

Considerazioni critiche tra Giovanni Romano Bacchin e Gustavo Bontadini. A partire da Myriam Garaguso

MARCO CAVAIONI

Istituto di Ricerche Filosofiche "DiaLogos"

marco.cavaioni@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v5i9.231

Abstract: Starting from a critical comment about a review concerning Bacchin's work *The fundamentals of the philosophy of language*, we try to focus on some theoretical topics, pointing out the main issues on which Bacchin's and Bontadini's metaphysical views seem rather to differ than agree

Keywords: metaphysics, experience, semantization of being, analytical procedure, dialectic, questioning, problematicness, contradiction

Riassunto: A partire dal commento critico di un'analisi dell'opera *I fondamenti della filosofia del linguaggio* di Bacchin, si propongono spunti di riflessione su alcune questioni teoretiche, evidenziando gli aspetti per cui le visioni metafisiche di Bacchin e Bontadini sembrano più differire che convergere

Parole chiave: metafisica, esperienza, semantizzazione dell'essere, analisi, dialettica, domanda, problematicità, contraddizione

[...] rimanendo sottinteso nell'animo di ciascuno il desiderio ambizioso di confluire con tutti e non solamente con coloro che abbiano comune con noi, mediante un medesimo maestro, il modo d'intendere che cosa sia filosofia.

(M. Gentile, *Il metodo della storiografia filosofica*, p. 13)

La discussione è unitaria solo dove l'unità non è una meta ideale, ma piuttosto l'ideale immanente, meglio, la presente intelligibilità della discussione a se stessa. [...] ogni discussione è 'intenzionalmente' l'indiscutibilità totale della cosa come attuazione piena della sua indiscutibilità parziale; diciamo, quindi, che ogni discussione è intenzionalmente la propria negazione.

(G.R. Bacchin, *Originarietà e mediazione nel discorso metafisico*, p. 102)

1. Premessa

Vorrei premettere un duplice ordine di considerazioni, prima di entrare nel merito teoretico delle questioni.

La prima, che ritengo di poter esprimere anche a nome della Redazione tutta, è di carattere per così dire fenomenologico e consiste nel riscontrare, con viva soddisfazione, un autentico e sempre maggiore interessamento ad un pensiero profondo e rigoroso – e, forse per questo, per lo più a lungo obliato¹ –, come quello di Giovanni Romano Bacchin, in particolare da parte di giovani

1. Di questo non interessano i motivi, che vi possono essere, mentre importano le ragioni, che non vi sono. E, se obliare non significa negare ed, anzi, l'oscuramento o il mancato coglimento del valore non dice nulla del valore non colto ma dice, piuttosto, del soggetto che tale riconoscimento disattende, va, altresì, precisato che equivarrebbe a tradire l'intenzione esclusivamente teoretica della produzione scientifica di Bacchin ("il discorso teoretico ha senso solo a condizione di non avere altro intento oltre se stesso ed esporre non è badare a chi legge o ascolta, ma alla verità di ciò che si espone", *Anypotheton*, pp. 27-28), se si andasse alla ricerca di un riconoscimento che non fosse suscitato dal valore intrinseco. Dopodiché, l'aristocraticità, così precisata, del filosofare è negazione di ogni considerazione di carattere quantitativo e non è elitarismo per la medesima ragione per cui non è né può essere ricerca di successo (è, invece, coscienza dell'impossibilità di questo, poiché "successo, o popolarità delle filosofie nel tempo, è funzione di ciò che nel tempo viene domandato", *Theorein*, p. 98; ma una metafisica critica e problematica come quella della Scuola padovana nella rigorizzazione bacchiniana, "appare al mondo per lo meno inutile" e, poiché "si domanda di essere, di sapere, di possedere, una risposta come quella del 'sapere di non sapere'" non potrà non venire esclusa "dal novero del richiesto ed è vano pretendere che la metafisica ottenga successo", ivi, p. 99). Se, quindi, è corretto osservare con Sciacca che "se si fa questione di numero, la filosofia è sempre sconfitta." (*Gli arieti contro la verticale*, p. 37), è da rilevare che quella sconfitta la filosofia non riconosce come propria ma come proveniente dalla pretesa di comprenderla a muovere da ciò che filosofia non è ("l'insuccesso della metafisica è tutt'uno con l'inconsistenza metafisica di ogni preteso successo", *Theorein*, p. 99). Questo non perché filosofo sia colui "che ha gli occhi" quasi "colui che vede, nei confronti di colui che non vede", come Bontadini, con rilievo antropologico di fichtiana memoria, osservava (*Il compito della metafisica*, pp. 5-6; menzionato, in senso critico, da Bacchin ne *L'originario come implesso esperienza-discorso*, pp. 81-82; per quest'ultimo vale, semmai, l'inverso: "Dogmatici si nasce. Critici si diventa", *Haploustaton*, p. 87), ma, piuttosto, perché il filosofo dipende dalla sua filosofia – non "sua", ancorché da lui professata – e non viceversa ("La persona in filosofia è essenziale nel senso in cui è essenziale alla persona il filosofare", *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, p. 49, ovvero, come espresso in forma icastica due anni prima: "il valore del filosofo è, filosoficamente, il valore della (sua) filosofia", *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, p. 10, e ribadito due anni dopo ne *La struttura teorematologica del problema metafisico*, p. 15). Ragion per cui i Bacchi sono pochi, diversamente dai molti tirsigeri – parafrasando Platone (*Fedone*, 69 c) –, per la ragione che solo pochi accettano di fare la fatica, che non conosce sforzo, di praticare la vera filosofia, lasciandosi giudicare dal vero soltanto. In questo preciso senso ci sembra di dover concludere che veramente filosofo è colui che sa che non si è mai abbastanza filosofi, che essere filosofo non è uno status ma un atto, anzi l'atto del cominciare sempre di nuovo (πάλιν ἐξ ἀρχῆς), altro modo per indicare la problematicità imprematizzabile dell'esperienza come "negazione duplice di compiuto e di incompiuto" (*Anypotheton*, p. 197). Questo, che apparentemente si presenta come un ampio inciso, va, in realtà, ad introdurre il tema del "rapporto" vita-filosofia come inteso da Bontadini, a cui Garaguso intenderebbe ricondurre l'impostazione speculativa di Bacchin, che a nostro avviso ne è il rovesciamento.

studiosi, *a fortiori* se non provenienti direttamente per formazione dalla Scuola che in Bacchin si riconosce, come è nel caso dell'Autrice dell'Analisi d'opera che qui si intende discutere. Questo si è potuto agevolare rendendo fruibili i principali testi di Bacchin, di difficile reperibilità, nonché spesso ignorati nella produzione scientifica in materia, invertendo o iniziando ad invertire, così, la pluridecennale tendenza a lasciare – salvo rarissime eccezioni – il suo nome e soprattutto il suo magistero nell'ombra, onde, magari, evitare che potesse fare ombra, data la sua indiscutibile potenza e rigorosa profondità speculativa.

La seconda osservazione è di carattere metodologico, non solo con riferimento al presente scritto ma, in senso programmatico, all'atteggiamento fondamentale della Rivista «Cum-Scientia», la cui impostazione è precisamente di natura dialogica ma parimenti critica, nella consapevolezza che un effettivo confronto tra discutenti, nella comune intenzione di verità, esige, intanto, che si accetti di poter non avere ragione, sicché la discussione è concretamente tale, se è *discussio* radicale di ciascuna delle posizioni in campo, la propria non meno dell'altrui, onde lasciare che ad imporsi cioè ad affermarsi sia quel vero, che di *venire affermato* non abbisogna (*ad-firmare*, infatti, è “tener fermo” *contro* la propria negazione, anzi *contro* la *posizione* stessa della propria negazione²), ragion per cui non si dà vera affermazione *immediata* (cioè “fuori” o “prima” rispetto al dialogo inteso come consapevolezza, per se stessa improblematica, della problematicità intrinseca di ogni affermazione che tolleri alternativa), tanto quanto non si può considerare vera affermazione, *anipotetica*, quella che di una alternativa (o domanda) sia soluzione (o risposta), proprio perché essa ha e mantiene nel problema o alternativa, in cui affonda, la propria intelligibilità e, quindi, permane strutturalmente incapace di eccedere la mera *ipoteticità*³.

