sup>46</sup>.

Ciò che Kant mette in evidenza è la necessità di un fondamento che sia in sé *uno* onde possa valere quale *ragione* della pluralità delle determinazioni che si ottengono mediante la procedura analitica o discorsiva. Nella *Logica*, infatti, Kant specifica: «La conoscenza umana è, dalla parte dell'intelletto, *discorsiva*; cioè ha luogo per mezzo di rappresentazioni che fanno di ciò che è comune a più cose un fondamento conoscitivo; ha luogo, quindi, per mezzo di *note* in quanto tali. Noi non conosciamo dunque le cose che *per mezzo di note*; e ciò significa appunto *Erkennen*, che viene da

<sup>44</sup> La consapevolezza che solo ciò che è uno in se stesso può effettivamente unificare era stata lucidamente espressa, come indicherò più avanti, da Aristotele nella *Metafisica*.

<sup>45</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 103.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 105.

*Kennen*. Una nota è ciò che, in una cosa, costituisce una parte della sua conoscenza; o – il che è lo stesso – è una rappresentazione parziale, in quanto essa viene considerata come fondamento conoscitivo della rappresentazione intera. Tutti i nostri concetti sono perciò note e ogni pensare non è altro che un rappresentare per mezzo di note»<sup>47</sup>.

Ritengo che il senso del discorso di Kant possa venire sintetizzato in questo modo: qualcosa, per venire conosciuto (detto), deve essere e per essere deve valere come l'intero di sé; se non che, ancora per venire conosciuto, deve venire colto *determinatamente* e, dunque, la sua interezza non può non frantumarsi in una pluralità di note, ancorché connesse sinteticamente dall'atto conoscitivo, per sua natura unificante (accomunante). Le note, di cui appunto parla Kant, sono «rappresentazioni parziali», le quali valgono bensì come fondamento conoscitivo, ma soltanto della cosa intesa come *insieme* delle rappresentazioni parziali (dell'intero assunto come *conoscibile, divisibile*, ossia della «rappresentazione intera»), non già della cosa come tale, che è solo perché in sé.

Una tale cosa, nella sua interezza, non può non venire richiesta quale idea di totalità che presieda alla sistematizzazione analitica e che l'analisi non può ottenere quale *esito* del suo operare: «Il sistema si fonda su un'idea del tutto che precede le parti; invece, nella conoscenza comune o mero aggregato di conoscenze, le parti precedono il tutto»<sup>48</sup>.

L'impossibilità di ridurre il fondamento ad una determinazione mi pare ulteriormente ribadita allorché Kant parla dell'*unità fondante*, la quale è irriducibile alle *unificazioni* o alla categoria dell'unità. Di più: egli vuole dimostrare che l'*unità autentica* è fondamento delle *unificazioni*, sì che queste ultime risultano mere traduzioni procedurali (discorsive) dell'unità. A proposito della *appercezione pura od originaria* egli, infatti, dopo avere precisato

<sup>47</sup> I. Kant, *Logica*, cit., pp. 51-52.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 65.

che «la conoscenza propria di ogni intelletto, almeno dell'intelletto umano, è una conoscenza per concetti: non intuitiva, ma discorsiva. Tutte le intuizioni, in quanto sensibili, riposano su affezioni; i concetti, dunque, su funzioni. Ma io intendo per funzione l'unità dell'atto che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune»<sup>49</sup> e dopo avere ribadito che «tutti i giudizi sono funzioni dell'unità tra le nostre rappresentazioni»<sup>50</sup>, scrive: «Ma il concetto dell'unificazione implica, oltre al concetto del molteplice e della sintesi di esso, anche quello dell'unità di esso. Unificazione è la rappresentazione dell'unità *sintetica* del molteplice. La rappresentazione di questa unità, dunque, non può sorgere dall'unificazione, ma essa piuttosto, intervenendo nella rappresentazione del molteplice, rende quindi primieramente possibile il concetto dell'unificazione. Questa unità, che precede a priori tutti i concetti di unificazione, non è punto la categoria della unità; giacché tutte le categorie si fondano su funzioni logiche dei giudizi, ma in questi già è pensata l'unione, e perciò l'unità dei concetti dati. La categoria dunque presuppone già l'unificazione. Dobbiamo dunque cercare ancora più in alto l'unità [...], cercarla in ciò che contiene il fondamento stesso dell'unità dei diversi concetti nei giudizi, e perciò della possibilità dell'intelletto, perfino nel suo uso logico»<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 105.

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 106.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, pp. 131-132.

## CAPITOLO SECONDO

### APPROFONDIMENTO TEMATICO

#### 1. La relazione tra il discorso e la cosa

L'antinomia intrinseca al discorso può venire riscontrata tra l'*intenzione* che lo costituisce e il *progetto* che lo determina. L'*intenzione* è di attestare la *realtà* così come questa effettivamente è, giacché solo la *cosa stessa* può valere quale autentico fondamento. Proprio per questa ragione, il discorso intende eliminare ogni apporto estrinseco alla cosa, affinché questa possa venire restituita nel suo essere. Più precisamente: il discorso, intendendo di non aggiungere niente di suo alla cosa, intende propriamente di *togliersi* in essa, coincidendo con essa e risolvendosi interamente in essa.

Di contro, il *progetto* si esprime come *volontà* di riferire la cosa trasferendola nell'ordine semantico, in modo tale che la determinatezza della cosa ponga la determinatezza del discorso. Se non che, la cosa, allorché viene determinata, cessa di valere come fondamento reale e scade a mero significato, ad una delle molteplici determinazioni semantiche.

Ne consegue che, se l'intenzione impone al discorso di adeguarsi alla cosa fino al punto di negarsi come discorso onde evitare di imporre ad essa una qualche trasformazione che la altererebbe, il progetto capovolge l'intenzione, poiché fa essere la cosa nei modi e nelle forme del discorso.

A rigore, pertanto, ciò che l'intenzione nega è la *relazione* tra il discorso e la cosa, stante il fatto che tale relazione decreta l'irriducibile differenza tra di essi, l'impossibilità che il discorso

sia tutt'uno con la cosa. Tale relazione, inoltre, riduce la cosa ad un'ipostasi, ad un termine che può venire *usato* per costruire il vincolo semantico, sì che il reale, che è *valore*, decade a mera *funzione*, a mezzo atto a garantire il procedere discorsivo.

Quella relazione, che *posta tra* cosa e discorso mantiene la dualità e dunque l'alterità dell'una rispetto all'altro, deve invece venire pensata come intrinseca al discorso, come l'atto del suo *mediarsi*, non già come un costrutto che abbia carattere *fattuale*. Il senso di questa *mediazione in atto*, che è autenticamente "discorso", troverà progressiva esplicitazione.

Il punto da cui muovere per progredire nell'analisi è quello che specifica la valenza semantica della relazione. Tale punto, che è stato precedentemente indicato, può venire così riassunto: se il discorso viene pensato nel suo significato ordinario – dunque come un insieme di segni che si riferiscono a significati determinati –, è da rilevare non soltanto che l'attività semantica, in quanto presunto riferimento al reale, si costituisce mediante la relazione (intesa come *medio*), ma altresì che la *relazione*, proprio in quanto tale, ha valenza strutturalmente *semantica*.

Che sia così lo si comprende se si tiene presente questa considerazione: instaurare una relazione tra due dati ("A" e "B") equivale a riferirsi all'uno per il tramite dell'altro, ossia equivale ad assumere ciascuno di essi *inseparabilmente* dall'altro. Il problema consiste tutto nell'intendere il senso di questa inseparabilità. La forma ordinaria in cui l'inseparabilità viene pensata è quella che afferma che i dati cessano di valere come identità autonome (si potrebbe dire: assolute), giacché il loro essere diventa un essere relativo. "A" vale come riferimento a "B" e "B", per converso, come riferimento a "A". La relazione ha imposto che "A" e "B" non siano più *due* cose autonome, nonostante che non siano diventate una cosa sola.

Ho rilevato che considerare le determinazioni come entità autosufficienti significa non intendere il senso del loro essere determinazioni, ma ho anche evidenziato che la considerazione ingenua assume i dati come reali, dunque come se potessero venire

considerati sussistenti ciascuno in sé, a prescindere dal loro riferirsi. La considerazione più avveduta coglie il riferimento come intrinseco alla datità, ma tende a rappresentare il riferimento, almeno inizialmente, ancora nella forma della relazione ordinaria, la quale ripropone l'immediatezza del dato nel momento in cui lo mantiene come *termine*, dotato cioè di un'identità che lo distingue da altro dato.

Per questa concezione, l'inseparabilità significa che l'uno si pone in ragione dell'altro, fermo restando che si continua a parlare dell'uno e dell'altro, sì che essi sono comunque *due*. I dati, colti come termini, vengono dichiarati "distinti" e non più "separati". In effetti, si può parlare di distinzione, escludendo la separatezza, solo mediante la figura della relazione, la quale si trova però a descrivere lo stato che presuppone senza riuscire effettivamente a legittimarlo. Se, infatti, i termini sono due, la possibilità di considerare l'uno a prescindere dall'altro, dunque separatamente dall'altro, è comunque conservata.

Senza considerare ulteriormente questo aspetto, procediamo riprendendo quanto detto sopra: posta la relazione *tra* "A" e "B" – e posta comunque, ovverosia indipendentemente dalla sua intelligibilità –, è innegabile che questi cessano di essere come erano prima di essa o non si è posta relazione alcuna. L'uno – si diceva – è riferimento all'altro, dunque è *segno* dell'altro, il quale, in quanto *termine* del riferimento segnico, vale come significato. L'essere uno segno e l'altro significato (reciprocamente e scambievolmente) è il mantenimento di una distinzione all'interno di una *medesimezza* fondamentale: l'unità del riferimento reciproco, ossia la fine della loro indipendenza.

La relazione, per il suo vincolare i propri termini e per il suo mantenerli distinti all'interno del vincolo, ne decreta la valenza semantica, cosicché viene ulteriormente ribadito che ciò che comunemente viene considerato *mondo* di cose reali altro non è che un *discorso*, una fitta trama di riferimenti di segni a significati. Non solo: proprio per il fatto che i discorsi sono infiniti, infiniti sono i mondi possibili.

La considerazione speculativa ha dunque imposto alla considerazione ordinaria di trascendersi: quella relazione, che veniva presupposta come intercorrente tra la cosa e il discorso, viene ora colta come immanente al discorso, intrinseca ad esso. In quanto inizialmente posta come *intermedia* tra la realtà e l'ordine semantico, essa, infatti, sarebbe risultata del tutto ambigua, giacché non si sarebbe potuto stabilire, a rigore, se il suo essere fosse effettivamente reale *aut* semantico (ci si sarebbe trovati nella necessità di dichiarare che essa "partecipava" dell'uno e dell'altro, era un po' l'uno e un po' l'altro); di contro, in quanto si riconosce espressamente la sua *valenza semantica*, la relazione si presenta come la struttura stessa del discorso, ciò su cui il discorso propriamente poggia. Ciò su cui poggiano, quindi, le determinazioni empiriche, sì che essa si rivela la struttura dell'esperienza stessa.

#### Annotazione

Il riferimento al fondamento reale è condizione di intelligibilità della posizione del discorso. Con ciò non rimane affatto dimostrato che tale fondamento legittimi la posizione del discorso: il discorso lo richiede, ma, poiché pretende di includerlo per dirlo, non fa che contraddirlo nel suo averlo richiesto come fondamento. Incluso, il fondamento viene fatto essere nei modi di ciò che dovrebbe venire fondato da esso.

Il fondamento, pertanto, non è semantizzabile. Dunque non è comunicabile. Ciò che viene comunicato è ciò che può venire semantizzato. Il semantizzato non è l'oggetto (la cosa reale), bensì l'oggettivato, anche se il discorso postula che esso valga come oggetto reale, affinché possa valere come quel "comune" che fonda la comunicazione. Quest'ultima, infatti, intende comunicare (mettere cioè in comune) ciò che può venire universalmente condiviso — appunto perché indipendente dalla soggettività del punto di vista — e che non risulta ancora nella sua evidenza universale. La comunicazione, quindi, intende eliminare quanto nasconde l'universalità

dell'oggettivo, non certo costruirla.

Si potrebbe affermare che la comunicazione intende mettere in comune ciò che è *comune*, anche se non risulta immediatamente tale, e non intende, mettendo in comune, *far essere comune* ciò che in sé non lo sarebbe. Se non che, la sua prassi consiste nel *capovolgimento* di tale intenzione: essa, piuttosto che comunicare l'universale, comunica, come se fosse universale, il proprio punto di vista e pretende che questo venga accettato come coincidente con l'oggetto stesso.

Ciò che viene comunicato è, lo si è visto, l'oggettivazione del punto di vista, ma la comunicazione lo presenta come l'oggettività stessa del reale. Ogni comunicazione, infatti, si appella — in ultima istanza — all'evidenza della realtà, la quale non è proprio così evidente se si impone un tale appello. Non solo: l'appello all'evidenza non fa che smentire se stesso, ché l'evidenza è il riferimento al campo in cui essa si impone, dunque al punto di vista di chi l'accoglie perché crede di riconoscerla come tale.

Il problema della *comunicazione* e dei suoi contenuti, in effetti, è di carattere *psicologico*, per quanto si ricerchi una fondazione scientifica del discorso tesa ad eliminare ogni "psicologismo"<sup>1</sup>. Effettivo problema filosofico non è quello del comunicare, bensì quello del semantizzare. Lo stesso problema ermeneutico non si colloca ancora in ambito filosofico finché viene ridotto alla comprensione, da parte di un ricevente, di un messaggio inviato dall'emittente. Tale comprensione, infatti, viene misurata sulla *consonanza* sussistente tra il comportamento di chi riceve il messaggio e l'indicazione di chi lo emette: anche l'eventuale risposta non eccede l'ambito comportamentale, laddove l'unico fondamento della possibilità di comunicare è da ricercare nel riferimento alla

<sup>1</sup> Il progetto husserliano, specificato nelle *Ricerche Logiche*, di una logica pura, scevra cioè da influenze di natura psicologica, non riesce a trascendere la soggettività del punto di vista proprio perché continua a fondarsi sull'evidenza (*Logische Untersuchungen*; ed. it. a cura di G. Piana, Milano, 1968, pp. 33-34).

medesima realtà<sup>2</sup>.

L'ermeneutica, di contro, costituisce un effettivo problema filosofico allorché viene consaputa quale *spazio* (*distanza*) irriducibile che intercorre tra il segno e il significato, quando a quest'ultimo si attribuisce ancora valore di cosa reale. L'ermeneutica, a rigore, è la *problematicità* stessa del rapporto segno-significato, proprio per il suo attestare la serie infinita dei rinvii dell'uno all'altro, ossia l'infinità delle interpretazioni possibili. Poiché la distanza di segno a significato permane incolmabile, nonostante l'intenzione del dire, la storia del discorso risulta in-finita e il riferimento alla realtà ultima si riduce a mera interpretazione.

Il discorso, insomma, non indica univocamente la realtà, ma domanda di venire interpretato quanto al suo indicarla.

## 2. Relazione come struttura del semantico

Si è detto che la considerazione speculativa impone che si pervenga alla consapevolezza del carattere esclusivamente semantico della relazione. Se non che, la stessa considerazione speculativa non si accontenta di avere questionato il presunto *vincolo* al reale da parte del discorso, poiché essa si domanda quale *valore* possa avere ciò che risulta *estraneo* al reale, se cioè possa considerarsi intelligibile (vero) ciò che per sua natura si dispone al di qua dal vero, ferma

<sup>2</sup> La *cum-prehensio*, a rigore, non si realizza mediante l'estensione rappresentativa del campo della *prehensio*, come se comprendere l'altrui punto di vista equivallesse a *sommarlo* al proprio, bensì come *reductio ad unum* dei punti di vista, ossia come coglimento di ciò che li fonda entrambi, nonostante la loro apparente diversità. La comprensione è la neutralizzazione delle differenze sussistenti tra i punti di vista in virtù dell'emergere di ciò che costituisce strutturalmente ciascuno di essi. Per questa ragione "comprendere" è radicalmente "intendere": il *cum* è prendere insieme l'uno e l'altro in virtù di ciò che, non essendo l'uno né l'altro né – si badi – la loro somma, consente la loro effettiva *unificazione*.

restando l'inadeguatezza dell'espressione "al di qua", che tende a riprodurre una spazialità e dunque una relazionalità.

Come è possibile, ancora ci si domanda, mantenere l'identità di ciascun termine all'interno della relazione, se tale identità – e lo si è riconosciuto – *si fonda* sulla differenza, ossia sull'altro termine, il quale, in quanto costitutivo dell'identico, è – contraddittoriamente – altro e non altro da esso?

Lo *status*, attentamente osservato, si presenta in questa forma: per un verso l'identità può venire connotata *perché* viene riferita alla differenza, per altro verso l'identità, proprio perché connotata in forza di tale riferimento, è il suo stesso uscire da sé, il suo stesso negarsi come identità ed il suo risolversi interamente nel riferimento.

Il primo aspetto evidenzia che un'identità, che preceda il riferimento alla differenza, non è un'identità semantica, non è un'identità che possa quindi venire determinata e detta. Il presunto "A" – supposto come un'identità assoluta per il suo precedere la relazione alla differenza – non è un'identità semantica, non è, anzi, qualcosa proprio perché non è definibile: "A" non è "A". Da questo punto di vista, la relazione risulta la *condizione di definibilità* del dato, il quale non è mai *dato* fuori di essa, venendo sempre dato *mediante* essa.

Il secondo aspetto pone in evidenza che quella relazione, che sembra consentire la *definizione* del dato, in effetti non può mantenere l'identità di quest'ultimo, sì che viene meno il *fondamento* stesso della connotazione. Non solo: poiché l'identità si dissolve nel riferimento, è preclusa la possibilità di attribuire una qualche identità al riferimento stesso, cosicché il *medio*, che faceva poggiare il suo essere sull'identità dei suoi termini, viene meno con il venir meno di questi ultimi.

Il *costrutto relazionale* si rivela l'ipostasi di ciò che è in sé l'*atto* dell'andare oltre di sé: è l'assunzione in forma *fattuale* di ciò che è intrinsecamente *attuale*. Altrimenti detto: è la sostantivazione della contraddizione. Se, cioè, la *contraddizione* coincide e si risolve nell'atto del suo *contraddirsi*, di contro l'ordine semantico

le attribuisce un "essere", la considera "qualcosa". Si badi: non solo considera la contraddizione "qualcosa" per la ragione che la dice – e dunque dichiara il suo "esserci" all'interno di sé come sistema –, ma, più radicalmente, esso fa essere la contraddizione (la ipostatizza) in ogni suo dire, giacché ogni semantizzazione altro non è che l'ipostasi della contraddizione.

L'ordine semantico, infatti, non si lascia condizionare dalla considerazione speculativa che questiona l'intelligibilità della relazione ridotta a *quid medium* (ipostatizzata e quindi negata nel suo valore attuale), stante il fatto che le esigenze procedurali gli impongono di prescindere dai problemi teoretici e dalla domanda di verità: solo prescindendo dalla *teoresi*, il discorso può esibire la sua *utilità* pratico-operativa, per la quale esso viene *inevitabilmente* postulato.

Del resto, il medio sembra – ad una prima, sommaria, considerazione – poter conciliare ciò che è inconciliabile: esso mostra di potersi disporre presupponendo da un lato l'estraneità dei dati (presupponendo cioè l'essere dei dati come precedente al loro vincolo) e d'altro lato il loro riferimento reciproco. Si potrebbe dire che il medio postula l'estraneità del dato al riferimento, nonostante che il dato trovi una determinatezza – e dunque si ponga come dato – solo in forza del riferimento, conciliando così l'esigenza dell'autonomia dei dati – essenziale al mantenimento della loro identità – con la necessità della loro connotazione, che poggia sul loro riferimento reciproco.

Si postula cioè la possibilità di distinguere il momento della identificazione dal momento della connotazione, anche se è proprio l'ordine semantico che intende l'identità solo in forma determinata e, quindi, riduce la cosa a semantema.

Lungi dal riconoscere che la relazione costituisce intrinsecamente la datità – e dunque vale come *mediazione in atto*, mediando anche sé come relazione ordinaria (medio) –, la considerazione, che non riesce ad essere effettivamente speculativa, fa valere un circolo, quello per il quale, se il dato è impensabile senza la relazione, la relazione è impensabile senza il dato. Sembra che sia

sufficiente pensare *insieme* dato e relazione perché tutto possa venire felicemente risolto. Senza indagare l'aspetto per il quale anche l'*insieme* è relazione, rilevo che il circolo non si chiude mai, perché la relazione sarebbe pensabile non già a condizione di presupporre il dato che essa relaziona – un tale dato è *momento* della relazione e non può valere quale sua condizione –, bensì a condizione di richiedere la *cosa* che valga, appunto, per la sua effettiva autonomia.

La *cosa*, però, non può mai venire inclusa nella relazione. In questo senso deve venire intesa l'affermazione hegeliana secondo la quale solo l'assoluto è vero e solo il vero è assoluto<sup>3</sup>. In questo senso inoltre è preclusa la possibilità di considerare la determinazione come un'identità effettiva e il *medio* come una soluzione intelligibile.

L'ordine semantico – che, come si sa, coincide con l'ordine empirico – si costituisce però in forza di quella relazione che, ridotta a medio, risulta inintelligibile. È ben vero, infatti, che essa è inintelligibile, ma è altresì innegabile che, prescindendo dalla sua inintelligibilità, essa svolge una *funzione* prioritaria sul piano della prassi. Solo mediante l'*immagine* del congiungere separando e del separare congiungendo si pone l'ipostasi della determinazione sulla quale si erige il sistema del discorso.

La relazione, dunque, pare consentire la definizione dei dati perché li vincola reciprocamente, ma essa si trova a *doverli* riferire *come se* ciascuno conservasse, nel riferimento, un'identità *in qualche modo* autonoma dal riferimento stesso, ché, se il dato si risolvesse nel suo *riferirsi*, esso perderebbe la possibilità di venire identificato e, pertanto, connotato. L'identità semantica, così, *diventa* un'identità sia per il suo riferirsi alla differenza sia per il suo conservare, in tale riferimento, un'autonomia che indicherebbe la sua assolutezza precedente il riferimento.

La *cosa*, cui il discorso si riferisce, deve cioè venire mante-

<sup>3</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 67.

nuta nella sua assolutezza per poter conservare il *valore* di fondamento, ma deve altresì venire inclusa nel riferimento per venire semantizzata. Questo è il *progetto* del discorso. Per esso si dà la conciliazione degli inconciliabili e su tale conciliazione poggia la possibilità pratica – ma solo pratica – di dire.

Va dunque ribadito quanto segue: se intenzione autentica del discorso è il suo *trasformare* se stesso in virtù della cosa cui esso si volge – sì che *relatio* indica la mediazione in atto del discorso, e solo intesa come tale la *relatio* risulta intelligibile –, di contro, il progetto, che coincide con l'operatività semantica, si esprime come *trasformazione* della cosa determinata dalla sua inclusione nella relazione, per sua natura semantica.

In effetti, non si assiste alla trasformazione della cosa, ché quest'ultima non è presentificabile affatto e, quindi, non si presenta quale oggetto di trasformazione. Si crede, invece, di assistere alla sua trasformazione *avvenuta*, per la ragione che ogni presenza – di per sé semantica perché determinata e, pertanto, riferita ad un contesto determinante – altro non è che l'*esito* della pretesa, e presunta, trasformazione della cosa.

La cosa, trasferita nell'ordine del discorso, appare frantumata in una pluralità di determinazioni, intrinsecamente connesse. Ciascuna determinazione, ancorché posta in essere dal vincolo, aspira però a valere come l'*intero di sé*, onde possa venire assunta indipendentemente da tutte le altre. Per questa ragione, accanto al riferimento orizzontale che vincola le determinazioni, deve venire considerato anche il riferimento verticale che impone a ciascuna di fondarsi sulla cosa stessa, la quale soltanto può assumere il *significato* della vera realtà, del vero *Significato*.

La determinazione, pertanto, è bensì *segno*, ma segno di qualcosa che eccede l'ordine semantico. Il *segno*, infatti, non soltanto *si determina* mediante il riferimento ad altri segni, ma altresì *si costituisce* mediante il riferimento al *significato*, il quale non può non conservare il *valore di cosa reale* onde fondare la *funzione segnica*.

### Annotazione

In quanto è stato detto permane implicito un aspetto che, invece, deve venire opportunamente esplicitato. Si è affermato, infatti, che il vero non può venire semantizzato e, pertanto, non può venire comunicato. Ci si domanda, allora: se il vero non può venire comunicato, che cosa comunica il discorso? In particolare: quale *valore* può venire riconosciuto ad un discorso, che si dichiara filosofico, se ad esso è negata la possibilità di dire il vero?

La questione è centrale, perché essa investe il senso dell'inoggettività del vero. Le obiezioni che possono venire rivolte a tale dichiarata inoggettività sono principalmente due: se si afferma che il vero non è dicibile, che significato ha, in questa stessa proposizione, l'espressione "vero", semantema che non potrebbe mai venire pronunciato, stante l'impossibilità, per esso, di riferirsi ad un qualche significato? Se, inoltre, il discorso non può oggettivare il vero e, quindi, non può dirlo, ne consegue forse che gli rimane da dire solo il "falso", sì da configurare una prospettiva sostanzialmente nichilista, stante il fatto che un discorso vale l'altro?

Ciò che deve venire evidenziato, innanzi tutto, è che l'affermazione "il vero non è dicibile" vale come risposta alla domanda, implicita ma fungente, "il vero è dicibile *aut* non è dicibile?". Tale domanda sorge dalla duplice consapevolezza che, se il vero fosse dicibile, esso si ridurrebbe a *momento* del discorso, e, per converso, se il vero non fosse dicibile, la parola "vero" non potrebbe più venire usata, neanche per dire che esso non è dicibile.

In effetti, quella che a tutta prima si presenta come un'*aporia* poggia sull'*alternativa* vero-falso, per la quale *aut* qualcosa è vero *aut* è falso: *aut* il vero è dicibile *aut* non lo è. Va rilevato che tale *alternativa*, la quale fonda la *logica formale*, viene essa stessa assunta come *vera*, sì che si impone la necessità di distinguere due livelli, ovverosia due sensi nei quali si usa l'espressione "vero".

Un livello è quello nel quale il vero viene contrapposto al falso: senza questa contrapposizione il vero non potrebbe venire

determinato, dunque non potrebbe venire detto. Se non che, se esso, per venire determinato (detto), deve venire riferito al falso, allora il falso entra nella costituzione intrinseca del vero e nega il suo essere *autenticamente* vero. Del resto, assumere come *vera* la *contrapposizione* del vero al falso significa assumere come *veri* i *contrapposti*, dunque significa assumere *il falso come vero*.

Questo livello si rivela quello in cui vige e opera la *contraddizione*, sì che il livello ulteriore si configura come quello nel quale la contraddizione viene riconosciuta o, in altre parole, quello nel quale il vero viene restituito *innegabilmente* (*autenticamente*) dal togliersi della contraddizione. Il togliersi della contraddizione, pertanto, coincide con il venir meno di quella contrapposizione vero-falso, che costruisce una *relazione* – la contrapposizione altro non è che una *relazione negativa* – in cui il vero vale come termine in alternativa al falso, ma, al tempo stesso, come relazione tra termini e cioè come relazione vero-falso, assunta appunto come vera: il vero, qui, è sé e il suo altro, contraddittoriamente.

Di contro, affermare con Spinoza che «*veritas [est] norma sui et falsi*»<sup>4</sup> significa evidenziare che il vero non si contrappone al falso, ma risulta essere ciò in virtù di cui si riconosce la contraddittorietà di questa stessa contrapposizione.

L'uso della parola "vero", allora, si rivela praticamente *ineludibile*, ma tale ineludibilità non coincide con l'*intelligibilità*, ossia con la *verità* stessa. L'ineludibilità risulta per la ragione che, anche per indicare l'emergenza del fondamento oltre l'ordine che si intende esso fondi, si deve *fare uso degli strumenti* che il sistema offre – cioè delle parole –. Ne consegue che il sistema risulta *praticamente intrascendibile*, nonostante che esso, da un punto di vista *teoretico*, esprima l'esigenza di un fondamento che possa trascenderlo, l'esigenza cioè di un *valore* che fondi il sistema proprio in virtù del suo andare oltre di esso, non configurandosi come suo momento.

<sup>4</sup> B. Spinoza, *Ethica*, parte II, prop. 43, scolio.

Se, allora, il semantema "verità" risulta ineludibile, la sua ineludibilità, però, non è la sua verità, sì che l'ineludibile tende a presentarsi come la *contraffazione* stessa del vero.

D'altra parte, è altresì da rilevare che la contraddittorietà che viene denunciata nell'uso della parola "verità" non costituisce l'eccezione, bensì la regola, nel senso che la medesima contraddittorietà la si riscontra, in effetti, nell'uso di ogni altra parola. Mi pare, anzi, che dicendo l'indicibilità del vero venga a palesarsi quella contraddittorietà che in ogni altro enunciato risulta nascosta, anche se presente, e che sussiste tra l'*intenzione* e il *progetto* del dire.

Nel dire ciò che non si può dire si mette in luce che il discorso fa essere – o mostra di far essere – ciò che esso stesso richiede come indipendente da sé, ossia come fondante il suo dire: il discorso produce la realtà nell'intenzione di non produrla, ma di riferirla. Nel far essere la realtà, il discorso assume come reale ciò che esso pone in essere come discorso, sì che, contraddicendo se stesso, ciò che esso, a rigore, pone in essere è solo la contraddizione: *dicere* è propriamente un *dicere et non dicere*, dove l'*et* non indica che v'è un momento in cui si pone il dire e un momento in cui il dire si toglie; il momento del porre è, in effetti, il momento stesso del togliersi da parte del dire.

Se, insomma, il semantema "vero" è un segno cui non può venire riferito significato alcuno, per converso ogni altro semantema è un segno cui viene riferito, *come se* fosse un significato, ciò che effettivamente è solo un segno, cosicché la semantizzazione nel primo caso è palesemente arbitraria, nel secondo sembra legittima *senza esserlo*.

Sintetizzando: il discorso, proprio per l'impossibilità di dire il vero, non può *dire veramente*, nonostante che il suo porsi coincida con tale pretesa. Non solo, infatti, il linguaggio contraddice la propria *intenzione* di dire il vero *pretendendo* di dirlo fattualmente, mediante un enunciato – e questo è il suo *progetto* –, ma altresì esso contraddice comunque la propria intenzione, e dunque se stesso, dicendo la determinazione, ché questa, in quanto *veramente* tale,

non può non essere il proprio trascendersi, sì che dire autenticamente la determinazione non può non assumere il *valore* dell'indicare il suo trascendersi.

Il discorso, allora, dovrebbe andare oltre le proprie forme semantiche, essenzializzandosi nell'*intentio veritatis* che lo costituisce. Se non che, il suo disporsi formale, ancorché non vero, continua ad essere inevitabile. Il discorso si pone come se il suo dire fosse in contraddittorio, ma la sua contraddittorietà si rivela anche nel dire la "contraddizione", che poi altro non è che il dire la determinazione. Dal momento, infatti, che ciò che struttura la contraddizione è l'inseparabile unità di identità e differenza (inseparabilità che immane ad ogni dato), il linguaggio, nel dirla e dunque nel risolverla in uno dei suoi momenti, non fa che contraddirla, contraddicendo l'intenzione di restituirla nel suo essere autentico.

Se ne conclude che, se dire qualcosa è dire la contraddizione intendendo di non dirla e se dire la contraddizione è contraddire l'intenzione di dirla incontraddittoriamente (ossia di dirla come essa è: il suo stesso contraddirsi), allora dire e dire la contraddizione sono un medesimo, la contraddizione stessa che è il dire.

Pretendere però di *eliminare* il linguaggio – che significa pervenire alla posizione dell'*inseparabile* – equivale a semanticizzare tale cancellazione, onde il suo valere come *inevitabile*. Si tratta, quindi, di *tradurre* nell'ordine semantico la consapevolezza della sua non verità o, detto altrimenti, la consapevolezza del suo *limite*.

La questione, inerente al "contenuto" di quel discorso che intende dichiararsi filosofico, mi pare allora che possa trovare la seguente soluzione: ciò che il discorso filosofico non può non intendere di dire è, appunto, la consapevolezza del proprio *limite costitutivo*. La coscienza, cioè, che l'intenzione di verità è l'*innegabile* del discorso, ancorché essa venga contraddetta dalla prassi del procedere di questo. Comunicare l'intenzione di verità non è comunicare la verità, bensì l'*esigenza* della verità, ovverosia la coscienza che solo la verità è fondamento effettivo della comuni-

cazione.

In questo senso, ritengo che non possano venire condivisi quei discorsi che valgono come "teologie" oggettivanti il fondamento, se non a condizione di implicare la coscienza del *limite* intrinseco del dire, il quale – lo voglio ripetere ancora una volta – si pone nell'impossibilità *pratica* di non porsi e nella *necessità* teoretica di trascendersi in quella realtà che è fondante perché permane indicibile e solo intenzionabile.

Rilevo, a questo proposito, che lo stesso Hegel – così almeno mi pare e l'ho già scritto<sup>5</sup> – si è lasciato in qualche modo sedurre dalla prospettiva di descrivere il punto finale della ricerca, nel quale dovrebbe realizzarsi l'*unità* di soggettivo e oggettivo, di discorso e realtà, dello spirito e delle sue manifestazioni. In quanto descritta, però, tale unità cessa di valere come il trascendimento in atto della manifestazione – dunque cessa di valere come autentica realtà –, ché, di contro, essa riproduce l'assolutizzazione della rappresentazione a fronte di ciò che deve venire rappresentato.

In effetti, l'unità può venire indicata soltanto come innegabile esigenza ed emerge con la coscienza di ciò che le *unificazioni* (*sintesi* ottenute progressivamente mediante il procedere formale) intendono esprimere e di ciò che esse *di fatto* riescono ad esprimere: poiché l'unificazione – anche quella assunta come tappa finale della ricerca – non realizza ciò che intende, unità è la coscienza dell'insufficienza delle unificazioni alla loro intenzione intrinseca e costitutiva.

La critica che ho inteso di rivolgere a Hegel non può però esimermi dal riconoscere che è anche in virtù di Hegel che si è pervenuti a pensare l'inintelligibilità dell'alternativa vero-falso, che costituisce la struttura stessa della logica formale. Sull'inintelligibilità di tale alternativa ho scritto poco sopra. Rimane qui da evidenziare un passaggio ulteriore. Se tale alternativa venisse ac-

<sup>5</sup> Cfr. *Il concetto di «relazione» nella «Scienza della Logica» di Hegel*, cit.

cettata, essa imporrebbe un'altra rigida alternativa, questa: se l'intenzione di verità è essa stessa vera, allora non può conservarsi come altra dal vero e, dunque, come intenzione; se invece essa si mantiene distinta dal vero, allora non può non essere irrimediabilmente falsa.

L'alternativa configura una questione fondamentale. Rispondere ad una tale questione impone che si discutano i termini nei quali essa viene formulata e che si riconosca l'ambivalenza dell'assunto, nel quale il vero – in opposizione al falso – vale *e* come termine in relazione *e* come la relazione-opposizione medesima. Non si può non concludere, pertanto, che l'alternativa vero-falso è intelligibile solo a condizione di intenderla come la "ricomposizione" dell'uno e dell'altro nel vero, ché questa, infatti, è l'intenzione stessa del falso: quest'ultimo può effettivamente contrapporsi al vero solo se è vero nel suo porsi e, però, anche a condizione che questo suo porsi coincida con la falsità del suo essere.

La posizione vera del falso, giova ribadirlo, coincide con il suo venire meno come falso, giacché esso non è falso rispetto ad altro da sé, bensì rispetto a se medesimo, ossia rispetto all'intenzione che lo costituisce e che è *intenzione d'essere*, d'essere vero. Il falso, quindi, non si contrappone al vero, ma a se stesso in quanto *intende* bensì di essere, *pretendendo* però di essere come non essere. È in questo suo contrapporsi a sé che il falso si toglie, sparisce, lasciando che solo il vero effettivamente sia.

Le formule hegeliane dell'unità dell'unità e della non unità, dell'identità dell'identità e della non identità e così via non fanno che esprimere la necessità speculativa di evidenziare – anche semanticamente – l'emergere del vero sul falso, emergere che può venire indicato quale *intenzionalità*. L'oblio di tale emergenza comporta la domanda dalla quale si era partiti: se la verità non è comunicabile, allora il discorso filosofico comunica il falso?

La domanda è ingenua. Essa suppone che *solo* il discorso filosofico comunichi il falso, laddove ogni altro discorso, non avendo la pretesa di comunicare il vero, sembrerebbe porsi al riparo da critiche che risulterebbero impertinenti. In effetti, il discorso che

abbandona l'intenzione di riferirsi al vero è discorso che rinuncia a se stesso. Che poi nessun discorso – neppure quello filosofico – possa *includere* il vero, questo appunto è il limite costitutivo del discorso in quanto discorso, l'irriducibilità dell'intenzione alla prassi.

Questa irriducibilità è ciò che il discorso filosofico deve (non può non) comunicare, ché essa vale quale *coscienza* che il discorso ha di sé. Imporre l'alternativa se sia vera o non vera tale coscienza significa sovrapporre uno schema ad un problema, laddove coscienza è la *problematizzazione stessa dello schema*. La coscienza della necessità del vero non è il vero, ma non è neppure altra da esso. Proprio qui le categorie di identità e differenza – meramente semantiche – rivelano la loro insufficienza, nonostante che esse siano ciò che presiede al discorso e, quindi, ciò che si *impone nell'uso*. Né, del resto, questa insufficienza può venire superata dalla figura della *relazione*, la quale non fa che poggiare su quelle categorie, costruendo così la loro insensata *sintesi*.

La coscienza della necessità del vero non è vera né falsa, ché l'alternativa vero-falso è ciò su cui la coscienza emerge nel suo *intendere il vero*. Se venisse accettata come vera tale alternativa, il discorso non varrebbe più come *intenzione di verità*, ma come la verità *simpliciter*. Proprio per la ragione che il discorso non è la verità, invece, tale alternativa deve venire trascesa e trascesa in una nuova *figura*, l'*intenzione*, la quale è bensì ancora figura, ma è figura che indica la necessità del trascendersi di ogni figura, inclusa quella particolare figura che è appunto l'intenzione.

Quest'ultima, pertanto, non è figura che valorizza se stessa, è piuttosto l'unica figura che valorizza *ciò a cui tende*, ciò su cui gravita: essa è intenzione non perché dichiara la *volontà (pretesa)* di conservarsi nella sua indipendenza (autonomia) dal vero, bensì perché *intende* superare questa stessa indipendenza e, quindi, intende superare anche la propria volontà di conservarsi. L'intenzione di verità è intenzione di coincidere con la verità, dunque di dissolversi nella verità onde essere veramente: ogni distanza da essa, ogni relazione con essa *si intende* che venga definitivamente

tolta.

Del resto, è da rilevare che il senso autentico di ogni figura non è quello del sostituirsi a ciò che essa rappresenta, anche se proprio questo accade in ambito formale allorché si valorizza la presenza della figura per la sua forma determinata e non per il suo inviare oltre di sé. Per questa assunzione ipostatica, la figura cessa di essere *funzione* orientata alla verità o, per dirla con Jaspers, *cifra* della verità. Orbene, se l'assunzione in forma ipostatica caratterizza l'uso che si compie di ogni altra figura nonché del discorso nel suo complesso, di contro l'intenzione costituisce l'essenza stessa della figura e del discorso che tutte le figure ingloba. Restituire il discorso (le figure) alla sua intenzione significa, dunque, *fare uso* di una nuova figura – né si potrebbe fare diversamente, stante l'impossibilità di trascendere semanticamente il semantico –, ma di una figura che *esprima consapevolmente la propria valenza meramente funzionale, dunque il proprio subordinarsi al vero.*

### 3. La funzione semantica

L'impossibilità di assolutizzare il discorso significa riconoscere la sua valenza meramente *funzionale*.

Il discorso è *funzione* e, come tale, il suo essere è interamente proteso al *valore* che sappia soddisfarlo. Ordinariamente, però, ciò che viene assunto come valore è la determinazione empirica, la quale viene fatta valere sia come cosa reale (fondante il discorso e pertanto estranea rispetto ad esso) sia come significato, il quale viene interpretato come la *traduzione intrasemantica* del fondamento reale.

Ciò su cui si intende riflettere, giunti a questo punto dell'analisi, è il seguente aspetto: anche la considerazione, che assume il discorso senza consaperne appieno i limiti, riconosce la necessità di attribuire al *significato* il *valore* di referente oggettivo del segno, valore che attesta il suo emergere sull'ordine segnico. Se non che, la domanda che si ripropone è come possa, il significato, conciliare

il *valore* che gli si richiede con la determinatezza che consente di rendere positivo (determinato) il riferimento segnico, se tale determinatezza lo riduce a momento del discorso, dunque a *segno*. Il significato funge da *specificazione* del reale, onde valere come il "qualcosa" che possa venire semantizzato, ma è bene tale specificazione che, identificandolo, indica l'avvenuta inclusione nell'ordine semantico.

L'ipotesi che mi propongo di sostenere è, quindi, la seguente: in quanto il segno invia ad un significato e quest'ultimo viene assunto come un "qualcosa", il segno perde il suo valore di *metafora* del reale, perché non rimanda più oltre di sé, non indica più il suo trascendersi in atto, ma costruisce, con il significato, una *relazione* che ipostatizza il segno e oggettiva il significato; quest'ultimo, del resto, allorché viene ridotto a termine del riferimento, non eccede l'ordine dei segni e, se viene assunto come l'altro dal segno, è a causa della necessità di evitare il regresso all'infinito nella ricerca del fondamento reale.

Il significato, dunque, è ancora un segno, nonostante che venga assunto come se non lo fosse: è ancora un segno, poiché mantiene quella determinatezza semantica che solo un segno può avere; viene assunto come se non lo fosse, poiché solo se qualcosa vale come significato qualcos'altro può valere come segno. Una tale assunzione, insomma, è essenziale al dispiegarsi pratico del discorso. Quando si è affermato che la relazione alla cosa reale è di per sé *relazione semantica* si intendeva evidenziare proprio questo, che essa si può instaurare, come nesso tra estremi, solo se la cosa è ridotta a significato e se il segno perde il senso autentico dell'*indicare*, il quale non può mettere capo alla reificazione dell'indicato.

Per quanto attiene più specificatamente al significato, esso, secondo il punto di vista della significazione, è ciò che passa dall'indipendenza dalla relazione al segno alla dipendenza da essa, mantenendosi, però, un medesimo: in quanto indipendente, esso vale come presenza reale; in quanto dipendente, esso è il significato vero e proprio. L'ingenuità che sottende un simile convincimento

è tutt'uno con la pretesa di disporsi in un "prima" della significazione, nel quale si avrebbe la possibilità di cogliere la cosa *senza significarla*. La significazione, secondo questa concezione, sorgerebbe "dopo" il cogliimento (sensibile?) o attingimento diretto (immediato) del reale, in forza del quale si rileverebbe la presenza del "qualcosa".

Il "qualcosa", non ulteriormente determinato, varrebbe come l'oggetto reale e le determinazioni, ad esso riferite, altro non sarebbero che l'esito della sua *definizione* semantica. Ciò che deve venire opposto a questa concezione è la consapevolezza che la presenza, per quanto la si voglia assumere indeterminatamente, è comunque determinata come presenza, o non è presenza affatto.

È ben vero, quindi, che solo la presenza determinata può risultare significabile, ma non si può sottacere la ragione di questa sua significabilità: la ragione si riduce al fatto che la presenza determinata è già stata significata, ossia è già stata tradotta nell'ordine semantico e tradotta nella *presupposizione* della possibilità di venire significata solo in secondo tempo. Il segno che *poi* le viene esplicitamente riferito (assegnato) è, per così dire, pleonastico rispetto al segno che ha consentito *inizialmente* la posizione della sua identità e che coincide con quella determinatezza la quale, se non è immediatamente specificabile in determinazioni ulteriori, consente comunque di distinguerla da altre determinazioni perché la indica come "questa" e non "quella"<sup>6</sup>.

La domanda "che cosa è questo?" si pone, infatti, perché il "questo" non è stato ancora specificato, ma si pone anche per la ragione che esso compare come qualcosa di distinto da altro e, dunque, almeno per il suo distinguersi, il "questo" risulta determinato. Tale determinatezza, anzi, assume la *funzione* di "determinatezza fondamentale", giacché in essa verrà a collocarsi ogni ulteriore specificazione.

<sup>6</sup> L'impossibilità di assumere il "questo" quale effettiva immediatezza è ampiamente dimostrata da Hegel nella *Fenomenologia*.

Qualsiasi presenza empirica, quindi, sebbene venga considerata *cosa reale*, tale non è. Essa viene assunta quale fondamento del significato, onde costituire quella realtà che *successivamente*, tradotta nell'ordine semantico, prenderebbe la *forma* del significato. Se non che, essa non è effettivamente reale poiché, in quanto determinata, non precede la significazione, ma ne rappresenta piuttosto il prodotto. Se essa precedesse effettivamente la semanticizzazione, dovrebbe distinguersi dalla sua forma semantica, cioè dal significato, ma una tale distinzione risulta impossibile, dal momento che anch'essa *viene significata*.

L'unica soluzione che il procedere discorsivo è in grado di proporre, per legittimare se stesso, è quella che assume il significato quale *sintesi di una duplice funzione*: la funzione di cosa reale e la funzione che valga come *connotazione* di questa. Ciò che ci si deve chiedere, però, è come possa, il significato, sintetizzare in sé due funzioni che sono così radicalmente distinte al punto da valere l'una come esclusione dell'altra. Se, infatti, il significato valesse come cosa reale, non potrebbe assumere la valenza di termine di riferimento; ma, se esso vale quale termine di riferimento in forza di qualcosa che non è la sua autentica realtà, allora esso funge ed opera per la presunta realtà che gli viene *attribuita* dal sistema semantico.

A rigore, il significato è ancora un segno, stante la sua necessità di essere riferendosi, ma è un segno che viene presupposto come altro dai segni, dunque, propriamente, è *segno della necessità dell'altro dal segno*. Il significato, cioè, indica inequivocabilmente che il sistema dei segni non è l'intero, abbisognando di un fondamento che è tale solo perché trascende il sistema. Se il significato non viene colto nel suo valere quale *segno* della necessità del *trascendimento* dell'ordine semantico, ma viene assunto *come se* fosse effettivamente l'altro dal segno, ne viene stravolta la vera funzione.

Più precisamente: viene perduto il senso del suo essere *funzione* e il significato viene identificato con il *valore*, immediatamente e ingenuamente. Del resto, solo in quanto si compie il capovolgimento della funzione nel valore – capovolgimento per il

quale ciò che vale come *mezzo* viene elevato a *fine* –, il sistema semantico può erigersi a *verità*. Proprio per questa ragione è sensato affermare che la significazione si costituisce nell'*oblio* della valenza meramente segnica del significato, sì che la *relazione semantica* può apparire come, in effetti, non è: essa è relazione di segno ad altro segno, all'infinito, ma appare quale *definizione* della realtà, quale sua *connotazione*<sup>7</sup>.

#### Annotazione

Relazione all'in sé non può non essere negazione dell'in sé. Questo è un nodo teoretico sul quale mi pare opportuno insistere, per la ragione che le sue implicazioni sono molto rilevanti. Non soltanto, infatti, per esso risulta inintelligibile quella *fondazione* che venga interpretata in senso ordinario, ovverosia come *inclusione* del fondamento nella *relazione* con il fondato, ma altresì emerge in tutta la sua problematicità la stessa relazione, che mantenga la forma del congiungere.

L'immagine del congiungere postula innegabilmente che i "congiunti" vengano presupposti come in sé prima del vincolo e che, all'interno del vincolo, essi conservino quell'identità che mantiene la loro distinzione, nonostante il loro riferirsi reciproco. La questione tocca l'essenza stessa del concetto di relazione e impone che ci si chieda se, nel caso della relazione, si tratti effettivamente di un concetto oppure di una mera rappresentazione.

Proprio per la sua importanza, la questione è stata già sollevata nonché dibattuta. Ritengo, però, che essa debba di nuovo venire esaminata per apportare una chiarificazione ulteriore.

<sup>7</sup> Di ciò – e cioè dell'inattingibilità della *cosa* da parte del linguaggio – mostra di avvedersi lo stesso Wittgenstein del *Tractatus*, allorché – nelle proposizioni 6.44, 6.45 e 6.522 – egli indica l'inattingibilità del "mistico" o dell'"ineffabile".

Sia allora, per ipotesi, che le due realtà presupposte come essenti e precedenti il vincolo vengano indicate con le lettere "A" e "B", in quanto postulate, appunto, l'una indipendente dall'altra. Non consideriamo qui che la connotazione implica di per sé la relazione, ma ammettiamo che lo *status* presupposto dal procedere ordinario abbia una sua consistenza e legittimità.

Orbene, se "A" e "B" sono entrambi perché ciascuno consiste in se stesso, allora la domanda che sorge è come sia possibile definire il loro riferimento come "relazione (A, B)". Ciò che emerge incontestabilmente, infatti, è che mettere in relazione "A" e "B" non può non significare l'intrinseca *trasformazione* dell'essere di entrambi, sì che essi cessano di essere quello che erano, "A" e "B" appunto, in modo tale che risulta insensato continuare ad usare queste espressioni per indicare le loro identità all'interno della relazione. Se, dunque, "A" e "B" sono venuti meno, allora potrebbe sembrare una soluzione affermare che la relazione si instaura tra "A", in quanto "trasformato", e "B", anch'esso "trasformato", ma neanche questa dicitura è corretta. Sta ad impedirlo il fatto che, usandola, si presuppongono due nuove relazioni, quella che intercorrerebbe tra "A", come precedente alla trasformazione, e "A", esito del processo trasformativo, e quella, analoga, intercorrente tra "B" in sé e "B" in relazione.

È facile dimostrare che, se il processo trasformativo mette capo di nuovo a "A" (o a "B"), allora non si è avuta trasformazione alcuna; se, di contro, si sono originate due nuove identità, che possiamo indicare con le espressioni "C" e "D", allora le relazioni suddette vengono a porsi tra "A" e "B", in quanto in sé, e "C" e "D", in quanto essenti in forza del loro riferirsi. Se non che, tanto "A" quanto "B", che sono tutt'uno con la loro identità autonoma e autosufficiente, non possono venire vincolate ad altro, senza venir meno come "A" e come "B".

La conclusione che si deve trarre da queste considerazioni è molto importante, da un punto di vista speculativo, ed è la seguente: né la *trasformazione* può venire pensata come un *passaggio* da uno stato ad un altro né la relazione può venire rappresentata come *quid*

*medium* tra due identità. Il passaggio, infatti, non descrive la trasformazione, ma semmai soltanto la sua ipostasi: esso connette i termini, detti "inizio" e "fine", solo perché li ha presupposti al suo stesso connetterli, sì che la connessione si trova ad assumere *immediatamente* quei relati che, invece, dovrebbero venire *mediati* ciascuno in se stesso.

Per converso, la relazione, descritta come *quid medium*, vale come un costruito nel quale si afferma e, insieme, si nega l'identità dei termini. A sua volta la *mediazione in atto*, che indica il trascendimento delle categorie formali di identità e differenza, viene ridotta a *medialità*, cioè a *nesso*, *vincolo*, *trait d'union*, perdendo il *valore concettuale* che le è proprio e mantenendo invece una valenza meramente rappresentativa.

#### 4. Relazione come intenzionalità volta al reale

Il nodo teoretico fondamentale consiste nel modo di intendere la relazione che struttura il discorso. Se pensata nel suo *valore intenzionale*, tale relazione vale come intrinseca *trasformazione* del discorso; se mantenuta nella sua valenza formale essa configura un costruito nel quale la cosa viene "congiunta" al discorso fino al punto di venire inclusa in esso.

I due sensi devono venire ripresi e specificati ulteriormente. Il primo senso impone di considerare la *relatio*, che subordina innegabilmente il discorso alla cosa, come l'*atto stesso del relazionarsi* da parte del discorso e non come il *fatto dell'essersi relazionato*. Solo allorché la relazione viene intesa come un *fatto*, cioè come un costruito di fatto comparente, il discorso può venire assunto come un'identità in sé sussistente: la relazione vale per il suo vincolare due stati, lo *status* della cosa e quello del discorso, sì che quest'ultimo si trova ad esibire una consistenza che, a rigore, non gli appartiene e che gli deriverebbe unicamente dal suo essersi congiunto con il proprio fondamento.

Di contro, il discorso è solo in quanto *si relaziona*: il suo

essere coincide con l'atto del relazionarsi al fondamento reale, senza che tale *atto* possa esprimersi in un *fatto*, che decreterebbe l'inclusione e, pertanto, la negazione del fondamento.

Se lo si esamina nel suo dispiegarsi fattuale, ci si avvede che il discorso costituisce un sistema che si erige sull'identità degli elementi semantici che lo compongono nonché sull'identità degli enunciati che su tali elementi poggiano. Un tale sistema, però, non trova un fondamento effettivo, se non nella *presupposizione* di una fondatezza la quale, propriamente, non può non permanere soltanto *intenzionale*.

Eppure il discorso abbisogna di porsi *di fatto*. Se ne deve concludere, allora, che solo l'apparenza è in grado di consentirgli quella *posizione* che la sua struttura intrinseca non può non negare. In altre parole: apparentemente il discorso si pone e, ponendosi, esso mostra di includere anche il proprio fondamento, giacché la realtà viene identificata e risolta nel "detto" (in ciò che di volta in volta si dice). Ma è bene questa identificazione che contraddice l'*intenzione* autentica del dire, quell'*intenzione* che, appunto, evoca il dire *perché lo sospinge verso la cosa*.

L'*intentione* di verità non ottiene un compimento pratico. Se lo ottenesse, verrebbe meno come intenzione e il discorso cesserebbe per sempre. Ciò nonostante, la prassi del discorso esibisce proprio questo compimento inintelligibile, sì che, se volessimo descrivere il modo in cui la *relazione* costituisce il discorso, potremmo affermare che essa si dispone tra ciò che il discorso *di fatto* mostra di essere e ciò che esso, per contrario, *intende* di essere. Il *fatto*, insomma, contraddice l'*intenzione*, senza però che tra intenzione e fatto possa pensarsi una *contrapposizione*. Che cosa si intende dire affermando ciò? Questo: l'*intenzione* non si *rapporta* al fatto né nel senso che lo lascia essere come esso pre-tende né nel senso che lo nega disponendosi estrinsecamente su di esso, nella forma di una contrapposizione che mantiene alla negazione una valenza analitica.

L'*intenzione*, che è intenzione di verità, è il togliersi stesso del fatto, ossia il venir meno della sua pretesa di risolvere in sé

quella verità che può solo venire intenzionata.

In questo senso ho affermato che la relazione, costitutiva del discorso, deve venire intesa nel suo senso autentico che indica la *trasformazione* intrinseca del discorso: è la trasformazione dell'apparenza che occulta la struttura autentica o, in altri termini, è la restituzione della struttura dal venir meno dell'apparenza. Naturalmente l'espressione "trasformazione" non va intesa come un passare da una forma ad un'altra, ma come il trascendimento della forma stessa. Il trascendimento non può venire configurato né può configurarsi l'esito di esso: la configurazione mantiene comunque valenza formale.

Ciò significa che il discorso va oltre se stesso non nel senso che si cancella come discorso, mettendo capo ad un *silenzio* che solo formalmente vale come l'assenza del discorso, ma nel senso che il discorso viene restituito al suo *valore* autentico, che coincide con il suo tendere alla *cosa*, dunque, con il suo *intendere* di risolversi in essa.

Se, allora, dal punto di vista della forma l'emergere dell'intenzione non può esprimersi che con un nuovo discorso, quello che dica la consapevolezza raggiunta di tale necessità, dal punto di vista della sostanza teoretica la *trans-formatio* ha valore *attuale*, dunque indica la mediazione intrinseca di ciò che, rispetto alla cosa, mantiene carattere solo estrinseco.

Detto altrimenti: non v'è passaggio dal discorso alla cosa, che sarebbe ancora il discorso a passare, sì che la cosa, per non venire negata, non potrebbe non allontanarsi infinitamente dal discorso che cerca di inglobarla. La cosa, se la si vuol in qualche modo indicare, è ciò che evoca la trasformazione del discorso, perché lo condiziona *unilateralmente*, senza subirne cioè condizionamento alcuno: essa impone al discorso di trascendersi in ciò che il discorso ha di mira nel suo dire.

Che cosa diventa, dunque, il discorso nel suo trasformarsi? Non diventa qualcosa di diverso dal suo essere discorso. Esso, piuttosto, è veramente discorso solo in virtù di questa trasformazione che lo sottrae a quell'apparenza che ne decreta l'insensata

assolutizzazione. La trasformazione, insomma, restituisce al discorso il suo limite intrinseco, e ad esso essenziale, poiché evita che l'*essere semantico* possa venire confuso con l'*essere reale*. Che è quanto dire: il discorso è veramente discorso solo in virtù della *coscienza* che ne riconosce il *limite* costitutivo, quel limite che impone ai significati – determinati dal discorso – di ridimensionarsi a segni e impone ai segni di conservare una valenza esclusivamente *metaforica*. La valenza metaforica dei segni indica che l'essere del segno è tutto nell'inviare ad altro da sé, è un essere che si risolve nel trascendersi.

E va aggiunto: il significato autentico, del quale i segni sono metafora (al quale cioè i segni inviano), *eccede infinitamente* l'indicazione, sì che il discorso, che intende dirlo, *non è separabile dalla coscienza che evidenzia l'impossibilità di tradurre praticamente l'intenzione*.

La coscienza potrebbe così venire definita come l'*esito* della trasformazione del discorso, se il definirla tale non comportasse l'uso di un'immagine che, ponendo la coscienza in continuità con il discorso, finisce per assumerla non come struttura di questo, ma come qualcosa che sopraggiunge ad esso estrinsecamente. Una tale equivocazione, del resto, sembra avvalorata dal fatto che la coscienza non vale immediatamente come la posizione del discorso nella sua verità, ma, come ho già rilevato, risulta come un "nuovo" discorso, che potrebbe definirsi un "discorso sul discorso". Ciò non fa che confermare che l'apparenza formale coincide con l'assolutizzazione dell'ordine semantico, cosicché quest'ultimo non soltanto risulterebbe intrascendibile, ma altresì varrebbe come la possibilità di includere il proprio limite di intelligibilità.

Il discorso non può includere tale limite proprio per la ragione che è intelligibile solo in quanto è *segnato* da esso. Non lo può includere, ma *di fatto* si trova ad averlo sempre incluso, sì che la prassi si pone come *negazione della condizione di intelligibilità* del dire. Inclusa nel discorso la *coscienza* assume la forma di un particolare enunciato ed il limite diventa la *relazione ordinaria*, la quale costituisce l'architettura dell'edificio semantico. Da condi-

zione di intelligibilità, il limite decade a *condizione di significanza*, dal momento che perde il suo *valore* autenticamente condizionante e si riduce a *modalità fondamentale* del dire. È, infatti, mediante la relazione ordinaria che le identità semantiche si mettono in rapporto le une alle altre dopo essersi differenziate ed è mediante la relazione ordinaria che ciascun segno – nonché il discorso come insieme di tutti i segni – si mette in rapporto con il significato.

##### 5. La funzione mediatrice del significato

Intendere la *relazione* come struttura intrinseca del discorso significa, dunque, pensare quest'ultimo nel suo inverarsi. Mantenere, invece, la relazione come *rapporto tra* il discorso e la cosa significa progettare la costituzione di un *medio* che consenta il loro "avvicinamento", nonostante il mantenimento della loro differenza.

Il medio, cui primariamente il discorso si affida, è il *significato*, inteso ordinariamente come significato determinato. L'importanza che il significato assume nel progetto operativo del discorso impone che esso venga nuovamente preso in esame. Lo faccio a muovere dalla duplice funzione che ad esso viene affidata: la funzione di valere come *indicazione* dell'oggetto reale, ma anche la funzione di coincidere con l'*oggetto reale* stesso.

Ho rilevato che il significato non può valere come mera indicazione, ché si ridurrebbe palesemente a segno. Ciò non è accettabile neanche per la considerazione ordinaria, la quale intende anch'essa attribuire al significato un valore che superi l'ambito segnico. Né, del resto, il significato può identificarsi *simpliciter* con la cosa reale, proprio perché *viene significato* e, dunque, risulta *relativo* al segno che lo significa<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> È evidente che ciò che definisco "significato" corrisponde a ciò che Kant definisce "fenomeno". Anche il fenomeno è l'ipostasi di una duplice relazione: quella all'*in sé* e quella alla *soggettività*.

L'impossibilità di eliminare una di queste due *funzioni* e la necessità di conciliarle in un'unica identità trovano espressione nella figura del *medio*. Con la figura del medio, infatti, viene indicata un'identità del tutto particolare: un'identità né assoluta né relativa, bensì l'*identità stessa della relazione*.

Ciò che si postula è l'*apertura*<sup>9</sup> del significato sia nei confronti dell'ordine dei segni sia nei confronti della realtà, cosicché gli viene riservato un essere che non è semantico né reale. La significazione lo considera il *ponte* verso la realtà, un ponte però che possa venire assunto non solo per la funzione dell'inviare al reale, *ma altresì per la sua identità determinata – immediata* –, la quale altro non è che

<sup>9</sup> L'espressione heideggeriana *Offenheit* può forse venire mantenuta per indicare la funzione che si postula essere propria del significato: quella di relazionarsi sia alla cosa sia al segno. L'apertura indica, propriamente, una possibilità, ma non nel senso teoretico della pensabilità del significato, il quale è appunto pensabile solo in quanto si volge alla cosa, bensì nel senso della *praticabilità* del riferimento (*Verhältnis*): l'apertura è ciò che consente il darsi dell'essere nel linguaggio, ossia nell'orizzonte che è del *Daseln*. L'essere dunque *si dà* (*es gibt*), sì che la *sua* manifestazione, che è semantica, lo indica positivamente in forza della relazione. Lo stesso Severino, che da questo punto di vista non si discosta da Heidegger, afferma: «La struttura originaria è lo stesso significato originario; ossia è l'apertura originaria del significato. Per questo lato, il giudizio originario va formulato dicendo che il significato è per sé significante. Dove il "significato" è appunto l'essere che è immediatamente noto: è per sé significante quel significare in cui consiste l'ordine dell'immediatezza. Pertanto, il significato non è indeterminatamente affermato, ma è una *struttura*: struttura o "sintassi" originaria» (*La struttura originaria*, Milano, 1981, sec. ed., p. 129). E ancora: «La struttura linguistica che esprime l'originario – i termini che qui usiamo per comunicarlo – trae pertanto essa stessa il suo significato da ciò che esprime» (*ibid.*). L'esigenza di fondare il discorso sulla *cosa* è innegabile; ciò che deve venire discusso, invece, è se questa esigenza teoretica possa trovare un compimento pratico. È da domandarsi, insomma, se il compimento possa venire inteso in senso fattuale – come se, appunto, *si desse* una struttura originaria che *si pone* fondandosi sull'originario – oppure se esso non debba venire inteso in senso intenzionale, come esigenza che permane perennemente insoddisfatta e che *si esprime* come coscienza critica di ogni posizione che pretende di valere quale struttura originaria.

l'*ipostasi* della funzione suddetta.

L'essere del significato, che in effetti non è reale né semantico, viene assunto dalla significazione *come se fosse reale e semantico insieme*, sì da svolgere la *funzione di fondamento*.

Si potrebbe dire che il significato viene considerato come il *prolungamento*, nell'ordine semantico, di quella realtà che ne è originariamente indipendente. Il prolungamento non coincide con la realtà – se vi coincidesse non potrebbe venire significato dal segno –, ma non si oppone ad essa, non è altro rispetto ad essa, poiché intende esserne *espressione* e, dunque, intende essere *modo dell'unica sostanza*<sup>10</sup>.

Da questo punto di vista, il significato esprime innegabilmente la coscienza dell'impossibilità di riferire immediatamente la cosa all'ordine semantico. Poiché, però, il discorso non rinuncia al progetto pratico di dire la cosa, si cerca allora di ovviare all'impossibilità del riferimento immediato attraverso la mediazione del significato. Quest'ultimo dovrebbe collocarsi a metà strada e favorire la "circolazione" tra la cosa e il discorso. Se non che, il medio non può svolgere effettivamente la funzione che gli si richiede e non può svolgerla *proprio perché si irrigidisce a termine*. Se, cioè, al medio si richiede di riferirsi ai termini da esso mediati e di riferirvisi senza ulteriore mediazione, esso, proprio poiché medio, diventa un nuovo termine sì da postulare ancora un medio tra sé e ciascuno dei suoi mediati, all'infinito.

Che è quanto dire: la distanza del discorso dalla cosa non viene tolta dal medio, ma anzi viene conservata. Di più: essa viene conservata non come effettivamente è, irriducibilità della cosa al discorso, ma come *rapporto* tra di essi, il quale sottrae alla cosa la sua essenziale assolutezza senza però consentire al discorso di

<sup>10</sup> Mantengo il linguaggio di Spinoza perché ritengo che il progetto di conciliare l'esigenza teoretica (pensare cioè la *sostanza* come la realtà effettiva dei modi) con l'esigenza pratica (mantenere quella distinzione che consente la determinazione – semantica – di questi ultimi) sia stato esemplarmente indicato dal filosofo olandese.

elevarsi fino a coincidere con ciò che esso intenziona.

L'esito è il seguente: il significato, contraddicendo la sua funzione originaria, *positivizza* la cosa e ne consente l'assunzione in chiave operativa. Esso, infatti, sorge originariamente per indicare l'assenza della cosa dal sistema semantico, cosicché significato autentico è l'indicazione di questa assenza, ma il condizionamento imposto dalla prassi fa sì che esso si trasformi nella *sostituzione surrettizia del fondamento*. La cosa può così venire presentificata e la sua presentificazione si realizza in forme determinate, ossia nella pluralità dei significati che diventano espressione dell'unicità della cosa reale: *tò einai pollachôs léghetai*<sup>11</sup>.

Non meno contraddittorio, del resto, risulta il riferimento (apertura, rapporto) del significato al segno. Tra segno e significato, infatti, è richiesta una differenza strutturale, ché altrimenti la significazione non sorgerebbe. Non v'è significazione nel riferimento di segno a segno, ma soltanto nel riferimento di un segno ad un significato. Tale differenza, però, deve non essere insormontabile, affinché possa realizzarsi il nesso. Segno e significato, cioè, configurano due ordini diversi, ma il significato non costituisce più, come era invece per la cosa reale, un ordine irriducibilmente altro dal segno, bensì rappresenta lo spazio comune tra realtà e discorso: il luogo della loro conciliazione, un po' reale e un po' semantico.

Il significato è quindi *distinto* dal segno, ma non *separato* da esso. Questa sembra la "formula magica" che risolverebbe il problema strutturale della semantizzazione: conciliare gli inconciliabili. Ma così, in effetti, non è. La differenza dal segno, richiesta e negata ad un tempo, permane là dove non dovrebbe permanere e scompare, invece, dove dovrebbe conservarsi. Se l'ideale del segno è quello di *indicare univocamente* il significato, è però da rilevare che una tale indicazione risulta *irrealizzabile* per la necessità –

<sup>11</sup> La formula aristotelica indica icasticamente il presupposto del discorso in quanto discorso, ossia dell'esperienza ordinaria: la conciliazione dell'unità dell'essere con la pluralità dei modi, senza che ciò comporti contraddizione.

dianzi evidenziata – che la differenza continui a sussistere tra di essi: l'indicazione univoca imporrebbe che ad un segno corrispondesse uno ed un solo significato, cosicché l'uno si identificerebbe con l'altro, immediatamente. Proprio per la ragione che essi continuano a differenziarsi – evitando quella *con-fusione* che equivarrebbe al loro togliimento –, un medesimo significato è la possibilità di una pluralità di segni. O anche: solo quando più segni si riferiscono ad un unico significato si pone la loro differenza.

La significazione, che progetta il riferimento univoco di segno e significato, urta dunque contro quella differenza che non può non venire mantenuta. La stessa significazione, inoltre, allorché pretende di far valere tale differenza onde consentire l'emergere del significato sull'ordine dei segni, scopre di averla già negata per aver assimilato il significato al segno, stante la determinatezza che connota entrambi.

Ciò che si vuole dimostrare – e che era stato già anticipato precedentemente (non ci si deve mai stancare però di riesaminare il già detto) – è quanto segue: nessun significato ordinario può valere quale *realtà* né la ricerca può evitare di spostarsi verso un *senso ultimo* che sappia comporre l'alterità di segno e significato in un'unità che abbia *valore fondante* senza valere quale nullificazione (cancellazione empirica) della loro differenza.

#### Annotazione

La necessità che il significato includa in sé il riferimento al fondamento reale viene mantenuta anche in chi, come F. De Saussure, identifica il significato con il concetto e intende il segno quale riferimento del significante ad esso. Segno, pertanto, non è, in De Saussure, l'indicante, bensì l'indicazione stessa, quale relazione di indicante e indicato. Segno è la *connessione* posta tra un concetto ed un'immagine acustica che lo richiama.

Ciò nonostante, il concetto mantiene, e non può non mantenere, il *valore* di un'esperienza oggettiva, neutralizzante cioè la

pluralità dei soggetti, ché esso vale come il *designatum* dell'indicazione, ossia come ciò che emerge sull'ordine dei significanti e che costituisce il *comunicabile perché comune*.

Affinché, dunque, il concetto possa *fungere* da referente del significante, esso non può non valere quale polo oggettivo – quindi intenzionalmente reale – di riferimento, stante il fatto che l'arbitrarietà del segno consiste nella possibilità dell'*uso* di un'infinità di significanti, non già nell'assunzione arbitraria del significato, il quale risulta essere invece proprio ciò che presiede all'uso dei significanti.

Del resto, l'impossibilità di un'assolutizzazione sintattica dell'ordine significante – considerato soltanto per il rapporto che vincola tra di loro i significanti – è risultata evidente anche a chi intendeva prescindere dalla funzione semantica del segno in considerazione del suo carattere *intrinsecamente problematico*<sup>12</sup>. Non solo Carnap, ma anche i più accaniti sostenitori dell'intrascendibilità del linguaggio – come ad esempio Schlick – hanno dovuto far ricorso all'esperienza ordinaria assunta nella sua *immediatezza* e opportunamente protocollata (Carnap) oppure colta nel suo primato di esperienza vissuta (Schlick).

La funzione semantica, infatti, è funzione prioritaria del linguaggio, ancorché proprio in essa risieda la difficoltà di gettare un *ponte* che consenta effettivamente di pervenire all'ordine reale. Si è creduto di risolvere la difficoltà attribuendo all'esperienza ordinaria quel *valore* di immediatezza che sembrerebbe porla al di là di ogni procedura discorsiva, sì da poter fungere da polo *fattuale* di riferimento.

*Reale e fattuale*, così, sono stati fatti coincidere e l'oggettività dell'accadimento empirico è parsa legittimare la significazione, ovverosia la significatività dell'indicazione. Se, però, si sottopone ad analisi l'accadimento empirico, si è costretti allora a rilevare che

<sup>12</sup> Mi domando se la *problematicità pura* indicata da M. Gentile non possa venire tradotta nella problematicità del rapporto segno-significato.

la determinatezza che lo connota e lo specifica è essa stessa semantica, sì che, nella ricerca dell'immediato che possa valere quale autentico cominciamento della significazione, si è costretti a retrocedere fino a ciò che effettivamente *precede* ogni connotazione: si impone cioè il riferimento a quell'essere immediato e indeterminato che Hegel ha posto, appunto, a cominciamento della sua *Logica*.

Se non che, a ben guardare, neppure l'immediato e indeterminato di Hegel è effettivo fondamento del discorso; semmai ne costituisce la figura iniziale, ossia la traduzione, *nel* discorso, di ciò che esso richiede quale fondamento e fondamento *vero* per il suo essere *indipendente* dal discorso. L'essere di Hegel non è fondamento del discorso, bensì vale come cominciamento della sua storia, la quale è *ricerca di pervenire al fondamento*.

Attribuire al cominciamento un *valore* di fondamento significa imporre la logica della procedura analitica, che è logica del *vincolo* alle premesse, e significa altresì perdere di vista il *sensu* dello stesso procedere, il quale sorge perché il dato è insufficiente a se stesso e perciò è punto di partenza di un processo volto alla ricerca dell'effettiva sufficienza<sup>13</sup>.

L'essere verso il quale il discorso si volge, dunque, non è l'essere che il discorso *utilizza* nel proprio procedere, "momento" dello stesso procedere discorsivo. L'*essere* non può venire detto né può valere quale cominciamento o quale esito del procedimento semantico, poiché esso è *intenzionato* dall'indicazione, non il *fattuale* da essa determinato.

Si è affermato che al significato debbono venire attribuite due valenze, e precisamente quella di *polo oggettivo* della significazione, che lo assume come *valore* del segno, e quella di *forma rappresentativa*, che consente di porlo in riferimento e in continuità

<sup>13</sup> Ho svolto questa ricerca sul testo hegeliano in *Indagini sulla struttura del nesso hegeliano di logica e di fenomenologia*, "Rivista di Teoretica", I, n. 2, 1985, pp. 145-187.

con il segno. Orbene, la necessità del duplice riferimento, intrinseco al significato, viene rilevata anche da N. Abbagnano, il quale, nel suo *Dizionario di filosofia*, così scrive sotto la voce "significato": «Gli aspetti (o condizioni) fondamentali del significato sono due: 1° un nome o un concetto o una essenza (per es., "Alessandro Manzoni", "uomo", "l'autore dei Promessi Sposi"), usato allo scopo di delimitare e orientare il riferimento; 2° l'oggetto (per es., rispettivamente, Alessandro Manzoni, gli uomini, Alessandro Manzoni) al quale il nome o il concetto o l'essenza è riferito. I due aspetti del significato sono inscindibili»<sup>14</sup>.

A conferma, Abbagnano compie un lungo *excursus* storico nel quale evidenzia che il duplice aspetto del significato è già presente nella teoria degli Stoici, i quali possono venire considerati i veri fondatori della dottrina del significato. Secondo tale teoria, la "voce" o "rappresentazione razionale" permane distinta da "ciò che è", ossia dall'aspetto oggettivo del significato. La distinzione, mantenuta nella logica medioevale ed espressa nei concetti di *significatio* e *suppositio*, vale inoltre quale fondamento della distinzione «che la logica moderna di stampo tradizionale ha stabilito tra i due elementi del concetto: chiamati talora comprensione ed estensione; talaltra intensione ed estensione; talaltra ancora connotazione e denotazione»<sup>15</sup>.

La stessa differenza, posta da G. Frege, di *sensu* e *significato* ripropone la necessità di mantenere l'oggetto designato (*Bedeutung*) nella sua irriducibilità al modo in cui esso ci viene dato (*Sinn*) e la dicotomia, indicata da Peirce, tra l'*oggetto* del segno e l'*interpretante* del segno stesso allude alla medesima necessità. Abbagnano ricorda bensì che successivamente sono stati compiuti tentativi per ridurre una delle dimensioni del significato all'altra – e fa riferimento a Russell, a Wittgenstein e a Husserl – e che si è anche progettato di «presentare nuove specie di significato in

<sup>14</sup> N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino, 1977, p. 789.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 790.

aggiunta o in concorrenza con le due consacrate dalla tradizione»<sup>16</sup>, ma resta acclarata l'imprescindibilità di tale distinzione, mantenuta però all'interno di un'unica figura: il significato.

Tutto ciò ha una notevole rilevanza speculativa perché evidenzia la *funzione fondamentale* che il significato riveste in ordine alla strutturazione del sistema semantico. Tale funzione può venire essenzializzata, appunto, nella sua valenza di *medio* e dunque nella possibilità che esso venga assunto sia per la sua *identità* (il medio è l'ipostasi della relazione e, pertanto, funge da nuovo termine: *quid medium*), sia per l'*attività* del congiungere (mettere in relazione). I congiunti – e cioè la cosa reale e la rappresentazione – permangono però irriducibili anche nella loro congiunzione, sì che l'identità del significato – che dovrebbe fungere come l'identità stessa della congiunzione (relazione) – non può non risultare contraddittoria. Viene così ad imporsi l'*esigenza* di un nuovo *elemento mediatore*, al quale si richiede di svolgere quella funzione unificante che il significato, da solo, non è in grado di svolgere.

#### 6. La mediazione svolta dal senso

Lo *status* cui si è pervenuti può venire così riassunto: la differenza di segno e significato costituisce la possibilità del loro riferimento. Tale differenza, però, impone che ad un significato venga riferito più di un segno, giacché, se ad un significato corrispondesse un segno ed uno soltanto, essi propriamente coinciderebbero: posto

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 791. Agli autori presi in esame dall'*excursus* dell'Abbagno potrebbero venire aggiunti quei pensatori, appartenenti all'indirizzo filosofico analitico, che negli anni '70 hanno tentato una nuova fondazione del "riferimento" e del "significato", senza peraltro risolvere le difficoltà già indicate. Le due opere principali sono quelle di S. Kripke, *Naming and Necessity* (1972) e di H. Putnam, *The Meaning of Meaning* (1975). Dagli esiti fallimentari di queste ricerche trae conclusioni apertamente relativistiche R. Rorty in *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979).

l'uno sarebbe posto *immediatamente* anche l'altro ed essi non potrebbero più venire considerati *due* identità distinte. Se non che, la significazione, oltre alla differenza che è costitutiva, non può non postulare anche l'*univocità* del rapporto segno-significato, giacché solo una tale univocità consente un'effettiva connotazione semantica: l'ideale regolativo di ogni linguaggio è pervenire alla connotazione di un significato con un unico segno, perché solo in tal modo la significazione cessa di essere equivoca. In effetti, la significazione cesserebbe bensì di essere equivoca, ma cesserebbe altresì di significare alcunché.

Si tratta allora di uscire dalla aporia indicata. La via sembra ancora una volta quella della *conciliazione* di due istanze che pure si rivelano antitetiche. La consapevolezza che tale conciliazione non fa che costruire la contraddizione viene però ignorata dalla prassi procedurale, stante il fatto che essa pre-tende di porsi ad ogni costo, dichiarandosi *inevitabile*. Come conciliare, dunque, quelle due esigenze che si escludono tra loro? In forza della mediazione del *senso*, che funge da contesto di significanza tale che possa, di volta in volta, specificare il riferimento: senza la mediazione del senso il rapporto segno-significato permane indeterminato.

Esprimendo la non univocità del riferimento di segno a significato, il senso vale come il *luogo dell'ermeneutica*, la quale è appunto la necessità di determinare un significato alla luce del senso in cui questo si offre. Il significato *viene colto* solo in quanto *viene interpretato*. In questo modo può venire indicata la *problematicità* del suo rapporto al segno, ossia l'impossibilità di far valere tra di essi quella corrispondenza bi-univoca che, invece, è il sogno di ogni linguaggio "perfetto"<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> «Fra i segni del sistema [...] e il pensiero designato [...] deve sussistere una correlazione biunivoca. E cioè: per ogni pensiero designato deve esserci un segno, e uno solo – la "immagine" del pensiero – e viceversa per ogni segno un pensiero designato, e uno solo: vogliamo chiamare quest'ultimo il "significato" del segno» (H. Scholz, *Abriss der Geschichte der Logik*; trad. it. di E. Melandri, *Storia della Logica*, Bari, 1983, p. 69).

La corrispondenza perfetta, infatti, ripropone l'aporia che è propria del cosiddetto "rapporto immediato": essa suppone che il darsi di un termine implichi *immediatamente* (*necessariamente*: la necessità, formalmente intesa, è rimando immediato) il darsi dell'altro termine, cosicché, a rigore, è la perfezione detta della corrispondenza che nega il suo essere effettiva corrispondenza. Come può, infatti, venire mantenuta la dualità, essenziale alla corrispondenza, se la differenza tra i termini viene negata dall'*immediatezza* del loro riferimento reciproco?

Venuta meno la possibilità della corrispondenza biunivoca, il discorso costruisce, dunque, la figura del *contesto*. Il contesto specifica il riferimento e quest'ultimo vale bensì come semantizzazione, ma solo perché si qualifica come *comprensione*<sup>18</sup>. Il segno, ormai, non ha più la pretesa di esprimere il significato e di esprimerlo per ciò che esso è in sé, ma si accontenta di consentirne la comprensione.

Comprendere un significato equivale a riferirlo, attraverso l'indicazione del segno, ad una serie di altri significati, i quali, poiché sono anch'essi connotati semanticamente, consentono la *collocazione semantica* del nuovo significato. Quest'ultimo viene *compreso* perché viene *preso insieme* ad altri significati nonché ad altri segni: viene compreso perché viene iscritto nel sistema semantico.

La comprensione di un nuovo significato presuppone, quindi, che vi siano altri significati già *compresi* assunti come *premesse* per la comprensione in atto. È da domandarsi, allora, come si sia potuta porre la comprensione originaria, se questa doveva, a sua volta, presupporre un contesto in cui iscriversi, nonché come si possa superare, per la via della comprensione, la problematicità del rapporto segno-significato, se le relazioni semantiche che fungono da sistema di riferimento vengono sì considerate come definitivamente acquisite, ma soltanto perché si ha necessità pratica di farlo,

<sup>18</sup> Nel senso, appunto, del *cum-prehendere*.

non certo perché esse lo siano effettivamente. Ciascuna relazione semantica si pone *perché* altre relazioni semantiche sono già state poste: per questa via non si evita il regresso all'infinito.

Il discorso si pone, pertanto, a prescindere da una fondazione effettiva; esso si pone nella *presupposizione* che determinati significati siano stati effettivamente compresi. Ma in questa *effettiva comprensione*, che vale come condizione di ogni ulteriore comprensione derivata, riemerge la necessità di un'indicazione univoca che consenta la *definizione autentica del significato*. È ben vero, dunque, che il *senso* vale come specificazione del significato e, pertanto, un significato può venire interpretato alla luce di più sensi, ma è altrettanto vero che non si può rinunciare alla ricerca di un senso ultimo che valga come definitivo. Il *senso ultimo* non è più *un senso*: è, piuttosto, il significato stesso colto nel suo vero essere. Anche la comprensione mette capo, dunque, all'intenzione di verità, la quale è l'incoercibile esigenza di una fondazione effettiva. Il segno, che è funzione, non può non riferirsi ad un *valore* che sappia autenticamente soddisfarlo; un tale valore, però, non è riducibile al significato ordinario né ad un qualche senso utilizzato in funzione connotativa.

#### Annotazione

Afferma G. Frege: «Ci troviamo dunque indotti a concludere che, *pensando ad un segno* (sia esso un nome, o un nesso di più parole, o una semplice lettera), *dovremo collegare ad esso due cose distinte: e cioè, non soltanto l'oggetto designato, che si chiamerà "significato di quel segno", ma anche il "senso del segno", che denota il modo come quell'oggetto ci viene dato*»<sup>19</sup>.