2. Sicché, se per un verso un'affermazione immediata come posizione che si sottrae, o crede di potersi sottrarre, al confronto oppositivo con la propria negazione (ma sottrarre è già negare, per cui è solo formalmente e non strutturalmente sottrazione) non può dirsi vera (vera *affermazione*), d'altro canto il vero non è né la negazione (toglimento) del proprio opposto né il risultato – esito di mediazione – del togliimento dell'opposto (della tesi opposta), bensì è ciò che a tale togliimento *presiede*. Con parole di Bacchin: “Lo ‘immediato’ [...] non è ciò-che si *sottrae* a mediazione, come se, una volta portato a mediazione, restasse ‘ciò-che-è’ nella mediazione, *ma* è il suo stesso *sottrarsi* a mediazione, sì che tolto questo suo ‘sottrarsi’ (che è negare la sua pretesa di essere fuori discussione), *tutto* è tolto di esso, e la *negazione* che toglie la sua ‘immediatezza’ lo *toglie senza riprodurlo* come ‘tolto’ perché *nega* che, essendo pre-supposto, sia *mai* stato posto”, *Teoresi metafisica*, pp. 103-104), epperò “non può essere *vero* ciò che abbisogna di *opporci* al *non-vero per essere*” (ivi, p. 124).

3. Donde la caduta teoretica rappresentata dall'assunzione della opposizione come “originaria” ovvero come il fondamento stesso. Molto sarebbe da dire rispetto a questa impostazione di cui si sostanzia la cosiddetta semantizzazione dell'essere, di cui diremo più avanti. Qui vorremmo notare come l'assolutizzazione dell'opposizione costituisca la mistificazione ed, anzi, la conversione in contraddizione della intrascendibilità del problema (del dilemma, dell'alternativa). Infatti, non è possibile ipotizzare l'alternativa, bensì innegabile ma inassolutizzabile la ragione è la seguente: all'alternativa non si dà alternativa, sicché essa è saputa come intrascendibile. In base a tale intrascendibilità si

Cosicché, l'ideale del dia-logo, il suo compimento ideale è di venir meno, dal momento che, a ben vedere, il logo, attraversante i dialoganti senza risolversi in

sarebbe portati a concludere che l'alternativa sia assoluta ovvero necessaria, ma sarebbe conclusione non rigorosa, poiché ciò significa, piuttosto, che essa è limite a se stessa; in effetti, almeno l'alternativa, non ponendosi in alternativa a se stessa, è limite all'alternativa, ergo non può dirsi assoluta, ed, anzi, assolutizzarla equivarrebbe a negarla, trascendendola per dirla "assoluta", ossia definitiva). In altre parole, l'ipostatizzazione dell'alternativa (dell'opposizione, del problema) le impedirebbe di compiersi, ovvero di risolversi, togliendosi: se, infatti, alternativa è formulabile come "aut x aut non-x", allora essa è l'intenzione stessa di togliere uno dei "due" e, con ciò, di togliere se stessa, mentre la sua elevazione al rango di originaria comporterebbe la sua dissoluzione in antinomia o, meglio, in antilogia, in contraddizione: la convertirebbe in "et x et non-x", cioè nella coesistenza degli opposti (dei termini tra loro alternativi, quindi reciprocamente escludentisi ed opponentisi non tanto all'altro quanto precisamente alla loro coesistenza) sul medesimo piano, entrambi posti epperò tali da non sopportare la posizione dell'altro, la quale posizione opposta equivarrebbe, dunque, alla propria stessa non-posizione. Per questa ragione, la "opposizione" si rivela essere, ad una sua penetrazione più rigorosa, opposizione non all'altro opposto, intanto posto, bensì alla stessa posizione dell'altro opposto e, di conseguenza – stante che ogni opposto è la condizionante posizionale dell'altro –, opposizione alla propria stessa posizione. Ciascun opposto è, pertanto, opposto a se stesso, "sé" come opposto (non "sé") ovvero sia è l'impossibilità del proprio porsi, ciascun opposto, si dovrà concludere, è in se stesso l'opposizione stessa (su questo si veda almeno *Teoresi metafisica*, soprattutto pp. 120-121, nonché il breve e densissimo articolo *Nota sulla negazione*). In *Anypotheton* (p. 131) Bacchin poteva osservare, pertanto, che un "problema che, escludendo la scelta, resti tale, vanificherebbe l'alternativa, sarebbe assoluto e così non sarebbe problema, sarebbe la contraddizione di un problema che essendo non è", sicché l'"estingersi è ciò a cui il problema tende, ma il tendere è l'essere problema, non la sua funzione e lo costituisce e lo esaurisce". E, così, poteva dissipare l'abbaglio, per cui si è indotti a fraintendere come tra loro opposti "positivo" e "negativo", mentre l'autentico positivo non è riducibile al "negativo del negativo" (opposizione al negativo, *negativizzazione* del positivo), tanto quanto non è possibile *positivizzare* il negativo per farne un termine (positivo come termine) opposto al positivo. In realtà, il positivo "l'opposto del positivo non è il negativo, come si è facilmente portati a pensare, perché il negativo si oppone nel 'suppositivo' o ipotetico: il negativo è tale solo nella sua essenziale relazione al positivo, tutto controllato dal positivo, non potendosi non porre all'interno, per così dire, di una qualche unità o identità [...] 'negativo' è solo altra parola per dire l'opposizione [...]. In altre parole, quel positivo al quale si oppone il negativo non è, effettivamente positivo, non è effettivamente. L'effettivo essere non sopporta opposizione e, dunque, è estraneo all'alternativa di positivo e negativo alla quale il negativo appartiene essenzialmente." (*La struttura teorematologica del problema metafisico*, p. 100), riconducendo il negativo a ciò che esso effettivamente "è": il negativo di sé, tale dunque da coincidere con l'opposizione, la quale si consuma interamente in esso, senza concernere il positivo, che è il vero originario ed è insemantizzabile, poiché non rapportabile e riferibile ad altro mediante negazione (esso è, a ben vedere, l'effettivo immediato, ma non immediatamente dato – oggettivato –, bensì restituito dialetticamente per la inconsistenza della sua tentata negazione). Il positivo, in altre parole, non è negazione della propria negazione, ma è la ragione per cui la sua negazione si riduce a tentativo, a negazione ineffettuale, a non-negazione (il negativo è, perciò, l'incapacità di "essere" negazione, è il non-essere dell'atto – positivo come atto, del quale il negativo è il decadimento a status, passivizzazione contraddittoria dell'atto – del negare). Dunque, "la *negatio negationis* immane alla negazione negata, la quale così nega se stessa come falsa negazione, come non-negazione", *L'immediato e la sua negazione*, p. 147. Opportunamente notava G. Gentile che "l'opposizione non ha significato se non in relazione alla medesimezza in cui deve risolversi o che presuppone" (*Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 57): quel medesimo a cui entrambi gli opposti *identicamente* devono riferirsi, onde potersi opporre, è ciò a cui gli opposti *non si possono opporre* affatto.

loro, non dialoga con altro da sé⁴, perché altro da esso mai si pone; quell'attraversare i dialoganti è il suo essere *presente* in loro come l'*intenzione* di sapere che, insieme, "costringe" i dialoganti (le parti, i punti di vista per se stessi parziali) a cimentarsi nel confronto epperò al fine di pervenire al compimento concreto del confronto dialogico che è il suo venir meno nell'unità che sta a *fondamento* del dialogo e nella quale il dialogo non può non *intendere* di risolversi; sicché, il sapere ed il vero, che rende vero il sapere, impedisce che si identifichi il dialogo con il vero stesso (piuttosto che riconoscerlo come sua *domanda*)⁵.

Infine, va chiarito, se ve ne fosse bisogno, che chi scrive si permette di proporre all'Autrice, come ad ogni altro eventuale interlocutore, osservazioni

Ma, allora, donde l'opposizione, se ciò che la rende possibile (pensabile) ne decreta anche la radicale impossibilità? Essa appare essere, dunque, soltanto *presupposta*. Di più, essa è *il presupposto stesso*, appunto la mera *ipoteticità* del contrapporsi quale apparente porsi-contrà, l'una rispetto all'altra, di tesi ed antitesi, mentre in realtà ogni tesi è antitesi di se medesima, proprio perché l'antitesi (che pare esserle esterna) le è intrinseca, entrando a costituirla e, in tal modo, a dissolvendone la pretesa identità, appunto solo presupposta. Se ambo gli opposti sono solo presupposti, presupposta sarà pure la loro opposizione. Ora, se *presupposto* è sinonimo di *ateoretico*, l'opposizione – e tutto ciò che su di essa si costruirà – è e resta ateoretica.

4. Cfr. la critica che Bacchin rivolgeva alla "filosofia del dialogo" di G. Calogero ("Per poter parlare di 'necessità trascendentale' del dialogo bisogna aver ridotto a contraddizione l'attualismo, ciò che non si ottiene ribadendo la necessità [...] dei dialoghi empirici. L'attualismo si dissolverebbe con il dialogo solo se a dialogare fosse l'io trascendentale, uscendo da se stesso, non l'io empirico, quello dialogante, che è anche di Calogero", *La struttura dialogica*, in *Il problema del dialogo nella società contemporanea*, vol. 2, p. 210) in cui si fa appunto rilevare che è l'io empirico a trovarsi originariamente immerso nel dialogo, non l'io trascendentale ovvero il logo stesso (l'atto di pensiero irriducibile ai soggetti pensanti empirici, essi stessi pensati come pensanti ("Il pensare è in realtà tutto 'pensare', atto, non stato; atto, non l'oggetto pensante, cosa pensante (*res cogitans*), [...] Il dire 'cosa pensante' è pensare (atto) una cosa pensante, la quale 'cosa' è inglobata e superata in questo atto", come si legge ne *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, p. 73). Il che impedisce di assolutizzare il dialogo e porlo appunto come il "principio", pena – aggiungeremmo – il venir meno dello stesso dialogo che ci costituisce come soggetti domandanti, dal momento che ciò a cui la domanda ed il dialogo *strutturalmente intendono* pervenire, quale loro compimento, è precisamente l'*unità* ossia l'*assoluto* medesimo, trascendentalmente ed attualmente *presente* nell'attività dialogica. In tale preciso senso, si può dire che l'intero come coscienza ("la coscienza, come coscienza dell'intero si risolve nell'intero di cui è coscienza", *L'immediato e la sua negazione*, p. 127) si rivela essere ciò in virtù di cui si negano tanto l'*apertura* quanto la *chiusura*, tanto l'*inclusione* quanto l'*esclusione*.

5. "Il dialogo non sorge per volontà dei dialoganti, ma è volontà dei dialoganti la loro possibilità di rifiutarlo senza poterlo effettivamente negare: rifiutarsi al dialogo non è negarlo ed il dialogare permane anche se viene rifiutato." (*Dialogo e dialessi*, p. 16). "Rifiuto" è eminentemente pratico ed, in sede teoretica, non eccede il livello dell'impotenza ossia di "negazione" ineffettuale: non ha la capacità di negare ciò di cui è rifiuto ("il rifiuto è una forma immatura (teoreticamente non saputa) della negazione", *L'immediato e la sua negazione*, p. 22) Più precisamente ancora: "Rifiutare non è negare, poiché è dire no a qualcosa che vi resta presupposto; ciò che, rifiutando, nego non è la cosa, ma la mia adesione alla cosa, sicché ogni creduta negazione che non dimostri il non essere del suo negato, si riduce a rifiuto: comportamento o prassi" (*Haploustaton*, p. 114), sicché "il più radicale rifiuto non è critica, perché non è negazione" (*Metafisica originaria*, p. 255).

critiche che ritiene fondate e cercando di esibirne la fondatezza, non tanto per richiami testuali, quasi ad esibirne la “autentica interpretazione”, quanto soprattutto nel tentativo di cogliere o, meglio, di esplicitare l'*intentio* speculativa affidata dall'Autore all'esposizione, perché è all'intelligibilità che mira la teorese di Bacchin, intelligibilità di cui non si dà, peraltro, interpretazione⁶.

6. La sensatezza, in sede teoretica, di ogni ricerca dell'autentica interpretazione di un testo filosofico è esclusa dal fatto che la stessa formulazione del proprio pensiero da parte di un Autore è già un'*auto-interpretazione*, tale cioè da poter non restituire fedelmente l'*intenzione*, di cui lo scritto sarebbe espressione e che l'Autore ha affidato a quest'ultima. Era questa la ragione che faceva dire a Kant che “non è niente insolito, tanto nella conversazione comune, quanto negli scritti, mediante il confronto dei pensieri che un autore espone sul suo oggetto, intenderlo, magari, meglio che egli non intendesse se medesimo, in quanto egli non determinava abbastanza il suo concetto [*Begriff*], e però talvolta parlava, o anche pensava, contrariamente alla sua propria intenzione [*Absicht*] (I. Kant, *Critica della ragion pura*, A 314 – B 370). L'intenzione è precisamente l'unico aspetto teoreticamente rilevante – e, quindi, non è un “aspetto”, che come tale implicherebbe la possibilità di altri aspetti o punti di vista plurali –, perché pensare è *intendere* il vero (l'intelligibilità), senza per ciò stesso poter *pretendere* di dirlo, *determinando* la verità in qualcosa di detto. Questa consapevolezza era chiaramente espressa in un passaggio di una lettera di Spinoza, laddove egli riconosceva in uno: “non *presumo* di aver trovato la filosofia migliore, ma so di *intendere* quella che è vera” (B. Spinoza, *Ep. LXXVI*, corsivi miei), per cui quel “ma” più che aversativo indica che è all'intenzione (*presenza intenzionale del vero cercato*) che va commisurata l'adeguatezza di ciò che si ritiene di aver *trovato* ovvero la presunta verità del trovato. Se, dunque, si fa valere l'intenzione immanente ad ogni interpretazione, ogni interpretazione risulterà essere strutturalmente contraddittoria, poiché nessuna interpretazione intende essere *soltanto* una “interpretazione” ma si dispone *idealmente* a coincidere con ciò di cui è interpretazione, quindi a venir meno come “interpretazione” (in quanto autentica sarebbe l'unica effettiva, ma in quanto unica non lo sarebbe più “interpretazione”). Il suo compimento ovvero il suo fine è *la* sua fine. Non solo, quindi, l'interpretazione postula la intelligibilità di ciò su cui si esercita in senso ermeneutico (cfr. per esempio: “ogni parola che si dice filosofando è già interpretazione del pensiero che non si lascia dire, nell'immediato rapporto relativamente non discusso tra segno e significato le interpretazioni che poi di quella parola si tentino nello storico succedersi delle letture, tentativi di restituire il senso inteso dall'autore, non con il pensiero hanno a che fare ma con una delle sue piegate applicazioni esterne ed è ermeneutica ogni pretesa ‘filosofia’, *Anypotheton*, p. 33, ma “è la stessa intelligibilità incontrovertibile (l'essenza appunto) che [...] rende vana una sua interpretazione come di interrogazione meramente possibile, operata dall'uomo”, ivi, p. 239); sicché, l'interpretazione, risultando come si è visto, *strutturalmente* contraddittoria, si rivela essa stessa inintelligibile. Non è, per tale ragione, teoretico attardarsi in elaborazioni ermeneutiche intorno ad uno scritto di teoretica, ma “soltanto” andare alla *cosa stessa* indicata mediante lo scritto. A nostro avviso, l'operazione compiuta da Garaguso nella sua analisi d'opera è quella di riportare il testo di Bacchin alla sua (di Garaguso) precomprensione interpretante di ispirazione bontadinaiana, di fatto assimilando quello a questa. Il punto non è che venga disattesa la “autentica interpretazione” dell'opera di Bacchin, bensì che non se ne coglie l'*intentio* speculativa, la quale consiste nelle ragioni che la sostengono (“Se v'è una pretesa teoreticamente ingenua è quella di raccontare che cosa un Autore abbia veramente detto [...]. L'ingenuità concerne anche la preoccupazione di adire il *verus sensus auctoris*, ma soprattutto si appalesa nell'intento di esporre le conclusioni di un pensiero senza l'intero processo da cui esse derivano: v'è un modo diverso, in filosofia, di esporre una dimostrazione da quello di compierla?”, G.R. Bacchin, *Prefazione a D. Carugno, Sistema e problema nell'Analitica trascendentale kantiana*, p. 5).

2. Considerazioni critiche

A mio modo di vedere l'analisi, pur apprezzabile, che Garaguso svolge del volume *I fondamenti della filosofia del linguaggio* rivela alcuni fraintendimenti del pensiero dell'Autore, oltre a suggerire accostamenti teoretici che non trovo condivisibili. Pertanto, appunterò la mia attenzione principalmente sui passaggi che non mi sembrano condivisibili, richiamandoli e giustificando il mio dissenso. Va da sé che, in questa sede, non si potrà se non tratteggiare linee essenziali rispetto alle molteplici questioni toccate nell'Analisi d'opera e per le quali sarebbe richiesto un approfondimento ben maggiore ed anche capacità superiori a quelle di chi scrive; sarebbe un risultato accettabile riuscire ad aprire dei sentieri di dibattito, indicando alcune direttrici portanti, attingendo sia pure limitatamente al testo analizzato e da altri, per alcuni punti che ci paiono connessi; in effetti, l'intera produzione di Bacchin, non solo ogni sua singola opera, può venire letta e pensata come una orditura "sinfonica": è l'aggettivo che gli sentii utilizzare, durante un seminario, proprio in riferimento al suo modo di procedere nella tessitura delle opere, nelle quali l'esposizione viene piegata ad obbedire al movimento di pensiero, in cui l'intreccio e le implicazioni concettuali vengono tenute sempre presenti portando in primo piano, di volta in volta e secondo una linea logica, una piuttosto che un'altra, per ritornarvi, poi, in modo vieppiù esplicito e concreto, ragion per cui la lettura di Bacchin non è mai agevole, se non si pensa leggendo: "[i] lettore che si accontenta di leggere non legge affatto"⁷.