Il termine del riferimento segnico, per Frege, si sdoppia

<sup>19</sup> G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*; trad. it. di L. Geymonat, *Senso e significato*, in *Aritmetica e logica*, Torino, 1948, p. 218.

dunque in un senso e in un significato, i quali però non possono venire considerati irriducibili, ché il significato è propriamente il senso ultimo di un segno, là dove il soggettivo si toglie nell'oggettivo.

La distinzione di senso e significato, quindi, esprime la consapevolezza che il coglimento soggettivo non è la realtà stessa; la loro non irriducibilità, invece, esprime l'intenzione, propria del senso, di riferirsi comunque all'oggetto reale, sì che tale intenzione trova compimento, per Frege, nel significato. E così Frege può da una parte affermare che «useremo il verbo *esprimere* riferendoci al senso di un nome proprio (parola, segno, nesso di segni, espressione), e invece il verbo *significare* o *denotare* riferendoci al suo significato»<sup>20</sup>, ma dall'altra parte può rilevare che il senso è funzionale al significato – il quale è l'effettivo valore del segno –, cosicché tra di essi non può esservi contrapposizione.

Per indicare questa distinzione, che non è contrapposizione, Frege ricorre ovviamente alla figura del *medio*: il senso è appunto *medio* tra la soggettività del segno e l'oggettività del significato, distinto da questi e, insieme, aperto verso l'uno e l'altro. «Il significato di una parola è l'oggetto che noi indichiamo con essa; la rappresentazione che ne abbiamo è invece completamente soggettiva. Fra l'uno e l'altra sta il senso, che non è più soggettivo come la rappresentazione, ma non coincide nemmeno con l'oggetto stesso»<sup>21</sup>.

Intenzione del segno, ossia del soggetto, è innegabilmente quella di pervenire alla realtà, ma questa, proprio in quanto semanticizzata, viene fatta essere nei modi soggettivi. Tali modi traducono soggettivamente l'oggettività del reale e, pertanto, non possono valere quale "fine" della significazione, costituendone piuttosto il "mezzo": «certamente, non è intenzione di alcuno di noi – allorché parliamo [ad esempio] della Luna – riferirci soltanto alla rappre-

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 224.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 222.

sentazione che noi abbiamo di essa; anzi non possiamo nemmeno accontentarci di fare soltanto riferimento al senso del termine "Luna"; di fatto noi tutti presupponiamo che tale termine abbia un suo significato»<sup>22</sup>.

Il significato, infatti, è il vero e proprio *fine* della ricerca del soggetto (del processo semantico), laddove i sensi sono ciò che di volta in volta il soggetto "trova" *mediante* la ricerca: «Orbene: io sostengo che, per convincersi che un tale asserto [l'asserto che afferma la presupposizione del significato] è giustificabile, basta dirigere l'attenzione su quello che è il nostro effettivo intento allorché parliamo o pensiamo»<sup>23</sup>.

«Effettivo intento» del segno – nonché di quell'insieme significativo di segni che è la *proposizione* (l'*enunciato*) – è indicare la realtà nel suo essere autentico: «ciò che ci interessa è il valore di verità delle nostre proposizioni; se viene a mancare quest'interesse preminente per la verità, cessa senz'altro quell'insufficienza del pensiero [l'insufficienza che impone al pensiero, che qui coincide con il discorso, di trascendersi nel reale]»<sup>24</sup>. Icasticamente: «Ciò che ci fa avanzare dal senso al significato è la ricerca della verità»<sup>25</sup>.

Senonché – e questo mi pare sia il limite di Frege –, la cosa reale, cui il soggetto non può non rivolgersi, finisce per risolversi nell'oggetto empirico, quell'oggetto, cioè, che viene attestato dalla esperienza ordinaria, come se una tale esperienza non configurasse ancora – per dirla con lo stesso Frege – un "senso", non già un "significato". In effetti, l'esperienza è strutturalmente discorso proprio perché essa non eccede i modi soggettivi, dei quali costituisce anzi l'espressione oggettivata.

È ben vero che Frege afferma anche che l'oggetto deve venire

<sup>22</sup> *Op. cit.*, pp. 224-225.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 225.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 227.

inteso «nel modo più ampio», ma è altrettanto vero che egli lo mantiene quale "oggetto determinato", sì che l'ampiezza deve comunque venire iscritta – e costretta – in quella determinatezza che ne impedisce l'emergenza sull'ordine semantico. Ritengo, del resto, che Frege si avveda della difficoltà nel riconoscere la necessità di una definizione dell'oggetto (ma l'oggetto "in quanto tale" è, per Frege, un significato? Quale significato può avere, peraltro, il "definire" l'oggetto in quanto tale?), per poi tagliare corto affermando che «per giustificarmi, dovrei discutere con precisione che cosa io intenda per oggetto, analizzandone i rapporti col concetto e con la relazione; questo mi porterebbe però troppo fuori dal tema in esame»<sup>26</sup>.

Ebbene, non mi sembra che ciò configuri un altro tema. A me sembra, piuttosto, che la definizione del significato sia effettivo problema e resti tale anche per chi crede di poterlo risolvere facendo valere la presunta oggettività dell'esperienza ordinaria. La definizione del significato, infatti, è propriamente definizione *in virtù* del significato, non già definizione che lo assuma quale oggetto che possa venire definito. Come si può, infatti, positivizzare il riferimento al significato, se il riferimento stesso che lo include in sé lo riduce a modo del soggetto? Che valore può avere la pretesa di trovarsi "di fronte" alla realtà se nella "frontalità" si mantiene tutta intera la distanza da essa?

Nel medesimo equivoco di Frege, del resto, mi pare sia incorso anche Husserl, il quale ha preso in esame a più riprese il tema del rapporto di segno e significato. Nelle *Ricerche logiche* egli parla di *intenzione significante*, volta necessariamente all'oggetto, e di *significato*, quale suo corrispettivo autentico, ossia quale *riempimento* effettivo dell'intenzione. Per Husserl, il *riempimento* non sempre si realizza; spesso, anzi, non si perviene affatto al significato e ci si deve accontentare del segno, il quale, però, non esaurisce l'oggetto. Se, allora, «alle connessioni soggettive dei

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 228.

pensieri corrisponde qui un'unità oggettiva di significato (oggettiva, nel senso che essa si adegua all'oggettività "data" nell'evidenza), che è ciò che è, sia che qualcuno l'attualizzi nel pensiero o no»<sup>27</sup>, il riempimento effettivo dell'intenzione significante si realizza allorché l'oggetto intenzionato viene a coincidere con l'oggetto dato (e «dato nell'evidenza»): «negli atti di riempimento è sempre necessario distinguere tra il *contenuto*, cioè tra ciò che nella percezione (categorialmente formata) è, per così dire, relativo al significato, e l'*oggetto* percepito. Nella unità di riempimento, questo contenuto riempiente "coincide" con quel "contenuto" intenzionante, in modo tale che, nel vivere questa unità di coincidenza, l'oggetto che è contemporaneamente intenzionato e "dato" non ci sta di fronte in una duplicità, ma come un unico oggetto»<sup>28</sup>.

L'intenzione di riferirsi all'oggetto nella *sua* realtà è, anche per Husserl, fondante la significazione. Tale intenzione, quindi, può anche non compiersi *di fatto*, ché il riferimento all'oggettuale (meglio sarebbe dire l'oggettivo) spesso si arresta alla funzione indicativa (o informativa) del segno, senza pervenire, appunto, alla attribuzione di senso, che è il *proprium* della significazione. Allorquando, invece, tale intenzione trova il suo effettivo compimento, senso e significato vengono a coincidere e l'unità dell'atto significativo si fonda sull'unità dell'oggetto reale.

La coincidenza di senso e significato è, pertanto, la dissoluzione della differenza di soggettivo e oggettivo; tale coincidenza è, per Husserl, l'intenzionale<sup>29</sup> della significazione, ma l'intenzionalità viene qui interpretata quale *possibilità di realizzazione fattuale*. La forma dell'imporsi dell'oggettivo è, infatti, l'evidenza: nell'evidenza, l'oggettivo si impone così com'è, sì che l'apporto soggettivo è nullo. Husserl sottolinea bensì il senso ideale in cui è da intendersi

<sup>27</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen*; ed. it. cit., p. 362.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 317.

<sup>29</sup> Uso l'espressione "intenzionale" come sinonimo di "ideale" e viceversa.

l'evidenza, la quale è propriamente un'intuizione originaria della realtà, ma gli stessi concetti di *species* e di *eidos* – o quello, più maturo, di *noema*, con il quale la *noesis* viene totalmente ad identificarsi – mantengono carattere empirico per la determinatezza che si pretende essi conservino.

Il compimento fattuale dell'intenzione, che si realizzerebbe nell'evidenza, in effetti è la negazione dell'intenzione, ché la realtà viene ancora presentificata in forme determinate e, pertanto, viene *fatta essere* dal sistema semantico, contro l'intenzione di quest'ultimo.

Intenzionale e fattuale non possono venire mantenuti in continuità né, *a fortiori*, il fatto può venire assunto come termine (compimento) dell'intenzione. Ciò, invece, accade allorché si riduce l'intenzione di verità alla sua forma rappresentativa, che è la *relazione*, costruendo l'immagine di un connettere che include ciò che non può non emergere. Intendere, dunque, l'intenzione come *distanza* dal fondamento, nonché quale *legame* con esso, equivale bensì a configurare quel limite determinativo che consente la significazione, ma equivale altresì a reificare il fondamento, cosicché quest'ultimo diventa un termine di fatto determinabile, ma solo perché cessa di essere effettivo fondamento.

La relazione, per questo suo connettere i distinti, svolge innegabilmente una funzione prioritaria sul piano pratico. Essa ottiene, per così dire, la quadratura del cerchio, ché sembra esibire la soluzione del problema speculativo fondamentale: assoluto e relativo, essere e non essere, uno e molteplice diventano, mediante e in forza di essa, termini che non solo possono, ma debbono reciprocamente conciliarsi. La loro stessa differenza è *relazione negativa* dell'uno all'altro, sì che risulta impensabile l'essere senza il riferimento, ancorché negativo, al non essere. Ma è proprio ciò che risulta inintelligibile e la relazione si rivela non altro che costruzione della contraddizione.

L'oggettivazione dell'essere – ossia la riduzione dell'essere a termine della relazione semantica – è insensata proprio per il riferimento al non essere, assunto anch'esso quale termine della

medesima relazione. Quest'ultima, pertanto, è il luogo nel quale l'essere viene ridotto ad una determinazione e il non essere viene eretto ad ipostasi, essa stessa determinata.

Non contesto il fatto che l'ordine semantico – ed in generale ogni sistematica, per sua natura pratica anche se assunta quale "teoria" – si erige poggiando sulla relazione. Ciò che è da contestare è l'intelligibilità della *relazione* e della costruzione che su di essa si erige. Mi pare degno di nota ricordare, a questo proposito, che lo stesso Russell, il quale ha inteso ricercare l'essenziale della struttura logica, ha riconosciuto nella relazione l'*assioma fondamentale* di ogni sistematica teorica, stante il fatto che essa funge da presupposto indefinibile di ogni definizione semantica: definire è, infatti, mettere in relazione<sup>30</sup>. Gli stessi concetti di "insieme" e di "classe", del resto, implicano necessariamente – come ho rilevato nella prima parte del presente lavoro – la *relazione* come loro presupposto.

Un'ultima considerazione deve qui essere fatta in ordine al concetto di *funzione* e in particolare ci si deve domandare se la rilevanza operativa – ossia la *funzione* svolta in ordine ad un contesto – può venire fatta valere come *prova* del *valore* della funzione o se, di contro, la funzione sia di per sé *domanda di valore*, dunque non possa mai risolverlo in sé.

In altri termini: può, il presupposto, valere quale fondamento, stante il ruolo funzionalmente prioritario che esso ha rispetto a ciò

<sup>30</sup> In *The Principles of Mathematics* (trad. it. di E. Carone e M. Destro, Roma, 1971) B. Russell, dopo avere ribadito ciò che è stato detto da Peano e cioè che «l'implicazione è una relazione» (*op. cit.*, p. 29) e dopo avere specificato che cosa si debba intendere per «implicazione formale» (cfr. p. 31), afferma che «per lo studio tecnico della Logica Simbolica, è utile prendere come unico concetto indefinibile quello di implicazione formale» (p. 39). Inoltre: «Il nostro calcolo studia la relazione di implicazione tra proposizioni» (p. 42), sì che «è quasi impossibile dare una definizione d'implicazione» (p. 43). L'implicazione formale, dunque, non può non venire accettata come «nozione primitiva» (p. 64).

che lo assume come tale? La relazione è la struttura stessa del funzionale, cioè del formale: senza implicazione o nesso – come appunto ricorda Russell – non si costituisce ordine sistematico, dunque non v'è serie né deduzione logica né insieme di elementi.

La relazione, però, non può avere il *valore* dell'effettiva fondazione; essa, infatti, riduce quest'ultima al *circolo vizioso della presupposizione*, per il quale la posizione implica bensì la presupposizione, ma la presupposizione, a sua volta, non può non implicare la posizione stessa, all'infinito. Fondazione effettiva non è, quindi, implicazione, se questa mantiene la *reciprocità* descritta dalla relazione.

Fondazione effettiva è la *dipendenza unilaterale* del fondato dal suo fondamento, il quale è fondamento non *perché* è in relazione ad altro da sé, ma *perché* ha in sé la propria ragion d'essere. Instaurare, invece, una relazione *tra* fondamento e fondato nonché intendere la fondazione come legame *tra* di essi – e non come vincolo tutto interno al fondato – significa *assimilare* il fondamento a ciò cui esso non può venire ridotto, significa, cioè, costruire la serie che ordina l'allineamento dell'uno e dell'altro ed edifica *eo ipso* l'insieme sistematico.

La relazione, insomma, consente la prassi, non la fonda. Non può fondarla perché essa è *in sé* domanda di fondamento, poiché l'unità intenzionata non è quella rappresentata dalla connessione dei termini. Mantenuta nella sua valenza rappresentativa, la relazione è l'inintelligibile presupposizione dei termini, i quali sono, a loro volta, la presupposizione stessa della relazione che li presuppone. Credere di risolvere la difficoltà assumendo *insieme* la relazione e i suoi termini significa non avvedersi che l'*insieme* è modo di dire la relazione.

Il fondamento, posto come relazione, è pertanto il suo scindersi in sé, il suo essere sé quale altro da sé: non l'intero, ma solo la sua rappresentazione. La formula "l'uno e l'altro", infatti, ha l'apparenza – ma solo l'apparenza – dell'unità che è propria dell'intero, giacché, in effetti, essa può valere come "insieme" non tanto perché include e risolve in sé la differenza dei termini, quanto

perché la mantiene come irriducibile: i termini possono venire presi insieme soltanto per la ragione che *sono* e sono *indipendentemente* dall'insieme. La differenza, dunque, non è solo differenza *nell'*insieme, la quale si instaura *tra* i termini ma all'interno del *vincolo*, bensì è differenza *dall'*insieme, come necessità di presupporre l'indipendenza di ciò che, vincolandosi, varrà poi come termine.

Ridurre il fondamento al presupposto è, allora, operazione *praticamente inevitabile*: senza una tale riduzione il fondamento non può venire utilizzato per svolgere la funzione del giustificare ciò che lo postula per proprie esigenze. In tal modo il fondamento ha un *ruolo strumentale* e cessa di essere il *valore* che pure si richiede ad esso, per essere autentico fondamento.

Ridotto, però, a presupposto, il fondamento entra in quel circolo vizioso che è la presupposizione, per il quale se c'è l'uno perché c'è l'altro, l'altro c'è perché c'è l'uno, si che prendere insieme l'uno e l'altro equivale a sommare la loro insufficienza.

### 7. Asserto e intenzione

Il *senso* della relazione segno-significato deve venire colto collocandosi su due distinti livelli: un livello è quello per il quale il senso viene determinato in forza del riferimento al contesto, sì che esso si specifica all'interno dell'*enunciato*, che costituisce l'insieme semantico-sintattico elementare; l'altro livello è quello in cui il senso non assume forme determinate, ma si rivela, essenzialmente, l'*intenzione di verità* che struttura la semantizzazione e, più in generale, il discorso.

Il *valore intenzionale* del senso, quindi, non è riducibile ad una definizione *fattuale*, per quanto ampia (e dunque comprensiva) oppure profonda (e dunque intensiva) questa possa apparire. Se si assume il senso in quest'ultima forma, cioè quale *contesto di significanza* oppure quale *interpretazione* che da questo deriva, allora si mantiene intatta la *pretesa* del discorso di positivizzare (ipostatizzare) il riferimento all'autentica realtà, affinché questa

possa venire determinata e detta.

Se, allora, si prende in considerazione l'*enunciato*, che configura un insieme di segni vincolati a significati, si dovrà incentrare l'analisi per un verso sull'aspetto formale che si costituisce delle relazioni semantiche nonché delle relazioni sintattiche, per altro verso sull'aspetto, che definirei sostanziale, dell'intenzione, la quale *fonda* l'enunciato perché ciò che in esso propriamente si esprime è lo slancio verso la realtà effettiva.

L'assunzione empirica dell'enunciato, quindi, ne valorizza esclusivamente il contenuto – nonché le forme in cui questo si offre –, ma ciò comporta proprio la negazione dell'intenzione, giacché la realtà viene ridotta alla rappresentazione che l'enunciato *di fatto* ne fornisce.

La rappresentazione, in effetti, può bensì venire riferita alla cosa, ma solo *intenzionalmente*, laddove il procedere ordinario, dunque la prassi, la considera espressione *certa* della cosa, ossia la assume quale modo di indicare *positivamente* la realtà. L'enunciato, in conseguenza di ciò, cessa di valere come segno di quella ricerca che è volta alla verità della cosa, ché esso pretende di attestare tale verità nella presunzione di averla effettivamente colta e inglobata; non viene più testimoniata, pertanto, una *tensione*, ma un *arresto*: la sospensione della ricerca prodotta dal convincimento di avere veramente trovato.

È proprio per questa ragione che l'enunciato si costituisce in *asserto*. Il carattere assertorio dell'enunciato consiste nella sua pretesa di valere quale *indiscutibile* manifestazione della cosa. L'eventuale discussione, infatti, può venire posta in essere – almeno nell'ordine della prassi – solo da un altro asserto, sì che non viene effettivamente messa in questione la pretesa dell'asserto in quanto asserto, bensì ci si accontenta di sostituire un asserto con un altro, come se ci si trovasse soltanto di fronte al problema di scegliere l'asserto più adeguato ad esprimere la realtà.

Se non che, contrapporre un asserto ad un altro non significa problematizzare ciò che intanto è stato posto in modo assertorio; equivale, piuttosto, all'*assunzione assertoria del problema*, ché

quest'ultimo viene ridotto alla *alternativa* tra asserti<sup>31</sup>: il carattere intrinsecamente problematico di ogni asserto – che non può non negarne l'apparente certezza – viene fatto coincidere con l'*alternativa* posta tra un asserto ("A") e l'asserto che gli viene contrapposto ("non A"), come se il problema potesse venire risolto nella scelta per uno dei due.

In effetti, il problema non consiste nell'*alternativa* tra "A" e "non A", bensì in quel riferimento alla realtà che ogni enunciato non può non postulare e non può, pertanto, discutere. Il riferimento al reale appare perfettamente intelligibile, dunque ovvio, perché la cosa viene considerata semantizzabile; si ritiene, cioè, che essa possa venire inclusa in una pluralità di relazioni semantiche che consentirebbero di riferirla mediante gli infiniti enunciati. Orbene, l'assertorietà dell'enunciato consiste proprio nell'*assertorietà del vincolo al reale*, ossia nell'incapacità di consapere il carattere necessariamente problematico della relazione a ciò che è reale perché è in sé: la cosa viene *prerequisita* come in sé reale per fungere da fondamento del discorso, ma viene altresì *postulata* come passibile di riferimenti per fungere da *relato*, ossia per presentarsi quale oggetto del discorso.

L'opposizione tra gli asserti poggia, dunque, sulla medesima pretesa, quella esibita da ciascuno di dire la realtà nel suo essere, senza per ciò trasformarla e stravolgerla. Scegliere "A" piuttosto che "non A" – o viceversa – non significa rinunciare a questa pretesa. Significa, anzi, avvalorarla, ché mediante la scelta si fa valere l'opinione (*dóxa*) secondo la quale è dato di pervenire al modo autentico di rappresentare la cosa.

È così da rilevare che la posizione dell'asserto vale come negazione di ciò che essa stessa postula. Per un verso, infatti, l'asserto presuppone lo spazio semantico come luogo del riferimento alla cosa; per altro verso, invece, esso si trova nella necessità di

<sup>31</sup> L'alternativa pone il problema nel rapporto *tra* asserti, senza cogliere l'intrinseca problematicità di ciascuno.

negare tale spazio proprio perché ciascun asserto pretende di inglobare in sé la cosa e di escludere, così, ogni altro asserto. Se l'asserto non pretendesse di negare la distanza dalla cosa, esso non potrebbe dichiarare di averla inclusa in sé sì da riferirla così com'essa è; ma, se tale distanza venisse effettivamente tolta, allora la cosa cesserebbe *eo ipso* di valere come reale, perché non emergerebbe più sull'ordine semantico.

Negando spazio ad ogni altro enunciato, l'asserto viene, dunque, a negare se stesso, perché ciò che viene cancellato è, appunto, lo spazio del suo riferirsi al reale; né, del resto, il riferimento alla realtà può venire inteso come un sostituirsi ad essa, ché la *differenza* tra l'ordine del discorso e la cosa risulta la condizione di possibilità della stessa semantizzazione.

L'*intenzione* dell'enunciato è, pertanto, quella di riferirsi alla realtà; solo così esso è intelligibile come enunciato. La *pretesa*, invece, è quella di includere una tale realtà, sì che questa possa venire presentificata nei modi e nelle forme del discorso, conservando però il suo essere reale. La *pretesa*, dunque, è costitutiva del comparire *fattuale* dell'asserto. Questo, infatti, compare perché attesta quell'inclusione inintelligibile: è proprio in nome dell'avvenuta *inclusione* della cosa che esso *esclude* ogni altro asserto e si pone come *unico*.

Che è quanto dire: l'asserto è la riduzione stessa della verità a certezza<sup>32</sup>, ovvero sia l'assolutizzazione della *dóxa*. L'opinione (l'asserto) si presenta infatti come l'espressione definitiva – oltre che definitoria – della realtà.

Ma le opinioni sono infinite e tutte esibiscono la medesima *pretesa*. Ciascuna si erige così contro tutte le altre, riducendo l'intenzione, che è quella di trascendere il proprio essere *dóxa*, alla *volontà* di conservarsi come l'unica. Si è così in condizione di comprendere la ragione per la quale l'*altro* asserto vale sempre

<sup>32</sup> Per la dialettica di certezza e verità rinvio a G. R. Bacchin, *Metafisica Originaria*, Perugia, 1970, pp. 6-13.

come "opposto": l'altro è opposto non tanto perché afferma contenuti che si contrappongono, quanto perché è presente e per ciò stesso si oppone a che ciascuno possa assolutizzarsi.

L'ordine pratico, che da un canto decreta l'assolutizzazione dell'enunciato, vale, d'altro canto, come sua relativizzazione. Praticamente, la relativizzazione di un enunciato è posta in essere da un altro enunciato; in tal modo, però, non v'è effettivo superamento dell'assertorietà di ciascuno, ché questa viene a riproporsi di volta in volta nell'ultimo asserto che *di fatto* compare nella storia infinita che è il *dis-cursus*. Il discorso esprime bensì l'impossibilità di arrestarsi ad un enunciato, ma, valendo come "insieme" di enunciati, non emerge effettivamente su di essi e ripropone la struttura contraddittoria che è propria di ciascuno<sup>33</sup>. In ciò esso ripropone la figura hegeliana della cattiva infinità.

La presenza dell'altro asserto è, dunque, ineludibile, nonostante che si cerchi costantemente di eluderla nell'asserire qualcosa: l'affermazione è il tenere fermo un enunciato di contro all'incombere degli altri. Sennonché, senza il riferimento all'insieme, nessun asserto potrebbe specificarsi come "questo", il quale esclude di essere un "altro".

Proprio perché inevitabile (insopprimibile), l'opposizione tra asserti configura l'articolarsi del discorso, il quale procede da un asserto ad altro asserto. È però da rilevare che la possibilità di usare una pluralità di modi per indicare la medesima realtà – modi che risultano in opposizione gli uni con gli altri e che pertanto tendono ad escludersi reciprocamente – non è affatto legittimata dalla cosa reale, come se il conflitto nell'esposizione attestasse una contraddittorietà intrinseca al reale. Di contro, la pluralità dei modi – ed il

<sup>33</sup> La procedura, che coincide con la prassi, non descrive l'effettivo trascendimento dell'assertorietà dell'enunciato – il quale si irrigidisce a *fatto* –, ché essa configura un *toglimento ancora contraddittorio della contraddizione*. Si tratta, infatti, di un movimento che, poggiando sull'identità assertoria dei termini che congiunge (il punto di partenza e il punto di arrivo, assunti come *fatti*) rimane vincolato a ciò che esso intende effettivamente di trascendere.

conflitto tra di essi – attesta proprio l'irriducibilità della cosa alla rappresentazione che il discorso ne fornisce, sì che la contraddizione risulta intrinseca e costitutiva del discorso e delle sue forme. È la contraddizione immanente ad ogni tentativo di esprimere, positivizzandola, la realtà autentica.

Tutto questo consente la seguente conclusione che ha valore riassuntivo: la contraddizione, intrinseca all'enunciato, tra l'intenzione di verità ed il progetto pratico di ridurre la verità a *semantema*, mette capo ad un'altra contraddizione, rilevabile peraltro allo stesso livello in cui l'asserto sembra imporsi, quella tra la *volontà* di valere come unico e la *necessità* di richiedere il sistema di asserti che funga da *condizione di significanza* di ciascuno.

#### Annotazione

Il progetto di far valere l'asserito indipendentemente dall'asserzione che lo fa valere configura una dialettica che potremmo definire la dialettica di *certezza e verità*, dove con "certezza" è da intendersi l'assunzione soggettiva dell'*intentio veritatis*. Se, dunque, l'intenzione del giudicante è fondare il proprio giudizio sulla verità della cosa – e non viceversa –, di contro l'esito pratico è il capovolgimento dell'intenzione, sì che è proprio la certezza soggettiva che finisce per sostituirsi alla verità. Il passaggio dal "valere per me" all'"essere senz'altro" vi si compie immediatamente, ossia non appare come passaggio, ma come dato, come esperienza.

Del resto, il nesso tra l'"essere certo" e l'"essere vero" non risulta subito evidente, ché la prima posizione delle due espressioni si compie proprio nell'uso promiscuo in cui accade che "certo" e "vero" si equivalgono tra loro, stante che il dirsi certo di qualcosa significa, appunto, il ritenere vero ciò di cui si è certi. Nell'uso promiscuo, quindi, non appare il loro nesso poiché si tratta di due parole per indicare un medesimo.

D'altra parte, quest'uso non deve venire considerato casuale, poiché inerisce all'essere certo la nozione di verità di cui vi sarebbe

certezza. Piuttosto va evidenziato il "luogo" in cui esso ha comunque il proprio senso. Tale luogo è l'asserzione.

Sia, dunque, l'asserzione nell'apofansi "S è p". Allorché dico che l'apofansi "S è p" è certa, non dico qualcosa di diverso da "S è p", ma, appunto, con il porsi stesso di "S è p", dico implicitamente la certezza intorno ad essa. Piuttosto, allorché dico esplicitamente che sono certo di "S è p", dico qualcosa che non era detto esplicitamente con la mera posizione di "S è p": dico che "S è p" è qualcosa (appunto questa apofansi) di cui sono certo, ossia non mi limito ad una posizione, ma costruisco un'apofansi che ha per oggetto l'apofansi "S è p".

Questa nuova apofansi ("S è p è certo") non concerne qualcosa di "S" né di "p", né del nesso tra "S" e "p", ma concerne l'apofansi *come tale*, concernendo quindi la sua posizione e, perciò, colui che dice "S è p". Con questa nuova apofansi, insomma, dico che io sono certo (io, ogni io possibile o questo determinato io) ed intendo dire qualcosa intorno a ciò di cui sono certo, ossia che esso è *vero*.

Più chiaramente: dico qualcosa intorno a me che dico, ma *intendo* dire qualcosa intorno a ciò di cui dico di essere certo, ossia che esso è vero. Tra il dire e l'intenzione del dire sussiste una divaricazione: dico di me e intendo dire della cosa; dico di me dicente, ma intendo dire della cosa detta da me dicente.

L'apofansi "S è p è certo" dice che "io" sono certo di "S è p", sì che il suo oggetto non è "S è p", ma il mio stato di certezza nei suoi confronti: essa predica la certezza dell'apofansi e solo impropriamente del termine dell'apofansi in questione. La *certezza*, infatti, concerne lo stato di colui che dice "S è p" e consiste appunto nell'espressione di costui sul proprio *stato* nei confronti di "S è p". Così, la dichiarazione della certezza è per se stessa una riflessione: essa non è un atto di conoscenza se non come atto di coscienza.

Se non che, dicendo di essere certo di "S è p", intendo dire che "S è p è vero". L'essere *vero* viene intenzionalmente detto di "S è p", ossia indirettamente di "S" e direttamente di "p" detto di "S". Questa intenzione sottintende che "S è p" sia vero per se stesso,

ossia indipendentemente dalla mia certezza intorno alla sua verità, tale insomma che la mia certezza dipende dalla sua verità e non viceversa.

Se l'essere certo mi concerne nel mio rapportarmi a "S è p", l'essere vero concerne "S è p" nel suo sussistere indipendentemente dal mio saperlo sussistente. Così, se l'"essere certo" significa l'"essere vero per me", l'"essere vero" coincide *simpliciter* con l'essere ("S è p"). La limitazione "per me" significa in effetti, più compiutamente, "soltanto per me", dove però il "soltanto" si semantizza in riferimento al "per sé" e quindi non esclude, ma anzi include, il "per noi": «non domando che cosa è l'essere della cosa "per me", ma domando "per me" che cosa è il suo essere per se stesso»<sup>34</sup>.

La sede della certezza è comunque l'io e precisamente quell'io che si configura in forma empirica, non certo quell'io che indica la sua emergenza trascendentale, dunque la soggettività intesa in senso forte. La certezza, quindi, non eccede l'io nel suo dirsi certo ed è anzi il suo stato effettivo come "io", in modo tale che, attraverso la certezza, ogni significato da esso posto o detto gli appartiene come posto o detto. Per quanto sia diverso dall'io, ogni significato gli appartiene, sì che non vi sono propriamente significati estranei all'io significante, ché lo sarebbero alla *significazione*.

Attraverso la certezza, il *mondo* è, per così dire, predicato dell'io come estraneo all'io che lo predica: l'io non predica di se stesso il mondo, ma il mondo predica se stesso (una volta "detto" dall'io) come attributo dell'io, come *inseparabile* da esso. In altre parole: la certezza, per dilatato che sia l'ambito di ciò che si dichiara certo, è il chiudersi, per così dire, dell'io nella sua *finitezza*, essendo il mezzo con il quale l'io, affermando qualcosa, afferma se stesso.

Dove la certezza venga considerata in ciò che la differenzia dalla verità, essa è negazione della verità; negazione della verità, poiché la certezza ingloba la verità, riconoscendola soltanto *in*

<sup>34</sup> G. R. Bacchin, *Ragione scientifica e intelligenza filosofica*, in AA. VV., *Iam rude donatus*, Padova, 1978, p. 263.

*rapporto* all'esserne certi; negazione in atto, poiché in essa la verità non può essere se non *necessità* che la certezza sia *errore*. L'io, in quanto certezza, è dunque il negativo: non soltanto è il negativo di se stesso, quale io inautentico, ma – più radicalmente – è il negativo come *inautenticità* stessa dell'io, il quale, perseguendo la propria certezza, persegue il negativo del vero.

L'io identico della certezza – l'essere certo come "sostare" dell'io in se stesso – persegue il negativo della verità nel senso del negare la verità cercandola come certezza. La situazione in esame è appunto quella che risulta dall'incrociarsi dell'impossibilità di enunciare qualcosa come vero senza enunciare anche l'essere certo intorno alla sua verità (impossibilità di superare lo stato della *certezza*) con l'impossibilità di affermare la verità, limitandosi alla certezza dell'io nei confronti di questa verità (necessità di superare lo stato di certezza nella verità *indipendente* dalla certezza).

Uso l'espressione "sostare" per indicare lo stato in cui la certezza, mediante la quale si asserisce qualcosa come vero, viene sostituita surrettiziamente dalla considerazione della certezza come verità. Ciò che di surrettizio si colloca qui – tra la struttura effettiva della certezza e la considerazione impropria di essa – è non altro che l'io nella figura dell'"essere certo".

Per intendere l'incrocio sopra delineato bisogna ripercorrere il cammino incluso nell'apofansi "S è p". Inizialmente ciò che compare non è la dichiarazione della certezza, bensì la dichiarazione implicita di verità con la posizione di "S è p", dichiarazione che, per affermarsi di contro ad affermazioni *opposte*, diviene implicita e si trascrive nell'espressione "è evidente che S è p". Il movimento qui configurato consiste nel *passare* da "S è p" a "S è p è evidente" a "è evidente che S è p" a "sono certo che S è p" fino all'espressione "io sono certo di essere certo come io o non posso essere certo di nulla".

Questo movimento si instaura nella possibilità dell'opposto o della *negazione* e consiste nella necessità del togliersi dell'opposto per affermare *veramente*. Il termine di questo movimento è idealmente (intenzionalmente) la *fondazione* di "S è p", come sua

affermazione incontrovertibile e quindi definitiva, laddove accade di fatto che il termine del movimento è l'emergere dell'io come "io sono certo" sulla sua stessa *interzione* di fondare "S è p", il quale vi resta non effettivamente fondato.

Quel movimento aveva inizio in ragione della non fondatezza con cui si asseriva "S è p", non fondatezza esperita per la presenza incombente della possibilità dell'opposto e per la necessità del togliersi dell'opposizione (che impropriamente dicesi "principio di non contraddizione"). Il movimento, infatti, è inteso a togliere le ragioni dell'infondatezza, non a togliere "S è p", che resta ciò che deve venire *fondatamente* asserito. Ma questo movimento non può poggiare su "S è p" appunto per la ragione che "S è p" deve venire fondato dal movimento stesso.

Su cosa poggia, allora, il movimento che diremo di "fondazione"? Non può poggiare su "S è p" per la ragione che si è detta, né può poggiare sullo stato di certezza, appunto perché la certezza da un canto funge come *esclusione del bisogno di fondazione* – collocandosi come autofondantesi –, d'altro canto come impossibilità di cogliere l'infondatezza senza ribadirne la richiesta.

Il movimento, dunque, consiste nella duplice negazione della possibilità, sempre progettabile, di fondarsi sull'asserito o sull'asserzione e si evidenzia come negazione in atto della loro fondatezza, ossia nell'inconsistenza teoretica del giudizio come "partizione originaria" (*Ur-Teil*), risolvendo il giudizio come tale in proposizione e, quindi, nell'apparato sintattico-linguistico dell'esporre.

#### 8. La domanda e l'asserto

Senza il riferimento, anche se negativo, all'altro asserto, nessun asserto trova un'identità semantica con se stesso: la determinatezza che lo specifica e lo connota implica quella relazione orizzontale che lo vincola a tutti gli altri asserti nel differenziarlo da essi. Definisco "orizzontale" questa relazione perché distinguo il legame che l'asserto ha con gli altri dal riferimento che ciascuno intende

instaurare con la realtà.

A rigore, il vincolo all'altro asserto è richiesto e negato ad un tempo. È richiesto, perché solo in forza di questo vincolo si pone l'identità dell'asserto, ma è inoltre negato, perché ogni identità pretende di porsi con una propria autonomia e una propria autosufficienza, sì che il legame alla differenza, che pure la costituisce strutturalmente, deve venire da essa occultato.

La *forma* dell'asserto si pone, pertanto, occultando la *struttura* che lo costituisce come asserto: per la forma ogni asserzione è in sé e per sé stante, valendo come indiscutibile espressione della cosa; per la struttura, invece, l'opinione espressa dall'asserto si regge in tanto in quanto stanno di contro ad essa le opinioni che, essendo diverse, finiscono per valere come opposte.

Ciò che si realizza, dunque, è propriamente una *metamorfosi*: la *relazione*, che vincola gli asserti, si traduce nella forma dell'*alternativa* tra di essi, per la quale si impone la scelta di uno soltanto dei termini. In effetti, l'alternativa implica necessariamente la relazione, ma si presenta come il progetto di considerare i termini indipendentemente dalla relazione che li vincola e vincolandoli li pone in essere. Scegliere di asserire "A" *al posto* di "non A" significa richiedere il *plesso* "A *et* non A" come condizione di significanza (dunque come condizione di possibilità semantica) dell'uno e dell'altro, ma significa altresì negare l'altro nel considerare (astrattamente) l'uno soltanto.

Mediante l'alternativa si perviene alla posizione dell'asserto. Se non che, una volta che l'asserto risulta posto, esso *esibisce* la propria indipendenza rispetto ad ogni altro asserto, sì che *appare* indipendente anche da quell'alternativa che pure costituisce la sua origine. Ciò è consentito dalla forma con cui l'asserto si presenta: la forma dell'immediatezza.

In forza del suo configurarsi come un immediato, l'asserto non appare quale *risultato di un processo* – il processo che mette capo al suo reperimento –, ché quest'ultimo permane nascosto nell'identità assertoria dell'enunciato, quell'identità che gli consente di valere per il suo presunto consistere in se stesso. L'asserto,

insomma, allorché si presenta, si impone come un *dato* e, reciprocamente, il dato viene assunto per il suo valere quale indiscutibile (assertoria) manifestazione della realtà.

Se si intende evidenziare il carattere strutturalmente relazionale, dunque intrinsecamente relativo, dell'enunciato (dato), non ci si può, pertanto, arrestare a quell'immediatezza che sembra inizialmente connotarlo. In effetti, la posizione dell'asserto risulta intelligibile solo a condizione di considerarla *risposta* ad una *domanda*<sup>35</sup>, la quale deve comunque venire presupposta nonostante che permanga implicita.

La domanda non compare, ché ad apparire è solo la risposta, la quale, proprio perché compare a prescindere dalla domanda, non rivela il suo essere risposta. Ma la domanda *funge* anche senza apparire. Asserire "A" è, infatti, avere compiuto una scelta a muovere dalla domanda (alternativa) "A *aut* non A?".

È solo in virtù della domanda che sorge quella ricerca che sembra trovare compimento nell'asserzione, sì che riconnettere il punto d'arrivo al punto di partenza significa includere il *dato* (l'asserto, il fatto) nel *sistema di riferimento* che ne decreta la validità.

Orbene, ciò che intendo dimostrare non è soltanto la necessità di riferire il dato al suo contesto di significanza, ma altresì che quel procedimento, che tende a presentarsi come l'uscita dal *problema*<sup>36</sup>, conserva un carattere intrinsecamente problematico, sì che anche il punto d'arrivo (la risposta) deve venire attentamente questionato.

<sup>35</sup> Per il valore originario della *domanda* si confrontino M. Gentile, *La problematicità pura*, Padova, 1942 e G. R. Bacchin, *Originarietà e mediazione nel discorso metafisico*, Roma, 1963 nonché *Anypotheton*, Roma, 1975.

<sup>36</sup> Come dovrebbe risultare dal discorso che viene qui svolto, non si intende assolutizzare il problema, come sembra essere invece nella prospettiva di U. Spirito, né si considera effettiva uscita dal problema quella che mette capo ad un qualche *esito* empirico (cioè ad un qualche *asserto*). L'uscita dal problema, a rigore, non è disgiungibile dalla posizione del problema, ché emerge con la *coscienza* del problema stesso.

A quale condizione, è da chiedersi, sorge la domanda "A *aut* non A"? A condizione che "A" e "non A" appaiano entrambi veri, almeno inizialmente, nonostante che l'uno sia l'esclusione dell'altro. Il problema si configura, pertanto, nei seguenti termini: "A" e "non A" non possono essere entrambi veri, perché si escludono; possono altresì esserlo, perché non si è in grado di stabilire *immediatamente* quale dei due effettivamente lo sia. Di qui l'*alternativa*.

L'alternativa, allora, funge bensì da premessa dell'asserto, ma funge da premessa proprio perché non configura uno *status* effettivo. L'alternativa non è uno *status*, è piuttosto *domanda di pervenire ad un autentico status*, ad uno *status* che dirima il dubbio, il quale propriamente indica lo *habere duas vias*. Dirimere il dubbio equivale a pervenire alla *certezza* dell'asserto, equivale cioè ad eliminare una strada per ottenere la certezza che solo l'altra è quella che deve venire imboccata e percorsa.

Se la risposta è il tentativo di superare il problema, dunque la domanda, è però da rilevare che la stessa risposta configura problema. Che senso ha, infatti, rispondere ad una domanda? Ordinariamente si assume la risposta come *estinzione* della domanda, sì che – secondo la prospettiva che si impone nella prassi – l'asserto sembra valere come punto d'approdo della ricerca. Ma è bene questo "estinguere" la domanda ciò che costituisce problema. Come può la risposta estinguere la domanda se la domanda è ciò che la pone in essere come risposta? Come può l'asserto poggiare sulla domanda e, insieme, pretendere di cancellare la domanda su cui poggia e dalla quale deriva?

La questione può venire espressa anche in questi termini: se l'asserzione di "A" è l'esito del processo che sorge dall'alternativa "A-non A", il processo consiste propriamente nel negare quell'alternativa da cui esso origina. L'asserto, insomma, viene a dichiarare che l'alternativa è fallace, nonostante che inizialmente essa *sembra* essersi posta mediante la posizione di "non A". L'alternativa è fallace perché solo "A" effettivamente è; l'essere di "A", inoltre, vale come l'esclusione stessa della possibilità che "non A" sia. Sennonché, l'essere di "A", posto a prescindere da "non A", non

risulta affatto determinabile – tanto che di "A" non si può più parlare –, cosicché è la posizione stessa di "A" che postula innegabilmente la posizione di "non A", anche se, per altro verso, l'una posizione esclude l'altra.

Affermare, infatti, significa tenere fermo qualcosa (*ad-firmare*, appunto) e tenerlo fermo di fronte all'ipotesi opposta ("non A"), che esso cioè fermo non stia. In effetti, "A" esclude "non A" non perché stia fermo, come se esso fosse in sé già costituito e in forza di questa costituzione si contrapponesse a "non A", ché, di contro, esso risulta fermo proprio perché esclude di non esserlo. Ciò che si vorrebbe escludere risulta così essenziale alla posizione di ciò che si vorrebbe affermare, sì che l'ipotesi opposta, ancorché negata, viene comunque implicata dalla tesi e implicata innegabilmente.

Se, allora, l'esigenza pratica impone di considerare solo "A" – o solo "non A", a seconda delle circostanze –, la necessità teoretica impone invece di pensare l'uno in riferimento all'altro, giacché la prospettiva teoretica non può accontentarsi di assumere acriticamente l'identità descritta dalla forma e non può non interrogarsi quanto alla sua effettiva intelligibilità.

Il conflitto tra le esigenze della prassi e la necessità, che coincide con la teoresi, è il luogo stesso del disporsi dell'asserto. L'intenzione di verità impone, dunque, all'asserto di trascendere l'immediatezza del suo presentarsi – che è poi la certezza del suo asserire –; l'esigenza pratica, invece, fa sì che anche questo trascendimento venga espresso in forma determinata, come un nuovo asserto, l'asserto che dichiara la struttura contraddittoria della stessa asserzione.

#### Annotazione

La necessità di intendere la posizione dell'asserto come implicazione dell'asserto opposto – sì che ogni posizione assertoria risulta, a rigore, una *opposizione* – viene chiaramente espressa da Hegel nella *Scienza della Logica*. Come ho rilevato in un precedente

lavoro<sup>37</sup>, nell'analizzare l'affermazione per la quale «l'essere e il nulla son lo stesso»<sup>38</sup>, Hegel evidenzia che, nonostante vi sia un senso in cui tale affermazione deve venire posta, essa risulta altresì «imperfetta». «L'accento – scrive Hegel – viene infatti posto di preferenza su quel lo stesso, come accade in generale nel giudizio, in quanto che solo il predicato è quello che vi enuncia che cosa il soggetto è. Il senso sembra quindi essere, che la differenza venga negata; mentre invece si presenta anch'essa immediatamente nella proposizione; la proposizione esprime infatti tutte e due le determinazioni, l'essere e il nulla, e le contiene come diverse»<sup>39</sup>.

La possibilità di affermare la medesimezza di essere e nulla poggia, insomma, sulla differenza per la quale «essere» e «nulla» valgono come «determinazioni diverse»: l'unità risulta dalla negazione della dualità – che vale come l'asserto opposto – e, pertanto, non può non implicarla necessariamente. «Non si può insieme intendere – prosegue Hegel – che si debba astrarre dalle due determinazioni e tener ferma soltanto l'unità. Questo senso si darebbe a vedere come unilaterale, poiché quello da cui si dovrebbe astrarre, si trova pur nondimeno nella proposizione, e vi è esplicitamente nominato»<sup>40</sup>. Che è quanto dire: la proposizione afferma qualcosa astraendo dalla condizione che consente l'asserzione stessa e che coincide con la posizione dell'asserzione che ad essa si oppone. La struttura intrinseca dell'asserto risulta essere, pertanto, l'*antinomia*.

Proprio per il suo contenere sia il momento dell'unità sia il momento della diversità fra le determinazioni, la proposizione «Essere e nulla è lo stesso [...] si contraddice in se stessa e si risolve»<sup>41</sup>. La struttura intrinsecamente contraddittoria dell'enun-

<sup>37</sup> Mi riferisco al già citato *Il concetto di «relazione»*...

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*; trad. it. di A. Moni, *Scienza della Logica*, Bari 1974, terza ed., I, p. 79.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Op. cit.*, pp. 79-80.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 80.

ciato impone, cioè, il suo venir meno come enunciato. Se non che, questo «movimento»<sup>42</sup> che comporta il trascendimento in atto della proposizione – e che costituisce l'effettivo "risultato", ossia ciò che dall'asserto veramente "risulta" – propriamente non appare, venendo occultato dalla forma della proposizione stessa: «Ma la circostanza, su cui occorre qui attirar l'attenzione, è il difetto, che il risultato non è *espresso*, esso stesso, nella proposizione; è una riflessione esterna, quella che ve lo riconosce»<sup>43</sup>. Di qui la considerazione di carattere generale: «A questo proposito si deve far qui subito da principio l'osservazione generale, che la proposizione, in forma di giudizio, non è atta ad esprimere le verità speculative»<sup>44</sup>.

Il giudizio, dunque, non è adatto ad esprimere le «verità speculative». Esso non può esprimerle perché non restituisce l'unità del concetto, che è l'autentica realtà, ma decreta l'assunzione di uno soltanto degli elementi che solo astrattamente sembrano costituirlo. E così, se si vuol cercare di correggere l'unilateralità dell'asserto, si è costretti a mettere in evidenza non solo l'identità del soggetto e del predicato, imposta dalla forma della proposizione, ma altresì la loro non identità, che rimane implicita nell'asserzione ordinaria: «Se ora il contenuto è speculativo, anche il *non identico*, del soggetto e del predicato, è un momento essenziale; ma questo nel giudizio non è espresso»<sup>45</sup>.

La conclusione è la seguente: «Nell'intento di esprimere la verità speculativa, a cotesto difetto si ripara anzitutto coll'aggiungere la proposizione opposta, cioè [Hegel indica qui una legge generale esemplificandola in un caso particolare] che *essere e nulla non son lo stesso*»<sup>46</sup>. È ben vero, sottolinea ancora Hegel, che «così sorge un altro difetto, il difetto cioè che queste proposizioni non

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

son fra loro collegate, epperò presentano il contenuto soltanto nell'antinomia, mentre d'altra parte il contenuto loro si riferisce a uno stesso, e le determinazioni, che si trovano espresse nelle due proposizioni, debbono assolutamente essere unite»<sup>47</sup>, ma tutto ciò non fa che confermare che la proposizione non riesce ad esprimere l'unità del concetto proprio perché irrigidisce e separa ciò che è intimamente connesso.

«Il torto più comune che vien fatto al contenuto speculativo, è di renderlo unilaterale, vale a dire di porre in rilievo soltanto una delle proposizioni in cui si può risolvere. Non si può allora negare, che questa proposizione venga affermata. *Quanto ciò che si dichiara è esatto, altrettanto esso è falso*; perché una volta che dallo speculativo si sia presa una proposizione, bisognerebbe almeno tener conto insieme anche dell'altra, e dichiararla»<sup>48</sup>.

Il punto raggiunto da Hegel mi sembra di notevole rilevanza teoretica. Vi si esprime con chiarezza la consapevolezza della necessità di deassolutizzare l'asserto, affinché possa realizzarsi la sua costitutiva intenzione di verità. La ragione per la quale anche l'altra proposizione (quella opposta) deve venire dichiarata è che ogni asserto si pone nell'unità con il suo opposto, proprio perché l'identità semantica – quella del soggetto, quella del predicato, quella dell'enunciato nel suo complesso – si pone solo opponendosi.

È però da rilevare che, allorquando propone di correggere l'unilateralità dell'asserto, Hegel usa il condizionale («bisognerebbe», «*müsste*») e forse questo non è senza significato. Il condizionale indica, a mio modo di vedere, che l'esigenza teoretica non può trovare un'effettiva traduzione nella prassi. Non per nulla lo stesso Hegel dimentica, nel corso di tutta la sua opera, il suggerimento che qui egli dà a sé e a chiunque altro intenda scrivere in filosofia. Perché Hegel lascia cadere quella che sembra essere una sua

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 81.

proposta e continua ad usare gli asserti in modo non speculativo?

La ragione mi pare la seguente: non si dà una trasformazione semantica del semantico. L'enunciato, per quanto si cerchi di correggerlo mediante l'enunciato opposto, mantiene comunque il suo carattere assertorio, cosicché l'opposizione tra asserti ha come esito non il loro inveramento, ma semplicemente la nientificazione del primo in forza del secondo, giacché si viene a negare la forma espositiva nell'intento di dare una traduzione formale di quella che è la struttura costitutiva dell'enunciazione.

Si pretende, dicendo, di andare al di là del dire stesso, ossia non si accetta il *limite* che è costitutivo dell'ordine semantico, il quale può bensì venire trasceso, ma non certo proponendo un "altro" modo di dire. L'alternativa al semantico, proprio perché essa stessa semantica, mantiene ciò che invece si intende di superare.

Non si tratta, allora, di cambiare le regole sintattiche che presiedono al corretto *uso* del linguaggio né di sostituire il principio formale dell'incontraddittorietà con quello della contraddizione, il quale configura la dissoluzione – ma solo parvente – dell'ordine della forma; si tratta, piuttosto, di *usare il linguaggio senza subirlo*, consapendone il limite intrinseco di intelligibilità.

È qui che si ripropone la distinzione teoretica di *innegabile* e di *inevitabile*. Il discorso, pur non essendo innegabile, ossia vero – stante il suo poggiare sull'antinomia tra la forma che lo rappresenta e la struttura che lo costituisce –, è però inevitabile, ovverosia non è sostituibile con qualche altro dato o insieme di dati, stante il carattere semantico della datità.

Lo stesso suo trascendimento – indicato dalla coscienza che ne rivela l'antinomia –, allorché si configura determinatamente, si ripropone in forma semantica, come un nuovo discorso che sembra inglobare anche ciò che non può non emergere oltre l'ordine della rappresentazione. L'emergere della coscienza oltre il discorso, dunque, se da un lato è la condizione che pone in essere il discorso nel limite che lo identifica e lo costituisce, d'altro lato può venire esso stesso formulato assertoriamente, ricadendo così all'interno del suo trasceso.

L'emergere della coscienza ha valore esclusivamente teoretico, laddove l'insostituibilità dell'ordine semantico mantiene un carattere meramente pratico. Proprio per questa ragione non ha senso ricercare un correttivo pratico all'insufficienza del discorso, come se si potesse pervenire ad un linguaggio che riesca a trascendere il proprio limite, mantenendosi linguaggio.

Questo non significa che si debba rinunciare a descrivere, con sempre maggiore *forza espressiva*, l'antinomia che sussiste tra l'intenzione e la prassi del dire e che ne costituisce l'effettivo limite. Ciò che è auspicabile sul piano della prassi non è, pertanto, la cancellazione della prassi medesima, bensì la realizzazione di quella *trasparenza semantica* che consenta, appunto, di evidenziare l'intenzionalità strutturale, la quale non è riducibile alle forme espressive e, dunque, non trova una traduzione adeguata in esse.

Del resto, quando Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* parla della «proposizione speculativa», mi pare che non intenda costruire una nuova proposizione in opposizione a quelle ordinarie, bensì intenda definire il *senso speculativo* nel quale la proposizione deve venire intesa.

Scrivendo Hegel: «Quanto sopra si è detto può venire formalmente riespresso dicendo che la natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta dalla *proposizione speculativa*»<sup>49</sup>. In che senso la «proposizione speculativa» distrugge la natura della proposizione ordinaria? Nel senso che essa mette in evidenza l'incongruenza tra intenzione del giudizio, che è di porre l'unità del soggetto e del predicato, e forma del giudizio stesso, la quale traduce l'unità intenzionata nel modo della sintesi, conservando la dualità che doveva venire oltrepassata.

L'unità è il fondamento al quale ci si volge nel dire; l'unificazione, dunque la dualità, è ciò che si ottiene con l'asserto, sì che la «proposizione speculativa» è la proposizione che esprime la

<sup>49</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 51.

coscienza del proprio limite, l'impossibilità, cioè, di tradurre semanticamente quell'intenzione della quale si è però lucidamente consapevoli: «La proposizione filosofica, appunto perché proposizione, risveglia l'opinione della comune relazione tra soggetto e predicato, e del comune comportamento del sapere. Tale comportamento e l'opinione connessavi vengono distrutti dal contenuto filosofico della proposizione; l'opinione si accorge che altro intendeva da quello ch'essa medesima intendesse; e, con questa correzione della propria opinione, il sapere è costretto a ritornare sulla proposizione e ad intenderla, ora, diversamente»<sup>50</sup>.

### 9. Asserto e limite

Il presentarsi immediato dell'asserto consiste, dunque, nel suo identificarsi con la verità stessa. Esso vale come *teorema*, ché la sua intenzione di verità si capovolge nella pretesa di valere a prescindere da qualsiasi condizionamento. La forma dell'asserzione indica proprio questo carattere di definitività che esprime l'indipendenza da vincoli nonché l'avvenuta inclusione della cosa nell'ordine semantico.

Senonché, l'asserto si pone in forza di quel vincolo che esso pretende di negare. Il vincolo, pertanto, toglie all'asserto la sua presunta assolutezza, sì che, se apparentemente esso esibisce un *valore* che intende di non venire discusso né delimitato, in effetti il suo si rivela un *valere* in riferimento a ciò che lo condiziona.

Inizialmente, la scelta per "A" sembra coincidere con l'imporci della sua verità, ossia con l'esclusione innegabile di "non A" perché in sé falso. Successivamente, la posizione di "A" mostra la necessità, ad essa intrinseca, del riferimento a "non A", cosicché la scelta per l'uno o per l'altro perde il valore di una scelta per la loro verità e si riduce alla scelta per la *funzione* che essi possono svolgere

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 53.

in un determinato contesto.

La scelta, insomma, non è l'esclusione definitiva di ciò che viene accantonato, proprio perché quest'ultimo non può venire effettivamente negato. Poiché "non A" non viene negato in modo definitivo, neanche "A" viene scelto definitivamente: scegliere "A" significa preferirlo a "non A", ma solo *qui e ora*, riservandosi la possibilità di scegliere "non A" in un altro momento e in altre circostanze. Ciò è imposto dalla necessità di mantenere il plesso "A et non A" come *condizionante posizionale* di entrambi, affinché di volta in volta si possa scegliere uno dei due, tralasciando l'altro, senza che ciò significhi un'autentica negazione dell'escluso.

Sottratta all'asserto ogni pretesa assolutezza, la sua posizione appare finalmente intelligibile. Ci si adopra, anzi, nel dimostrare che il carattere teoremativo dell'asserto deve venire inteso nel senso della sua *validità* rispetto ad un contesto determinato e non più come se esso avesse un valore assoluto. Si parla di *validità* proprio perché la verità dell'asserto si riduce alla *funzione* da esso svolta: l'asserto è valido, ma solo a determinate condizioni, quelle che ne vincolano la comparsa (e in funzione delle quali esso si pone).

L'asserto risulta, pertanto, valido senza, però, essere mai vero. La validità configura una scelta pratico-operativa posta in essere a muovere da *premesse* che valgono come l'ambito entro cui l'asserto può imporre la sua presenza. Ciò che si asserisce, asserendo "A", è che, dato qualcosa — che funge appunto da contesto e che può venire indicato con la lettera "x" — solo "A" risulta veramente essente. L'essere che qui viene attribuito a "A" non è l'essere incondizionato, bensì l'*essere relativo*, ossia l'essere che postula un altro essere. Se "A" è a condizione che "x" sia, "x" non può non venire assunto come se il suo essere potesse prescindere da condizionamenti. Ho già indicato altrove come il rapporto tra sistema ed elemento sia un rapporto di reciproca implicazione, sì che, se l'elemento è a condizione che il sistema sia, il sistema non può non essere, a sua volta, sotto la condizione dei suoi elementi. Ho chiamato, anzi, questa reciproca implicazione il circolo vizioso del *presupporre*.

Ora intendo questionare il concetto di *implicazione* per il quale "A" risulta necessariamente posto a condizione di presupporre "x": se "x", allora "A".

Nella prospettiva che si va delineando, la scelta per "A" o per "non A" consiste, dunque, nel mettere in evidenza quel *nesso* – postulato – che "x" intrattiene con uno soltanto dei due asserti possibili. Il nesso non è immediatamente dato e, pertanto, deve venire *dimostrato*; di-mostrare è, infatti, mettere in evidenza ciò che immediatamente non appare. Si tratta, insomma, di dimostrare quel nesso che immediatamente non appare, affinché la scelta possa risultare legittima.

A questo proposito si impongono due osservazioni. La prima: *intenzionalmente* la dimostrazione è dimostrazione della verità del nesso. È ben vero che si abbandona la pretesa di dimostrare l'assolutezza di "A", ma è altrettanto innegabile che si intende dimostrare che "x" ammette un nesso ed uno soltanto, quello che implica "A", sì che, date certe premesse, la conclusione è "A" e non può essere altrimenti. Il nesso, insomma, non è relativo al *modo* in cui si deduce, ché esso deve venire imposto da "x" come una *necessità*. In altre parole: ciò che si vuol dimostrare è il carattere intrinseco del nesso, escludendo che esso sia surrettiziamente introdotto. Da questo punto di vista si intende prescindere da ogni criterio di valutazione, cosicché la scelta non poggerrebbe sull'arbitrio soggettivo, ma verrebbe imposta dalla cosa stessa, valendo come quell'asserto che consente la posizione di ogni altro.

E qui si impone la seconda osservazione: il nesso è intrinseco, ma non è immediatamente evidente. Esso non è immediatamente evidente proprio perché è intrinseco. Se fosse immediatamente evidente non sorgerebbe la domanda se "A" *aut* "non A". Compito del soggetto, allora, non è quello di costruire il nesso, bensì di eliminare ciò che lo occulta, sì che esso possa finalmente risultare in tutta evidenza. La dimostrazione vale come un portare alla luce ciò che, pur essendo innegabile, non si impone immediatamente, stante che qualcosa impedisce che esso risalti. Si deve, quindi, eliminare l'impedimento. Apparentemente, l'impedimento coinci-

de con l'alternativa che blocca il procedere, ma, in realtà, è l'alternativa stessa che si pone a causa dell'impedimento. Sciogliere pertanto l'alternativa significa bensì eliminare l'impedimento, ma solo perché l'impedimento consiste nell'incapacità di riconoscere la fallacia dell'alternativa: l'impedimento propriamente consiste nell'incapacità di *vedere* quel nesso che vincola necessariamente la posizione di "x" alla posizione di "A".

L'alternativa, dunque, non è; l'alternativa, però, appare perché il nesso permane implicito. Perché – è da domandarsi – il nesso permane implicito? La spiegazione che la forma può dare identifica "intrinseco" con "implicito" perché mantiene la contrapposizione, solo formale, di interno e di esterno: poiché il nesso è intrinseco, esso è nascosto (non risulta in superficie).

La contrapposizione di interno ed esterno, tuttavia, appartiene all'ambito della rappresentazione, sì che la ragione autentica è da cercarsi altrove. E ritengo che sia la seguente: il nesso deve rimanere *inizialmente* implicito proprio perché altrimenti non potrebbe svolgere la funzione che gli si richiede. Che cosa si postula, infatti, allorché si parla di implicazione? La dualità di implicante e di implicato, la quale è, appunto, la condizione stessa della possibilità del loro venire connessi. Poiché ciascuno dei termini connessi deve conservare – anche nella connessione – la propria identità distinta da quella dell'altro, l'implicazione non può esprimersi come *rimando immediato*. Porre "x" non significa *implicare immediatamente* "A", ché, se "x" lo implicasse, verrebbe meno il *medio* che, differenziando i termini, consente la loro implicazione.

L'implicazione, insomma, è una *deductio*, dunque un passaggio da un termine ad un altro *attraverso* lo spazio che configura la loro differenza, ma è bene questo spazio il luogo dell'alternativa. Nello spazio, essenziale alla *deductio*, si colloca l'alternativa che la *deductio* intende negare. Questa è la problematicità immanente al concetto di implicazione.

Il problema che qui si configura è propriamente un'antinomia, la quale può venire espressa in questi termini: se la *deductio* intende valere come necessaria – e il nesso come intrinseco –, posto un

termine *non può non* venire posto anche l'altro, in modo tale che lo stesso essere di "x" *deve* imporre il riferimento a "A". Ma proprio quel riferimento che per un verso viene richiesto, per altro verso non può non venire negato. Il riferimento viene negato perché non si può ammettere che "x" richieda qualcosa di diverso da sé per essere: in questo caso, si perderebbe la sua identità semantica, la quale risulta essenziale alla stessa implicazione formale.

L'essere di "x" viene postulato in sé e per sé, giacché solo in questa forma esso implica "A". Senonché, descritto come legame *tra* due identità distinte, il nesso cessa di valere come intrinseco e viene meno, pertanto, anche la sua necessità. Ma, se il nesso non è intrinseco né necessario, allora esso è relativo al criterio soggettivo che lo introduce.

Di conseguenza l'esclusione di "non A" – ossia la dimostrazione della fallacia dell'alternativa – non si pone *perché* si pone "x" – ed il nesso ad esso intrinseco –, ma, al contrario, *è per il fatto che* si esclude "non A" che viene *fatto essere* il nesso con "A". La dimostrazione rivela, pertanto, di non avere fondamento, poiché quest'ultimo verrebbe costruito dalla dimostrazione stessa: non si dimostra in virtù dell'essere di "x", che funge da fondamento, ma, viceversa, è in virtù della dimostrazione che si costruisce l'essere di "x" e il nesso che lo vincola a "A". Con ciò è il progetto originario che viene meno.

Originariamente si dichiara che la dimostrazione ha una *funzione meramente esplicitante*; essa cioè renderebbe esplicito il nesso intrinseco. Successivamente, invece, la funzione richiesta alla dimostrazione viene a specificarsi in una nuova forma che ne rileva tutta la complessità. *La dimostrazione deve costruire il nesso mostrando di esplicitarlo*. Essa, in effetti, lo costruisce, che l'implicazione di "A" si dà solo in forza dell'esclusione di "non A" – ed è solo a muovere dalla decisione (soggettiva, dunque arbitraria) di escludere "non A" che il nesso viene introdotto in "x" –, ma il suo carattere poetico deve venire occultato affinché essa non venga meno come dimostrazione. Il nesso, dunque, viene introdotto *a posteriori*, ma viene dichiarato come un *a priori* affinché possa

fungere da fondamento. Ed è come dire: si afferma *a posteriori* l'apriorità del nesso.

Tutto ciò compromette irrimediabilmente il progetto di dichiarare indiscutibile l'implicazione di "A" da parte di "x", si che anche la validità dell'asserto, che è il suo valere in ordine ad un ambito che funge da contesto di riferimento, assume un carattere relativo, dunque discutibile, dunque necessariamente da discutere.

Non soltanto, insomma, l'asserto – ogni asserto – è relativo al contesto in cui compare, ma altresì risulta relativo quell'asserto che dichiara l'appartenenza di un certo asserto ad un certo ambito. Il nesso che determina l'implicazione (l'appartenenza), infatti, viene *introdotto* soggettivamente, anche se viene postulato come oggettivo, intrinseco e costitutivo di ciò che si assume come dato di realtà.

Se anche la relatività dell'asserto può venire affermata in senso relativo, ciò che viene meno è il punto fermo sul quale si progetta di fondare il sistema degli asserti. Con l'espressione "limite di validità" non è da intendersi, allora, solo l'ambito nel quale un asserto può venire considerato indiscutibilmente valido, ma altresì il carattere problematico dello stesso concetto di validità, il quale risulta *segnato* da un limite che non può non significare la sua stessa *relativizzazione in atto*.

#### Annotazione

La logica formale è logica dell'implicazione, ma l'implicazione è la postulazione stessa dell'alternativa. L'implicazione di "p" da parte di "q", infatti, è pensabile solo a condizione di postulare l'alternativa "p - non p", la quale viene poi esclusa mediante la scelta di "p". Orbene, la funzione fondamentale svolta dall'implicazione viene affermata con forza dai logici, i quali, però, non evidenziano che l'implicazione risulta intelligibile solo a condizione di poggiare sull'alternativa.

Si pensi, ad esempio, a Russell. Questi riconosce nell'impli-

cazione (per le proposizioni) e nell'induzione (per le classi) i momenti fondanti dell'articolarsi della logica. Proprio perché fondamentale, l'implicazione risulta indefinibile: «per lo studio tecnico della Logica Simbolica, è utile prendere come unico concetto indefinibile quello di implicazione formale»<sup>51</sup>. Ciò che l'implicazione postula è, a rigore, la propria intelligibilità e la postula senza dimostrarla, ché formalmente la dimostrazione coincide con l'implicazione e si risolve interamente in essa.

Si potrebbe aggiungere che l'implicazione non soltanto è il principio fondamentale, ma, più radicalmente, è l'essere principio di ogni principio; il principio, infatti, è tale perché *implica* il principiato e, senza l'implicazione del principiato, non sarebbe principio.

Il problema, a mio giudizio, consiste innanzi tutto nell'affermare che il fondamento è indefinibile, ma altresì nel progettare di assumerlo e di utilizzarlo. Mi domando: è possibile usare qualcosa senza definirlo, ossia senza consaperlo nel suo essere? Concordo pienamente con Russell sull'impossibilità di definire il fondamento, ma, proprio per questa ragione, lo giudico inutilizzabile. Russell, di contro, vuol mantenere sia l'indefinibilità sia l'utilizzabilità del fondamento, con la conseguenza che si trova ad utilizzare qualcosa senza sapere, in effetti, che cosa propriamente esso sia. L'implicazione viene ad assumere, così, il significato di *condizione presupposta*, condizione che deve venire richiesta ed utilizzata senza che possa venire indagata nella sua struttura effettiva.

Se qualcosa viene però assunto dal procedere operativo, allora esso viene *di fatto* determinato, nonostante che si prescinda dall'esplicitarne la determinatezza mediante la definizione. E anche Russell ha in mente un concetto ben preciso di implicazione, tant'è vero che non soltanto fa poggiare su di esso tutta la logica intesa come "tecnica dimostrativa", ma altresì considera un caso particolare di implicazione la posizione stessa del vero e del falso. La

<sup>51</sup> B. Russell, *The Principles of Mathematics*; ed. it. cit., p. 39.

formula che egli indica è la seguente: «se  $p$  implica  $q$ , allora se  $p$  è vera  $q$  è vera»<sup>52</sup>. E a dimostrazione che l'implicazione è un concetto primitivo, ancor più primitivo dei concetti di vero e falso, Russell aggiunge: «Così la verità e la falsità ci forniscono semplicemente nuove implicazioni, e non una definizione d'implicazione»<sup>53</sup>.

Verità è, insomma, una implicazione vera, ossia un'implicazione che sia effettivamente tale. Nella formula indicata, infatti, la verità di "q" risulta essere un'implicazione di secondo grado; essa si pone implicando un'altra implicazione, quella di "q" da parte di "p". Ciò che viene assunto come fondante è, dunque, la *continuità* tra "p" e "q"; a muovere da questa si ricava che se "p" è vero, lo è anche "q". Senonché, il problema è proprio quella "continuità", la quale non viene mai messa in evidenza come tale, forse proprio per evitare che se ne analizzi la struttura.

Che cosa può significare, infatti, una continuità stabilita tra entità distinte? Se la continuità è effettiva – se, cioè, viene esclusa la soluzione nel *continuum* –, allora viene meno il *medio* che consente la differenziazione di "p" da "q", sì che la formula che consente di porre la verità (o la falsità) di "q" è, in effetti, una tautologia: se  $p$  – che è  $q$  – è vero, allora  $q$  – che è  $p$  – è vero. Nel caso che, invece, si voglia mantenere una effettiva differenza (distanza) tra "p" e "q", allora non è affatto dimostrato che se "p" è vero lo è anche "q": non risulta chiaro, anzi, come due differenti possano implicarsi.

L'implicazione viene considerata – seppur tacitamente (forse per pudore) – come un nesso che viene bensì presupposto come intrinseco, ma che poi viene assunto per il suo vincolare due entità distinte e, quindi, autonome. In essa trovano conciliazione il continuo e il discreto, sì che, più che un concetto, essa risulta una immagine. L'immagine è appunto quella di due entità distinte, ciascuna identica con se stessa – e con ciò viene escluso ogni

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 43.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 44.

vincolo intrinseco, dunque di natura concettuale –, le quali ammettono un *nesso* che *intercorrerebbe* tra di esse, lasciando immodificato il loro essere immediato. La condizione che consente la costituzione anche di questa immagine è lo spazio, cioè la distanza di "p" da "q". Le identità distinte si implicano, dunque, proprio *perché* sono distinte e la differenza tra di esse non può non coincidere con la posizione dell'alternativa stessa: "q *aut* non q?".

Russell ha una risposta anche per questa obiezione; egli infatti afferma che anche l'alternativa è una implicazione: «la disgiunzione, d'altra parte, è definibile in termini di implicazione»<sup>54</sup>. Se non che, la questione sta ora nel definire quale sia il momento fondante, se l'affermazione – che è affermazione di un nesso, e dunque è la posizione di una implicazione – oppure l'esclusione, la quale può anche venire definita una *implicazione negativa*, ma solo per evidenziare la valenza relazionale che è propria della negazione formale.

Non discuto, insomma, che la relazione costituisca la struttura del formale – anzi lo affermo –, discuto invece la possibilità di affermare una relazione determinata prescindendo dalla negazione che ne specifica effettivamente la determinatezza. Nella struttura stessa della relazione, del resto, si cela la negazione come differenza tra i relati.

Ebbene, ciò che interessa alla logica formale è di definire il primato dell'affermazione sulla negazione, che il *positum* deve valere come un presupposto indiscutibile. Se la forma esclude l'antitesi sulla base dell'assunzione assertoria dell'ipotesi promossa a tesi, la considerazione teoretica, di contro, si impone rilevando che ciò che la forma assume come tesi è in sé strutturalmente ipotetico, ponendosi solo in forza dell'esclusione preliminare di un'altra ipotesi, ridotta ad antitesi.

In effetti, il primato dell'affermazione non può venire inteso in senso formale o, in altri termini, non riguarda l'affermazione e

<sup>54</sup> *Ibid.*

la negazione formale. Tra affermazione e negazione, infatti, si instaura un circolo vizioso che viene occultato dal disporsi formale dell'una e dell'altra: l'affermazione deve risultare fondante, che la negazione la richiede come propria ragione. È *perché* qualcosa viene affermato che qualcos'altro può venire negato.

L'esigenza testimoniata dalla forma permane innegabile, nonostante che essa non possa trovare espressione adeguata nella forma medesima. Formalmente, positivo e negativo rinviano infinitamente l'uno all'altro senza possibilità di pervenire ad un primato effettivo dell'uno *sull'*altro. È solo *intenzionalmente*, dunque, che emerge il primato dell'affermazione ed emerge in virtù della consapevolezza che è intenzione anche della negazione di affermare qualcosa.

Se, però, ci si arresta ai contenuti, ossia a ciò che *di fatto* viene affermato o negato, oppure alla forma analitica dell'affermazione e della negazione, che è l'*attività* dell'intervenire su dati presupposti reali, allora non si esce dal circolo. La determinatezza formale dell'affermazione – che è condizione del suo comparire come affermazione formale – impone il riferimento alla negazione, che assume valore determinante. L'intelligibilità strutturale della negazione – che è condizione del suo essere – impone invece il suo riconoscersi *positivamente atto*, in sé *necessariamente affermativo* proprio in quanto atto.

Per concludere l'*Annotazione*, intendo fare due considerazioni, a margine del concetto di "implicazione", che abbiano valore riassuntivo. La prima mi viene suggerita da una affermazione di Giuseppe Gerolamo Saccheri, che è un logico che si colloca a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo, il quale nella sua opera principale, *Logica dimostrativa*, che è del 1697, così scrive a proposito di ciò che i logici chiamano oggi "relazione di conseguenza logica": «Una conseguenza è il far procedere, ovvero l'inferire una verità da un'altra [...]. Si dice che vale l'inferenza da una verità a un'altra, ovvero da un termine all'altro, quando si dà una *connessione necessaria* [il corsivo è mio!] tra l'uno e l'altro, ovvero quando l'uno non può stare senza l'altro. [...] Al contrario si dice

che non vale l'inferenza dall'uno all'altro, quando l'uno può stare senza l'altro [...]. Ogni volta che l'inferenza da un termine all'altro è valida, il termine dal quale parte l'inferenza valida si dice *antecedente*, e quello verso il quale procede l'inferenza valida si dice *conseguente*<sup>55</sup>.

Ciò che vorrei chiedere a Saccheri, ed a tutti i logici che su questa premessa fondamentale hanno eretto il loro sistema, è come sia possibile affermare, da un lato, che l'inferenza impone la *connessione necessaria* e dunque l'impossibilità di considerare un termine *a prescindere dal riferimento* all'altro termine («l'uno non può stare senza l'altro», ossia l'uno non si pone senza l'altro, non è sé se non in quanto si relaziona all'altro), e poi, dall'altro lato, che, sempre nell'inferenza, i termini vengono mantenuti come dotati ciascuno di una propria identità, per sua natura autonoma, onde consentire il loro distinguersi, sì che il primo viene definito *antecedente* e il secondo *conseguente*.

Orbene, a me sembra che la *necessità*, detta della connessione, imponga di pensare la differenza (l'altro termine) non più come qualcosa (un'ipostasi) che sia collocabile al di fuori dell'identità – così come la rappresentazione della relazione suggerisce –, ma per contrario come *intrinseca* e *costitutiva* dell'identità medesima. La conseguenza è che non solo la relazione non può venire *interposta* (posta in uno spazio intermedio rispetto ai suoi termini), ma altresì che l'identità stessa deve venire considerata non più come un'ipostasi, al pari della differenza, ma come *l'atto stesso del riferirsi*.

Ricordo, per inciso, che lo stesso Aristotele, negli *Analitici Primi*, così aveva definito la *deduzione*, che – come è noto – egli identifica con il *sillogismo*: «Il sillogismo, inoltre, è un discorso in cui, posti taluni oggetti, alcunché di diverso dagli oggetti stabiliti risulta necessariamente, per il fatto che questi oggetti sussistono. Con l'espressione "per il fatto che questi oggetti sussistono" intendo dire che per mezzo di questi oggetti discende qualcosa, e d'altra

<sup>55</sup> G. G. Saccheri, *Logica demonstrativa*, I, 6, pp. 61-62.

parte, con l'espressione "per mezzo di questi oggetti discende qualcosa" intendo dire che non occorre aggiungere alcun termine esterno per sviluppare la deduzione necessaria»<sup>56</sup>.

Tutto ciò serve a ribadire, se mai ce ne fosse stato bisogno, che il nesso, se la connessione è necessaria, non può non essere intrinseco, cosicché, a rigore, porre una premessa è già di per sé avere posto una conseguenza: in tal modo l'immediatezza (o la necessità) del riferimento impedisce che esse possano venire *distinte* e che possano venire assunte come *due* identità.

La seconda considerazione mi viene suggerita dall'affermazione di Wittgenstein, secondo la quale le verità logiche (ovviamente si parla della logica formale e non a caso si dice "verità", al plurale) altro non sono che *tautologie*. In effetti, è da rilevare che l'implicazione postula una *medesimezza* (*omologhia*) che deve consentire il passaggio da un termine ad un altro, ma altresì deve postulare una *differenza*, che possa giustificare il passaggio medesimo. È questo il senso – essenzializzando il discorso – per il quale ogni unificazione è insieme, ma contraddittoriamente, una tautologia (analitica) e una relazione (sintetica).

Ciò conferma che la cosiddetta relazione di conseguenza logica, a rigore, non può venire descritta come un passaggio effettivo tra due concetti logicamente irriducibili, ma al contrario essa configura un passaggio meramente formale che più precisamente viene definito una *trasformazione*: in essa si compie un passaggio tra formule, sì che la prima si converte nella seconda, con la quale è fungibile per la ragione che ad essa è riducibile, dunque riconducibile. Il *valore logico* non entra minimamente in questa operazione, che è una mera operazione di trascrizione semantica. Non si può, allora, parlare di *deductio*, nel senso di un nesso logico che legittimi il passaggio da un antecedente ad un conseguente e ciò per varie ragioni: innanzi tutto perché il nesso,

<sup>56</sup> Aristotele, *Analitici Primi*, I, 1, 24b; trad. it. di G. Colli, Bari, 1973, p. 86.

inteso in senso rappresentativo, non è mai logico, nel senso autentico del *logos*; in secondo luogo, per la ragione che, se lo si vuol considerare effettivamente logico, lo si deve far valere come intrinseco, dunque come *dissolutore* dell'identità immediata; infine, per la ragione che trattandosi, in logica formale, di una mera logica delle trasformazioni, non si ha quello che potrebbe venire definito un "incremento" dal punto di vista concettuale, ché propriamente la "sostanza logica" permane la medesima, nonostante l'infinito variare e moltiplicarsi delle forme (formule) nelle quali essa può venire rappresentata o detta.

In ragione del fatto che la deduzione attiene a *funzioni linguistiche*, e null'altro, non si può non abbandonare la pretesa di stabilire ciò che una proposizione può implicare; ci si deve invece accontentare di configurare regole che stabiliscano in quali altre proposizioni essa può trasformarsi. E così, considerando che la trasformazione formale viene fatta poggiare su una medesimezza sostanziale, rimane acclarato il principio per il quale la *relatio* è ciò che consente tutte le operazioni logiche, stante che è proprio in essa che la conciliazione tra unità sostanziale e dualità formale si pone primieramente e inevitabilmente.

#### 10. Vincolo predicativo, vincolo semantico e nesso reale

Se l'assunzione assertoria del riferimento al reale mette capo al conflitto *tra* gli asserti nella pretesa, esibita da ciascuno, di inglobare la cosa – sì che ogni asserto si pone negando quell'alternativa che costituisce la sua stessa genesi –, la *traduzione intraproposizionale* del vincolo assertorio alla realtà consiste, invece, nel legame, decretato dalla *copula*, tra soggetto e predicato. Il vincolo predicativo, infatti, esprime assertoriamente la *forma* del reale, ossia l'inerenza di una cosa ad un'altra cosa. L'espressione "inerire", che è di Leibniz ("*praedicatum inest subiecto*"), intende mantenere, nel rapporto di predicazione, quella dualità di soggetto e di predicato che però deve trovare una conciliazione con l'aspetto

della loro identificazione: il soggetto non può non identificarsi con i suoi predicati.

La formula<sup>57</sup> "S è p" è da considerarsi l'*essenzializzazione formale* non solo del giudizio, ma, più in generale, dell'enunciato. È ben vero, infatti, che non ogni enunciato ha forma dichiarativa, ma ciò non significa che non sia implicato il vincolo predicativo<sup>58</sup>. Proprio perché ogni enunciato pone un nesso tra soggetto e predicato è possibile tradurlo nella formula "S è p". L'enunciato in quanto tale, dunque, è un giudizio o contiene comunque un giudizio implicito.

Ciò che mi propongo ora di analizzare è la struttura intrinseca del vincolo predicativo (o sintattico) nonché le condizioni da esso postulate come fondanti il suo stesso essere.

In via preliminare è da rilevare che la *connessione sintattica* tra il soggetto e il predicato dell'enunciato postula la *connessione semantica* tra il soggetto, in quanto segno, ed il significato ad esso corrispondente, assunto come reale. Lo stesso vale per il predicato. Viene altresì postulato anche il *vincolo reale* tra il referente oggettivo del soggetto ed il referente oggettivo del predicato, sì che l'enunciato viene a rivelarsi come un nesso che postula un duplice ordine di nessi: è un *nesso sintattico* che postula un *nesso semantico* nonché un *nesso reale*.

Affinché un enunciato sia significativo non sono sufficienti, pertanto, il corretto allineamento degli elementi segnici ed il loro riferirsi a significati considerati reali. Si impone, infatti, anche il vincolo dei significati tra di loro, poiché è la realtà stessa del vincolo che deve autorizzarne l'enunciazione. Il vincolo predicativo, insomma, può essere enunciabile solo perché è reale.

<sup>57</sup> La "formula" – che è dal latino *formula* come diminutivo di *forma* – svolge una funzione riassuntiva. Nel Diritto Romano, infatti, essa era il documento in cui il pretore riassumeva i termini della controversia da sottoporre al giudice privato.

<sup>58</sup> Ogni verbo esprime una relazione, giacché indica il *modo* del soggetto (cfr. B. Russell, *The Principles of Mathematics*, cit., p. 98).

È proprio a questo livello che si impone la questione intorno alla *realtà del vincolo* o, in altri termini, la domanda in che senso la *relazione* possa venire considerata come intrinseca alla stessa realtà. Ho rilevato in più occasioni che la relazione deve venire intesa come la *struttura stessa del formale* e, dunque, come avente una valenza esclusivamente semantica. Secondo la prospettiva che intendo indicare, l'unità del reale non può venire considerata come una *unificazione* di elementi, nonostante che sia questo il presupposto della semantizzazione.