È senz'altro vero – e lo documentano pressoché tutte le opere di Bacchin, con alcuni richiami espliciti ed altri non dichiarati ma ugualmente inequivocabili – che Bontadini è stato, tra i pensatori contemporanei, uno degli interlocutori privilegiati di Bacchin (dai primi lavori del 1963 sino al postumo *Haploustaton* del 1995), al quale riconosceva – ma rilevandone a più riprese anche i limiti – la vocazione autenticamente metafisica: non fosse stato per questa, Bacchin nemmeno se ne sarebbe curato, essendo egli interessato al dialogo (ideale) soltanto con coloro che, per dire con Husserl, concepivano la filosofia come "scienza rigorosa".

Dopodiché, è altrettanto vero che, a quanto mi consta, Bacchin fu tra i pochi se non il solo a cui Bontadini non replicò mai, restando i due, quindi, come "le querce cantate da Hölderlin"⁸; così com'è parimenti vero, a mio motivato avviso, che la metafisica espressa da Bacchin non risulta assimilabile alla

7. G.R. Bacchin, *Teoresi metafisica*, p. 244.

8. "[...] spesso i pensatori sono come le querce cantate da Hölderlin che crescono l'una all'altra ignota", G.R. Bacchin, *Il problema del fondamento*, p. 90.

metafisica bontadiniana – come, di contro, pare ritenere Garaguso –, testimonianza ne siano i molti rilievi critici in cui Bacchin segnava la sottile epperò profonda differenza tra la Scuola di Metafisica classica, che trova in lui la massima rigorizzazione possibile, e la Neoclassica di cui fu capostipite Bontadini.

2.1 Limite dell'analisi, esperienza integrale e dialettica

In apertura, già nell'*Abstract* Garaguso (d'ora in avanti, G.), afferma (p. 163) che nell'opera analizzata “Bacchin testimonia come la ricerca dei limiti di validità dell'analisi in filosofia debba avere a che fare con l'esperienza. Trattati fondamentali di questa indagine saranno dunque il rapporto con l'essere, concepito come nulla da cui deriva la conoscenza stessa del suo senso, con il pensiero e il linguaggio”. Ebbene, a parte il senso non chiaro del richiamo “normativo” all'esperienza (chi compie tale appello all'esperienza? Di quale *esperienza* si tratta e, radicalmente, ci si può richiamare *all'esperienza* senza identificarla surrettiziamente con un qualche *esperito*, ovvero avendola surrettiziamente epperò contraddittoriamente oggettivata?⁹), mi sento di rivolgere due rilievi.

Anzitutto, i limiti dell'analisi in filosofia sono certamente messi in luce da Bacchin nel testo in oggetto ed è, per l'appunto, la ragione per cui egli non cade in quello che ci sembra essere l'errore di Bontadini, il quale si è dibattuto a lungo nel problema del “rapporto” tra esperienza e ragione (l'una attestante incontrovertibilmente il divenire come contraddizione¹⁰, l'altra affermate, in

9. In effetti, non si deve dimenticare che, se “ogni filosofia resta definita dal modo in cui essa intende l'esperienza” (*Anyphoton*, p. 309), essendo tuttavia l'esperienza trascendimento in atto e, perciò, intrascendibile, ne segue che il “trascendimento in cui l'esperienza si attua è analiticamente la stessa esperienza quale parziale domanda e parziale risposta” (*I fondamenti della filosofia del linguaggio*, p. 28): appunto, analiticamente “domanda”, venendo con ciò meno al proprio convertirsi dialettico nella totalità domandata, la quale non tollerando dualizzazione (oggettivazione) converte la domanda della totalità in domanda totale, *totalmente* (puramente) domanda, tale da non potersi estinguere in risposte parziali e, diremmo, in nessuna risposta in quanto data. Così come nessuna risposta adegua mai la domanda totale (radicale), parimenti nessun *esperito* sarà mai l'esperienza stessa nella sua trascendentalità (*implicata* in ogni dato d'esperienza o esperienza particolare o sezione dell'esperienza) ed integralità. “Se l'esperienza non può venire oggettivata (ché questa oggettivazione sarebbe ancora esperienza)” – e l'esperienza nella sua unità ne risulterebbe scissa, ci permettiamo di esplicitare, così come la domanda non può essere fatta oggetto di domanda, se non domandando, col che di nuovo l'atto del domandare emergerebbe dalla pretesa di farne un contenuto di domanda –, allora “niente di essa propriamente si può dire: dire sarebbe trascenderla, e l'esperienza non può venire trascesa in nessuna direzione; essa non entra mai come termine in un processo che la includa e la superi: parlare di esperienza ha senso solo per il mantenersi in essa, sperendo. Senonché all'autentica esperienza è intrinseco il sapere che essa è intrascendibile, essendo trascendimento in atto, così che si sa originariamente (non immediatamente) il suo non essere ‘assoluta’, nell'atto di saperla non-trascendibile.” (G.R. Bacchin, *Recensione a G. Bontadini*, *Conversazioni di metafisica*, p. 54).

10. Il riferimento principe è (assieme, a mio modo di vedere, a *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. II) il testo *Per una teoria del*

modo altrettanto incontrovertibile¹¹, la incontraddittorietà dell'essere: rapporto che, come ogni relazione (l'opposizione è una relazione esclusivo-disgiuntiva) ricade, mi sento di dire, esattamente in quella considerazione analitica e limitante, cosa che non accade all'impostazione che connota della Scuola patavina (rigorizzata da Bacchin anche e, forse, con la massima chiarezza, proprio

fondamento, in *Metafisica e deellenizzazione*. Vi si legge: "Come implicante la negazione del positivo – il venir meno del dato – il divenire è contraddittorio. [...] La contraddizione si può illustrare, brevemente, nei seguenti termini. Il divenire, di cui si fa esperienza, comporta, strutturalmente, il non essere dell'essere (di un certo essere): l'identità dei contraddittori" (p. 9). Dialogando con Biasutti, Bontadini faceva ulteriore chiarezza circa la contraddittorietà del divenire "in sé" (in quanto tale) o "in quanto assolutizzato" – mi chiederei, *en passant*, se si tratti di una effettiva alternativa: "in sé" non significa, forse, "senza riferimento ad altro"? e non dice, allora, lo stesso che "in quanto assolutizzato" (non relativizzato ad altro)? Ed ancora: cosa vuol dire "assolutizzare" il divenire: farlo *divenire* contraddittorio da incontraddittorio che, intanto, sarebbe? Ma perché non dovrebbe essere, allora, incontraddittorio pure quel *divenire* in cui consiste l'assolutizzazione del divenire? Se, invece, il divenire fosse contraddittorio come tale, anche il *toglimento* della sua contraddittorietà, essendo il *toglimento* *divenire*, dovrebbe essere contraddittorio, quindi non essere affatto il "toglimento" della stessa, bensì la sua prosecuzione. Sicché, o la presunta contraddizione del divenire non si potrebbe mai dare, oppure risulterebbe intoglibile: in ambo i casi di un suo toglimento sarebbe insensato parlare. In quel saggio rivolto a Biasutti, si precisava *expressis verbis* che "Si tratta della contraddittorietà del divenire come tale. Questa contraddittorietà consiste [...] nel fatto che nel divenire si constata 'il non essere dell'essere', il 'non essere di un certo – determinato, qualsiasi – essere' [...]: un positivo è negativo. [...] La constatazione della contraddittorietà del divenire è lo 'strappo al motore' di tutto il [...] discorso metafisico. Ma [...] la 'non realtà' della contraddizione è già saputa originariamente, perché si sa originariamente che il divenire è reale, e che il reale è incontraddittorio. Senonché la caratteristica della situazione [...] è data dal fatto che si constata il predetto «non essere dell'essere», la negatività di un positivo (qualsiasi). Di qui la ragione è mossa ad 'integrare' la visione del reale in guisa tale che la contraddizione sia esplicitamente tolta." (G. Bontadini, *Sulla contraddittorietà del divenire*, pp. 197-198). Questa l'obiezione di Bacchin: "[...] l'esperienza del divenire dovrebbe costituirsi come quel divenire non contraddittorio che consente di dire che il divenire (ora non più come tale) 'è' incontraddittoriamente epperò veramente contraddittorio", sicché "perché si possa rimuovere la contraddizione 'dal' divenire senza negare il divenire bisogna che il divenire non sia per se stesso contraddittorio, che contraddittorio non sia il divenire ma la formulazione in cui esso appare tale, la formulazione di Bontadini." (*Il problema del fondamento*, pp. 91-92). Già anni prima faceva notare quanto segue: "La contraddizione non è [...] nel divenire, ma nella doppia negazione dell'essere sulla base del divenire e del divenire sulla base dell'essere, perché ciascuna delle due negazioni sarebbe possibile solo se fosse possibile la sua opposta [...]. Il divenire non è contraddittorio, essendo contraddittoria la sua negazione, la quale domanderebbe di essere interna al divenire, quale divisione del divenire in essere e non essere. [...] Senonché il contraddittorio non ha bisogno di venire negato. Dove si suppone che il contraddittorio sia qualcosa che si deve negare, essendo 'qualcosa', è incontraddittorio, non è quel contraddittorio che si doveva negare. [...] se la ragione si attua solo negando ciò che si nega da solo, la ragione non si attua affatto, poiché non può attuare quella negazione, a meno di chiamare 'ragione' il negarsi da solo dell'astratto che è contraddittorio. Appunto il divenire è innegabile, perché almeno la sua negazione diviene, la quale, se non divenisse, sussisterebbe come essere del negativo e il negativo come tale sarebbe [...]. Ne segue che del divenire non v'è problema" (*La struttura teorematologica del problema metafisico*, pp. 87-88).