L'enunciazione si presenta, dunque, quale *espressione* del presunto vincolo reale. Essa intende, infatti, tradurre linguisticamente la cosa stessa e, proprio per questa ragione, l'ordine dei segni e quello dei significati debbono venire necessariamente distinti, nonostante che si stabilisca un nesso di implicazione tra di essi.

L'implicato è il significato, l'implicante invece è il segno. L'essere del segno si pone solo per il suo implicare il significato; quest'ultimo, di contro, viene postulato come essente a prescindere da qualsiasi implicazione. Se il segno abbisogna di implicare per essere – sì che esso, a rigore, coincide con questo suo riferirsi –, il significato è indipendente da qualsiasi relazione ad altro da sé. Il significato è reale perché è interamente se stesso.

Qui insorge il problema: come può venire considerato reale il significato se esso è tale perché viene, appunto, *significato* in forza della relazione semantica? Si è costretti, allora, ad assumere il significato in una duplice, ma ambigua, valenza: come se esso fosse la cosa reale, ma anche come se esso fosse la modulazione semantica di questa stessa realtà.

La significazione, che si pone mediante questa duplicità di funzione attribuita al significato, non può certo discuterla né rilevarne l'inintelligibilità. Essa riconosce bensì solo al significato valore di realtà, ma attribuisce altresì all'ordine dei segni una consistenza che ne consente l'assunzione anche a prescindere dal riferimento al significato. Ciò è reso possibile dal fatto che il riferirsi strutturale del segno al *valore* che lo legittima viene assunto nella forma della relazione ordinaria, la quale, ponendosi come

*medio* tra termini, consente di considerare non solo l'aspetto della loro *relativa dipendenza*, ma altresì quello della loro *relativa indipendenza*. Ciò che la forma descrive come *relativa indipendenza* dei termini consiste proprio in quella *distinzione* che li mantiene nella loro dualità.

In effetti, attribuire al segno una qualche consistenza che non sia esclusivamente metaforica significa decretarne l'ipostasi, con che la formalizzazione dell'enunciato si rivela non altro che l'assunzione ipostatica dell'ordine dei segni, i quali vengono considerati per il rapporto che li vincola tra di loro, senza considerare il riferimento strutturale al *valore* che costituisce la loro verità.

La formalizzazione può venire definita, pertanto, assolutizzazione del vincolo sintattico e, per converso, la considerazione esclusivamente sintattica dell'enunciato comporta l'assolutizzazione del segno, il quale viene negato nel suo stesso essere segno.

Stante il fatto che la formalizzazione assume i segni a prescindere dal riferimento al significato, essa non li considera *effettivamente segni*, bensì li assume come *cose* e, analizzandoli come se fossero cose, non può reperire in essi l'autentico significato.

Definire formalmente la *significatività* dell'enunciato, individuando *leggi* che dovrebbero regolare il rapporto tra i segni, equivale pertanto a costruire un sistema che poggia sulla sua astrattezza, un'astrattezza che non mantiene al segno la sua identità di segno, ma comporta la sua negazione. È da domandarsi, allora, come sia possibile cercare di definire la struttura effettiva della proposizione riducendola alla sua struttura formale, se quest'ultima non la coglie nel suo essere autentico, ma nella costruzione ipostatica che decreta il suo venir meno come vera proposizione.

Struttura formale non è struttura effettiva; non è, cioè, effettivamente struttura. Conseguentemente, la formula "S è p", che essenzializza la struttura formale del giudizio e, più in generale, dell'enunciato, domanda di venire specificata in quel limite che, definendo il senso in cui essa può venire accettata e presa in considerazione, impedisce che la si consideri come l'essenza stessa dell'enunciato.

A muovere da queste premesse diventa così possibile tematizzare il *nesso sintattico*, assunto in quella formula che tende ad assolutizzarlo perché consente l'astrazione da ogni riferimento a contenuti possibili, ossia a significati presunti reali.

#### Annotazione

Asserire, che è da *asserere* – composto di *ad* e di *serere*, che significa appunto "intrecciare", "connettere", "mettere in relazione" – indica, dunque, un "tirare a sé", cioè un "riferire a sé". L'immagine che vi si esprime è quella di un *nesso* che vincola il referente al relato e che si traduce nel legame che l'asserente decreta tra il soggetto e il predicato dell'asserzione.

L'asserto – o il giudizio – viene considerato, infatti, come il luogo del connettere e del separare e, proprio per questa ragione, esso vale come l'ambito in cui vero e falso sembrano acquistare un significato.

Il filosofo che per primo ha inteso fondare il suo sistema filosofico sul concetto di *relazione* (nonché sulla realtà effettiva della *relazione*) è stato certamente Aristotele. Per lo Stagirita la relazione riveste innanzi tutto *valore metafisico*: la realtà sostanziale viene pensata da Aristotele come *sinolo* di forma e materia, in cui la forma costituisce il principio intelligibile della molteplicità materiale e la materia costituisce l'individuarsi empirico della forma, la quale, mantenuta estranea al *vincolo* con la materia, permanerebbe astratta.

Forma e materia non sono dunque separate, ché solo la loro unità acquista effettivo *valore*, né, del resto, tale unità cancella la differenza che mantiene la loro distinzione: il mondo delle idee, pur non identificandosi con il mondo empirico, non è pensabile oltre di esso, come trascendente, giacché ne costituisce il principio unificante o intelligibilità.

La relazione, inoltre, riveste *valore logico*, cioè – per Aristotele – deduttivo, sì che il procedere dimostrativo trova fondamento

nella figura del *medio*, ossia di quel «termine che tanto è contenuto esso stesso in un altro termine, quanto contiene in sé un altro termine, e che si presenta come medio anche per la posizione»<sup>59</sup>. Se, dunque, si dà possibilità di dimostrare, ciò avviene perché ciascun concetto si lega, in virtù di un *nesso*, ad altri concetti, i quali sono diversi da esso, ma non al punto da rendere arbitrario il passaggio dal primo agli altri. L'elemento che – potremmo dire – avvicina e accomuna i concetti è perciò la relazione, che viene ad assumere valore primario.

La relazione riveste altresì *valore gnoseologico* per la ragione che, strutturando costitutivamente l'ordine reale e l'ordine logico, fonda la possibilità dell'*accordo* (che è ancora *relazione*) tra di essi, cosicché l'essere logico della copula dice il medesimo della sintesi strutturale dell'essere reale<sup>60</sup>. L'andamento del discorso, dunque, in quanto sintesi di forma e di contenuto, non fa che tradurre l'unità reale di forma e di materia e le categorie, in quanto modi in cui l'essere si predica delle cose nelle proposizioni, costituiscono i predicati fondamentali delle cose stesse<sup>61</sup>. La ricerca è comunque *ricerca di legame*, il quale vale appunto come ragione costitutiva della ricerca: la domanda «perché l'uomo è uomo» sorge non tanto nel senso che l'obiettivo possa venire inteso come una definizione del perché «colui che è uomo è uomo; piuttosto si ricerca *perché qualcosa convenga a qualcos'altro* (il fatto che una cosa conviene a un'altra deve già essere noto, giacché, se non è noto, non si ricerca

<sup>59</sup> Aristotele, *Analitici Primi*, A, 4, 25b; ed. it. cit., pp. 90-91.

<sup>60</sup> Rileva acutamente, in una nota, G. Calogero: «l'*eînai* esistenziale, divenuto mediatore di quella dualità [ottenuta con la «scissione dell'unità essenziale della precedente "sostanza"»], assume l'aspetto dell'*eînai* copulativo» (*I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, 1968, p. 4).

<sup>61</sup> L'intento aristotelico di superare la dualità in forza della sintesi, indicato da G. Calogero (*op. cit.*, pp. 4 e sgg.), mi pare che mantenga la medesima difficoltà: dal *noûs* non si può intelligibilmente dedurre, sì che si impone un ripensamento del senso di quell'immediatezza che viene ad esso attribuita.

nulla). [...] In questo modo, ciò che si ricerca è appunto questo: *perché una cosa appartenga a un'altra*<sup>62</sup>.

La relazione sembra così superare la separatezza, mantenendo la distinzione, che è la condizione di possibilità della determinazione: definizione, infatti, «è la nozione *costituita dalle differenze*»<sup>63</sup> e tale definizione vale come l'essenza del reale determinato. «È evidente che la differenza ultima dovrà essere la sostanza della cosa e la definizione della cosa»<sup>64</sup>. Se non che, e questo è il problema che Aristotele si pone, «è impossibile che una sostanza sia composta di sostanze presenti in essa in atto. Infatti, due cose che sono *in atto*, non possono mai costituire una unità in atto; solo se sono due *in potenza*, potranno costituire una unità in atto [...]. Pertanto, se la sostanza è una *unità*, non potrà essere costituita da sostanze presenti in essa, e presenti in questo modo»<sup>65</sup>.

Il problema è proprio quello di conciliare l'unità della sintesi con l'unità delle sue componenti e Aristotele intende risolverlo con la dottrina della potenza e dell'atto, la quale dottrina non solo dovrebbe giustificare il movimento, in quanto unificazione di momenti – i quali, mantenuti separati, permarrebbero inintelligibili –, ma dovrebbe fungere altresì da fondamento della *relazione*, in quanto dovrebbe giustificare il fatto che due elementi, tra di loro distinti, possono *trasformarsi (passare)* in una unità, permanendo però «nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto» anche distinti, senza che ciò comporti contraddizione.

La dottrina della potenza e dell'atto, a rigore, non può fondare la relazione perché ne è la *trascrizione*: in essa, infatti, si mantiene l'irriducibilità dell'atto alla potenza, pur affermando che essi sono un medesimo, sì che non si risolve la difficoltà che incombe

<sup>62</sup> Aristotele, *Metafisica*, VII, 17, 1041a; trad. it. di G. Reale, Milano, 1978, pp. 350-351.

<sup>63</sup> *Metafisica*, VII, 12, 1038a; ed. it. cit., p. 337.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Metafisica*, VII, 13, 1039a; ed. it. cit., p. 341.

sull'immagine del "mettere in relazione", bensì la si ripropone usando altri termini.

«La materia prossima e la forma sono una unica e medesima realtà; l'una è la cosa in potenza e l'altra è la cosa in atto»<sup>66</sup>, afferma Aristotele, ma è proprio questa medesimezza che viene esclusa dal mantenimento della loro differenza, mantenimento che è strutturale alla sintesi. La relazione, quindi, giustifica bensì la possibilità di dire, ossia di determinare la realtà, ma è da domandarsi se la realtà possa venire pensata – in quanto mantenga il suo *valore originario* di fondamento – come unità che sia ancora "unificazione". La relazione non è l'originario, piuttosto è la *presupposizione dell'originario*, ossia il modo in cui l'originario viene presupposto da parte di ciò che, pur intendendo di fondarsi su di esso, mantiene come indubitabili la propria presenza e la propria separatezza. Presupporre l'originario significa negarne l'assolutezza richiesta, significa cioè costruire l'originario nei modi della presupposizione, la quale appunto coincide con la relazione: si presuppone in forza del *vincolo* che include il fondamento nella reciprocità con il fondato e si costruisce la relazione in forza della *presupposizione* dei termini sui quali essa postula di poggiare.

Così come la relazione non può non presupporre i *suoi* termini e i termini non possono non presupporre la relazione che li differenzia identificandoli (e, vicendevolmente, li identifica differenziandoli), il discorso non può non presupporre la realtà e la realtà non può, a sua volta, non presupporre il discorso. La relazione traduce la medesimezza di essere e pensare, richiesta come fondamento, nella forma della *corrispondenza biunivoca*, ossia del reciproco riferirsi del pensare – ridotto ad attività soggettiva, cioè a discorso – e dell'essere – ridotto a presenza oggettuale –.

Tale corrispondenza biunivoca, dunque, se vale come un medesimo che viene detto di due, conserva la sua medesimezza perché è di due che essa viene detta. Quella realtà, che venga posta

<sup>66</sup> *Metafisica*, VIII, 6, 1045b; ed. it. cit., p. 372.

come sintesi, è perciò realtà solo formale e formale nel senso di "semantica", ovverosia frutto dell'intervento soggettivo che attribuisce valore di realtà a quel mondo che è fatto essere dalla "significazione". Discorso e realtà vengono così effettivamente a coincidere, ma solo perché la realtà è stata totalmente *inclusa* nel discorso, *riferita al discorso, che è discorso proprio perché si riferisce ad essa nel riferirla a se stesso*.

Il valore fondante della realtà effettiva cessa di essere criterio di significanza, giacché la *significatività* viene a valere come criterio di verità: il principio di non contraddizione, infatti, non è criterio supremo di significanza *perché* in sé intelligibile – a rigore tale principio implica la contraddizione per escluderla –, bensì viene assunto come l'intelligibilità stessa *perché* funge da criterio supremo di significanza<sup>67</sup>.

Si potrebbe affermare che l'intenzione aristotelica coincide proprio con l'intenzione relazionante, che è intenzione di superare la separatezza dei distinti; essa, però, viene contraddetta dal suo stesso disporsi rappresentativo, che riduce tale inteso superamento a "congiunzione".

Aristotele avverte la difficoltà e riconosce la necessità di un principio che possa valere come effettivamente unificante *perché uno in sé*. Così, se la sostanza viene in un primo tempo descritta come *sinolo* di materia e di forma, in un secondo tempo viene risolta nella forma stessa, la quale diventa lo stesso *quid* unificante<sup>68</sup>: la sostanza non si costituisce più come la relazione *tra* forma e contenuto, poiché essa vale ora come la relazione stessa che tiene

<sup>67</sup> «È evidente che il principio qui enunciato, noto come principio di non contraddizione, vale per tutti i generi, in quanto rappresenta la condizione affinché qualsiasi proposizione abbia un senso» (E. Berti, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova, 1965, p. 28). «Si manifesta così la funzione del principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza, cioè come condizione che assicura ai nomi un significato e in tal modo rende possibile qualsiasi discorso» (E. Berti, *Studi aristotelici*, L'Aquila, 1975, p. 82).

<sup>68</sup> Cfr. *Metafisica*, VII; ed. it. cit., pp. 295-352.

insieme il contenuto, costituendone l'identificazione formale<sup>69</sup>.

La forma, allora, in quanto unificante il contenuto, non può più *entrare in relazione* con esso come un termine, sì che ciò che qui si intende togliere è proprio la loro reciprocità. Ma, anche in questo caso, il problema si ripresenta: se la forma non può non emergere sul contenuto, v'è da chiedersi se essa vi emerga effettivamente, allorché assume la forma rappresentativa del rapporto. Quest'ultimo, invero, emerge sui suoi termini, ma solo perché li presuppone e la presupposizione non può non descrivere – ancora – un vincolo di reciprocità.

Ciò che permane incontestabile, comunque, è che l'istanza della priorità della forma risulta incontrovertibile anche nella concezione aristotelica. Se non che, tale priorità viene pensata ancora in senso rappresentativo. È ben vero, infatti, che Aristotele afferma quanto segue: «noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esiste qualcosa che è *uno, identico e universale*»<sup>70</sup>; «neppure l'uomo è semplicemente l'animale e il bipede, ma, dal momento che questi sono materia, ci deve essere qualcosa che è al di fuori di questi, qualcosa che non è elemento né deriva da elementi, e omettendo il quale essi dicono solo la materia»<sup>71</sup>. Non solo. Egli infatti aggiunge che l'atto viene considerato prioritario rispetto alla potenza<sup>72</sup> e che senza un Atto puro, che funga da Primo Motore Immobile, non è pensabile il movimento.

La difficoltà, però, consiste tutta nell'intendere questo passaggio, questa *deduzione* dal fondamento. Dedurre dal fondamento, infatti, comporta il ridurlo ad un elemento della serie, anche se "primo", e comporta altresì assumere l'atto in atto come se esso potesse entrare in relazione con la potenza. Ciò che non risulta intelligibile, cioè, è proprio la *conciliabilità*, espressa dalla relazio-

<sup>69</sup> Cfr. *Metafisica*, VII, 17, 1041a-b; ed. it. cit., pp. 350-351.

<sup>70</sup> *Metafisica*, III, 4, 999a; ed. it. cit., p. 151.

<sup>71</sup> *Metafisica*, VIII, 3, 1043b; ed. it. cit., p. 363.

<sup>72</sup> Cfr. *Metafisica*, IX, 8, 1049b-1051a; ed. it. cit., pp. 394-399.

ne, di medesimezza e dualità o, in altri termini, la reciprocità di fondamento e fondato, la quale viene mantenuta *insieme* all'emergenza – *inegabile* – del fondamento.

L'emergere del fondamento non è una priorità che giustifichi la successione (relazione temporale), piuttosto è la condizione che ne evidenzia la contraddittorietà intrinseca: la successione – mantenuta nel suo porsi empirico – conserva la pretesa di autogiustificarsi, nonostante l'intenzione di pervenire ad un fondamento effettivo.

La relazione, insomma, per un verso è intenzione di unità, intenzione cioè di superare ciò che inizialmente appare come sintesi di materia e forma (potenza e atto) nella forma (e nell'atto), e per questo aspetto essa indica l'effettiva emergenza metafisica; per altro verso, però, essa è esigenza meramente pratica, dunque necessità – che qui coincide con lo "stato di necessità", dunque con la mancanza – di mantenere la determinatezza semantica della forma (e dell'atto), che comporta il suo valere come "unità di differenti"; solo così, infatti, essa può venire detta, cioè determinatamente identificata.

La prima istanza vale come un'autentica *ablatio alteritatis* in virtù della quale anche la forma, in quanto la sua identità è legata al riferimento al contenuto, viene meno a sé, sì da risolversi nell'intelligibilità effettivamente richiesta. La seconda istanza, invece, mantiene la dualità, essenziale alla definizione. Con che l'unità che qui viene descritta non può non tradursi nella sintesi.

La contraddittorietà della relazione non risulta solo a condizione che non se ne colga la struttura, la quale è *insieme* di unità e differenza; non risulta, cioè, fino a che si considerano *separatamente* i due momenti, che permangono però costitutivi perché sono inscindibili. Se la reciprocità dell'indipendenza non può venire separata dalla reciprocità della dipendenza, sì che i termini risultano – insieme, ma contraddittoriamente – reciprocamente indipendenti e reciprocamente dipendenti l'uno dall'altro, la *considerazione astrante* valorizza, di contro, ora l'uno ora l'altro dei due aspetti: ora la forma è momento in sintesi con il contenuto, e può valere

come immediatezza; ora la forma è la sintesi stessa, sebbene anche come sintesi essa conservi carattere di immediatezza, per la ragione che viene assunta come *medio*.

Ne consegue che la rappresentazione – non ci si stancherà di insistere su questo punto – riduce l'inegabile necessità del fondamento all'inevitabile realtà fattuale del discorso che assume l'essere come un significato, affinché esso possa venire identificato e utilizzato.

La relazione, quindi, rappresenta soluzione meramente linguistica al problema della *separatezza*, ossia all'inintelligibilità della *differenza* di essere e di pensare.

È soluzione linguistica perché fonda il loro riferirsi reciproco sulla necessità – che il discorso non può non presumere – del loro determinarsi: solo a condizione di presupporre la necessità di identificare l'essere e di identificare il pensare – necessità richiesta dalla possibilità che essi vengano inclusi nel discorso – si impone, infatti, il *riferimento* dell'uno all'altro, riferimento che sembra conciliare la *differenza* che intercorre tra di essi – e che deve, almeno in parte, venire mantenuta – con l'unità che esclude la loro inintelligibile *separatezza*.

La relazione, però, non costituisce soluzione autentica, per la ragione che essa ripropone in se stessa quell'inintelligibilità che pure essa intende superare.

L'inegabile medesimezza di essere e di pensare, che costituisce il *valore* richiesto al fondamento, non può venire conservata *accanto* alla determinatezza semantica che li identifica come due significati distinti, se non a condizione di ridurre il fondamento all'uso che di esso il linguaggio pretende di compiere.

Aristotele non ignora certo l'impossibilità di assumere l'essere come un ente; allorché, però, pretende di giustificare, in forza dell'essere, la realtà empirica degli enti, egli finisce per contraddire la sua stessa consapevolezza.

Nell'affermare che l'essere *pollachôs léghetai* Aristotele intende ricondurre i molti modi in cui l'essere si esprimerebbe, configurando ciò che vale come reale, alla sua verità ad essi

irriducibile<sup>73</sup>. Se non che, una tale *operazione* comporta l'inintelligibile oggettivazione dell'essere, poiché questo viene comunque positivizzato, anche se si dichiara che nessun modo, in cui esso venga detto, lo esaurisce nella sua pienezza.

L'essere viene sostantivato venendo definito, seppure indirettamente, con lo stabilire l'*appartenenza* dei modi: l'essere viene definito *mediante* i modi, che sono *suoi* perché è *di esso* che vengono detti. La determinatezza dell'essere è ciò che consente la positività del riferimento, ma altresì è ciò che impone la riduzione dell'essere a modo, anche se a quel modo che è primo tra gli altri.

In effetti, il fondamento non è la funzione del fondare, ossia dell'unificare che è un raccogliere mettendo in relazione. Interpretare in tal senso il termine greco *lógos* – che forse designò per primo una tale intenzionalità fondante – significa attenersi all'aspetto, solo semantico, del suo significato, precludendosi però la possibilità di saggiarne il valore. Lungo la stessa linea – che potremmo definire decettiva – anche l'essere assume il carattere di un mero indice di pluralità, ossia tende ad esprimersi come quella condizione che sia in grado di includere i suoi condizionati e, includendoli, sappia giustificarli.

L'ipotesi che vado sostenendo, invece, è che questa interpretazione del *lógos* – e dello *éinai* –, ancorché costituentesi valorizzando l'etimo – o la funzione predicativa della connessione di soggetto e di predicato – non fa che evidenziare l'intento di giusti-

<sup>73</sup> Cfr. *Metafisica*, IV, 2, 1003a; ed. it. cit., p. 176. Afferma Berti: «L'essere deve dunque possedere un certo tipo di unità, anzi un'unità più piena e definitiva di qualsiasi altra, capace di rendere intelligibile non solo un settore limitato dell'esperienza, ma l'esperienza nella sua totalità, sia nel senso dell'estensione che in quello della comprensione. Tale unità non è mai data, non è mai oggetto di un'apprensione immediata, ma è sempre richiesta, sempre esigita. Dell'essere insomma noi cogliamo soltanto la molteplicità e il divenire, una molteplicità irriducibile ed un divenire inarrestabile, che però si rivelano sempre bisognosi di un'unità capace di renderli pienamente e definitivamente intelligibili» (*L'unità del sapere in Aristotele*, cit., p. 77).

ficare il linguaggio *mediante* il linguaggio stesso, si da configurarne piuttosto l'assolutizzazione.

Che cosa indica, infatti, la riduzione del valore a funzione se non l'assolutizzazione dell'ordine semantico compiuta in forza della relazione, la quale include nel linguaggio anche ciò che il linguaggio dichiara come suo altro? La semantizzazione dell'essere, essenziale all'operatività del dire, decreta l'identificazione di fatto e di valore, ma solo perché ne specifica la determinatezza e dunque perché riduce il valore – richiesto perché fondante e fondante perché irriducibile – al fatto, il quale, inglobandolo, lo nullifica. Recuperare, invece, il carattere solo *metaforico* del fatto, che allude cioè alla necessità di un fondamento effettivo che lo trascenda, non può non significare il rifarsi alla lezione platonica. Questa è espressione della consapevolezza che il discorso – ossia l'universo fattuale – può venire mantenuto nel suo carattere strumentale – che è la sua insopprimibilità pratica – solo a condizione che venga colto e pensato nel suo limite costitutivo, limite che ne sancisce appunto la non assolutezza.

Il *rapporto* tra nome e cosa, pertanto, non può non mantenere *carattere problematico*, laddove il discorso sembra risolvere integralmente la realtà della cosa nel significato che le attribuisce. Afferma Platone nel *Cratilo*: «Se taluno, ricercando le cose, va dietro ai nomi guardando che cosa ogni nome vuol dire, non capisci che c'è non poco pericolo di essere ingannati?»<sup>74</sup>. Poco oltre: «Se infatti, colui che pone i nomi sbagliato il primo, fece forza su gli altri mirando a quello, e li costrinse ad accordarsi con sé, nulla di strano; come accade talvolta nel tracciar figure geometriche, che, fatto un primo sbaglio, pur piccolo ed invisibile, ecco che le altre figure che seguono, anche se moltissime, si accordano fra di loro. Bisogna appunto che sul principio di ogni cosa ogni uomo molto ragioni e molto mediti, per vedere se codesto principio sia stato posto bene o no; e che, esaminato quello a sufficienza, tutto il resto

<sup>74</sup> Platone, *Cratilo*, 436b; ed. it. cit., p. 75.

risulti conseguente con quello»<sup>75</sup>.

Il cominciamento, afferma Socrate, deve necessariamente coincidere con il fondamento – nel senso che ciò da cui si inizia dovrebbe essere in sé vero, poiché altrimenti la serie da esso aperta verrebbe a fondarsi sull'errore –, ma è proprio questa coincidenza che costituisce *problema*: «da quali nomi, allora, costui aveva imparato o provato le cose, se è vero che i primi nomi non erano ancora stati dati; e d'altra parte noi affermiamo impossibile imparare le cose e trovarle se non imparando prima i nomi o scoprendo da noi stessi quali essi sono? [...] Quale conoscenza dunque possiamo dire che costoro avessero quando posero i nomi e furono legislatori, prima ancora che alcun nome fosse stato dato e che quelli lo conoscessero, se non è possibile imparare le cose altrimenti che dai nomi?»<sup>76</sup>.

Come è possibile, si chiede Socrate, verificare l'adeguatezza di cosa e discorso («nome», in termini socratici) se noi entriamo in contatto con le cose solo attraverso i discorsi (nomi) e se, quindi, la cosa, così come essa è in sé, ci risulta sempre negata? «E allora, se c'è discordia fra i nomi, e gli uni affermano che sono essi quelli simili alla verità, e gli altri che sono essi, con che mezzo ancora potremo decidere, o a che cosa ricorremo? Non certo rivolgendoci ad altri nomi diversi da questi, che non è possibile; ed è chiaro che altre cose dovremo cercare al di fuori dei nomi, le quali ci mostreranno, senza i nomi, quali di codesti nomi sono i veri, e ci indicheranno chiaramente la verità delle cose»<sup>77</sup>. Qual è, si chiede ancora Socrate, il modo migliore per «imparare»? L'«apprendere dalla immagine e questa in se stessa, se è stata bene raffigurata, e la verità di cui è immagine, oppure apprendere dalla verità e questa in se stessa e la sua immagine, se è stata fatta convenientemente?»<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> *Cratilo*, 436c-e; ed. it. cit., p. 76.

<sup>76</sup> *Cratilo*, 438a-b; ed. it. cit., p. 77.

<sup>77</sup> *Cratilo*, 438d-e; ed. it. cit., p. 78.

<sup>78</sup> *Cratilo*, 438a-b; ed. it. cit., p. 78.

«Dalla verità, mi sembra necessario» è l'ovvia risposta di Cratilo. Sennonché – e questo è il punto –, la verità, che costituisce il fondamento del discorso, non è conoscibile nei termini del procedere discorsivo (conoscitivo): essa è il «permanente», ciò che da sempre sta in sé e che condiziona senza venire condizionato, sì che inscrivere la condizione nel suo condizionato equivale necessariamente a perderla nel suo *valore*.

Così come il «bello per sé» non è ciò che, di volta in volta, viene definito tale, altrettanto il valore è irriducibile alla mutevolezza del *discorrere*, che procede in forza dei nomi: «Ma neppure è lecito dire che esiste conoscenza, o Cratilo, se tutte le cose mutano e nessuna sta ferma. Infatti, se questa cosa stessa, la conoscenza, non muta dal suo essere conoscenza, la conoscenza rimarrà sempre ferma e sarà conoscenza; ma se anche la specie stessa della conoscenza si muta, dovrà pur mutarsi, al tempo stesso, in un'altra specie di conoscenza, e non sarà più conoscenza; e se sempre si muta, sarà sempre non conoscenza; e con questo ragionamento non ci saranno più né chi dovrà conoscere né ciò che dovrà essere conosciuto»<sup>79</sup>.

Platone esprime dunque, per bocca di Socrate, quello che costituisce un punto vertice nella ricerca che è filo-sofia: vi si afferma non solo l'impossibilità di ridurre il fondamento metafisico alle forme semantiche (fisiche) che, intendendo riferirsi ad esso, finiscono per identificarlo e, quindi, per contraddirlo, ma altresì la contraddittorietà di ogni *sapere* che non sia *intenzionalmente* rivolto al fondamento, che non ricerchi nella verità del cercato la propria verità di ricerca. È tale coscienza che induce Socrate a negare ogni presunto contenuto di sapere che non coincida con il «sapere di non sapere»<sup>80</sup>, con il sapere, cioè, che ogni sapere determinato non è

<sup>79</sup> *Cratilo*, 440a-b; ed. it. cit., p. 80.

<sup>80</sup> Il sapere di non sapere è filosofia *simpliciter*, fuori della quale v'è il credere di sapere e, dunque, il credere senza sapere di credere. Il sapere di non sapere è filosofia ad una sola condizione, che esso sia sapere che ogni sapere è solo preteso e questo non è un sapere tra gli altri. Tornerò su questo tema più avanti.

vero per la sua determinatezza, ma per l'intenzione di verità che lo ha posto in essere e che, in ciò, lo "costringe" a trascendere l'immediatezza del suo presentarsi empirico.

Il valore del *dialéghesthai* non risiede nel reciproco comunicarsi certezze da parte dei dialoganti, bensì nell'*omologhia* che ciascuno di essi ha di mira e che non è riconducibile ad alcun "giudizio" da essi espresso. L'*omologhia* è l'unità che presiede al dialogo; la sua traduzione in *sintesi predicativa*, ovverosia in giudizio, configura un esito solo empirico della ricerca, il quale, per quanto sia in grado di abbracciare la serie delle *dóxai*, non emerge oltre di esse.

Aristotele intende pervenire alla medesima unità, che sia unità effettiva ed effettiva in un senso che diciamo trascendentale, ma, assolutizzando l'aspetto *analitico* della ricerca – coincidente con la definizione delle identità nonché delle differenze – egli non si trova nella condizione di *usare* il linguaggio, consapendone il carattere meramente strumentale, bensì rischia di subirlo.

Dall'assunto che l'ordine della realtà e l'ordine del discorso sono un medesimo ordine consegue, infatti, che analizzare la struttura del discorso equivale a cogliere la struttura del reale, sì che la logica, intesa quale tecnica argomentativa e dimostrativa, sembra imporsi come il *lógos* stesso. Non solo: poiché tra forma e contenuto intercorre quella corrispondenza biunivoca che non toglie la specificità di ciascuno dei due, si apre la possibilità di indagare l'una astraendo dall'altro, nonostante il loro essere in *relazione*.

Aristotele può bene venire considerato, per tutto ciò, come il padre della logica formale e come l'iniziatore di ogni ricerca intesa in senso naturalistico (dunque come il precursore della scienza moderna), conservando altresì il ruolo di fondatore della metafisica, soprattutto per quanto attiene alla sistematizzazione dell'*intenzionalità* che diciamo trascendentale. Egli mantiene infatti i tre momenti costitutivi della *relazione*: quello della *reciproca dipendenza* di forma e contenuto, che gli consente di interpretare sinteticamente l'unità di pensiero ed essere e di pervenire al "sistema"; quello della *reciproca indipendenza*, che gli consente di specificare

tale unità analizzando autonomamente sia la forma – ossia il linguaggio nelle sue "regole semantiche" – sia il contenuto – ossia la natura –; quello dell'*intenzione unitaria*, che coincide con l'istanza genuinamente metafisica, la quale, essendo in sé problematica, vale come *critica* immanente ad ogni sistema.

Per quanto attiene, inoltre, alla ricerca in ordine al "giudizio" – che è il tema dal quale si era partiti – questa viene compiuta da Aristotele soprattutto nel *De interpretatione*, in cui egli afferma che «il falso ed il vero consistono nella congiunzione e nella separazione»<sup>81</sup>, là dove, di contro, assunti in sé, «i nomi ed i verbi assomigliano dunque alle nozioni, quando queste non siano congiunte a nulla né separate da nulla; essi sono ad esempio i termini "uomo", o "bianco", quando manchi una qualche precisazione, poiché in tal caso non sussiste ancora né falsità né verità»<sup>82</sup>. Poco dopo: «L'affermazione è il giudizio che attribuisce qualcosa a qualcosa. La negazione è invece il giudizio che separa qualcosa da qualcosa»<sup>83</sup>.

Per Aristotele – ma lo stesso intendimento è di Kant – il giudizio risulta vero allorché la relazione, che esso istituisce tra il soggetto e il predicato, corrisponde alla relazione che è propria della realtà stessa (per Kant la realtà espressa dal giudizio è il mondo dei fenomeni) oppure allorché il giudizio nega una relazione che viene esclusa anche dall'essere reale. Il giudizio, invece, risulta falso nel caso in cui esso afferma (o nega) una relazione non prevista (o prevista) dalla realtà.

Ciò che Aristotele non specifica è, però, il rapporto che si instaura tra *ciascun* elemento dell'enunciato (essenzialmente il soggetto e il predicato) e il suo corrispettivo reale. In effetti, per Aristotele il significato non necessariamente è reale, ché è da considerarsi reale solo allorché risulta *dato di esperienza*. Il legame

<sup>81</sup> Aristotele, *De interpretatione*, 16a; trad. it. di G. Colli, Bari, 1973, p. 51.

<sup>82</sup> *De interpretatione*, 16a; ed. it. cit., pp. 51-52.

<sup>83</sup> *De interpretatione*, 17a; ed. it. cit., p. 56.

tra segno e significato è *convenzionale* – dunque c'è per il fatto che lo si è costruito –, sì che esso non dice nulla della realtà autentica e non ha alcuna pretesa di dichiarare l'essere reale del significato. È questa la ragione per la quale Aristotele tende a non considerarlo un effettivo legame ed esclude che la *significazione* sia un giudizio, esclude cioè che valga anch'essa come il luogo del congiungere e del separare.

In altri termini: poiché non è in questione l'*essere* del significato, secondo Aristotele la significazione non si esprimerebbe nella formula "s è S" (nella quale la *copula* congiunge il segno-soggetto con il significato-predicato) e non avrebbe alcun senso porsi il problema di definire se la significazione sia vera o falsa.

Se la significazione è posta per convenzione ed è estranea ad ogni questione di verità, il giudizio, di contro, proprio perché intende dire qualcosa della realtà, deve *sottostare* alla verifica (che è ancora un giudizio!) della sua veridicità. Da questo punto di vista risulta che il verbo e il nome, presi di per sé, «significano qualcosa (chi li dice arresta infatti il suo animo, e chi ascolta acquieta il proprio), ma non significano ancora se questo qualcosa è o non è»<sup>84</sup>. Se infatti dico «becco-cervo», pongo bensì un'espressione sensata, ché essa ha un significato, ma non ho ancora detto se il significato sia reale (non gli ho ancora attribuito un essere reale) e pertanto non corro il rischio di errare.

L'identità, posta da Aristotele, tra l'essere reale e l'esistenza empirica – intesa nel senso più comune e ordinario – gli evita il pericolo di considerare anche la significazione un giudizio. Ma – ecco il punto – ogni segno, riferendosi al significato che gli corrisponde, non può non postularne l'essere e, quindi, non può non costruire una realtà, nonostante che la sua intenzione non sia quella di costruirla, ma di subordinarvisi. Questa considerazione impone che si rimetta in discussione il rapporto che si presume venga ad istituirsi tra il discorso e la realtà. È da ripensare inoltre il concetto

<sup>84</sup> *De interpretatione*, 16b; ed. it. cit., p. 53.

stesso di realtà, che anche Aristotele sembra assumere.

Ciò che intendo sostenere è che la realtà – nel senso ordinario – non può costituire criterio di verifica proprio perché è l'asserto che la pone in essere; ogni realtà empirica è, infatti, un giudizio. Aristotele assume la realtà per la sua indipendenza dall'ordine semantico (e solo così la può considerare effettivo criterio di verità), ma anche la cosiddetta esperienza comune – quella attestata dai sensi e che varrebbe per la sua presunta immediatezza – è, essa stessa, costruzione semantica.

Porre dei significati e dei segni che a questi si riferiscono è propriamente costruire un *mondo*, anche se lo si dichiara lontano dalla propria esperienza ordinaria. Che è quanto dire: non si può negare l'essere del significato, anche se si può discutere la sua collocazione entro un ambito determinato di riferimento. Verificare un giudizio mediante un ordine presupposto come reale equivale, pertanto, a contrapporre due sistemi di riferimento, entrambi costruiti in forza del linguaggio.

La conclusione che può venire tratta da questo discorso è la seguente: anche il nesso che viene indicato come *nesso ontologico*, perché lo si considera intrinseco all'essere reale, è un *asserto*, ossia un *nesso semantico-sintattico*, costruito cioè dalla semantizzazione, implicita o esplicita che essa sia. *Riferire qualcosa a qualcos'altro* – e questo è infatti il senso del mettere in relazione – è *comunque semantizzare*. Per converso, se semantizzare significa riferirsi a qualcosa, il riferirsi va inteso nel senso più ampio: come intenzionamento, oggettivazione, enunciazione, silenzio; si tratta sempre di un riferirsi, quindi di un semantizzare. Il termine, dunque, è costitutivo del riferimento, sì che, se ci si riferisce ad "A" (che può essere sostituito da qualsiasi altro elemento), allora "A" è tutto e solo ciò a cui ci si riferisce. È preclusa, insomma, la possibilità di ritenere che il "ciò" a cui ci si riferisce semantizzando permanga il medesimo, nonostante il variare delle semantizzazioni, giacché si presume che esso sia oltre il semantema e precedente ad esso. Infatti ciò che di "A" fosse estraneo al riferimento "r", sarebbe già semantizzato come estraneo per altro riferimento.

### 11. Identificazione di soggetto e predicato

"S è p" costituisce, dunque, la formula che essenzializza ogni giudizio. Ma qual è, propriamente, il senso di tale formula? Innanzi tutto è da ribadire ciò che è stato precedentemente espresso: il predicato – e cioè "p" – non può non mantenere, rispetto a "S", un'alterità che è la condizione stessa del giudizio. Se "S" e "p" fossero un'unica cosa, non si porrebbe infatti quel *nesso* che è il vincolo predicativo, ossia la congiunzione istituita dalla *copula*.

Del resto, nonostante che "S" e "p" vengano mantenuti nella loro distinzione, essi devono venire in qualche modo identificati, ché la copula indica il loro congiungimento fino al punto in cui "S" diventa "p", ossia fino al punto in cui il soggetto si identifica con i *suoi* predicati. Il giudizio, a rigore, dichiara proprio questa identificazione, che consente la posizione determinata del soggetto di cui si dice.

La situazione non può non risultare aporetica: se "S" non è diverso da "p", il giudizio non si pone; se "S" non è identico a "p", il giudizio ancora non si pone. Può sembrare una soluzione che si consideri l'asserto come un *processo* in cui, se l'alterità di soggetto e predicato vale come punto di partenza, la loro identificazione, sancita dall'"è", assume, invece, il significato di punto d'arrivo. Anche qui, però, ci si trova di fronte ad un processo in cui il punto di arrivo consiste propriamente nella negazione del punto di partenza, sì che, intendendo garantire l'intelligibilità del processo, si è costretti a distinguere due livelli.

Il primo livello è quello del punto di partenza; tale livello corrisponde al *darsi immediato* dei termini e può venire definito *livello dell'apparire*. I termini, dunque, appaiono bensì diversi, ma *in effetti* essi sono un medesimo. La medesimezza di "S" e di "p" si colloca così al secondo livello – quello dell'essere –, il quale coincide con la coscienza che ciò che appariva separato è, in verità, uno in se stesso. Se il primo livello costituisce la *premessa sensibile*, il secondo vale come la *riunificazione concettuale dei distinti*.

La relazione tra "S" e "p" può venire considerata sia per

l'aspetto della *reciproca indipendenza* dei termini, sia per l'aspetto della loro *reciproca dipendenza*. La reciproca indipendenza dei termini è ciò che abbiamo definito l'*aspetto sensibile della relazione*, ché esso costituisce il dato di partenza della possibilità di relazionarli. La loro reciproca dipendenza, invece, è ciò che abbiamo definito l'*aspetto concettuale del nesso*; per tale aspetto, la relazione deve venire pensata come costitutiva dell'identità di ciascuno dei termini, fino al limite estremo dell'intelligibilità in cui essi vengono strutturalmente a coincidere: essi coincidono nell'essere ciascuno riferimento all'altro.

Sensibilmente i termini sono due, concettualmente si risolvono in una unità e il giudizio consiste nell'affermare la medesimezza di ciò che intanto appariva distinto. Se non che, il giudizio non perviene all'esito imposto dalla considerazione concettuale dei distinti. In effetti, se la considerazione concettuale – o teoretica – dei distinti evidenzia la loro medesimezza sostanziale, allora non si può non pervenire alla dissoluzione dei distinti, che coincide con il venir meno dell'identità sia di "S" sia di "p". La forma, invece, vuol conservare l'identità dei distinti, nonostante che si trovi poi ad affermare la loro medesimezza.

L'"è" comparente nel giudizio non indica, quindi, l'*identità* di "S" e di "p", quanto piuttosto la loro *identificazione*; indica, cioè, una tendenza, un processo che non giunge mai ad effettivo compimento. Si tratta – direi – di una "concettualizzazione" che non arriva mai al concetto autentico. La *figura* che consente di conservare la distinzione dei termini nonostante il loro riferirsi reciproco – che pure ha valore strutturale e, pertanto, costitutivo – è appunto la *relatio*. Per la *relatio*, anzi, è solo mediante il mantenimento dell'alterità sensibile dei termini che può instaurarsi il loro nesso concettuale, il quale, proprio per conservare la sua valenza di *nesso*, non si spinge fino all'effettivo superamento della dualità sensibile.