11. Non si comprende, almeno io non comprendo, come "incontrovertibile" possa predicarsi di due cosiddetti protocolli in reciproca opposizione e, tali, dunque, da rendere l'incontrovertibile stesso opposto a se medesimo (*ergo* incontrovertibilmente contraddicentesi).

ne *I fondamenti della filosofia del linguaggio*), la quale individua la presenza di quella che Bontadini chiama ragione ossia il logo (Marino Gentile utilizza il termine “intelligenza”¹²) non come opposta all’esperienza ed alla sua attestazione (tautologica e contraddittoria¹³) del divenire come contraddizione, bensì come consapevolezza innegabile, improblematizzabile, della problematicità (non della contraddittorietà) dell’esperienza¹⁴ e che è la restituzione dialettica dell’assoluto come innegabilmente trascendente la stessa, nel senso di irriducibile all’esperienza: dialetticamente *non-altro* da essa (in quanto problematizzante ogni contenuto d’esperienza e la totalità degli stessi) e *non-identico* ad essa, come è magistralmente esposto nella pagina con cui si concludono *I fondamenti della filosofia del linguaggio*¹⁵. Col che viene tolta di mezzo con un *simplicissimum argumentum* sia la questione se l’esperienza sia o no l’assoluto (di cui anche nel *Saggio di una metafisica dell’esperienza*¹⁶) sia il problema del “rapporto” dell’esperienza con il suo principio della stessa assoluto o, meglio, con l’idea dell’assoluto¹⁷, non risolvibile nemmeno con la poco chiara nozione

12. “la presenza attuale dell’intelligenza come principio regolatore dell’esperienza” (si noti: presenza attuale nell’esperienza e non di *contro* ad essa), M. Gentile, *Breve trattato*, p. 75.

13. *Tautologica*, poiché l’esperienza (esperienza del divenire che è, in realtà, il divenire stesso dell’esperienza ossia processualità: “l’atto dell’esperienza [è] un divenire, un farsi, un innovarsi”, G. Bontadini, *Saggio*, cit., p. 213), surrettiziamente strutturata come contraddittoria, non potrà che attestare la contraddizione; *contraddittoria*, per il fatto che l’esperienza ovvero il divenire che si presume da essa attestato, per venire definiti come contraddittori, dovrebbero poter essere oggettivati ma, poiché “oggettivare” è ancora “esperienza”, oggettivare anche l’esperienza (l’oggettivazione) è impossibile, pena la scissione contraddittoria della stessa (scissione che, peraltro, mai potrebbe venire esperita) in *esperienza* oggettivante ed *esperienza* oggettivata: medesima e non-medesima, contraddittoriamente.

14. Che l’esperienza, la quale è già per se stessa divenire, non possa attestare – se non sulla base di una contraddittoria, impossibile, interpretazione (immagine, rappresentazione) della stessa, alla stessa presupposta e dalla stessa subita – alcuna contraddittorietà del divenire è dimostrato anche per l’impossibilità di fare dell’esperienza un soggetto che attesti qualcosa: “l’esperienza attesta’ o l’esperienza esige’ o l’esperienza implica’, espressioni in cui l’esperienza viene considerata soggetto di azione; così come, dicendo che la si deve trascendere, la si considera oggetto di azioni altrui, ma di chi?” (G.R. Bacchin, *Haploustaton*, p. 152). Si dirà, quindi, che l’esperienza non può essere soggetto per la medesima ragione che non può essere oggetto: tale ragione è la sua trascendentalità intrascendibile, ergo non oggettivabile né sostantivabile.

15. G.R. Bacchin, *I fondamenti*, cit. p. 107.

16. Si legge quindi per esempio: “Vi è l’esigenza di pensare la stessa U. d. E. come l’Assoluto [...]: ora questa assolutezza non è contenuta nel concetto semplice U. d. E.” (*Saggio*, cit. p. 131, nota 3); “Domandarsi se l’esperienza sia l’Assoluto o no, contiene la domanda se il pensiero non possa pensare che l’Esperienza ovvero possa oltrepassarla” (Ivi, p. 183). “Se l’U. d. E. è il punto di partenza della metafisica, resta ora a ricercare come sia possibile partire davvero da essa, ossia muovere dei passi al di là di essa. [...] Si tratta di vedere se il pensiero – come pensiero dell’essere – può porsi come una sfera più ampia dell’U. d. E. nella quale quest’ultima resti abbassata a momento, cioè trascesa” (Ivi, pp. 142-144).

17. Assoluto giustamente visto da Bontadini come “problematizzante” l’esperienza: “Il problema così posto è [...] generato dall’*idea* dell’infinito o dell’assoluto o della totalità. [...] l’idea dell’infinito nasce dalla negazione dei limiti, tale negazione appunto costituisce un intervento originario, che sorpassa l’attestazione sperimentale. [...] L’idea di assoluto problematizza l’esperienza [...] in quanto

bontadiniana di “intenzionalità trascendente”¹⁸; l’argomento tanto semplice quanto abissale, nonché abissante aporie spurie e relativi tentativi di risoluzione, è il seguente: “[la] domanda o problema in cui ‘è’ propriamente l’esperienza [...] è già per se stessa la prova, nel senso in cui l’assoluto non può avere bisogno di dimostrare a se stesso di essere assoluto”¹⁹.

Ovvero, più distesamente:

[...] l’esperienza è già come tale il togliimento della possibilità di essere l’Assoluto e non v’è più bisogno di adire la verifica di una delle due ipotesi; e, dunque, ciò che fa sorgere la richiesta dell’argomento è anche ciò che dissolve l’ipotesi in cui lo si formula. Ciò significa che il presentarsi dell’esperienza nella duplice ipotesi che ne rappresenta la formulazione reale perché radicale riduce una delle due ipotesi a contraddizione e pone come vera l’ipotesi opposta, convertendola in tesi. Tale conversione si attua nell’esperienza ed è *dialettica*, perché quell’ipotesi, che è contraddittoria, ponendosi, si toglie: poiché l’esperienza domanda a se stessa (si domanda, si trova come ‘domanda’) se essa è o non è l’Assoluto, è impossibile che l’esperienza sia l’Assoluto. Con ciò lo si sia visto o no, è anche già detto che l’Assoluto non è l’esperienza, che esso la ‘trascende’, che l’immanentismo è assurdo²⁰.