Il vincolo predicativo – nonostante l'"è", che compare nella formula – non dice l'identità di "S" e di "p": esso indica semmai un'*assimilazione* che può venire definita, appunto, una identificazione. L'identificazione, però, non è vero concetto e non lo è per il

fatto che essa nega ciò che dice di affermare: per un verso dice l'identità, ma per altro verso la nega.

In effetti, l'identificazione è la volontà di non spingere alle estreme conseguenze il superamento dell'apparire, ossia il non voler pervenire ad un autentico rigore concettuale, il quale comporterebbe il trascendimento delle identità semantiche e del sistema che su di esse si erige.

Si perviene alla medesima conclusione anche in considerazione di quest'altro aspetto: affermando che "S è p" non si vuol affermare che, allora, "p è S". Il rapporto istituito dalla predicazione pretende di valere a senso unico, ché esso non accetta la reciprocità. Se, però, il soggetto è il predicato, allora – scambievolmente e reciprocamente – il predicato non può non essere il soggetto. Si riconosce così che l'intera impalcatura del discorso non può non venire meno a se stessa. Per la logica formale, di contro, si impone che "S" sia "p" senza che, di conseguenza, "p" sia "S". Sulla base di questa considerazione si è in condizione di definire che cosa si intende per "identificazione": identificazione è *identità unilaterale*. L'identità unilaterale fa sì che il predicato conservi un'autonomia rispetto al soggetto: quell'autonomia che gli consente di venire predicato di una pluralità di soggetti.

Soggetto e predicato, insomma, non possono identificarsi, ché *il soggetto deve identificarsi con i suoi predicati senza che questi si identifichino con il soggetto*. Ad identificarsi, dunque, è solo il soggetto, mentre i predicati sono *funzionali* alla sua identificazione. Sennonché, se "S" si identifica con "p" senza che "p" si identifichi con "S", quest'ultimo non si è mai effettivamente identificato con "p" e non ha senso dire che "S è p".

Del resto, se "S" fosse effettivamente "S", ossia avesse una vera identità con se stesso, per quale ragione esso richiederebbe di identificarsi *mediante* "p" o, che è lo stesso, *con* "p"? La domanda, che consegue al presente discorso, è rilevante dal punto di vista teoretico. Essa impone che ci si chieda che cosa debba intendersi con la categoria che la forma pone a fondamento del proprio sistema: la categoria dell'identità.

#### Annotazione

Nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Hegel, a più riprese, approfondisce ciò che aveva già affermato nella *Fenomenologia* a proposito dell'impossibilità di ridurre l'intenzione teoretica (o speculativa) al costrutto semantico.

Nel paragrafo 31 così scrive: «la forma della proposizione, o, per dir meglio, del giudizio, è impropria ad esprimere il concreto, – e il vero è concreto, – e lo speculativo: il giudizio è, per cagion della sua forma, unilaterale, e quindi falso»<sup>85</sup>.

Egli tematizza espressamente la forma del «giudizio» nella terza sezione della logica, *La dottrina del concetto*, allorché prende in esame il *concetto soggettivo*. Il senso dell'intero discorso può venire ravvisato nell'intento di mostrare che giudizio e sillogismo realizzano l'unità di identità e differenza, un'unità che però permane ancora astratta e contraddittoria. Il giudizio, infatti, non è l'effettiva posizione del concetto, ma la sua espressione formale, la quale, mantenendo la separatezza dei momenti che lo costituiscono come giudizio, non perviene a quell'unità che intenziona: «Il giudizio è il concetto nella sua particolarità, come *relazione*, che è distinzione, dei suoi momenti; i quali son posti come per sé stanti e insieme identici ciascuno con sé, non già l'un con l'altro»<sup>86</sup>.

La *relazione*, dunque, è la struttura stessa del giudizio e nella relazione i termini – che sono i momenti del giudizio – vengono assunti non per il loro effettivo coincidere nell'unità del riferimento reciproco, ma per l'immediatezza che connota la loro identità semantica. In effetti, nel giudizio è da riconoscere l'intenzione di trascendere la separatezza onde pervenire alla essenza concettuale – e, dunque, unitaria – del mondo delle determinazioni; sennonché,

<sup>85</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 31 (Anm.); trad. it. di B. Croce, Bari, 1978, ottava ed., p. 44. D'ora in poi *Enz.*

<sup>86</sup> *Enz.*, § 166; ed. it. cit., p. 164.

proprio per il fatto che tale intenzione trova espressione nella figura della *relatio*, essa si riduce a mera unificazione, la quale non configura una autentica *ablatio alteritatis*.

«Il giudizio astratto – prosegue Hegel – è la proposizione: il *singolo* è l'*universale*. Queste son le determinazioni che il *soggetto* e il *predicato* hanno dapprima l'uno verso l'altro, venendo presi i momenti del concetto nella loro immediata determinazione o prima astrazione. [...] È da considerare come una stupefacente mancanza di spirito d'osservazione il fatto di non trovar notato nelle logiche che in *ogni* giudizio vien espressa siffatta proposizione: *l'individuale è l'universale*, o più determinatamente: *il soggetto è il predicato* (per es., Dio è spirito assoluto). Di certo, le determinazioni di individualità ed universalità, soggetto e predicato, sono anche distinte; ma non resta perciò meno indubitabile il *fatto universale*, che ogni giudizio lo pronuncia come identiche»<sup>87</sup>.

Ciò che nel giudizio si esprime è l'unità del diverso e dell'identico. I termini che sensibilmente appaiono distinti, sono affermati nella loro unità concettuale, un'unità che mantiene appunto il carattere di mera unificazione. Orbene, è proprio a questo proposito che mi pare si profili una certa ambiguità nel discorso hegeliano. Hegel, infatti, da un lato non si stanca di ripetere che «il punto di vista del giudizio è la *finità*»<sup>88</sup> e che l'unità del concetto – cioè la sua infinitezza – non trova espressione nel giudizio, d'altro canto, però, fa notare che «la copula: è, vien dalla natura del concetto, ch'è di essere *identico* con sé, nel suo estrinsecarsi: l'individuale e l'universale sono, come *suoi* momenti, determinazioni, che non possono essere isolate»<sup>89</sup>.

Per Hegel, dunque, il vincolo predicativo esprimerebbe in qualche modo la «natura» stessa del concetto, la quale propriamente consisterebbe in questo: l'«essere *identico* con sé [da parte del

<sup>87</sup> *Enz.*, § 166 (*Anm.*); ed. it. cit., p. 165.

<sup>88</sup> *Enz.*, § 168; ed. it. cit., p. 166.

<sup>89</sup> *Enz.*, § 166 (*Anm.*); ed. it. cit., p. 165.

concetto], nel suo estrinsecarsi» o, come dice altrove, «l'essere sé come altro da sé». La questione sta tutta nella presunta "estrinsecazione" del concetto e, quindi, nel vincolo che si instaurerebbe tra il concetto e la forma che lo esprimerebbe. Non a caso, tematizzando la relazione – nella sua forma immediata –, dopo averne evidenziato il limite di intelligibilità – che consiste nell'essere «conversione immediata, e perciò inintelligente, dell'identità con sé nella diversità»<sup>90</sup> – Hegel chiarisce che cosa debba intendersi con l'espressione «riferimento *negativo* a sé», che è poi l'unico modo per indicare sensatamente l'identità: «il riferimento *negativo* a sé è quello che respinge sé da sé come riflessione in sé facendosi differenza, e si pone esistente come riflessione in altro; e, per converso, questa riflessione in altro riconduce al riferimento a sé e all'indifferenza: – il che dà la *forza* e la sua *manifestazione*»<sup>91</sup>.

Più avanti: «La forza, come quel tutto che in se stesso è il riferimento negativo a sé, è questo: respinger sé da sé, e *manifestarsi*»<sup>92</sup>. Nella *forza* la diversità si ricompona nell'unità della quale i diversi costituiscono i momenti: «La sua verità è perciò la relazione, i cui due lati sono distinti solo come l'*interno* e l'*esterno*»<sup>93</sup>.

La «forza» sembra, dunque, includere e risolvere in sé la differenza, che i differenti sono i due «lati» in cui essa si esprime. Sennonché, se permane la dualità, non può non permanere anche la differenza. In effetti, non v'è possibilità di superare la dualità – cioè la differenza – per mezzo della *relatio* e Hegel mostra di esserne consapevole allorché distingue la relazione ordinaria, che egli definisce nella *Scienza della Logica* «*estrinseca*» (*äusserliche*), dalla «sintesi immanente» (*immanente Synthesis*), la quale «è in sé e per sé l'unità dei diversi»<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> *Enz.*, § 136 (*Anm.*); ed. it. cit., p. 140.

<sup>91</sup> *Enz.*, § 136; ed. it. cit., p. 140.

<sup>92</sup> *Enz.*, § 137; ed. it. cit., p. 142.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. it. cit., p. 87.

Per Hegel relazione effettiva non è da intendersi come un «collegamento di determinazioni che sian già date *estrinsecamente*»<sup>95</sup>, quanto piuttosto come la trasformazione che ciascun dato subisce nel suo intendere la verità. A conclusione del discorso sul giudizio, infatti, Hegel scrive: «Le vuote astrazioni, per mezzo delle quali un solo e identico contenuto deve anche costituire una relazione, si sopprimono nell'immediato trapasso dell'una nell'altra»<sup>96</sup>. La nuova figura, che emerge così oltre la relazione di essenza e fenomeno (manifestazione), è la *realtà in atto*, ossia «l'unità immediata, che si è prodotta, dell'essenza e dell'esistenza, o dell'interno e dell'esterno»<sup>97</sup>.

Proprio per la ragione che anche questa unità, ponendosi, non può evitare di porsi "immediatamente", essa stessa domanda di venire trascesa. E questo mi sembra punto cruciale: ogni figura deve venire trascesa perché essa si pone bensì nell'intenzione dell'unità, ma traduce l'unità intesa nella forma (immagine) della relazione tra dati, la quale, proprio perché si regge sulla dualità, aspira al proprio superamento.

Mi domando se Hegel abbia effettivamente rinunciato ad esprimere l'assoluto mediante una figura, se è vero che a conclusione dell'*Enciclopedia* – e, dunque, a conclusione dell'esposizione del sistema – egli scrive: «L'*autogiudizio* dell'idea nelle due apparenze [...] determina queste come le *sue* manifestazioni (manifestazioni della ragione, che sa se stessa); e si riunisce in essa in modo che è la natura della cosa, il concetto, ciò che si muove e svolge, e questo movimento è altresì l'attività del conoscere. L'idea, eterna in sé e per sé, si attua, si produce e gode sé stessa eternamente come spirito assoluto»<sup>98</sup>.

Per mantenere la logica dell'esposizione e per sottrarsi al

<sup>95</sup> *Op. cit.*, p. 86.

<sup>96</sup> *Enz.*, § 141; ed. it. cit., p. 144.

<sup>97</sup> *Enz.*, § 142; ed. it. cit., p. 145.

<sup>98</sup> *Enz.*, § 577; ed. it. cit., p. 566.

rischio del nichilismo – ossia all'equivoco della negazione semantica del semantico – Hegel finirebbe per mantenere la *relazione* tra l'assoluto e le determinazioni, che verrebbero bensì comprese in esso, ma altresì conservate come *sua* manifestazione. Tutto sta, insomma, nell'intendere il concetto di "atto", il quale, se viene ridotto all'attività del produrre, non può non far valere quel concetto ordinario di relazione che è proprio ciò che, invece, deve venire trasceso.

## 12. L'identità formale

Il punto al quale si è così pervenuti è dunque questo: che cosa deve intendersi, propriamente, con quell'identità che la forma assume quale proprio fondamento?

È da mettere subito in evidenza che la struttura dell'identico contraddice la descrizione che la forma ne offre. Per la forma, infatti, l'identico vale per il suo consistere in se stesso, a prescindere da qualsiasi riferimento ad altro. Esso costituisce, anzi, il *presupposto* di ogni relazione, quel presupposto che la relazione assume come ciò sul quale essa interviene riferendolo ad altro.

Senonché, è la struttura stessa dell'identico che ne smentisce l'apparenza formale. Ciò che costituisce strutturalmente l'identico, infatti, è proprio quel *limite* che ne consente bensì l'identificazione, ma solo perché lo riferisce alla differenza, che diventa così condizione della stessa identità. La relazione, allora, non è da considerarsi un intervento estrinseco sull'identità, quanto piuttosto la sua struttura costitutiva. Senza la relazione negativa alla differenza, l'identità non compare. Se poi, nel definire l'identico, si pretendesse di prescindere da ogni legame ad altro, ci si troverebbe comunque nella necessità di intenderlo come "identico con se stesso", sì che non si potrebbe evitare di descrivere l'identità nella forma dell'*uguaglianza*: l'identità è un caso particolare di uguaglianza, l'uguaglianza della cosa con se medesima. Anche da questo punto di vista rimane, pertanto, confermato che l'identità postula neces-

sariamente il riferimento; essa richiede, infatti, un confronto ed il confronto è innegabilmente confronto tra due termini.

L'identità è, insomma, il risultato di un particolare confronto nel quale i termini, confrontati perché diversi – vengono confrontati perché sono due –, si rivelano in effetti un unico termine. La strutturazione, dunque, è quella stessa che presiede al giudizio: l'apparenza della dualità che mette capo all'unità sostanziale. A rigore, anche l'identità si rivela un giudizio, sì che la formula "A = A", nella quale essa trova espressione, traduce la formula "A è A", che essenzializza la struttura formale del giudizio.

La consapevolezza che la *relatio* costituisce l'identico e non sopraggiunge ad esso non è, però, senza conseguenze. Essa, anzi, ha un esito che direi catastrofico per il sistema costruito dalla forma. Se, infatti, l'identico postula la relazione, quest'ultima, a sua volta, si pone solo postulando l'identità dei termini che dice di vincolare, cosicché, in effetti, è la struttura dell'ordine formale che evidenzia la propria contraddittorietà intrinseca.

Lo stesso principio di non contraddizione, che svolge – in ambito formale – una funzione fondamentale – quella di decretare la stessa identità dell'identico (il quale non può essere identico e, insieme, non identico) –, deve la sua identità di principio alla relazione negativa che lo vincola alla contraddizione, nonostante l'intenzione di escluderla. Il principio di non contraddizione, quindi, indica bensì la necessità di escludere la contraddizione onde pervenire alla posizione incontraddittoria dell'identico, ma, proprio per la ragione che la contraddizione deve venire postulata affinché possa venire esclusa, essa non è mai effettivamente esclusa.

Se l'identico è identico perché esclude il diverso, esso non può escludere il diverso perché identico. Eppure la forma si trova nella necessità di considerare l'identità come una posizione autonoma ed autosufficiente (assoluta); solo così, infatti, l'identità può fungere da presupposto della procedura formale: senza la presupposizione dell'identità non si pone la differenza né il rapporto che le vincola entrambe. La ragione per la quale Wolff e generalmente gli Scolastici non ammettono come principio fondamentale il prin-

cipio di non contraddizione – come invece è stato per Aristotele e per i suoi epigoni<sup>99</sup> – ma il principio di identità è da rintracciare appunto nella necessità di definire un punto fermo che valga per la sua immediatezza.

È innegabile che il principio di identità, a prescindere dalla relazione alla differenza, è una pura astrazione, ma ciò non impedisce di rilevare l'intenzione che spinge a considerarlo principio fondamentale: l'identico dovrebbe escludere il diverso proprio in virtù del suo essersi costituito come identico, affinché possa venire evitato il circolo vizioso della presupposizione infinita.

Se non che, l'identico è tale perché vale come momento del discorso, ossia perché la sua identità non può non venire considerata identità semantica. L'identico, dunque, è un relato, che esso viene riferito al sistema semantico-sintattico. Esso, cioè, è comunque oggetto del discorso, nonostante che gli venga attribuita quell'immediatezza che dovrebbe consentirgli di valere come dato di realtà, una realtà presupposta all'ordine dei segni.

L'assolutezza dell'identico è bensì il postulato della sistematizzazione formale, ma è postulato che la stessa forma smentisce allorché introduce il legame predicativo che vincola l'assolutezza presunta del soggetto a quella dei suoi predicati. È, pertanto, un'assolutezza postulata e negata: postulata, giacché qualcosa può venire predicato del soggetto solo se il soggetto è identico a se stesso indipendentemente da qualsivoglia riferimento ad altro da

<sup>99</sup> Così scrive E. Berti: «Per logica aristotelica non intendo nessuna di queste altre concezioni della logica [la logica della tradizione aristotelica, la logica scolastica medioevale, la logica «che potremmo chiamare intellettualistica, usando un'espressione hegeliana, o razionalistica, cioè del periodo della filosofia moderna che va da Cartesio a Kant, o, infine, quella che oggi viene chiamata logica formale»], ma essenzialmente quella che ha come suo principio fondamentale il principio di non contraddizione. Anche qui tengo a precisare: non il principio di identità, il cosiddetto principio di identità, di cui si parla nella scolastica o nella filosofia moderna e che non compare in Aristotele» (*Logica aristotelica e dialettica*, Bologna, 1983, p. 14).

sé; negata, perché, identificando il soggetto con i suoi predicati, si dichiara che l'essere del soggetto è *essere per altro*.

La domanda che deve venire posta è, quindi, la seguente: se il soggetto viene assunto come una *totalità* in sé conclusa – e proprio per questa ragione lo si considera un'identità effettiva –, come può giustificarsi, allora, quella relazione al predicato che non può non *riaprire* l'identità del soggetto e, dunque, non può non negarne la compiutezza?

#### Annotazione

L'identità effettiva non è soggetto di predicazione proprio perché essa non può non coincidere con l'assoluto stesso.

Ma l'assoluto non è identificabile in forza del *riferimento* che lo vincola ad altro da sé, sì che esso è assoluto perché si sottrae ad ogni *relatio*.

Il senso in cui deve venire intesa l'identità – che è l'assoluto – coincide con quello indicato da Eckhart allorquando egli si volge all'*Unus deus et pater omnium*.

Scriva Eckhart: «Ho pronunciato in latino una parola, detta da san Paolo nella Epistola: "Un Dio e Padre di tutti, benedetto al di sopra di tutti, attraverso tutti ed in noi tutti". Dal Vangelo prendo un'altra parola, detta da nostro Signore: "Amico, vai più in alto, sali più in alto". Nella prima, detta da Paolo, "Un Dio e Padre di tutti", egli tace una paroletta, che racchiude in sé un cambiamento. Quando dice: "*un* Dio", intende con ciò che Dio è Uno in se stesso, e separato da tutto»<sup>100</sup>.

A quale «paroletta» si riferisce qui Eckhart? Giustamente commenta in nota M. Vannini: «La paroletta taciuta è la copula "è", che istituirebbe una relazione – e dunque un mutamento – tra Uno

<sup>100</sup> M. Eckhart, *Unus deus et pater omnium*, in *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Milano, 1985, p. 39.

e Dio»<sup>101</sup>. La predicazione, infatti, vincola il soggetto alla differenza e ne decreta l'oggettivazione. Proprio per questa ragione l'essere detto dell'assoluto è irriducibile all'essere detto delle determinazioni: il primo essere coincide con l'assoluto, che indica il suo essere *interamente* se stesso; il secondo essere, invece, è essere meramente semantico e cioè la relazione (copula) che riferisce ciascuna determinazione finita all'insieme delle altre determinazioni. Eckhart poco dopo ribadisce: «Un secondo insegnamento, quando dice: "Padre di tutti, tu sei benedetto". Questa parola porta in sé un cambiamento»<sup>102</sup>. Proprio per la ragione che la copula implica un cambiamento, Eckhart suggerisce di non intendere lo "essere benedetto", che pure viene detto del Padre, come un predicato che gli venga estrinsecamente attribuito, bensì come lo sforzo, che è dell'uomo, di riferirsi a ciò che è Assoluto perché sciolto dal vincolo alle cose. L'uomo, nell'intenzione di volgersi a Dio, non può non farsi uno con Dio, non può, cioè, non togliersi in Lui abbandonando ogni pretesa di conservarsi nella propria identità finita.

E infatti Eckhart aggiunge: «"Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio". Cosa è la purezza del cuore? È purezza del cuore quel che è isolato e separato da tutte le cose corporee, e raccolto e racchiuso in se stesso, e quello che, da questa purezza, si getta in Dio e là viene unito»<sup>103</sup>.

Dio, il quale emerge infinitamente oltre ogni predicato che l'uomo intenda attribuirgli, costituisce l'estremo *distacco* (*Abgeschiedenheit, Gelassenheit*) e cioè il trascendimento di ogni relazione oggettivante: «Un maestro dice: tutte le creature, che hanno in sé la differenza, non sono degne che Dio operi in esse. L'anima in se stessa, là dove è al di sopra del corpo, è tanto pura e fine da non accogliere niente altro che la nuda, pura divinità. E neppure

<sup>101</sup> M. Vannini, *Commento a Eckhart, Sermoni tedeschi*, cit., p. 39.

<sup>102</sup> *Op. cit.*, p. 40.

<sup>103</sup> *Ibid.*

Dio può penetrarvi, se prima non gli è tolto tutto quel che gli si è aggiunto. Perciò le fu risposto: "Un Dio"<sup>104</sup>.

L'unità dell'anima con Dio non costituisce, insomma, una sintesi, una unificazione nella quale vengono giustapposte (o sommate) due determinazioni distinte: nel Dio Uno viene meno ogni differenza ed ogni inintelligibile distanza da Lui. Eckhart specifica ulteriormente il suo pensiero: «quando si pensa, si aggiunge. L'Uno, invece, non aggiunge nulla»<sup>105</sup>. E poi: «Uno significa ciò cui niente è aggiunto [predicato]. L'anima coglie la divinità, come essa è pura in sé, dove niente le è aggiunto, niente pensato. L'Uno è una negazione della negazione»<sup>106</sup>.

Ciò che si intende indicare con queste parole è, dunque, il "cammino di perfezione"<sup>107</sup> dell'anima, la via che deve venire seguita perché ci si possa elevare fino a Dio sì da diventare una cosa sola con Lui: «"Un Dio, Padre di tutti", ci aiuti a diventare una sola cosa con Dio. Amen»<sup>108</sup>.

Orbene, lo slancio dell'anima, che con immagini molto efficaci viene descritto da Eckhart, corrisponde – da un punto di vista concettuale – all'*intenzione di verità* – autentica struttura di ogni determinazione finita –, la quale è tensione verso il fondamento che non lascia essere la determinazione nella sua immediata datità, poiché nell'inverarla la trasforma.

<sup>104</sup> *Op. cit.*, p. 41.

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> *Op. cit.*, p. 42.

<sup>107</sup> Per usare l'espressione di S. Teresa d'Avila.

<sup>108</sup> *Op. cit.*, p. 45.

### 13. L'identità della relazione

La relazione costituisce, dunque, la struttura dell'identità formale. Pervenire a questa consapevolezza costituisce un'acquisizione che da un punto di vista speculativo è di notevole rilievo.

Da ciò si evince, infatti, che viene meno la possibilità di ipostatizzare la relazione e cioè di intenderla nella forma del *quid medium*: ciò equivarrebbe ad attribuire un'identità alla relazione, la quale, invece, vale come mediazione in atto dell'identità formale. In altre parole: se l'identità è pensabile solo come invio alla differenza, allora la relazione non è pensabile nel modo dell'identità.

Che cosa significa, del resto, sostantivare la *relatio*, attribuendole un'identità? La logica formale considera qualcosa come identico a se stesso allorché esso esibisce una propria autonomia posizionale, ossia quell'indipendenza da ogni altra posizione determinata che, invece, è concettualmente improponibile.

Orbene, anche accettando il punto di vista della forma – e, dunque, attenendosi all'apparente indipendenza dell'identico – è da domandarsi come possa venire considerata un'identità anche la relazione, se essa si pone solo come relazione *tra* termini o, almeno, se la forma è in grado di rappresentarsela solo in questo modo.

La relazione, ridotta a medio, postula quella *dipendenza* dai suoi relati che impedisce di considerarla un'effettiva identità.

Se di identità si vuol continuare a parlare, quella della relazione non può non consistere nel legame che vincola strutturalmente i termini, senza però che il vincolo possa venire assunto come un nuovo termine.

Ipostatizzata a termine, la relazione verrebbe a *distinguersi* dai termini che relaziona, là dove essa deve coincidere, risolvendosi, con la loro *distinzione*. In quanto si *distinguesse dal suo essere la distinzione* dei termini, la relazione, ipostatizzandosi, postulerebbe ancora un medio tra sé e ciascuno dei distinti. E ciò è inintelligibile.

La necessaria conseguenza è questa: poiché non è identifica-

bile, la relazione<sup>109</sup> non è pensabile, stante il fatto che, per la forma, pensare è comunque identificare, ossia esprimere la cosa nella forma del giudizio. In effetti, il limite dell'ordine formale consiste nella pretesa di includere anche ciò che esso intende quale proprio fondamento, sì che, pur riconoscendo il valore fondante della *relatio*, il discorso pretende di identificarla onde poterla assumere in *funzione fondativa*<sup>110</sup>. A rigore, però, la condizione di pensabilità è pensata solo riducendola a condizionato, negando ciò che effettivamente le si richiede.

Il senso autentico in cui la *relatio* risulta effettivamente fondante l'ordine della forma è quello che evita di assumerla come *dipendente* da ciò che essa deve (non può non) *unilateralmente* fondare – e cioè l'identità dei termini –, consentendo quell'emergenza oltre ogni datità immediata che indica il suo valore *attuale*.

Il rapporto non è un *fatto (dato)*, bensì *atto*; è, propriamente, l'atto del trasformarsi della stessa datità. Per questa ragione, l'*atto*

<sup>109</sup> La matematica evita, in effetti, di intendere la relazione come un termine. Se non che, essa non riesce a coglierla nel suo senso autentico, che è quello del *riferirsi* da parte delle identità – le quali non possono non togliersi nel riferimento –, ma la intende come *esito* del riferimento, ossia come *risultato*, il quale viene quantificato e ridotto a misura. La relazione in senso matematico è un commisurare che assimila i termini e stabilisce un nesso *tra* di essi. I termini, del resto, in un rapporto di tipo matematico, valgono come *grandezze*, ossia come identità quantificate (e qualificate) in forza di un limite estrinseco che funge da limite determinativo, il quale ne definisce l'ambito dell'estensione nonché le competenze. Il rapporto, così, diventa *numero* che indica le *volte* in cui un termine entra in un altro termine e consente di economizzare il calcolo perché finisce per assegnare anche ai termini significato di simboli matematici. A sua volta, il numero vale quale esito del confronto tra termini, di un confronto che però permane estrinseco perché non costituisce l'identità di ciascuno, ma raffronta l'identità rappresentata con le altre identità, che costituiscono il mondo delle infinite rappresentazioni.

<sup>110</sup> Uso l'espressione "funzione fondativa" per la ragione che intendo tenere distinta la funzione dal valore: quest'ultimo è fondante, la funzione invece è fondativa perché il suo fondare mantiene valenza soltanto pratico-operativa.

non trova espressione nella forma dell'identità ordinaria, la quale è ciò che si trasforma, né può venire espresso in altro modo, perché esso è piuttosto la condizione di ogni espressione. Dal momento che, però, non v'è alternativa pratica all'espressione formale – ci si trova comunque a *parlare* della condizione incondizionata –, allora l'unico *modo* di esprimere l'atto è il dichiararlo trascendente rispetto ad ogni *modalità* espositiva.

La stessa parola "atto" viene adottata perché si intende evidenziarne il potere condizionante che non accetta di venire a sua volta condizionato, come invece è per l'attività, la quale subisce il condizionamento di ciò su cui si esercita. Essa, infatti, si struttura mediante l'immagine del mettere in relazione, che è modo ancora formale di intendere l'atto.

L'atto fondante, che è quello di *riferirsi al fondamento* – cioè alla cosa nella sua autentica realtà –, consiste nell'*intenzione* del riferimento, non nella *forma* in cui questo si esprime. L'ordine pratico, che è quello del discorso, capovolge invece il senso in cui è da intendersi l'effettivo valore del *riferimento*, sicché ciò che di fatto viene valorizzato non è ciò a cui ci si volge nel dire, ma è la forma stessa del discorso, o disporsi pratico-operativo del riferimento.

La valorizzazione della *forma* del riferimento coincide, dunque, con l'assunzione ipostatica del discorso. Il modo di indicare la realtà diventa un'ipoteca sulla realtà stessa, anzi, più precisamente, *la realtà viene ridotta al modo in cui la si indica*. E, poiché i modi sono infiniti, la realtà viene frantumata in una pluralità di determinazioni, ciascuna assunta non per ciò che essa è veramente – segno che invia oltre se stesso –, ma come dato di realtà, come cosa, la quale, giustapposta alle altre cose, configura il mondo nella sua presunta consistenza reale.

A rigore, la pluralità dei modi non può non richiedere, come proprio fondamento, l'unità della cosa reale, ad essi necessariamente irriducibile; di contro, la prassi si costituisce mediante l'ipostasi della forma, sì che i *modi* diventano la positività stessa del reale, ciò attraverso cui il reale positivamente si dà.

Ebbene, secondo la prospettiva teoretica che cerco di delineare, il modo non è modo di darsi della cosa – come pensava invece lo stesso Spinoza –, bensì è modo in cui si esprime la ricerca che ha la cosa come autentico fine. Il modo esprime il condizionamento del *presupposto* che funge da punto di vista a muovere dal quale si cerca di osservare la cosa. L'intenzione, però, non è quella di osservare la cosa lasciandosi guidare da un presupposto ad essa estrinseco, essendo invece quella di lasciarsi guidare dalla cosa stessa. Il *metodo* per pervenire alla cosa deve venire suggerito dalla cosa, non costruito sopra di essa, estrinsecamente.

Intenzione autentica è, pertanto, il venir meno del *modo*, ché si intende cogliere la cosa come essa è in se stessa e non come si è in grado di rappresentarla. Il valore del *discorso filosofico* consiste in questo suo intendere di spogliarsi di ogni condizionamento formale, sì ché esso non contrappone nulla di proprio ad ogni altro discorso, ma induce a valorizzare l'aspetto universale che lo costituisce: l'intenzione di verità. Il discorso filosofico non fa valere la propria presunta verità di discorso particolare e così si sottrae alla polemica che si instaura tra avverse opinioni. Esso, al contrario, si pone come la *comprensione estrema*, quella che valorizza ciò che di universale v'è in ogni discorso.

## CAPITOLO TERZO

### RIPRESA TEMATICA

#### 1. La ricerca di verità

Il punto al quale si è pervenuti può venire così sintetizzato: l'ordine del discorso, che coincide con l'ordine empirico, configura il livello della *funzione*, la quale, proprio in quanto tale, richiede il *valore* che possa soddisfarla.

Una volta che si è superato il realismo ingenuo, il quale riduce il valore all'immediato – inteso come un dato d'esperienza –, ci si è collocati nel livello in cui il primato viene riconosciuto alla relazione. Tale primato, lo si è visto, è primato pratico-operativo, dunque è bensì primato, ma solo in senso funzionale, sì che la relazione – che è funzione nel senso di valere quale *corrispondenza* tra variabili – non può, essa stessa, venire assunta come *valore*, cioè come l'effettivo fondamento.

Di contro, la relazione si mostra come radicale domanda di fondamento, poiché, in quanto funzione, essa non può non orientarsi al valore. La questione, pertanto, si incentra sul modo di considerare tale *valore*. Se, cioè, sia accettabile il modello scientifico, che è poi quello proposto dalla matematica, per il quale si dà un soddisfacimento della funzione in senso fattuale, ovverosia come se il valore potesse venire calcolato e, dunque, di fatto definito.

L'irriducibilità della concezione filosofica alla concezione scientifica emerge proprio allorché si considera questo punto centrale: per la seconda concezione, infatti, il valore è definibile e,

pertanto, è utilizzabile in *funzione fondativa* (serve cioè a fondare una serie, un sistema ecc.), sì che su di esso viene fatta poggiare l'impalcatura teorico-linguistica; per la concezione autenticamente filosofica, invece, il valore, ancorché innegabilmente *intenzionato*, non può venire *di fatto* definito, poiché esso è valore per la sua assolutezza e, pertanto, non può venire posto in essere in forma determinata e, dunque, in forza di un limite che, determinandolo, lo nega come valore.

La questione, che è assai rilevante dal punto di vista speculativo, è altresì molto sottile, per la ragione che la negazione dell'oggettività del valore (vero) potrebbe venire intesa come necessità di rinunciare ad una ricerca autenticamente metafisica, dunque autenticamente filosofica.

Se il vero non è definibile, allora non ha senso continuare a cercarlo. Questo è l'assunto di quella impostazione che potremmo definire antimetafisica e che tanto successo riscuote nella cultura contemporanea. L'equivoco che si nasconde in tale assunto consiste innanzi tutto nel modo di intendere la ricerca. Quest'ultima viene concepita come un procedimento volto ad ottenere il possesso di ciò di cui intanto ci si dichiara mancanti. In effetti, la ricerca ordinaria è comunque orientata a possedere, giacché si cerca per trovare e si trova per esercitare un potere sul "trovato".

Ne consegue che, quando la ricerca si configura come ricerca conoscitiva, le conoscenze vengono assunte come nozioni che debbono venire iscritte in un universo mai definitivamente saturabile, ma che può venire progressivamente ampliato.

Se non che, il vero – cioè il valore – non è descrivibile nella forma di una qualche nozione o, più in generale, di una qualche "cosa", della quale si possa progettare il possesso. Il vero non è reificabile, cosicché la stessa domanda "che cosa è verità?" risulta mal formulata, poiché si dà per scontato (cioè si presuppone) che la verità sia comunque una "cosa".

A rigore, allorché si intraprende la ricerca filosofica, non ci si mette in cammino perché si sa preliminarmente che cosa sia verità. Se lo si sapesse, *eo ipso* la verità verrebbe posseduta –

scadendo a "contenuto" del sapere – e il processo filosofico, che è interamente volto al sapere, perderebbe di senso. Di contro, la ricerca sorge perché non si sa che cosa è verità, ma insieme *perché si sa* che tutto ciò che si sa non è la verità che si intende di sapere. V'è dunque un sapere al quale non si affianca, ma si subordina, un non sapere. Si sa che tutte le conoscenze, pur ponendosi nell'*intenzione* della verità, non risolvono in sé la verità intenzionata. Questo mi pare il senso profondo del "so di non sapere" socratico.

Non so, quindi, che cosa sia verità, ma so che la verità è irriducibile a tutto quello che so, sì che l'unico *sapere vero* è sapere che *non v'è un vero sapere* che non sia questo *sapere di non sapere*. Anche qui l'apparenza testimonia una contraddizione: dichiaro di non sapere la verità, ma so *veramente* di non sapere. La contraddizione, però, è solo parvente, per la ragione che il sapere non si colloca allo stesso livello del non sapere, ossia al livello in cui si dispongono quei "contenuti", che so non essere veri.

Che è quanto dire: solo in virtù di un *sapere originario e fondante*, ancorché non configurabile in forma determinata, posso esercitare la *critica* sulle conoscenze ordinarie, che tendono a presentarsi, esse, come il sapere.

La non verità dei contenuti, inoltre, non configura un particolare contenuto di sapere, ma costituisce l'essenza stessa del *sapere*, cioè la sua irriducibilità ad un qualche "saputo". Il sapere è *sapere in atto*, mai oggettivabile perché richiesto come condizione fondante e, pertanto, incondizionata.

In quanto *atto*, il sapere è la deassolutizzazione dei "saputi", dunque la *consapevolezza* che il determinato, proprio poiché posto in essere dal limite, è il suo stesso andare oltre se stesso, verso quel sapere che è fine della ricerca, irraggiungibile nell'esperienza ordinaria, ma costantemente intenzionato e, dunque, idealmente presente in essa.

La coincidenza di verità e sapere, allora, è non altro che l'*intenzione* stessa che anima la ricerca: *sapere è sapere di tendere al vero nell'intenzione che sia il vero stesso a guidare tale ricerca, dopo averla evocata e orientata*. Altrimenti detto: l'intenzione di

sapere è *intenzione di coincidere con il vero*, di dissolversi nel vero, onde essere *vero sapere*.

#### Annotazione

La domanda intorno al vero, quindi, deve venire posta non nell'intento di rispondere immediatamente ad essa, ma nell'intento di questionare la radice di ogni ricerca. La situazione descritta, cioè lo *status* del "cercante", si presenta particolarmente complessa: per cercare debbo sapere che cosa cerco e per questo domando "che cosa sia", ma 1) se rispondo alla domanda prima di cercare, la mia ricerca non è più un cercare di sapere, 2) se non rispondo non so cosa sto cercando e la ricerca viene meno.

La domanda, che è il punto germinale della ricerca – ed ogni ricerca è ricerca di estinguere la domanda – fa essere il "cercato", ossia ciò di cui si domanda, in modo determinato, sì da poter determinatamente domandare di esso. Con questa conseguenza: poiché per domandare di qualche cosa debbo sapere di cosa domando, la domanda ordinaria non sarà mai domanda di sapere. La domanda che voglia domandare effettivamente (cioè veramente, cioè interamente) del suo domandato, allora, non può non rivolgere la questione su se stessa e sulla verità del proprio domandare.

Non si può non riconoscere che la tematica è platonica: nel *Teeteto* Socrate, che sta cercando una risposta adeguata alla domanda che cosa sia conoscenza, così dice rivolgendosi, appunto, a Teeteto: «E allora non ti par cosa impudica che gente la quale non sa cos'è conoscenza, pretenda definire che cos'è il conoscere? Ma il vero è, Teeteto, che già da un pezzo noi siamo contagiati di questo impuro parlare. Mille e mille volte noi abbiamo detto "conosciamo", "non conosciamo", "sappiamo", "non sappiamo", come se qualche cosa potessimo capire gli uni degli altri, mentre ancora ignoriamo che cos'è conoscenza. Ne vuoi una prova? Anche ora, in questo stesso momento, noi ci siamo serviti un'altra volta delle parole "ignorare" e "capire", quasi che ci fosse lecito servircene,

dato che di conoscenza siamo privi»<sup>1</sup>.

Il passo riprende il tema già annunciato nelle prime battute del dialogo: «SOCR. Se uno ci domandasse, di una qualunque delle cose più vili e comuni, per esempio dell'argilla, che cosa è; se noi gli rispondessimo che argilla è quella dei vasai, argilla è quella dei fornaciai, argilla è quella dei mattonai, non saremmo ridicoli? TEET. Forse sì. SOCR. Ma certo: e in primo luogo saremmo ridicoli in quanto crediamo che chi interroga possa capire qualche cosa della nostra risposta solo perché, pronunciando il nome di "argilla", vi aggiungiamo "dei figurinai" o di altro artefice qualunque. Credi tu che possa uno capire il nome di una data cosa se codesta cosa ignora che cosa è?»<sup>2</sup>.

La domanda socratica è strutturalmente così indicabile: è possibile porsi la domanda intorno a qualcosa (dichiararsi, cioè, ignoranti intorno a qualcosa) se non si sa su cosa si pone la domanda? Il *Teeteto* può venire definito il dialogo dei dialoghi proprio perché "dialoga" del problema del dialogare e, quindi, del conoscere. Come ci si può disporre a cercare cosa è conoscenza se non presupponendo di sapere che cosa essa sia? L'aporia della conoscenza è l'aporia stessa del dialogante, ossia è progetto di conoscere progettando di non essere progetto *sul* conoscere: è progetto di non essere progetto. Socrate, infatti, si dichiara vuoto di opinioni. L'aporia della conoscenza è il punto limite della soggettività che si dispone a conoscere ed è l'esito della riduzione del conoscere ad attività conoscitiva, la quale, come tale, necessita di un supporto *soggettivo* per potersi esplicitare.

Che valore ha, pertanto, la formula "che cosa è x?" se, affinché la domanda possa effettivamente porsi, lo "x" deve venire determinato come "questo x" e, quindi, semanticamente determinato? E ancora: nel caso della domanda "che cosa è verità?", quale valore ha il semantema "verità" nel suo fungere come ambito determinato

<sup>1</sup> Platone, *Teeteto*, 196d-e; trad. it. di M. Valgimigli, Bari, 1975, p. 162.

<sup>2</sup> *Teeteto*, 147a-b; ed. it. cit., p. 95.

della ricerca?

Ogni ricerca è ricerca di verità quanto al proprio cercato e, dunque, non può non porsi se non *intendendo* risposta, diretta o indiretta, alla domanda di verità: senza sapere che cosa è verità non posso sapere, infatti, né cosa è *veramente* cercare né cosa *veramente* cerco. Ma come posso domandare del vero se, per porre questa domanda, devo già far valere, come punto di partenza della ricerca, ciò che comunemente si intende con questa parola, negando così di cercare veramente?

Il problema indicato da Socrate nel *Teeteto* viene ripreso da Aristotele nel *Protreptico* e precisamente nel *Proemio*, là dove egli distingue la ricerca del vero dalla ricerca che mira al «possesso». Se, infatti, la ricerca di verità valesse come ricerca ordinaria, che si pone in quanto progetta di raggiungere il possesso di ciò di cui si dichiara mancante, allora ciò che viene cercato, cioè il vero, poiché *altro* dalla ricerca, sarebbe la negazione in atto della verità di quella stessa ricerca: «si deve [...] ritenere che la felicità non consista tanto nel possesso di molte cose, quanto in una certa condizione dell'anima»<sup>3</sup>.