2.2 La semantizzazione dell’essere

Non sembra per nulla condivisibile attribuire a Bacchin, quale tratto fondamentale della sua indagine, “il rapporto con l’essere, concepito come nulla da cui deriva la conoscenza stessa del suo senso”. A Bacchin, infatti, è estranea ogni pretesa semantizzazione dell’essere – asse portante, invece, dell’impostazione neoclassica – ed, anzi, per il Nostro è precisamente ogni “ontologia”, quale pretesa di riferirsi all’essere (discorso *sull’essere*²¹, riferimento che ne farebbe un

è presente, appartiene all’esperienza; ma in quanto essa è fornita di una *intenzionalità* che va oltre la presenza [...] si distingue appunto contro l’esperienza. (*Conversazioni di metafisica*, vol. I, pp. 50-51). È aspetto sul quale Bacchin, in parte, concordava, riconoscendo “le sue pur valide asserzioni intorno al significato o contenuto problematico dell’esperienza” (*Il problema del fondamento*, p. 92). Egli stesso osservava che “il vero è problematizzante, mai problematizzabile” (*Teoresi metafisica*, p. 243).

18. “L’espressione ‘intenzionalità trascendente’ [...] è ambigua: cosa significa ‘andare oltre la presenza’? [...] presuppone che l’esperienza venga ‘assolutizzata’ come termine di un procedimento che la sorpassa e quindi la trascende”, G.R. Bacchin, *Recensione a G. Bontadini*, *Conversazioni di metafisica*, p. 54.

19. G.R. Bacchin, *Metafisica originaria*, p. 332, nota 5.

20. Id., *La struttura teorematologica del problema metafisico*, p. 111, cfr. anche *L’implesso*, cit. pp. 32-33.

21. Nel senso della “*γίγαντομαχία* περί του ὄντος la quale, si sa, non è tanto battaglia di giganti, quanto *gigantesca* e decide di sé decidendo dell’esserci stesso dei contendenti, nonché della possibilità di contendere: se si pone *intorno* (περί) all’essere, o intorno all’ente che è l’intero di sé, deve essere *estranca* all’essere, deve non essere; e se, ponendosi, è, non può essere ciò che si pretende, discussione *intorno* all’essere dell’ente.” (G.R. Bacchin, *Un nuovo tipo di affossatore*, p. 66).

semantema²²), a rivelarsi pretesa contraddittoria; metafisica, nella sua natura critica ovvero problematica come intesa da Bacchin, costituisce la dissoluzione *ab imis fundamentis* di ogni onto-logia e della sua pretesa di esibire la “struttura” del fondamento, dell’essere. Infatti, in tale riferimento (relazione) – in cui l’essere, a cui nel dire ci si riferisce, viene giocoforza riferito al dire ed alla sua struttura formale – l’essere verrebbe inevitabilmente ridotto a termine (relato) ossia ad ente²³.

Ma il rapporto con l’essere è possibile solo dove l’essere venga considerato come un ente, dove cioè sia venuto meno l’intrinseco modo di dirlo nella negazione di poterlo dire per se stesso. Se, dunque, da una parte non è possibile un rapporto con l’essere, dall’altro, è possibile considerare l’essere come un ente solo nella ‘intenzione’ di istituire un rapporto con l’essere. Questa ultima possibilità però non è legittima ed è anzi tutt’uno con la possibilità di errare: è l’errore come possibile, come tale da doversi evitare. [...] Il rapporto con l’essere è la ‘rappresentazione’ [...]

Si può ben dire che la relazione è semantica tanto quanto la dimensione semantica è relazionale. Sicché, l’essere dovrebbe venire semantizzato solo in riferimento ad *altro*, tale altro essendo l’altro dall’essere cioè il non-essere, di cui si attesterebbe la *pensabilità* sulla base del *fatto* che, comunque, lo *si dice* (ed è già una strana “ragione” quella che *debba* dar ragione di un fatto – assumendolo cioè come incontestabile non sul piano fattuale ma su quello di diritto ossia di ragione – onde fondarlo, se appunto il fatto è niente più che *domanda* di ragione, nonché dalla ragione rivelato come *incapacità* di dar ragione di sé).

22. Mi sembra proprio questo il senso della seguente affermazione, di cui l’intero svolgimento de *I fondamenti della filosofia del linguaggio* rappresenta la fondazione: “il linguaggio, nato per ‘significare’, non può valere dove non valgano l’oggettivazione, l’entificazione, la ‘cosalizzazione’ dell’esperienza e che l’uso filosofico del linguaggio è la critica dissoluzione della sua pretesa di significare la totalità. Ed ogni cosa è, nella sua concretezza o pienezza d’essere, la totalità di se stessa. Del linguaggio ci si serve dunque, in filosofia, per dire che con il linguaggio non si dice di filosofico se non la necessità di considerarlo tutto condizionato, necessità di dire nonostante il linguaggio, dialetticamente” (p. VIII).

23. G.R. Bacchin, *I fondamenti*, cit., p. 71. “Osservo che l’inoggettivabilità dell’essere è tutt’altro che ovvia: è una impossibilità, la quale *risulta* e risulta da un processo, che è il tentativo frustrato di oggettivare l’essere alla stregua dell’ente. Questo tentativo non è un’illusione o lo è anche ciò che con esso risulta: esso è funzionale alla dimostrazione che appunto l’essere non è oggettivabile. Né basta dire che – oggettivato – sarebbe ‘un ente’, bisogna dire che – oggettivato l’essere – nessun ente sarebbe, perché l’essere verrebbe sottratto ad ogni altro da esso. Ora, lo stesso tentativo di oggettivare l’essere non appare come ‘tentativo’ se non in quanto l’oggettivazione tentata si converte in contraddizione, La contraddizione qui – ovvero l’oggettivazione dell’essere – consiste nel considerare, ossia *pensare*, l’essere alla stregua dell’ente, come accade nella proposizione ‘l’essere è.’” (Id., *A proposito di metafisici “classici”, “neoclassici” e di “veteroparmenidei”*, p. 412).

Ora, il punto è precisamente questo: o il nulla si lascia effettivamente pensare ed, allora, anche l'essere sarà pensabile ed, anzi, dovrà essere pensato come "negazione del nulla", altrimenti se "pensare il nulla è non pensare", si dovrà concludere – senza possibilità di alternativa e, soprattutto, senza riproporre l'alternativa "o essere o nulla" (peraltro, implicita ancorché non vista, nello stesso giudizio tautologico "l'essere è"²⁴) mediante cui si eleva a dignità di "essere" tutto ciò che non è nulla, qualsivoglia dato, purché non-nulla – che "se si abbisogna di negare il non-essere per dire l'essere, ciò significa che non l'essere si nega, ma la nostra pretesa di dirlo."²⁵

A me sembra che la presunta necessità di pensare il nulla tradisca un "abbaglio"²⁶, come lo definisce Bacchin, consistente nel rappresentare il nulla come limite al pensare, limite che vada negato, appunto pensandolo, includendone l'esclusione ovvero ponendolo "come tolto" (con espressione abusata quanto, se pensata, per nulla chiara: è *veramente* negato²⁷ ciò che sia posto – dunque, affermato – "come negato", anziché negato nella sua pretesa stessa di porsi?).

Pertanto, il nulla coinciderà con il proprio stesso annullarsi o negarsi (il negativo come negativo di sé, come incapacità di "essere" negazione) ovvero con la contraddizione stessa non, cioè, qualcosa-di-contraddittorio, bensì contraddizione come contraddirsi, tale da contraddire la sua stessa pretesa assunzione e negazione. Si noterà come, in chi non riconosca l'indiscernibilità tra contraddirsi e contraddizione (che è, del resto, sempre autocontraddizione: se mancasse il rifermento ad un medesimo, non si istituirebbe contraddizione; ma, se si riferiscono predicati opposti ad un medesimo, questo medesimo è divelto dalla sua stessa medesimezza e non è "medesimo" affatto, semplicemente non "è") ovvero chi presuma di poter e dover distinguere²⁸ tra contraddirsi e

24. G.R. Bacchin, *A proposito*, cit., p. 416: "ogni asserto intorno all'essere presuppone l'asserto 'l'essere è', tale asserto [...] è risposta ad una domanda contraddittoria, questa: 'l'essere è o non è?'".

25. Id., *Su l'autentico nel filosofare*, p. 22.

26. "Il pensiero che rivestisse di sé il nulla sarebbe ancora questo residuo ateoretico che aveva abbinato Fichte e Spaventa e Giovanni Gentile, e aveva, coerentemente, fatto 'essere' il negativo negandolo come tale nella propria innegabile positività." (G.R. Bacchin, *Intero metafisico e problematicità pura*, pp. 318-319).