L'anima che si intenziona al vero non può pretendere di uscire da se stessa inseguendo il possesso di "cose", che sono poi solo sue ombre; essa, in virtù della sua intenzione, è tutt'uno con la consapevolezza che ciò di cui va in cerca è la condizione strutturale del suo essere. Di contro, la ricerca ordinaria, in quanto ha di mira il possesso di qualcosa che le è estrinseco, nel punto estremo del proprio compiersi, là dove "trova" ciò di cui va in cerca, riproduce la mancanza nella forma dell'alterità, che è strutturale al possedere: il posseduto, proprio in quanto tale, non è il possedente, sicché esso, anche se posseduto, non sospenderà la ricerca, ma la manterrà nella forma del cercare di conservare il possesso, intrinsecamente precario.

<sup>3</sup> Aristotele, *Protreptico*; trad. it. *Esortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, Padova, 1967, p. 38.

L'ideale del possedere è bensì l'identificazione con sé del posseduto, ma senza la sparizione del posseduto ed è appunto in questo che si produce la sua contraddizione. il posseduto resta altro fino a che non si identifica con chi lo possiede, ma, una volta identificato con questi, non è "qualcosa" che possa venire posseduto.

Il conoscere che si rivolge all'oggetto nell'intento di possederlo, ossia di inscrivere nel proprio universo sistematico, si fonda sulla *presupposizione* della propria alterità rispetto ad esso e procede nell'intento di superarla, giacché *intende* essere *vero* conoscere. L'alterità, però, permane "strutturale", poiché si ripropone anche nel risultato dell'operazione conoscitiva, in quanto il risultato si mantiene scisso dal processo del suo risultare<sup>4</sup>.

«Infatti, a proposito del corpo, si può dire che è beato non quello che è adorno di uno splendido vestito, ma quello che gode buona salute ed è in buone condizioni, anche se non ha nessuna delle cose che abbiamo menzionate. Allo stesso modo, anche a proposito dell'anima, si deve dire felice quell'anima, anzi quell'uomo, che ha ricevuto una formazione, non quello che è splendidamente adorno di cose esteriori, ma per se stesso non vale nulla»<sup>5</sup>.

Usando una forma espressiva assai semplice, ma con innegabile profondità speculativa, Aristotele indica la condizione che consente di dichiarare un'anima "felice", quella condizione cioè che fonda l'autentica identità del filosofo. Anima veramente felice si rivela quella che ha ricevuto una «formazione» tale da metterla in condizione di saper riconoscere *veramente* ciò che è "bene": "felicità", dunque, si rivela *sapere il non valore intrinseco dell'estrinseco*. Valendo come radice di tutte le cose, l'anima è

<sup>4</sup> «Infatti, la cosa stessa non è esaurita nel suo *fine* bensì nella sua *attuazione*; né il risultato è l'Intiero *effettuale*» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 3).

<sup>5</sup> Aristotele, *Protreptico*; ed. it. cit., pp. 38-39.

*sapere* e solo sapendosi tale e *sapendo questo stesso sapersi* essa giunge alla pienezza di sé e consapevolmente "rinuncia" al mondo.

La condizione della sua pienezza è, però, la condizione stessa della sua massima indigenza: il mancare del vero. L'anima scopre che ciò di cui veramente manca non è l'oggetto, ma la verità e verso di essa sceglie di indirizzarsi. Del resto, per poter sapere che la sua indigenza è indigenza del vero, essa deve giungere a dare il giusto valore alle cose, deve sapere *veramente* il loro non valore e il suo mancare del vero cui tende. In ciò la scelta *per* la filosofia si disvela scelta *della* filosofia: la scelta dell'anima per se stessa è la prima scelta *vera* dell'anima, là dove essa è soggetto di scelta e non *alla* scelta.

Il vero, perciò, non è tanto l'oggetto scelto, quanto la condizione stessa che guida la scelta per esso: la scelta per il *vero* non può che essere guidata dal *vero*, se *intende* essere vera come scelta. Il *Protreptico*, così, più che una esortazione alla filosofia, si rivela l'intrinseca necessità *della* filosofia nonché il coincidere dell'anima con la sua ricerca di verità.

Tale ricerca si esprime, dunque, non come *pretesa* di giungere al possesso di qualcosa assunto come vero, ossia come *pretesa* oggettivazione del vero – che equivale, piuttosto, a presupporre vero tanto il soggetto cercante quanto il criterio del suo cercare –, bensì come *consapevolezza*, che contraddistingue il filosofo, del proprio mancare del vero, quindi della necessità del proprio cercare. Il vero acquista pertanto *valore* di *ragione* della ricerca; non di un "assente" che viene cercato – nel senso ingenuo del ricercare –, ma di una *presenza nel cercare*, benché fattualmente assente. Presente, e dunque in grado di evocare la ricerca; assente, e dunque in grado di mantenerla in vita.

In altre parole: il vero è la *condizione trascendentale* della ricerca (o condizione fondante) e non può venire ridotto a ciò che di volta in volta viene "trovato" nei modi che sono propri del soggetto cercante. Ogni "giudizio" sulla verità impone alla verità un criterio ad essa estraneo (dunque presupposto), criterio la cui radice è l'uomo che pretende di asserirla. Se non si vuol ricadere

nell'esito protagoreo, che coincide con la pretesa di considerare innegabile il *riferimento* alla verità per il solo fatto che da esso non può prescindere chi decide di ricercarla – riferimento che però impone alla verità di decadere a termine (*relato*)–, non si può non riconoscere che il carattere "soggettivo" di ogni ricerca viene negato, nella ricerca di verità, proprio da quella che è l'*intenzione* di questa ricerca, ossia la neutralizzazione del punto di vista nel *vero* cercato.

Il soggetto, cercando il vero, *intende* questionare le sue stesse pretese di soggetto: *in-tendere* il vero significa non più *pre-tendere* di inglobarlo, ma accettare – questo è il punto che deve più volte venire sottolineato – di perdersi in esso.

## 2. Verità come "ideale immanente" della ricerca

Quanto è stato appena scritto nella *Annotazione* deve venire ripreso e ulteriormente approfondito. Ciò è imposto dalla necessità di precisare il secondo equivoco che si cela nell'affermazione che la ricerca di verità è insensata per il *fatto* che il vero non è raggiungibile. L'equivoco consiste nel rappresentare il vero come *estraneo* alla ricerca, senza rendersi conto che, invece, esso ne costituisce la *condizione di possibilità*, ossia la condizione che la pone in essere come ricerca, di qualsiasi ricerca si tratti.

Proprio perché condizione trascendentale, il vero non può rappresentare l'esito della ricerca, ché in tal modo esso si subordinerebbe alla ricerca stessa – la quale invece non può non *intendere* di subordinarsi al vero – nonché al presupposto da cui questa muove. Il vero, dunque, non è *momento* della procedura: non è momento iniziale, non è momento finale né vale come una qualche tappa del procedimento conoscitivo. Ciò nondimeno – e lo si è visto – è teoreticamente insensato considerare la verità come estranea alla ricerca, giacché è solo *in virtù* del vero che si può riconoscere la sua assenza e, dunque, si può decidere di ricercare.

Ciò che si *perviene a sapere* mediante la procedura, pertanto,

è che il *sapere* – intenzionalmente coincidente con la verità – era già presente fin dall'inizio, anche se non come una figura determinata. Se esso non fosse stato presente e operante, non avrebbe evocato la ricerca né l'avrebbe orientata. Tale consapevolezza, che si ottiene in forza della ricerca filosofica, ha una importantissima conseguenza, questa: ciò che si mette in evidenza è il carattere formale (dunque meramente intellettualistico) delle categorie di "identità", "differenza" e "relazione", le quali risultano inadeguate a definire il senso per il quale la verità immane alla ricerca pur essendo ad essa irriducibile.

La verità cercata, va ribadito, non può dirsi presente nella ricerca nel modo in cui sono presenti le altre figure che scandiscono il suo procedere; se essa fosse presente in questa forma, allora la ricerca verrebbe meno ed ogni procedimento si arresterebbe. La domanda radicale, infatti, verrebbe finalmente soddisfatta e si realizzerebbe – per così dire – la "fine" della storia, giunta ormai al proprio presunto compimento.

Ma la verità non può nemmeno dirsi estranea alla (o assente dalla) ricerca, ché, se lo fosse, la ricerca non sarebbe mai sorta né si manterrebbe in vita come ricerca. La verità, allora, non può non costituire l'*ideale immanente* della ricerca, ciò in vista di cui essa sorge e ciò per cui essa vive. Detto altrimenti: la verità è presente nella ricerca, anche se *nel modo* dell'assenza. Assente, quanto alla *forma* della presenza empirica; presente, quanto al *valore* dell'essere condizione trascendentale.

Il punto speculativamente più rilevante, che è stato indicato già nella precedente *Annotazione*, è proprio il seguente: la scelta per la verità non può non essere scelta compiuta in virtù della verità, guidata dalla verità.

La formula socratica del "sapere di non sapere" ha essenzializzato mirabilmente – e per sempre – la coscienza che la verità, allorché viene saputa, si converte nel non essere verità del saputo e ciò non per la ragione che ad essere vero è un altro "saputo" – magari l'opposto di ciò che si sa –, bensì perché ogni saputo, proprio in quanto tale, non è in grado di esprimere la verità che è

il sapere.

Sapere che nessun contenuto è vero significa, quindi, riconoscere l'inoggettivabilità del sapere, il quale è vero sapere solo allorché emerge incoercibilmente sulle forme che pretendono di descriverlo e sui contenuti ai quali esso viene di fatto ridotto. Che è quanto dire: mediante la *procedura* si perviene a sapere il *limite di intelligibilità* della procedura stessa e ciò in virtù di un sapere che non è punto d'arrivo né punto di partenza, ma *ragione* dell'inesauribile ricercare.

Consapere il limite non indica un oggettivare la verità; esso, di contro, vale come indicazione della condizione che ha posto in essere tale sapere. La condizione è il vero stesso, sì che il sapere non gli è contrapponibile, giacché *sapere è intendere di essere vero sapere, dunque è intendere di essere tutt'uno con il vero*. L'*intentio veritatis* costituisce la struttura del sapere, ciò che lo inverte e impedisce che lo si riduca a saputo.

Se si volesse esprimere quanto è stato qui esposto in altri termini si potrebbe affermare che la consapevolezza del limite della procedura (per sua natura analitica) *funge*, nella procedura, da suo fondamento, perché costituisce la condizione che sospinge la ricerca oltre se stessa, verso quella verità (valore) che può venire espressa solo come *coscienza del limite di ogni espressione*. Se non che, proprio allorché si perviene a questo punto, sorge una domanda alla quale non si può evitare di rispondere, questa: in quale senso la coscienza del limite sospinge la ricerca (procedura) sempre in avanti, fino al superamento di sé in quanto procedura?

Credo che si debba rispondere che il senso è duplice. V'è infatti un senso che è quello della *fenomenologia*, la quale impone che la ricerca permanga in-finita, sì che ogni tappa, alla quale è dato di pervenire, diventa poi punto di partenza per una nuova ricerca. L'interpretazione "fenomenologica", però, non esaurisce il senso per il quale il limite impone alla procedura di trascendersi, poiché, in effetti, il superamento di una tappa nella tappa successiva non configura il trascendimento della procedura, ma la sua modalità essenziale.

Proprio per questa ragione si impone il secondo senso e cioè quello autenticamente teoretico: esso consiste nel *vedere* la necessità di non considerare esaurita la ricerca nel suo disporsi orizzontale (o fenomenologico). L'*intenzione* strutturale che costituisce la ricerca, infatti, essendo intenzione di verità, impone alla ricerca di questionare lo stesso *progetto* di pervenire al vero, progetto che non può, pertanto, venire confuso con quell'intenzione. Se il progetto è progetto di pervenire al vero, e dunque di includere il vero nell'orizzonte del soggetto (cercante), l'intenzione, di contro, è quella di spingere il cercante oltre se stesso, sì da indurlo a coincidere con la verità cercata, onde potersi inverare.

Il valore solo *intenzionale* di tale inveramento sta ad indicare che il soggetto, in quanto mantiene valenza empirica, non può non permanere "cercante" e, dunque, in cammino verso la verità; poiché, però, ciò che lo sospinge è l'esigenza di coincidere con la verità onde essere *vero* come soggetto, si precisa il senso — che ho definito verticale — per il quale si impone l'esigenza di oltrepassare il livello empirico. Tale trascendimento non può di certo venire descritto o rappresentato, per la ragione che la rappresentazione è proprio ciò che si *intende di trascendere*, ma anche il dichiarare che non è rappresentabile riproduce la rappresentazione: esso viene rappresentato come non rappresentabile.

Riemerge così l'impossibilità di concepire un superamento dell'ordine discorsivo che non abbia valore intenzionale. In effetti, il punto fondamentale consiste proprio nella consapevolezza che la *relazione* non può non lasciarsi inverare dall'*intenzione*. Si ripropone, pertanto, la necessità di questionare quella *relazione* al vero, che pure funge da base del progetto di indirizzarsi verso di esso.

È da rilevare, infatti, che per un verso la distanza dal vero viene assunta come *vera* distanza, per altro verso si richiede che tale distanza possa *veramente* venire superata, sì che *essa risulta vera distanza solo se cessa di essere distanza dal vero*. Configura dunque non altro che un'antinomia il mantenere la distanza dal vero all'interno della relazione conoscitiva, la quale decreta il congiungimento proprio con ciò che essa postula come "altro". Il vero viene

così assunto come irriducibile al soggetto cercante, ma, insieme, come "qualcosa" che sia progressivamente avvicicabile perché vincolato.

Orbene, la relazione al vero costituisce la struttura intrinsecamente formale di ogni procedura: in considerazione del suo carattere meramente formale, tale struttura domanda di inverarsi in una struttura effettiva, la quale non può più venire intesa come una strutturazione, cioè come un *costrutto*, ma come un'*intenzione*, un *atto*.

*Dialettica* è non altro che il togliimento della presunta relazione al vero imposta dall'*analitica*, relazione che equivale alla "costruzione" dell'altro dal vero (cioè alla "costruzione" del non essere) come se fosse vero anch'esso (come se si potesse attribuire un essere al non essere).

#### Annotazione

Il senso del "pervenire a sapere" emerge effettivamente solo allorché si precisa il seguente aspetto, inerente a quella procedura che è la *dimostrazione*: ciò *mediante* cui si dimostra non può venire confuso con ciò *in virtù* di cui si dimostra.

Mediante la procedura si perviene a sapere il limite della procedura stessa: questo rappresenta l'aspetto inevitabile, che, se assunto come innegabile, porta all'equivoco di considerare la procedura (analisi, linguaggio) come non oltrepassabile e dunque ad attribuire all'*intero* carattere formale. Se la procedura vale come la *condizionante posizionale* dalla quale non si può prescindere, ciò non consente, però, di elevarla a *ragione* e di identificarla con la *condizione* che legittima il suo svolgimento.

Non è corretto, pertanto, dichiarare che il *sapere* è l'esito della procedura; si impone invece la necessità di essere più precisi. Il sapere, che *risulta* alla fine della procedura, è l'*espressione* — e solo l'espressione — di quel sapere che, essendo effettiva condizione originaria e fondante, non può venire ridotto alle *forme* mediante

le quali viene espresso. Ciò comporta che si riconosca la valenza meramente *strumentale* della procedura: essa è *funzione* totalmente subordinata al *valore* che presiede ad essa. In altri termini: se l'analitica descrive il sapere come *prodotto* della procedura (e della dimostrazione), la dialettica capovolge le priorità e coincide con la coscienza che ciò che appare per ultimo, e cioè il sapere, è l'effettivo fondamento.

La figura che esprime il carattere strumentale, proprio della procedura, è quella del *medio* (o *mezzo*, appunto): il *medio*, come si sa, svolge la funzione dell'unificare; se non che, dopo avere messo in relazione i termini che devono venire unificati (nella fattispecie, il cominciamento e il punto finale della ricerca), il medio non può non sparire come tale, se intende realizzare una effettiva unità. Si potrebbe anche affermare che il mezzo (medio), per svolgere appieno la propria funzione di mezzo, deve *togliersi di mezzo*, perché soltanto così realizza il suo scopo, la sua autentica intenzione di unificare fino al punto estremo dell'unità (dove lo stesso procedimento – relazione – viene meno).

La precisazione consente di comprendere il senso dell'autentica dimostrazione, la quale, come indicato da Aristotele, non può non essere *elenctica*, ossia pervenire al vero mediante il *venir meno* di ciò che si oppone ad esso.

In effetti, ci si deve guardare da un'interpretazione formalistica dell'*élenchos*, quella cioè che lo riduca alla posizione di qualcosa mediante l'esclusione di qualcos'altro. Concepire in tal modo la dimostrazione elenctica ha la seguente conseguenza: l'inevitabilità del fondamento viene intesa come esito 1) della posizione della pretesa negazione di esso e 2) del suo successivo togliimento. Così configurata, la dimostrazione assume il carattere di una costruzione per la quale al fondamento risulta essenziale la posizione dell'opposizione ad esso: solo se questa opposizione si pone (detto altrimenti: solo se si pone la contraddizione) e se viene esclusa, il fondamento risulta posto (l'incontraddittorio emerge come principio).

L'interpretazione formalistica viene superata se si distingue

il livello in cui il fondamento risulta posto in forza del procedere dimostrativo (ossia della posizione dell'opposto) e il livello in cui la posizione dell'opposto non viene mai veramente esclusa poiché non è mai vera come posizione, stante la sua intrinseca contraddittorietà. Questo secondo livello non si struttura proceduralmente, giacché non v'è *passaggio* dalla posizione dell'opposto alla posizione del principio (fondamento) – nell'opposto, del resto, sarebbe già contenuto il riferimento al posto –, bensì in esso si realizza soltanto il *venir meno* dell'opposto a se stesso *in virtù* del vero (fondamento, principio) che non lascia essere le pretese (d'essere) del non vero (di ciò che varrebbe come negazione del fondamento).

In sintesi: non v'è esclusione della contraddizione perché non v'è posizione della contraddizione o, che è lo stesso, la posizione della contraddizione non può che essere contraddittoria come posizione, se intende essere posizione *della* contraddizione<sup>6</sup>.

### 3. Il procedere analitico e la teoresi

L'identità di procedere ordinario ed analisi si rivela allorché si considera che l'analisi *procede* assumendo un punto di movenza che sia scomponibile, strutturato cioè in forza della relazione – che è ciò che deve venire "sciolto", dunque analizzato –, e la procedura è uno *scomporre* vincoli, i quali vengono presupposti perché poi, una volta sciolti, possano venire variamente ricomposti.

Solo il composto, dunque, può valere come ciò su cui l'analisi si esercita, che l'intero è la negazione in atto della possibilità di venire diviso, dunque di venire analizzato. Se non che, il composto non può valere quale fondamento dell'analisi, per la ragione che,

<sup>6</sup> «All'incontraddittorietà non è essenziale la contraddizione se non linguisticamente, nella formulazione, che la negazione della contraddizione "è", si è visto, il negarsi della contraddizione stessa» (G. R. Bacchin, *Metafisica Originaria*, cit., p. 27).

in quanto tale, esso rappresenta la riunificazione (sintesi) di elementi che sono stati ottenuti mediante una precedente analisi, la quale però non viene presa in considerazione per evitare il circolo vizioso.

Non è il composto, insomma, che può valere come l'*originario fondante*: solo l'intero esprime questo *valore*, richiesto dalla stessa analisi come propria condizione di intelligibilità. In effetti, se l'intero non venisse richiesto, l'analisi si configurerebbe come un presupporre se stessa, all'infinito. Il composto, dunque, non è l'originario; tuttavia esso *funge* da *cominciamento* del procedere analitico, perché è da esso che l'analisi prende le mosse. Si potrebbe così affermare che il cominciamento esprime la traduzione intraprocedurale di quel *fondamento* che viene bensì richiesto come emergente sulla procedura, ma che proprio per il suo *valore trascendentale* non è *utilizzabile* in funzione procedurale.

La stessa *teoresi*, in quanto si dispone in *forma analitico-procedurale*, da un lato indica la *consapevolezza* del limite dell'analisi, ma dall'altro lato, *inevitabilmente*, risulta segnata da quel limite che essa stessa ha posto in evidenza. Si impone così una riflessione su quella che potrebbe venire definita come "analisi teoretica", stante che in essa vige l'intenzione teoretica (consaputa in quanto tale) di volgersi al vero – dunque di questionare ogni datità –, ma altresì funge ed opera la necessità pratica che la configura in forma ancora fattuale.

Con l'espressione "analisi teoretica", dunque, è da intendersi la duplice *consapevolezza* dell'insopprimibilità dell'analisi e dell'irriducibilità della teoresi alla forma analitica nella quale essa inevitabilmente si esprime.

Come si perviene a tale *consapevolezza*? Mediante la questione posta sull'ordinario procedere analitico. La problematizzazione dell'analisi, infatti, non solo indica la necessità di trascendere l'analisi stessa, onde individuarne il limite costitutivo – come è noto, il limite può venire colto perché viene oltrepassato –, ma inoltre evidenzia che, dal punto di vista operativo, non si dà un'alternativa all'analisi: anche la problematizzazione dell'analisi

trova espressione in una nuova analisi, in quella che potrei definire, appunto, l'*analisi dell'analisi*.

Ciò che immediatamente si intende con questa espressione è l'esigenza di concepire un'analisi del tutto particolare, un'analisi cioè che funga non solo da soggetto dell'operazione, ma ne costituisca anche l'oggetto. Si indica, insomma, il caso estremo di analisi, là dove essa si sdoppia, valendo al tempo stesso come soggetto e come oggetto dell'operazione analitica. Per un verso, dunque, in quanto soggetto, l'analisi emerge oltre se stessa, si dà potersi effettivamente oggettivare; per altro verso, oggettivandosi, ciò che di essa viene analizzato è tutto tranne il suo stesso analizzarsi, ossia l'*atto* che essenzialmente la connota.

Ordinariamente, non si rileva la problematicità insita nell'analisi che riflette su se medesima e ciò per la ragione che l'analisi viene considerata alla stregua di una qualsiasi altra attività. L'attività si esercita comunque su "qualcosa" assunto come oggetto e, dunque, si riconosce come perfettamente legittimo il fatto che l'analisi possa scindersi e assumere se stessa come oggetto. Del resto, la scissione, interna all'analisi, non costituirebbe una insanabile frattura nell'identità di quest'ultima, giacché fra il soggetto dell'operazione analitica e l'oggetto – che coincide con l'analisi oggettivata – si instaurerebbe un *legame* che consentirebbe di conciliare la differenza dei termini con l'aspetto della loro medesimezza.

Il legame, infatti, costituisce la struttura stessa dell'attività, sì che viene anche qui a riproporsi la questione del *rapporto tra analisi e legame*. Se il vincolo soggetto-oggetto, che costituisce la struttura di ogni attività, si rivela struttura della stessa attività analitica è da mettere in rilievo, però, una particolarità, questa: poiché l'analisi consiste proprio nello sciogliere il vincolo, essa, nel caso dell'analisi dell'analisi, dovrebbe sciogliere quel vincolo che pure la costituisce strutturalmente come attività. Considerata per il suo valere quale attività, l'analisi da un lato costruisce un legame con l'oggetto, d'altro lato scioglie il legame che costituisce l'oggetto medesimo. Nel caso in cui l'oggetto sia la stessa analisi,

essa deve porre e insieme sciogliere – contraddittoriamente – il medesimo legame. Più precisamente: in quanto "analisi dell'analisi", l'attività analitica interviene su se stessa, cioè sul proprio essere attività, sciogliendo quel vincolo che, come attività, la costituisce.

Questa contraddizione non fa che esplicitare il circolo vizioso che immane all'ordinario procedere analitico e che può venire così espresso: *per scomporre il legame si deve procedere, ma per procedere si deve costruire un nuovo legame, ossia una nuova sintesi.*

Ciò non solo comporta il fatto che l'analisi permane, anche formalmente, in-finita, ma costituisce altresì la ragione per la quale non si dà un'effettiva analisi dell'analisi: quella che viene così descritta è un'attività apparente, la quale o si risolve nella contraddizione oppure deve emanciparsi dal modo ordinario in cui viene rappresentata, quale *vincolo* con l'oggetto, si da poter emergere come *atto*, ossia come *coscienza*. Se, insomma, l'espressione "analisi dell'analisi" non indica la *coscienza* che pone l'analisi nel *limite* che la costituisce strutturalmente, allora essa è espressione insensata.

È possibile giungere alla medesima conclusione muovendo anche dalla seguente domanda: l'analisi è effettivamente in grado di sciogliere il vincolo che dovrebbe costituire l'oggetto? Ho già evidenziato che l'analisi scioglie il vincolo solo perché l'ha presupposto, ma questa non è la sua intenzione. Essa, infatti, intende sciogliere il vincolo perché lo considera la struttura reale dell'oggetto. Ecco perché analizzare l'oggetto viene considerato un *conoscerlo* nella sua effettiva natura: analizzare è intenzionalmente un *vedere la cosa* così come essa è in se stessa.

Vedere la cosa è tutt'altro che il *costruire l'oggetto*, eppure l'analisi, che intende vedere, si trova *di fatto* a costruire ciò che intenderebbe conoscere nel suo essere autentico: essa scioglie legami che ha surrettiziamente introdotti nell'oggetto. È proprio a questo livello di considerazione che emerge con forza il limite di un conoscere che, ridotto ad attività analitica, non può non conservare, tra soggetto ed oggetto dell'operazione, una distanza irridu-

cibile; tale distanza impedisce quell'unità che è propria della *visione*, intesa nel suo vero senso teoretico.

Tutto ciò consente di affermare quanto segue: l'analisi procede bensì nell'intenzione della realtà, ma *praticamente* essa si arresta allorché *crede* di averla trovata nella forma dell'indivisibile, il quale, di contro, non è che un suo prodotto.

Dal momento che essa non è in grado di *vedere* la propria realtà di analisi – ossia il proprio limite costitutivo –, non può discernere l'effettiva realtà della cosa, sì che è costretta a considerare reale ciò che fa essere in forza del proprio operare. Di qui la consapevolezza che è solo in virtù di un'effettiva analisi dell'analisi, la quale sappia cogliere il *limite* dell'attività analitica e cioè il *legame* che la costituisce strutturalmente come attività, che è dato di intendere il valore autentico dell'atto conoscitivo.

Il *legame* deve bensì venire *sciolto*, ma non nel senso che si pervenga alle componenti elementari che costituiscono i suoi termini, giacché si tratta, piuttosto, di *togliere* quella distanza di soggetto e di oggetto che rappresenta il vero ostacolo alla realizzazione dell'unità. Il legame, a rigore, non va "sciolto", ma "tolto", ché sciogliere il legame non può non significare il ricostituirlo in altra forma, laddove esso deve venire meno a se stesso per lasciar essere l'unità che intenziona.

L'analisi teoretica, dunque, può venire definita ancora analisi solo per il *fatto* che il suo disporsi semantico conserva l'analiticità del procedere ordinario, ma in essa e mediante essa si perviene alla *coscienza* dell'impossibilità, per l'analisi ordinaria, di tenere fede all'intenzione che presiede alle forme del suo operare. L'analisi diventa così *teoresi* e lo diventa allorché coincide e si risolve nella *coscienza* della necessità di vedere la cosa nell'essere che realmente la costituisce, abbandonando ogni pretesa di sostituirsi ad essa. In virtù di tale consapevolezza, l'analisi emerge oltre se stessa, *si trasforma*: se la dualità sembrava costituire la sua struttura, ora essa riconosce come effettiva struttura solo l'intenzione di verità, giacché ogni altra struttura risulta meramente formale e, pertanto, può venire definita struttura, ma solo formalmente.

Riconoscere l'intenzione di verità come autentica struttura equivale a consapere la necessità di *convertire* l'attività in *atto*: l'attività conoscitiva si trasforma così, almeno intenzionalmente, in *atto teoretico*.

#### Annotazione

La questione sulla quale si deve incentrare l'indagine è dunque quella dell'*innegabile trasformarsi dialettico* del procedimento analitico, nonostante l'*inevitabile disporsi analitico* di questa stessa trasformazione.

Tale questione ripropone l'irriducibilità di vero e inevitabile o, detto altrimenti, di *ragione e fatto*: ciò che *di fatto* si presenta non per questo è *di diritto*, anche se il fatto pretende di autolegittimarsi. Più volte, nel presente lavoro, si è evidenziato che l'*ideale (intenzionale)* non è il *fattuale*; mi pare opportuno, ora, chiarire meglio questo punto e precisare il senso in cui deve venire intesa tale *irriducibilità*.

Il fatto costituisce ciò da cui si muove, ossia il presupposto della ricerca, la quale ha di mira quella *ragione* che valga come autentico fondamento. Il fatto, dunque, è insufficiente a se stesso; esso vale come domanda di fondazione (legittimazione) e quindi è per se stesso ricerca di effettiva ragione. Del resto, se la ragione coincidesse con il fatto e si risolvesse in esso, non sarebbe mai sorta la ricerca, la quale è essenzialmente ricerca di ragione, e il fatto non ne avrebbe costituito il *cominciamento*, ossia ciò da cui si è costretti a muovere per la ragione che non ci si può arrestare ad esso. Il fatto, insomma, non è la verità e, pertanto, non può non trascendersi, sì che esso, fenomenologicamente, vale come cominciamento di una ricerca volta al raggiungimento dell'effettiva sufficienza.

Lo *status* che descrive e essenzializza la ricerca può così venire espresso: la ricerca sorge perché ciò che essa intende è la ragione; se non che, nel suo sorgere, la ricerca non può non postulare la presenza di un fatto che funga da punto di partenza. Se

la condizione "in vista di cui" la ricerca si pone è la verità (la ragione autentica), il condizionamento pratico, al quale essa non può non sottostare, è il fatto, assunto come premessa.

Condizione ideale della ricerca e condizionamento pratico della sua "storia" si rivelano, dunque, irriducibili. Ma è proprio tale irriducibilità che deve venire pensata fino in fondo.

In essa vale non soltanto l'aspetto della "differenza", bensì impone anche l'aspetto della "impossibilità" dei termini irriducibili, ovverosia l'impossibilità di comporli in un *legame* che li vincoli l'uno all'altro.

La condizione ideale, infatti, per essere effettivamente tale, non può non evocare e orientare la ricerca *perché è in sé incondizionata*: essa, cioè, essendo condizione della ricerca, non può subirne alcun condizionamento.

Di contro, in quanto la ricerca sorge da un fatto e procede da questo, costituendosi come suo prolungamento, essa si trova ad ipotecare anche quella condizione ideale che l'ha posta in essere in virtù della propria assolutezza: la condizione fondante assume così il significato dell'"esito" della procedura, diventa, cioè, l'ultima delle *sue* tappe.

Teoreticamente, fatto e ragione sono irriducibili e la loro irriducibilità equivale all'impossibilità di *includere* la ragione in un *vincolo* con il fatto che la ipotechi come ragione; praticamente, invece, la ricerca impone questo stesso vincolo inintelligibile, sì che la ragione viene comunque ricercata a muovere da un fatto, con la conseguenza che in tal modo essa perde il suo *valore* – che è la sua assolutezza – e scade a *funzione*: essa viene a svolgere la funzione di giustificare il fatto che la richiede.

Si potrebbe pertanto affermare che, se condizione innegabile della ricerca è proprio l'irriducibilità di ragione e fatto – la ricerca sorge perché il fatto è in sé domanda di ragione, dunque vale come l'esigenza stessa di emergere oltre l'ordine fattuale –, di contro, la prassi impone che la ricerca si disponga instaurando un *legame* tra fatto e ragione: la seconda si pone in continuità con il primo, sì che viene assimilata in qualche modo ad esso e scade a sua "giustifica-

zione"<sup>7</sup>. Che è quanto dire: il fatto, vincolando a sé anche il *problema* che lo investe e che vale come domanda sulla sua verità, impone che la stessa ricerca filosofica si collochi all'interno della determinatezza che lo connota come fatto, cosicché la ricerca di ragione – almeno fenomenologicamente – risulta ipotecata da tale determinatezza. Il trascendimento nella verità – che costituisce l'*intentio* – ricade qui nello spazio della fattualità e si iscrive in ciò che pure domanda di venire trasceso, sì che l'*intentio* viene a configurarsi nella forma del procedimento, ossia del passaggio da un fatto ad un altro fatto: da quel fatto che è il cominciamento a quel fatto che viene assunto come punto finale. Il *fine*, che è condizione ideale, si riduce così a "punto d'arrivo", a quello *status* che si raggiunge alla *fine* del procedimento.

Che cosa significa, propriamente, l'assimilazione della ragione al fatto? Questo: il fatto fa valere la sua *imprescindibilità* (anche per discuterlo lo si deve comunque postulare, inevitabilmente) e l'*imprescindibilità* tende a presentarsi come la ragione stessa del fatto: la ragione che sembra legittimarlo si presenta come l'impossibilità di prescindere da esso. Se non che, devono venire notate due cose. La prima: *che* da esso non si può prescindere è ancora un fatto. Allorché ci si colloca nell'ordine dei fatti, certamente questi non possono venire evitati: se ci si colloca nell'ordine dei fatti, allora ci si colloca nell'ordine dei fatti.

La domanda, allora, riemerge e riemerge nei seguenti termini: si può evitare di collocarsi in tale ordine? La risposta è unica: non si può evitare, ma la ragione è da ricercare nel senso stesso della "collocazione". Se ci si colloca è perché ci si dispone "accanto" – dunque in continuità – con altre determinazioni, in un ambito che inglobando reifica. L'esperienza è l'ambito in cui il soggetto si colloca, sì che non è data la possibilità, in tale ambito, di prescindere

<sup>7</sup> Qui e altrove intendo fare un uso proprio ed univoco della parola "giustificazione", tenendola distinta dai significati che attengono alla verità per i quali riservo l'espressione "legittimazione".

dal fatto, che funge da *presupposto* dell'ordine empirico. Se non si può evitare tale collocazione, che funge da *status* iniziale, non si può non esigere altresì un fondamento che possa autenticamente legittimare quello *status* che intanto si presenta come vero. Ebbene, è proprio questa esigenza di fondamento che impone si discuta la verità di ciò che si presenta nell'esperienza e si trascenda quello stesso ordine nel quale pure ci si continua a collocare.

Il fatto, insomma, ha il significato del presupposto, sì che non è da discutere la possibilità di evitarlo, ma se la sua *inevitabilità* coincida con la sua *intelligibilità*, ossia se configuri autentica ragione. Del resto, il presupposto è bensì inevitabile, ma lo è solo per ciò che lo postula per essere: il "presupposto" è richiesto dal "posto" (e viceversa). E siamo così alla seconda notazione: l'*imprescindibilità* configura quel circolo che è proprio della presupposizione e che dichiara la necessità, per ogni determinato (fatto), di postulare un altro determinato (fatto) che funga da condizione determinante.

In effetti, nessun fatto è vera condizione determinante, perché l'uno si pone in quanto si pone l'altro, ma l'altro si pone nella presupposizione dell'uno, in una catena di rinvii che riproduce ciò che Hegel ha definito "cattiva infinità".

L'*imprescindibilità*, dunque, non dice altro che questo: se l'ordine empirico (fattuale) si pone – indipendentemente dalla considerazione se sia vero o no il suo porsi –, allora si richiede un cominciamento, esso stesso fattuale. Più in generale: ogni sistema abbisogna di un elemento che funga da fondamento (nonostante che, a rigore, per essere fondamento esso non dovrebbe valere quale elemento) e ogni procedura abbisogna di un punto che funga da cominciamento. Con ciò non rimane acclarata la *necessità* del fatto, nel senso della sua verità (innegabilità); viene solo evidenziato lo *stato di necessità* (la mancanza) in cui versa l'ordine empirico (discorsivo), il quale per essere è costretto a presupporre, sì che il suo essere si risolve in mera presupposizione.

Ne consegue che l'*imprescindibilità* non è ragione che venga innegabilmente dimostrata, ma fatto del quale si dà mera constata-

zione. Essa, quindi, non emerge *sul* fatto, ch  del fatto   la semplice riproposizione: il suo riproporsi, appunto, nella *forma* – ma solo nella *forma* – della ragione di s . Non basta. Va aggiunto: l'imprescindibilit  esprime la riduzione della ragione all'*uso* che se ne compie, ossia alla *funzione* che essa   chiamata a svolgere in ordine a un contesto, di per s  fattuale. La funzione   quella di giustificare (direi ratificare) la presenza del fatto, senza che ne venga questionata l'intrinseca intelligibilit , la quale coincide con il giustificarsi di fronte alla verit  e non di fronte a ci  che postula il fatto.

  possibile, allora, sintetizzare quanto   stato detto nei seguenti termini: l'imprescindibilit , esprimendo il legame con il fatto nonch  il proprio sottomettersi a tale legame, non pu  non negare di essere ragione effettivamente incondizionata. Il *legame* che essa attesta (esprime, esemplifica) le impone – stante la *reciprocit * che sussiste tra i termini della relazione – di convertirsi a sua volta in un fatto, giacch  solo assumendo la forma di una presenza fattuale, essa pu  valere quale momento della relazione.

Che   quanto dire: *il vincolo al fatto, imponendo la stessa fattualit  del vincolo, fattualizza anche quella ragione che venga riferita ad esso.*

#### 4. Coscienza teoretica del limite

Usando l'espressione "atto teoretico" ci si intende riferire ad un *vedere* che sia effettivo per il venir meno della dualit  di soggetto e di oggetto ed il realizzarsi della perfetta coincidenza di vedente e veduto.

Anche a questa affermazione devono venire apportate alcune precisazioni. Innanzi tutto   da precisare che un tale atto non pu  venire confuso con un presunto "coglimento immediato" dell'oggetto. L'atto teoretico non   un'intuizione, come invece si tende a ritenere. Secondo il mio punto di vista non si tratta di contrapporre ad un procedere analitico (*dianoetico*) un intuire immediato (*noetico*) e ci  per la ragione che questa stessa contrapposizione (proprio

in quanto vale come un *ponere-contr *) si colloca in quell'ambito dianoetico che il *no s* intende trascendere.   da rilevare, inoltre, che nel far valere l'immediatezza dell'intuizione, attribuendole poi contenuti determinati, ci si viene necessariamente a contraddire. Ci si contraddice per la ragione che dell'intuizione nulla pu  venire detto senza che si neghi l'immediatezza per la quale essa dovrebbe essenzialmente valere: la stessa identit  di "intuizione", venendole comunque *attribuita*,   negazione di ci  che essa intenderebbe essere.

Del resto, rinunciare a specificare l'intuizione in una forma determinata di "intuito" significa rinunciare alla possibilit  di utilizzarla nella prassi come fondamento immediato della procedura, di quella procedura che viene considerata come il suo altro: come mediazione.

Se, allora, si assume l'atto noetico in senso determinato, specificandolo in contenuti che di volta in volta ne consentono la traduzione rappresentativa, viene perduto il *valore* che ne indica l'*attualit *: l'emergere sull'ordine dei determinati, che   ordine necessariamente analitico. Del resto, allorchando si rinuncia a farne una rappresentazione, l'atto vale bens  come effettivo fondamento, ma proprio per ci  non pu  venire utilizzato per svolgere la funzione del legittimare un determinato contesto. La funzione, infatti, viene svolta solo da qualcosa che sia assumibile per la sua determinatezza.

*Fondamento*, dunque, non   *funzione fondativa*, cosicch , nell'indicare la necessit  di un fondamento non analitico dell'analisi, non si intende che un tale fondamento debba venire *di fatto* reperito si da poter bellamente giustificare l'analisi nel suo ordinario procedere; di contro, si intende evidenziare l'impossibilit  di tradurre in un *dato* l'esigenza del fondamento nonch  la necessit , per l'analisi, di trasformare la propria struttura formale: questa deve togliersi nell'*intenzione* di verit , abbandonando il *progetto* di *includere* al proprio interno, oggettivandolo, ci  che essa non pu  cessare di richiedere.

Tale consapevolezza fa si che si eviti la falsa contrapposizio-

ne di immediato e mediazione e si riconosca, invece, da un canto l'impossibilità di includere l'immediato in una contrapposizione, d'altro canto l'irriducibilità della mediazione alla forma nella quale ordinariamente essa viene fatta valere, forma che configura piuttosto una *medialità*, ossia l'uso sistematico di un *medio* che funzioni quale unificazione di distinti.

La *medialità*, cioè il procedere analitico, è praticamente insostituibile e ciò deve venire ribadito proprio per sottolineare l'insensatezza di una traduzione empirica dell'effettiva mediazione. La sua insostituibilità consiste nel fatto che la prassi coincide e si risolve in tale procedura. Ma la sua insostituibilità non indica la sua *verità*, come se ciò che risulta insostituibile *eo ipso* potesse venire identificato con il vero. Che l'identificazione del vero con l'insostituibile sia falsa lo si dimostra considerando l'insostituibilità del fatto, il quale può venire sostituito solo da un altro fatto; tale insostituibilità non è disgiungibile dall'impossibilità di assumere il fatto come *ragione*, ché il fatto è, come già rilevato, la stessa *domanda di ragione*.

L'ordine analitico – e questo è il punto – è insostituibile senza, però, essere vero. Esso non è vero proprio perché segnato da un limite intrinseco che impedisce lo si consideri assoluto per il solo *fatto* che non è dato di superarlo empiricamente.

Qui si impone la seconda precisazione, sollecitata dalle seguenti domande: cogliere l'analisi nel suo limite non significa, forse, coglierne la realtà autentica? Ma non si era affermato che la realtà è inoggettivabile?