27. Negare veramente, effettivamente (e non estrinsecamente ossia presupponendo il proprio negato, onde restituirlo come innegabile, ma solo sulla base della fallacia di una negazione presupposta come ineffettuale – più che fallacia, contraddizione: negare la negazione è semplicemente contraddirsi –, come affermazione sotto mentite spoglie epperò affermazione solo presupposta) sarà, allora: "Propriamente, negare è vedere che il negato è nulla [...] negare che qualcosa sia è negare che il suo apparire sia il suo essere" (*Theorein*, pp. 29-30) ovvero sia dirimere nell'apparire la parvenza dall'apparire: nullo è soltanto ciò che sembra ma non è, parventemente essente in quanto appare senza essere, sicché nel venire *saputo* come mero apparire (parvenza) è con ciò stesso interamente *dissolto*.

28. Non si tratta, forse, anche rispetto al nulla, di quell'approccio analitico criticato da Bacchin ne *I fondamenti della filosofia del linguaggio* (e che, solo in apparenza, è altra cosa rispetto alla pretesa di considerare analiticamente la totalità, l'essere)?

nulla, operi appunto la presupposizione o assunzione indimostrata del “nulla” come in se stesso “non contraddittorio”²⁹.

Vediamo di porre luce – pur con la stringatezza con cui, qui, è dato riflettere su questioni tanto vaste ed impegnative – le ragioni di chi sostiene la necessità di semantizzare l’essere e di chi ne sostiene l’impossibilità, indicando nella posizione dei primi una impostazione che possiamo connotare come analitica, mentre quella dei secondi è, invece, di natura dialettica. Credo anche che si possa sin d’ora osservare che la prima impostazione subisce la struttura del linguaggio, mentre la seconda intende la struttura effettiva che è l’intelligibilità stessa ossia l’essere, nonché la piena convertibilità “classica” di essere e pensiero, rilevando il limite non visto di quella strutturazione analitica e linguistica *lato sensu* che è solo formalmente “struttura”, poiché identifica dicibilità e pensabilità.

Chi sostiene e condivide la rilevanza della semantizzazione dell’essere precisa che quest’ultima non sia da considerarsi una “definizione” in senso classico, per genere prossimo e differenza specificante, per le note aporie che essa incontrerebbe qualora applicata all’essere. Tale precisazione ci sembra, tuttavia, non essenziale né risolutiva ai fini delle istanze summenzionate (caduta nella considerazione analitica per se stessa parziale ed oggettivante, imposizione all’essere della struttura semantico-relazionale che ne negherebbe peraltro l’assolutezza, vizio “gnoseologico” importato dal pensiero del nulla).

Dice con chiarezza lo stesso Bontadini, in una dispensa universitaria (*Protologia. Appunti delle lezioni del corso di filosofia teoretica dell’anno accademico 1963-1964*) di recentissima pubblicazione, che “la semantizzazione non è definizione”³⁰ e la ragione di ciò è, come scrive con altrettanta limpidezza un suo celebre allievo, è che:

l’essere non si possa definire è sentenza implicita nell’antica lezione aristotelica, come del resto aristotelica è la definitiva messa a punto della figura logica della definizione. Secondo Aristotele, come è noto, per ottenere una buona definizione di qualcosa, si deve poter indicare del qualcosa il genere prossimo e la differenza specifica. Ma questo non può esser fatto a proposito dell’essere, perché non ha senso trattare l’essere come tale che rimandi ad un genere prossimo, non essendovi nulla oltre l’essere. E

29. “Il mero non essere non è contraddittorio” (G. Bontadini, *Per una teoria del fondamento, in Metafisica e deellenizzazione*, p. 10). Mentre Bacchin obiettava: “Il ‘nulla’, che per i ‘neoclassici’ da solo non fa contraddizione, è espressione linguistica che economizza lo ‘è e non è’, appunto la contraddizione, sì che il semantema ‘nulla’ [...] trascrive quello ‘è e non è’ in cui il ‘non’ si colloca a condizione che sia posto lo ‘è’ e, insieme, appunto contraddittoriamente, nega lo ‘è’ senza di cui, per usare espressione severiniana, non ‘appare’ e con cui non può ‘apparire’ (*A proposito di metafisici “classici”, “neoclassici” e di “veteroparmenidei”, p. 421*).

30. G. Bontadini, *Protologia*, p. 84.

neppure ha senso trattare l'essere stesso come un genere, essendo il genere ciò che lascia oltre di sé le differenze specifiche. Ma le differenze dell'essere sono, dunque sono anch'esse qualcosa dell'essere, e non possono essere intese come tali che vi si aggiungano. Nella Scuola si usava ripetere: *differentiae entis sunt formaliter ens*³¹.

Ora, è precisamente da vedersi se, come scrive Vigna nel passo testé richiamato ed in pieno accordo con il suo Maestro, tale semantizzazione dell'essere sia da considerarsi "il compito più arduo della ragione speculativa"³² o se, piuttosto, non esemplifichi paradigmaticamente il tradimento intellettualistico della stessa e di cui nella ed in virtù della ragione speculativa, semmai, si riveli l'intrinseca contraddittorietà (come "il nesso con la totalità che l'analisi suppone non ha carattere analitico", così il coglimento nonché il togliimento della considerazione analitica non è esso stesso analitico, ma dialettico e, aggiungeremmo, coerentemente non visibile con sguardo analitico ma, nondimeno, operante in esso, quasi "dietro le spalle di essa" per dire con espressione hegeliana³³).

In ogni caso, seguiamo ancora Bontadini e la sua impostazione. Egli è convinto che "il fatto che l'essere sia indefinibile non dispensa dall'istituzione del suo significato", annotando di aver "sentito questa necessità quando qualcuno ha affermato che l'essere è insignificante (vedi ad es. Hume e il neopositivismo)."³⁴ Si è cercato di chiarire, nella precedente nota, perché la critica alla

31. C. Vigna, *Sulla semantizzazione dell'essere. L'eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, p. 41.

32. *Ibidem*.

33. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, p. 78.

34. G. Bontadini, *Protologia*, cit., p. 84. Notiamo che era questa anche l'obiezione che rivolgeva a Bacchin e a Berti lo stesso C. Scilironi (*Coerenza sintattica e insignificanza semantica nel pensiero di Emanuele Severino*, p. 264), in cui si rilevava una paradossale solidarietà in senso antimetafisico tra il discorso che destruttura la semantizzazione dell'essere e le posizioni neopositiviste con la loro riduzione dei semantemi "essere" e "nulla" a mera insignificanza. Alla suddetta osservazione di Scilironi – che sarebbe stata incisiva, solo se pensare e dire fossero un medesimo o, ed è lo stesso, se ciò che viene detto, per il fatto di essere detto (*scil.* esistere nel sistema di rilevamento linguistico) fosse *eo ipso* pensabile, intelligibile, anziché viceversa – Bacchin controreplicava come segue: "Con il semantema 'essere' – ma non in virtù di esso – indico appunto l'impossibilità che l'essere sia un pensato. Per dire che l'essere non può venire pensato, uso il semantema 'essere', che è, semantema *imprescindibile*, né ritengo che esso non abbia significato (come ritengono i neopositivisti ai quali Berti ed io veniamo da Scilironi incautamente assimilati), o che semantema sarebbe? Ma che un semantema sia imprescindibile non dice se non questo: esso è imprescindibile come semantema; ed è appunto come semantema che lo tratto, ossia per il 'significato' nel quale mi riferisco a ciò che è. [...] la semantizzazione (ancora una volta, più semplicemente e più efficacemente il 'dire') concerne solo ciò che può incontradittoriamente venire semantizzato. Ebbene, proprio perché semantizzare è riferire ad altro – come i 'neoclassici' e Severino giustamente ripetono – diciamo che semantizzare anche l'essere è impossibile (e la parola 'essere' dice questa impossibilità)", (G.R. Bacchin, *A proposito di metafisici "classici", "neoclassici" e di "veteroparmenidei"*, pp. 413-414).

semantizzazione dell'essere sia infinitamente lontana dalle conclusioni neopositiviste; tuttavia, ciò non basta, occorre chiedersi se semantizzare l'essere equivalga a semantizzare l'essere *ut sic* o solamente solo ciò che dell'essere può venire detto *quoad nos*, ovvero in ultima analisi niente più che il nostro rapporto (preteso) all'essere³⁵, nella consapevolezza della incommensurabilità di questa prospettiva a quella; ma, in tal caso, sfugge la rilevanza davvero speculativa di tale operazione³⁶. Per inciso, ma non troppo, noteremmo altresì che, se il processo di semantizzazione intende bensì dire qualcosa dell'essere, farne “segno”³⁷ dovrebbe spiegare come si possa contemperare l'esigenza del riferimento (relazionalità) con l'assolutezza propria dell'essere “parmenideo” (come inteso nell'intenzione speculativa di Parmenide che nel Parmenide storico) il quale in ragione della sua absolutezza frustra ogni possibile riferimento, dunque la pretesa che esso possa venire ridotto a termine ma anche la pretesa di identificarlo con il riferimento stesso cioè come l'intera relazione oppositiva, la quale, del

35. “la semantizzazione dell'essere *non* è dell'essere, *ma* dell'essere semantizzato come dato e immediatamente dato.” G.R. Bacchin, *Teoresi metafisica*, p. 107.