In effetti, cogliendo il limite dell'analisi – e cogliendolo *mediante* il procedere analitico, ma non *in virtù* di tale procedere – non si è "trovata" la verità dell'analisi, se non nel senso che la sua verità consiste proprio nel permanere *ricerca*, dunque nel suo *in-tendere* la verità che esclude la *pre-tesa* di averla trovata. Ciò a cui si perviene non è la verità dell'analisi, assimilabile ad un dato o ad una qualche determinazione; la verità dell'analisi è la sua *intenzione di verità*, dunque la necessità che essa non si arresti, nonostante la coscienza che non è dato di ridurre il vero a suo

momento.

Pervenire alla verità dell'intenzione – e solo dell'intenzione – è pervenire a qualcosa che sospinge in avanti la ricerca: è non pervenire alla coscienza che non si è pervenuti alla verità e che non si può evitare di continuare a cercarla.

Il punto d'arrivo, dunque, *compie l'analisi senza concluderla*. La *compie*, poiché ne evidenzia il senso, il quale non si identifica con il vero, ma consente che quest'ultimo mantenga il valore trascendentale che gli compete; non la conclude, poiché, se la concludesse, negherebbe ciò per cui essa è intrinsecamente ricerca.

L'ultima precisazione, che riassume il senso di quanto si va affermando, è la seguente: l'unica verità cui è dato di pervenire è la *coscienza* che non è dato di pervenire alla verità. E questa non è una contraddizione, se non nel senso che è *la* contraddizione stessa del discorso o dell'ordine della forma: poiché l'ordine formale si costituisce in forza dell'alternativa vero-falso, ossia in forza dell'assunzione dell'uno e dell'altro in forma di ipostasi, anche l'inoggettivabilità del vero implica, formalmente, la sua oggettivazione. Se non che, ciò che la coscienza intende esprimere è proprio il limite intrinseco dell'espressione e, dunque, anche il limite del suo venire espressa.

La coscienza del limite dell'espressione non ne sospende l'uso, ché tale sospensione è impraticabile; consente, invece, la *scelta* dell'espressione più *adeguata*. Ebbene, l'espressione più adeguata è proprio il *limite*, che pone l'espressione e che intenzionalmente la toglie.

#### Annotazione

La necessità di pensare un fondamento non analitico dell'analisi trova espressione nella coscienza che solo l'intero è effettivo fondamento. L'intero fonda l'analisi proprio perché non vi si riduce, sì che non può venire analizzato, scadendo a suo momento.

La distinzione di *noûs* e *diánoia*, indicata da Platone e ripresa

da Aristotele, esprime tale consapevolezza. Se ne avvede G. Calogero, il quale – a proposito di Aristotele – scrive che il *noûs* è «la perfetta adeguazione all'oggetto – diversa dalle soggettive sintesi-dieresi della *diánoia*», sì che «esso fonda l'unità del giudizio e quindi, attraverso il sillogismo, dell'apodissi»<sup>8</sup>. Se non che, secondo Calogero, una tale unità fondante, che presiede alle scomposizioni e ricomposizioni analitiche, deve venire intesa nel senso dell'immediatezza, come se la distinzione *noûs-diánoia* corrispondesse all'opposizione di immediato e mediazione. In effetti, Calogero riprende un convincimento largamente diffuso se è vero, come è vero, che nella storia del pensiero filosofico molti pensatori hanno inteso l'immediato come fondamento di ogni mediazione procedurale. In Cartesio, ad esempio, ma anche in Husserl – che ne riprende sostanzialmente l'impostazione teoretica –, l'intuizione immediata della cosa funge da *evidenza primaria*, ossia da condizione fondante il procedere analitico che specifica, determinandolo, ciò che è stato già colto in virtù di una visione originaria.

Se, però, v'è un filosofo, che più di ogni altro ha evidenziato la necessità di pensare l'analisi a muovere da un fondamento che non può ridursi alle sue forme, ebbene questi è Bergson. Ma anche in Bergson l'emergenza del fondamento viene pensata come se si trattasse di un'intuizione immediata, effettivo punto di movenza della procedura. Proprio perché assunto come punto di partenza per la procedura, l'immediato conserva una sua determinatezza, la quale viene successivamente specificata per via analitica.

Di contro, la posizione che intendo sostenere mette in questione la riduzione dell'intero a quell'immediato che viene contrapposto alla mediazione e, pertanto, incluso nella relazione che lo vincola a questa.

Scrivono Bergson: «Segue da ciò che un assoluto non potrà essere colto che in un'intuizione, mentre tutto il resto vien rivelato

<sup>8</sup> G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze, 1968, p. 18.

dall'analisi. – Chiamiamo qui intuizione quella simpatia mediante la quale ci si inserisce nell'interiorità d'un oggetto per coincidere con ciò che c'è in esso di unico e quindi d'inesprimibile. Al contrario, l'analisi è l'operazione che risolve l'oggetto in elementi già noti, ossia comuni a quello e ad altri oggetti. Analizzare vuol dire esprimere una cosa in funzione di qualche cosa che essa non è; ogni analisi è perciò una traduzione, una spiegazione simbolica, una rappresentazione presa da successivi punti di vista dai quali si rivelano dei punti di contatto tra l'oggetto che si analizza, ed altri oggetti che si ritengono noti»<sup>9</sup>.

Questo passo evidenzia innanzi tutto la critica che Bergson rivolge al procedere analitico, che permane sempre estrinseco rispetto alla cosa: con tale critica credo non si possa che concordare. Dal passo di Bergson, però, emerge altresì che egli continua a considerare possibile il darsi di un'intuizione immediata che si esprima in forme ancora determinate: se con essa si coglie l'interiorità dell'oggetto, che è inesprimibile perché solo sua, *eo ipso* si distingue quell'oggetto da ogni altro, sì che, identificandolo, lo si determina ancora nel senso della *diánoia*.

Ciò su cui non mi sembra che si possa convenire, insomma, è l'assunzione dell'immediato nel senso del coglimento di una realtà intesa nel modo dell'oggettuale, il quale non può certo valere quale assoluto. Eppure Bergson tale lo considera ed usa un'espressione palesemente contraddittoria per indicarlo: «un assoluto». Che senso può avere tale espressione, se l'assoluto, in quanto tale, non può non coincidere con l'intero e, dunque, non è riducibile ad una presenza, necessariamente distinta da altra?

L'esigenza di attribuire anche all'immediato una qualche determinatezza – e per ciò si parla di intuizione immediata di un oggetto, considerato assoluto nella sua irripetibilità – è esigenza meramente pratica. L'intuizione, insomma, mette capo anch'essa

<sup>9</sup> H. Bergson, *Introduction à la Métaphysique*; trad. it. di A. Vedaldi, *Introduzione alla metafisica*, Firenze, 1969, pp. 68-69.

ad un dato, un dato che viene considerato originario, poiché funge da fondamento di ogni procedere analitico. Se non che, l'espressione "dato immediato" è espressione contraddittoria, giacché il dato è per sua natura negazione in atto della sua presunta immediatezza.

Solo in quanto l'immediato assume una qualche forma di dato, però, esso può venire utilizzato in *funzione fondativa*. Ed è questo che la prassi impone. Ma è ciò che la teoresi non può non negare. Se viene determinato, anche l'immediato risulta incluso nel procedere dianoetico. L'unico modo per determinare l'immediato consiste nel determinarlo come non determinabile, ossia come emergente oltre ogni determinazione, sì che solo in questo suo emergere oltre l'ordine analitico esso ne può costituire l'effettivo fondamento. Un fondamento, però, che non *giustifica* il procedimento, ma ne rileva l'intrinseco *limite*.

Se, come accade anche in Cartesio e in Husserl, l'*intuitus* viene positivizzato ed assunto quale cominciamento della serie delle deduzioni, allora esso perde il suo *valore* immediato, nonostante che assuma il *carattere* di funzione prioritaria. Si intende cioè mantenere l'*emergenza* dell'*atto noetico*, ma tale emergenza deve – necessità imposta dalla prassi – trovare una combinazione (relazione) con la *diánoia* onde poterla legittimare (fondare).

Di contro, secondo il mio punto di vista, il fondamento, cioè l'intero, non giustifica l'analisi, ma altresì la *toglie*, ché ne evidenzia il limite intrinseco di intelligibilità, imponendole di trascendersi quanto al suo presentarsi fattuale. La presenza, infatti, non è mai effettivamente immediata proprio perché è presenza empirica.

##### 5. Analitica e dialettica

Si era pervenuti al seguente punto: verità è che nessuna affermazione è vera. Il *senso* di questa affermazione consiste, come visto, nel suo tenere in vita la ricerca, mettendo in questione anche se stessa, in quanto affermazione. Essa, infatti, non è vera come

affermazione, ma costituisce l'espressione *adeguata* dell'intenzione di verità che la pone in essere.

È affermazione che fa uso dell'alternativa vero-falso, poiché ne riconosce l'insopprimibilità, e proprio perché la usa non sceglie di dire che la verità è identificabile con una qualche affermazione – che corrisponderebbe all'assolutizzazione dell'ordine formale –, bensì sceglie di dire l'affermazione opposta. In ciò *esprime* la contraddizione tra la forma semantica, che la connota come affermazione, e l'intenzione di verità, che ne costituisce appunto l'autentica struttura. Ciò che essa intende negare, infatti, è proprio l'oggettivazione del vero che poi *di fatto* compie. Portando alla luce la contraddizione tra forma semantica ed intenzione, l'affermazione indicata intende esprimere la coscienza del carattere contraddittorio di ogni affermazione, in modo tale che, se tutte le altre affermazioni esibiscono un'incontradittorietà solo formale, questa è l'unica che lascia trasparire la contraddizione che, invece, tutte le costituisce.

Essa dice, ancora analiticamente – né potrebbe dire in modo diverso –, la necessità del trascendimento dell'ordine formale (analitico, discorsivo) e pertanto acquista, tra tutti gli enunciati, un significato particolare, pur non potendo pretendere di identificarsi con il Significato. Il suo significato particolare consiste nell'essere consapevole espressione della contraddittorietà del sistema nel quale essa stessa – in quanto affermazione – continua a collocarsi, laddove ogni altro enunciato *subisce la contraddizione senza saperla*. Ogni altro enunciato, infatti, afferma *qualcosa* come verità, laddove l'enunciato, posto in essere dalla consapevolezza del proprio limite di enunciato, afferma che la verità non è un "qualcosa" che possa venire detto.

La *verità* di questa affermazione, pertanto, è relativa alla *non verità* dell'affermazione opposta e la si sceglie proprio perché non ci si può sottrarre all'alternativa per la quale *aut* è vera l'una *aut* è vera l'altra. Con essa, però, ciò che effettivamente si intende di esprimere è la coscienza della non verità di questa stessa alternativa alla quale non si può evitare di sottoporsi, almeno nell'ordine della

prassi. In quanto affermazione, essa si mantiene ferma a fronte della contraria, ma non si può confondere questo suo "stare" con lo "stare" che è proprio della verità: la verità non si pone opponendosi, ché l'altro dal vero è il suo venir meno a se stesso.

Poiché, insomma, non è dato di non scegliere, si sceglie, ma si sceglie di affermare la fallacia di questa coercizione imposta dalla prassi, la quale riduce l'intenzione di verità alle forme mediante le quali viene espressa.

L'affermazione della non verità di ogni affermazione, nel rendere palese la propria contraddittorietà di affermazione, rinuncia a salvare il proprio essere affermazione (il proprio essere semantico), giacché essa intende indicare la coscienza che ha consentito il rilevamento del suo stesso limite costitutivo. Una tale coscienza è coscienza del valore dell'intenzione di verità o, detto in altri termini, è l'intenzione di verità consaputa nel suo autentico significato.

Pervenire, dunque, a tale coscienza non è pervenire ad un punto al quale si possa pretendere di arrestarsi; è, piuttosto, pervenire alla necessità di trascendere lo stesso punto al quale si è pervenuti.

Ciò non significa smentire la coscienza; significa, invece, deassolutizzare la forma in cui tale coscienza viene espressa. Significa, cioè, questionare non l'atto che è condizione di ogni affermazione, ma i contenuti che di volta in volta si impongono come *asserti*.

Proprio a questo livello di considerazione si evidenzia il *capovolgimento dell'analitica nella dialettica*. Per tale capovolgimento ogni posizione determinata si lascia inverare dall'atto che ne costituisce l'autentica struttura: l'intenzione di essere e di essere veramente.

Se l'analitica assume ogni identità posizionale per la sua presunta autonomia e consistenza, "dialettica" è la coscienza del togliersi di ogni determinazione, poiché il limite che la costituisce come determinazione indica la necessità del suo andare oltre se stessa.

In effetti, è da rilevare che dialettica e coscienza sono due espressioni che indicano essenzialmente un medesimo. La loro medesimezza risulta con evidenza se non ci si arresta al fatto che la coscienza si esprime soltanto in un discorso e, quindi, assume inevitabilmente un'esistenza determinata, nel valere come un contenuto particolare. Ogni contenuto di coscienza – cioè ogni determinazione empirica – si risolve nell'inviare alla coscienza che ne costituisce la condizione fondante. Ne consegue che non può venire considerata vera coscienza quella che viene ridotta all'aspetto della reciprocità con il suo contenuto, poiché essa deve piuttosto venire colta nel suo valore di *condizione effettivamente incondizionata*.

Il valore della coscienza si rivela, pertanto, il suo stesso emergere come *autocoscienza*, ossia come coscienza del limite che la coscienza ha di se medesima in quanto ancora reciproca al contenuto e vincolata ad esso. Qui trova il suo luogo teorico il noto passo hegeliano della *Fenomenologia*: «Ma la coscienza è per se stessa il suo concetto, ed è quindi, immediatamente, l'atto del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa»<sup>10</sup>. E ancora: «La coscienza subisce quindi da lei medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato»<sup>11</sup>.

*Coscienza è trascendimento in atto o l'atto che è il trascendere*. La stessa espressione "coscienza del limite" risulta così ambigua, perché con essa si pone la distinzione della coscienza dal limite, configurando il disporsi dell'una a fronte dell'altro: in tal modo essi appaiono vincolati in un rapporto che finisce per oggettivare entrambi, riducendoli a determinazioni. Sennonché, né la coscienza né il limite sono riducibili a dati di fatto; di contro, la coscienza e il limite sono la *condizione* del dato di fatto e la condizione non può certo venire condizionata dal suo condizionato.

Se anche il limite fosse un dato, esso non potrebbe valere

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 72.

<sup>11</sup> *Ibid.*

come effettivo limite; se, inoltre, la coscienza si riducesse a contenuto, quest'ultimo cesserebbe di essere tale. La coscienza, dunque, non è un "contenuto", ma non può neppure venire considerata come un "contenente", giacché il contenente, in quanto viene comunque inscritto nella relazione al contenuto, non può non scadere esso stesso a "contenuto" di questa relazione.

In effetti, *coscienza e limite* non possono non assumere il valore di *condizioni* dell'oggetto (dato): questa è la ragione per la quale essi non possono venire condizionati. Se, infatti, non v'è oggetto senza la coscienza che lo pone, la coscienza pone l'oggetto proprio perché lo trascende e, nel trascenderlo, non risulta vincolata ad esso.

Il limite, a sua volta, proprio per il suo essere radicalmente coscienza, non è riducibile a rappresentazione, dunque non può venire descritto come il "contorno" dell'oggetto: in tale forma esso scade a "limite determinativo"; inteso, invece, nel suo significato autentico esso è intrinseca condizione di intelligibilità – immanente all'oggetto –, la quale, ponendo l'oggetto, lo induce a superare la sua parvente immediatezza.

L'analitica, pertanto, coincide con l'assunzione rappresentativa del limite, descritto come linea di confine, ossia come ciò che consente la posizione determinata del dato; la dialettica, di contro, è la coscienza del *valore costitutivo* del limite, il quale non determina l'oggetto, ma ne indica la strutturale finitezza, cioè la necessità del suo essere sé uscendo da sé, trascendendo dunque la sua identità analitica.

Intendere il valore dialettico di coscienza e limite significa, pertanto, indicare il senso della trasformazione dell'*analisi* e il suo convertirsi in *dialessi*.

## 6. Procedimento e processo

Poiché è da considerare *vera* ricerca solo quella che si volge al *vero* – tale consapevolezza costituisce ormai un punto fermo –, risulta impossibile che essa poggi su di un presupposto che, in quanto *altro* dal vero, al vero si oppone irrimediabilmente. Ciò che si è dimostrato, infatti, è il limite intrinseco del *procedimento* ordinario: dal momento che la procedura si pone prendendo le mosse da un presupposto – per sua natura non vero –, non può non venire ipotecata nel vincolarsi ad esso e nel subirne l'inevitabile condizionamento.

Se non che, la ricerca che consapevolmente si volge al vero non può accettare di subire il condizionamento del presupposto, ché essa intende poggiare interamente sul "fine" che la qualifica. La sua intenzione costitutiva, pertanto, è proprio quella di mettere in questione lo stesso presupposto dal quale tuttavia essa continua a prendere le mosse, nel suo disporsi formale: se la ricerca accettasse di subordinarsi acriticamente al presupposto, essa si negherebbe come ricerca di verità e, quindi, come effettiva ricerca; se, però, essa non accettasse l'inevitabilità del suo disporsi formale, l'esito sarebbe la sua cancellazione, non già il suo inveramento.

Lo stesso concetto può venire espresso anche in altri termini, che consentono di specificarlo ulteriormente: la considerazione analitica della ricerca, per la quale quest'ultima viene rappresentata come un procedere da un dato ad altro dato, viene contraddetta dalla considerazione dialettica della stessa, ché *dialessi* è il *capovolgimento* della priorità imposta dalla prassi procedurale. Se l'analitica *valorizza il cominciamento*, si che le tappe successive possono venire considerate un suo svolgimento più che un suo effettivo superamento, dialettica è la consapevolezza che l'*intenzione* è di subordinare la ricerca a ciò che essa ha di mira e in vista di cui si pone come ricerca.

Il punto di partenza non può non venire assunto, giacché la sua assunzione configura l'*inevitabile*; l'assunto, però, deve *inevitabilmente* venire colto nel suo carattere meramente strumentale,

poiché esso si pone solo *in funzione* del suo stesso venire trasceso. Il presupposto, insomma, vale come l'*occasione* del sorgere della ricerca, sì che è errato affermare che essa sorge *in virtù* della premessa, giacché essa si pone solo *mediante* l'utilizzazione di quest'ultima. Se una tale utilizzazione risulta imprescindibile sul piano della prassi, non si può dimenticare che il *sensu* della ricerca è proprio quello di andare oltre ciò che di fatto si usa, poiché la funzione gravita interamente sul *valore*.

Ordinariamente, non si è in grado di riconoscere il valore del fine e il carattere meramente funzionale del cominciamento, giacché il cominciamento si presenta come un *fatto* – e del fatto il senso comune non può dubitare –, laddove il fine non è configurabile se non come l'impossibilità stessa di configurarlo. Sennonché, nonostante il fatto che esso non sia configurabile, è nel fine che si intende il compimento del procedimento: il valore autentico del "fine", infatti, consiste nel suo essere *ideale revoca* delle tappe mediante le quali è dato di procedere verso di esso.

È da sottolineare, infatti, che solo alla luce del fine il punto di movenza può venire pensato nella sua realtà effettiva, la quale non consiste nel modo del suo presentarsi immediato – all'inizio della procedura –, ma nel significato che esso acquista in virtù di quella *risignificazione* che il fine viene a decretare. Ciò vale, ovviamente, non soltanto per la prima tappa del procedimento, ma per tutte le altre, il cui senso si specifica come *coscienza retrospettiva* che si ha di esse.

Proprio qui la questione si rivela in tutta la sua complessità: come potrà realizzarsi la risignificazione se al fine non è mai dato veramente di pervenire? Il fine non è da assumere per la sua immediatezza formale, dunque per la sua determinatezza empirica, bensì per il valore che esso indica e che consiste nella necessità di *trasformare in processo* ciò che l'analisi considera come procedimento. Il processo non è la sostituzione di un dato con un altro, ma la *trasformazione intrinseca del dato*, il quale trascende la sua stessa *datità*.

Ciò che deve venire ribadito, pertanto, è quanto segue: per la

considerazione dialettica il fine non è un punto al quale sia dato di pervenire, quale esito di un procedimento, poiché esso va inteso come *coscienza*, coscienza che l'autentico fine è già presente nel processo anche se nel modo dell'assenza. È questa coscienza che deve venire raggiunta per la ragione che essa vale quale autentico *punto di capovolgimento* della ricerca. Con essa, infatti, si perviene a sapere che, se la procedura mantiene un andamento orizzontale e si svolge come *relazione* tra due punti, dei quali uno funge da punto di movenza e l'altro da punto d'arrivo, il *processo*, di contro, è una *mediazione in atto* della datità che connota e scandisce la procedura, un suo inveramento ottenuto in virtù dell'*intentio veritatis*.

Orbene, ciò che può venire considerato unico "fine" al quale è dato analiticamente di pervenire è proprio la coscienza del *valore* dell'intenzione di verità. In ragione di tale coscienza tutta l'analisi *muta di significato* e subisce una radicale *conversione*. Tale coscienza può venire definita "fine" non perché essa sospende la ricerca, ma perché è *solo con essa che si perviene a sapere il senso effettivo del ricercare*.

La coscienza, dunque, è ancora una figura e come tale si esprime in una forma determinata. Ma non è soltanto una figura, giacché essa indica il necessario trascendersi di ogni figura, inclusa se stessa in quanto figura. Ciò significa che la *conversione del procedimento in processo* non riguarda solo l'immediatezza del dato, ma altresì l'immediatezza che è propria della relazione posta tra dati e, dunque, ipostatizzata a *medio*. Il singolo dato e tutto l'insieme dei dati, nei quali la procedura trova espressione, vengono così restituiti al loro senso autentico di *metafore*.

Ogni dato, allora, potrà bensì venire considerato punto d'arrivo, ma solo in senso metaforico, ossia per la sua intenzione di indicare il vero fine, il quale, proprio perché tale, emerge infinitamente sulla sua stessa indicazione.

## Annotazione

Per comprendere appieno quanto è stato affermato si impone la necessità di distinguere la *cancellazione*, per sua natura empirica, dall'*inveramento*, che è un *toglimento dialettico*.

Il fatto (altrimenti detto: il dato, la determinazione empirica, l'immediatezza formale ecc.) non viene soppresso, giacché esso continua a porsi in quell'ordine che è l'esperienza, la quale si esprime proprio come insieme strutturato di fatti. Allorché si parla del suo toglimento, dunque, si intende la trasformazione che esso subisce in virtù della coscienza che ne rileva il limite: se inizialmente il fatto si sostituiva alla verità presentandosi esso come "oggettivo" e "indiscutibile", il processo – per sua natura filosofico – si risolve nella coscienza che il fatto è la contraddizione stessa.

Il fatto, più propriamente, è il suo contraddirsi, nel senso che la *pretesa* di sostituirsi al vero viene negata dalla stessa *intenzione* – che costituisce il fatto – di essere *veramente*. L'intenzione, insomma, non lascia essere la *pretesa*, sì che il toglimento è toglimento della *pretesa*; se non che, il livello in cui la *pretesa* viene meno è quello in cui si impone l'*intelligibile* e non ha senso chiedere (pretendere) che si dia un suo corrispettivo empirico, come se la *pretesa* dovesse scomparire là dove è tutt'uno con la posizione stessa del fatto.

Questa precisazione mi sembra importante per la ragione che essa consente di intendere lo *Aufhebung* hegeliano: il livello in cui la determinazione si toglie non è quello in cui essa si conserva o, in altre parole, il senso del toglimento non è assimilabile al senso ordinario in cui si intende la negazione. Il discorso, quindi, deve venire completato analizzando il concetto di negazione e specificando la differenza che intercorre tra la negazione analitica e la negazione che definisco "dialettica". Tale differenza, non per niente, viene indicata proprio da Hegel e la si rintraccia in un passo capitale della *Prefazione* alla prima edizione della *Scienza della Logica*.

Il passo è questo: «L'intelletto determina e tien ferme le

determinazioni. La ragione è negativa e dialettica, perché dissolve in nulla le determinazioni dell'intelletto»<sup>12</sup>.

Ciò che in questo passo si mette in evidenza è proprio la necessità di andare oltre l'ordine analitico (o ordine dell'intelletto), che è l'ordine delle determinazioni finite e nel quale valgono come indiscutibili le categorie di identità, differenza e relazione. Rispetto a questo ordine la ragione emerge come negativa e dialettica, perché ne costituisce la dissoluzione in atto.

Orbene, anche qui la questione si incentra sul modo di intendere questo "dissolversi" dell'ordine analitico. È evidente che la "dissoluzione", alla quale Hegel fa riferimento, non può venire pensata – come egli specificherà successivamente – nel senso della "cancellazione", la quale esprime un modo ancora intellettualistico di concepire la negazione. Negazione analitica, infatti, è l'intervento (volto a negare) che viene estrinsecamente compiuto sulla determinazione, la quale, ancorché presupposta essente proprio perché su di essa possa esercitarsi l'*attività del negare*, dovrebbe venire "cancellata" dall'operazione che la usa come punto d'appoggio.

Questo modo di rappresentare la negazione impone una duplice considerazione. Innanzi tutto è da rilevare che, stante il fatto che ci si colloca in ambito rappresentativo, l'*essere* viene ridotto ad essere predicativo, sì che esso non costituisce – come invece dovrebbe – la realtà stessa di ciò che è, ma vale come un predicato che può venire attribuito o sottratto, a seconda dell'arbitrio soggettivo: la negazione si trova cioè ad attribuire l'essere alla determinazione (riducendolo ad un suo predicato) proprio per poterglielo poi sottrarre.

La seconda considerazione, che vale come approfondimento della prima, è che la negazione analitica altro non è che un *costrutto contraddittorio*, ossia l'ipostasi di un'attività che si esprime negando ciò che essa richiede come propria condizione.

Se, in generale, l'attività non può non esercitarsi su di un

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della Logica*, cit., p. 6.

oggetto, che costituisce l'*agito*, nel caso di quella particolare attività, che è la negazione, essa si rivolge all'oggetto non tanto per modificarlo, quanto per sopprimerlo, ossia per compiere la più radicale delle trasformazioni, o per lo meno delle trasformazioni che hanno luogo in ambito analitico. Ebbene, là dove l'attività compie il più radicale dei suoi interventi, essa si espone alla critica perché evidenzia la sua contraddittorietà intrinseca: ogni attività è costretta a presupporre l'altro da sé per trovare un'identità con sé. Tale necessità vale anche per la negazione, nonostante che essa si costituisca in forza della pretesa di negare ciò che consente la sua posizione determinata. Il negato, insomma, non può venire effettivamente negato perché è la condizione che consente alla negazione di porsi in forma determinata, così come l'ordine analitico richiede.

Se, allora, la negazione *intende* evitare di costruire la contraddizione, essa non può non capovolgersi, cessando di valere come attività e convertendosi in *atto*. Che è quanto dire: la negazione non può più venire intesa come l'attività estrinseca del disporsi su ciò che dovrebbe venire negato, ma come l'*essere* stesso del dato (fatto, oggetto, determinazione). Il dato è il suo stesso negarsi, ossia è il trascendere l'*apparenza* che connota il suo *darsi immediato*.

L'apparenza è, propriamente, la contraffazione (negazione) dell'essere, sì che la negazione, intendendo negare l'apparenza, intende negare ciò che pretende di negare l'essere, dunque intende il venir meno di ciò che in effetti non è. Se essa non è *negatio negationis*, ossia il negarsi della negazione dell'essere, allora è mera contraddizione, ché non le resta altro che presentarsi come l'insensata pretesa di negare l'essere.

La consapevolezza che la negazione non è l'astratto *potere* del negare – il quale è astratto perché può esercitarsi su tutto, ma contraddittoriamente – coincide con la consapevolezza che con l'espressione "negazione" è da intendere il togliersi dialettico della determinazione finita: la determinazione finita è, in effetti, il suo venir meno a se stessa. Questo credo sia il senso autentico dell'affermazione spinoziana – ripresa da Hegel – secondo la quale *omnis*

*determinatio est negatio*. Non tanto *negatio* di altra determinazione, ma in sé *negatio*, ché l'altra determinazione, ancorché negata, è condizione della posizione dell'una.

*Negazione*, dunque, è la struttura stessa della finitezza, ma non nel senso del suo costituirsi in ipostasi – che equivarrebbe all'assolutizzazione del negativo –, bensì nel senso del suo venir meno a se stessa, che è poi un venir meno alla pretesa di essere.

È opportuno ripetere che il venir meno dell'apparenza, dunque della determinazione analitica, non è il suo *scompare*: comparire e scomparire sono forme dell'apparenza, cioè dell'ordine analitico. Non si dà, pertanto, una soppressione analitica dell'analitico: ciò equivarrebbe alla sua riproposizione. Il "nulla" – lo sottolinea a più riprese lo stesso Hegel – è categoria ancora analitica, come lo è, del resto, l'essere, inteso nella forma dell'immediatezza che si contrappone alla determinazione. Il "nulla" è nulla-di-qualcosa, negazione di una qualche presenza ipostatizzata a presenza nulla.

Ciò che viene meno non si cancella, ma si *trasforma*: esso non è più ciò che immediatamente appariva.

La ragione, che è dialettica, non è allora soltanto negativa – o dissolutrice dell'apparenza – ma è altresì positiva, perché *restituisce* il vero dal togliersi dialettico del non vero. Così Hegel definisce la positività della ragione: «Essa è *positiva*, perché genera l'*universale* e in esso comprende il particolare. A quella stessa maniera che si suol prendere l'intelletto come un che di separato a fronte della ragione in generale, così anche la ragione dialettica si suol prendere come un che di separato a fronte della ragione positiva. Ma nella sua verità la ragione è *spirito*; e lo spirito sta al di sopra di tutti e due, della ragione intellettuale, o dell'intelletto razionale. Esso è il negativo, quello che costituisce la qualità tanto della ragione dialettica, quanto dell'intelletto; – lo spirito nega il semplice; e così pone la determinata differenza dell'intelletto. Ma insieme la dissolve; e così è dialettico. Se non che esso non si ferma al nulla di questo risultato, ma in questo risultato stesso è parimenti positivo, ed ha così restaurato quel primo semplice, ma come un

universale che è in sé concreto»<sup>13</sup>. La positività della ragione consiste nel suo valere come togliimento di ogni datità immediata e, dunque, di ogni separatezza, sì che l'universale, cioè l'intero, emerge dal venir meno di ciò che pretestuosamente ha cercato di sostituirsi ad esso. Il positivo non è un *positivizzato*, ossia un qualcosa di costruito, ma è la *condizione (ragione) del venir meno del negativo*.

Se, allora, si considera lo spirito dal punto di vista dell'analitica, ebbene esso non potrà che risultare negativo, ossia dissolutore delle determinazioni di cui l'analisi si avvale. Ma questo è ancora modo analitico di considerare. Se invece lo si coglie nel suo valere quale condizione che pone in essere la stessa dissoluzione dell'analitica, allora esso emergerà in tutta la sua positività. E va aggiunto: se tale positività viene espressa nel modo dell'analitica, allora essa appare un "risultato", laddove il senso effettivo – che non può non emergere dialetticamente – consiste nel suo essere condizione autenticamente condizionante.

Giunti a questo punto ci si avvede che la dialettica, la quale vale come capovolgimento dell'analitica, è, a rigore, il capovolgimento di un capovolgimento, dunque la restituzione della condizione originaria. Il primo capovolgimento viene decretato, infatti, proprio dall'analisi, la quale pone come esito, ottenuto in forza del procedimento, ciò che di contro è la *ragione* che fa essere il procedimento stesso. Dal momento che l'analisi riduce la condizione a cominciamento e il significato a punto d'arrivo della procedura, la dialessi capovolge il primitivo capovolgimento analitico e restituisce all'*originario* il suo *valore*.

Allorché si perviene alla consapevolezza del valore assoluto dello spirito, le rigide contrapposizioni dell'intelletto scompaiono, sì che lo spirito si emancipa anche dalla storia mediante la quale è dato, fenomenologicamente, di indirizzarsi ad esso. «La coscienza, in quanto è lo spirito manifestantesi, che per la sua propria via si

<sup>13</sup> *Ibid.*

libera dalla sua immediatezza ed esterna concrezione, diventa il puro sapere»<sup>14</sup>.

### 7. Relazione e intenzione

La struttura formale della ricerca – dunque della procedura analitica – è la *relazione*, intesa come *costrutto*. Ciò non soltanto in conseguenza del fatto che la relazione si pone come legame che vincola le tappe della ricerca le une alle altre, ma altresì per la ragione che l'intera procedura può venire espressa nella relazione che intercorre tra la prima tappa e l'ultima, tra il cominciamento e il punto finale della ricerca.

In questo senso, il fine viene reificato e assunto come una qualsiasi altra tappa, giacché, incluso nella relazione, scade a suo "termine". La procedura, a sua volta, assume il significato di un "progressivo avvicinamento" all'obiettivo: l'avvicinamento si delinea come un percorso che si colloca tra due punti, dei quali il secondo, che viene definito fine (obiettivo) della ricerca, non è stato ancora raggiunto – se fosse stato raggiunto la ricerca sarebbe venuta meno –, ma è stato comunque oggettivato, affinché possa venire determinato e possa consentire la definizione del percorso che rimane da compiere.

Il fine, insomma, ancorché non raggiunto, viene – per così dire – intravisto in lontananza, cosicché esso funge da termine di riferimento che consente di definire il tragitto che è stato percorso e il tragitto che si dovrà ancora percorrere. Proprio per questo motivo esso risulta posto in forma di *ipostasi* e vale come *termine* della ricerca, la quale può appunto venire essenzializzata nella forma della relazione: i *relati* si specificano come estremi rispetto ai quali il soggetto cercante si trova in un punto intermedio.

Di contro, *struttura autentica* della ricerca è l'*intenzione*.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 7.

L'uso della parola "intenzione" ha una sua profonda ragion d'essere. Con essa, infatti, si cerca di evidenziare che la *tensione* verso il fine – che non può non essere il vero, dunque l'assoluto – non va intesa nel modo dell'avvicinamento: se nell'avvicinamento il fine funge da "punto" non ancora raggiunto, ma oggettivato, nell'intenzione invece il fine è presente senza però venire reificato, ossia senza venire incluso secondo quanto impone la relazione ordinaria. Il fine vale come *ideale immanente*, come ciò a cui l'intenzione si volge e su cui essa interamente gravita: esso è il *fondamento* della tensione o, in altri termini, il *valore* della funzione<sup>15</sup>.

La pretesa di descriverlo come "interno" o come "esterno" alla procedura è propria della rappresentazione, la quale non può evitare di ridurre ad *immagine* anche l'*intenzione di verità*. Quest'ultima, però, si specifica come tale proprio perché intende trascendere il mondo delle immagini imposto dall'ordine analitico o discorsivo.

Per la rappresentazione, dunque, tra intenzione e verità si instaura comunque un rapporto che vincola entrambe e che finisce per riprodurre l'una e l'altra in forma immediata. Di contro, l'uso dell'espressione "intenzione" non può venire disgiunto dalla coscienza che la verità non è interna *aut* esterna alla tensione da essa evocata, sì che ciò che emerge innegabilmente è la necessità di andare oltre le rigide categorie formali nonché oltre l'alternativa che struttura l'ordine della forma: *aut* vero *aut* falso, *aut* identità *aut* differenza, come se l'un termine non si ponesse in forza del riferimento all'altro.

La consapevolezza che la verità, non potendo venire inclusa nella relazione, non può rappresentare neppure un corno dell'alter-

<sup>15</sup> In questo senso, il concetto di *valore*, che vige in ambito matematico, non è assimilabile a quello che vige in ambito filosofico. Il valore, per la matematica, è una entità che viene determinata mediante un calcolo, sì che la *funzione* (intesa come relazione ordinaria) è orientata alla definizione (fattuale) del valore; di contro, per la filosofia, il *valore* è il fine, inoggettivabile, cui si tende, sì che la *funzione* coincide con la stessa *intenzione* e si risolve in essa.

nativa è tutt'uno con la consapevolezza che la verità non è interna all'intenzione né è esterna ad essa: la verità, non essendo oggettivabile, non è collocabile affatto. Il *fatto* che non è collocabile, però, non nega il suo essere, *ché* essa è *innegabilmente esigita* da quello stesso ordine che pretenderebbe di inglobarla pur richiedendola per la sua assolutezza.

Reciprocamente, l'intenzione non è descrivibile nella forma della relazione, la quale, anche nel suo valere come congiungimento dei relati, mantiene una insormontabile differenza (distanza) tra di essi. Ciò che l'intenzione indica, infatti, è proprio l'esigenza di trascendere la distanza dal vero, la quale, appunto, può venire trascesa solo *intenzionalmente* e mai *fattualmente*.

Se la distanza dalla verità vale come il *presupposto* della ricerca, l'intenzione che presiede a quest'ultima è proprio quella di negare tale presupposto, perché solo negando la distanza dal vero la ricerca può intendere di essere vera ricerca.

Per questa ragione, l'*intenzionalità*, proposta da Brentano e ripresa da Husserl, rappresenta non altro che la traduzione fenomenologica dell'*intenzione di verità*, che per sua natura ha valore *teoretico*. In Brentano e in Husserl, infatti, l'intenzione trova un suo corrispettivo nel dato, ossia nella determinazione cui l'intenzione si rapporta. Per contrario, l'intenzione teoretica impone il dialettico negarsi e del dato e della relazione ad esso.

Solo allorché la *relatio* viene meno come *medio*, dunque come costruito, essa si risolve effettivamente nell'*intentio* ed assume il valore dell'*atto*, della *mediazione in atto* di quell'immediato che funge da presupposto dell'analisi nonché da elemento sul quale essa poggia e del quale essa si costituisce.

Se il *medio*, che opera nell'analitica, funge da terzo termine tra i due estremi – sì che la relazione mantiene valenza estrinseca –, di contro la consapevolezza, necessariamente dialettica in quanto consapevolezza, che la relazione ha *valore* intrinseco e costitutivo impone che si trascenda l'immediatezza dei dati che vengono relati: poiché l'uno si pone in riferimento all'altro, l'uno e l'altro si tolgono – in quanto identità immediate, dunque in quanto dati –

nell'atto che è il loro riferirsi.

Affermare l'*inseparabilità* che sussiste tra le determinazioni, pertanto, non equivale ad indicare la necessità di *pensarle* prendendole "insieme" (come è per la considerazione ordinaria), ma significa evidenziare la consapevolezza che le determinazioni *sono* soltanto nell'*unità* che le invera perché le toglie come determinazioni.

La conseguenza è questa: il *pensiero* non può più venire inteso come l'attività – per sua natura soggettiva – dell'intessere nesso tra i dati, presupposti come essenti a prescindere dall'attività e sui quali l'attività si eserciterebbe estrinsecamente. Di contro, con l'espressione "pensiero" è da intendersi la struttura stessa della finitezza, il suo *valore ideale*, che è altro modo per indicare il necessario (innegabile) risolversi del finito nell'atto del suo inverarsi.

Il pensiero, dunque, è l'essenza del mondo non solo perché ne rileva il limite, ma altresì perché configura il superamento del limite stesso: l'idealità del mondo indica il suo trascendersi in quel *fine* che è la *ragione autentica*, la quale non lascia essere il finito così come esso pretenderebbe.

Se il pensiero viene valorizzato per i suoi contenuti, esso viene ridotto ad un generico raziocinare, che è poi un calcolare rapporti; se, invece, viene inteso nel suo valore attuale, allora esso costituisce la struttura autentica dell'esperienza ordinaria, poiché è tutt'uno con l'intenzione, costitutiva di ogni dato, di togliersi nella verità.

il concetto di *relazione* costituisce il tema centrale della ricerca filosofica. Anche le categorie di identità e differenza, infatti, si pongono in virtù del loro riferirsi, giacché l'identico si pone nel differenziarsi e la differenza si pone nell'identificarsi. La relazione, a sua volta, congiunge nel separare e separa nel congiungere, ch  essa si configura ordinariamente come *costrutto* nel quale l'unit  del riferimento deve conciliarsi con la dualit  dei termini relati.

Cos  intesa, la relazione risulta un'antinomia: i termini devono valere come reciprocamente indipendenti, per essere due, e reciprocamente dipendenti, per essere in relazione.

Emerge, pertanto, la necessit  di intendere la relazione come *atto* e non pi  come *fatto*, ossia come costruito triadico che riduce la relazione a termine (*quid medium*).

Se la relazione ridotta a *medio* vale come funzione pratico-operativa, la relazione come *atto*, invece,   funzione totalmente orientata al *valore* che sappia soddisfarla, dunque   tensione verso la verit : *intentio veritatis*.

Aldo Stella, laureato in medicina e in filosofia presso l'Universit  di Perugia, ha conseguito il diploma di perfezionamento in filosofia presso l'Universit  di Padova. Dal 1982 al 1995 ha collaborato con il professor G.R. Bacchin, fino alla sua scomparsa, presso la cattedra di Filosofia teoretica dell'Universit  di Padova ed   stato vicepresidente del Centro di ricerche teoretiche, diretto dallo stesso Bacchin.

Dal 1992, inoltre,   docente del Dottorato di ricerca in Filosofia della religione presso l'Universit  di Perugia, sotto la direzione del professor A. Babolin.

Con Guerini ha gi  pubblicato *Il concetto di «relazione» nella «Scienza della Logica» di Hegel* (1994).

guerini  
scientifica

Aldo Stella **La relazione e il valore**

Aldo Stella

## La relazione e il valore

ISBN 888107042-1



9 788881 070428

15.49

guerini  
scientifica