36. Delle due, infatti, l'una: *aut* “la differenziazione del ‘concetto di essere’ è data solo (e da che altro se no?) da ciò che è al di là dell'essere, ossia dal nulla, che sarebbe ‘concetto ideale’” – insomma, diremmo, nulla più che un *ens rationis* – ed, allora, “tutta la differenza del ‘concetto di essere’ da ogni (altro) concetto resta, comunque, ‘ideale’ e nel senso [...] di non essere reale, di non essere semplicemente” (G.R. Bacchin, *A proposito di metafisici*, cit., p. 414), come riconosce lo stesso Vigna, *Sulla semantizzazione dell'essere*, cit., p. 42; *aut*, se si riconosce che l'essere si notifica *quoad nos*, solo nella originaria (ma come può essere “originaria”, se essa vale non in *sé*, *absolute* ma solo per noi?) opposizione al non essere, non si può non concludere, come conclude Bacchin, che la semantizzazione dell'essere non all'essere si riferisce ma soltanto a se medesima, col che essa è pretesa contraddittoria, volendo ridurre ciò che riconosce essere irriducibile, la dimensione del “per noi” (relazionalità) e quella dello “in sé” (assolutezza): “poiché *quoad nos* vuoi dire questo: non è l'essere *in se* (le due espressioni scolastiche vanno insieme) che viene così semantizzato; e lo *in se* degli Scolastici non ha – come è noto – il significato gnoseologico che avrà nel pensiero moderno.” (G.R. Bacchin, *A proposito di metafisici*, cit., p. 415). Non andrebbe mai dimenticato che precisamente questa assurda pretesa coincide con l'identificazione di “essere” con “significare”, di cui Bacchin ha fornito bastevole demolizione, per chi sa e vuole vedere, per esempio in *Teoresi metafisica* (soprattutto pp. 164-165), con la conclusione, che se la domanda “*che cos'è?*” (l'effettiva domanda *classica*, di cui la “Problematicità pura” della Scuola patavina di Marino Gentile, Berti e soprattutto Bacchin è la massima rigorizzazione) fosse lo stesso che “*che cosa significa?*” (sua riduzione nella prospettiva *neoclassica*), nemmeno potrei mai sapere – anzi, neppure potrei mai domandare – cosa *sia* “significare”, stante che lo “è”, coincidendo con “significa”, la trascriverebbe in “cosa significa ‘significare’”? che è domanda a cui non si può rispondere, poiché è domanda impossibile ovvero presupposizione di sapere già ciò che si finge di domandare, ma soprattutto perché, dal momento che “significare” è “riferire ad altro”, ogni “altro” ricade nel significare, lasciando il significare come tale nella completa insignificanza. Se so cosa sia significare, ebbene ciò è precisamente perché significare non è tutto, ovvero perché “significare” non totalizza lo “essere”.

37. “Il segno non produce il significato, ma lo investe totalmente senza esaurirlo: non lo produce, perché dove mancasse il ‘significato’, non vi sarebbe ‘segno’; lo investe totalmente, in quanto si colloca al posto del ‘significato’, lo sostituisce [...] non lo esaurisce” (G.R. Bacchin, *I fondamenti*, cit. p. 13 nota 3). “Ciò che è (o l'essente, l'ente) viene inteso nella semantizzazione, che poi è lo stesso ‘parlare’, se e solo se il pensiero che la usa non si identifica con essa”, Id., *A proposito di metafisici*, cit., p. 414.

resto, “è” e, come tale, ricadrebbe nell’essere, cioè in uno dei suoi due presunti termini: essa, come totalità dei termini correlati sarebbe totalità epperò anche termine cioè parte di se stessa, contraddittoriamente: termine e non-termine, totalità e non-totalità.

Nondimeno, si insiste nel sostenere non solo la possibilità (intelligibilità) della semantizzazione ma, anzi, la sua necessità. Seguiamo, quindi, la movenza del discorso bontadiniano per vedere come la semantizzazione sarebbe in grado di restituire il “significato” dell’essere senza, tuttavia, fornirne una definizione in senso classico, prima di passare ad alcune riflessioni, tra le molte, in cui Bacchin evidenzia i limiti di tale indirizzo teoretico.

[...] Secondo l’indicazione di Bontadini: l’essere si semantizza in contrapposizione al non essere. In effetti, semantizzare vuoi dire lo stesso che ‘dar significato’ (dal greco *semaino*) e per dar significato bisogna in certo qual modo circoscrivere ciò che si in tende significare. Circoscrivere qui non può esser naturalmente lo stesso che definire (lo abbiamo già detto). Circoscrivere importa tracciare una linea ideale che dia i confini di ciò che si vuoi significare. Ma tracciare i confini si può, indicando ciò che sta di là rispetto a ciò che si vuoi circoscrivere³⁸.

Ebbene, forse manifesterò la mia limitatezza, ma non riesco a cogliere dove stia l’essenziale differenza, se appunto de-finire e de-limitare hanno, mi sembra, entrambe a che fare con il “limite” costitutivo della cosa intesa in tale delimitazione. In ambo i casi, a me sembra, si ha il ruolo determinante rispetto al “*de-lineato*” dell’altro da esso e, soprattutto, in entrambe le prospettive si implica una oggettivazione di ciò che si vuole definire nonché una sua considerazione analitica³⁹. Questo è possibile con qualsiasi cosa, meno che con l’essere, se

38. C. Vigna, *La semantizzazione*, cit., p. 42.

39. Mi sembra che possa essere pertinente l’osservazione che Bacchin svolge in conclusione de *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, rispetto alla “definizione” come “essenza”. Stante che l’autentica definizione della cosa non è una sua delimitazione estrinseca, ma l’esplicitarsi stesso della cosa, il suo stesso definirsi da se stessa e in se stessa – e, se, di contro, semantizzare è riferire ad altro, tale alterità “complica” l’essenza, portando in essa *altro* ed il *legame* essenziale con altro, allora essa si è già preclusa l’accesso alla semplicità essenziale dell’essenza (nell’essenza tutto è essenziale, identicamente, senza distinzione possibile: lo stesso appartenere di altro all’essenza, dovendo essere essenziale come appartenenza, cessa di essere appartenenza all’essenza per coincidersi *simpliciter*). È, dunque, l’essenza stessa a costituire il criterio per sapere se quel limite, in cui essa venga de-limitata, le sia proprio ovvero intrinseco anziché estrinsecamente attribuito ed imposto, dunque tale da ricadere “fuori” di essa, mancandola interamente: “definizione domanda, infatti, che si sappia la cosa *precedentemente* alla determinazione dei suoi limiti, e rimanda perciò, ad un altro concetto di definizione che dia in uno cosa e suoi limiti.” (*I fondamenti*, cit., p. 103) Radicalizzazione massima di tale osservazione è, a mio parere, il seguente passo di *Metafisica originaria*: “Se non v’è ‘definito’ fuori del suo ‘definirsi’, poiché il ‘definirsi’ è identico per ciascun definito, non vi sono molti definiti ed anzi, a rigore, non ve n’è alcuno” (p. 151).

non fingendo (costruendo) una alterità da utilizzare – è il verbo più consono, trattandosi di operazione – nel togliimento (negazione) della stessa in cui si consoliderebbe il senso dell'essere⁴⁰.

Del resto – ma lascio subito cadere questa riflessione, per quanto rilevante, poiché attiene più alla riflessione di Vigna che di Bontadini – la distinzione tra “determinazione *ad extra*” dell'essere e la sua “determinazione *ad intra*” sono, a mio modo di vedere, non solo strettamente correlate, ma la seconda dipende interamente dalla prima, per la seguente ragione: che nella prima l'essere per il fatto stesso di venire rapportato negativamente al nulla è già relativizzato e, con esso, lo stesso nulla; sicché, il “nulla relativo” sarà quella stessa intrinseca distinzione dell'essere (la sua “determinazione *ad intra*”), che se l'essere venisse, di contro, mantenuto nella sua assolutezza – in forza di cui *si nega* il tentativo di farne negazione del nulla e, va aggiunto, anche degli enti⁴¹ – già nella prima “determinazione *ad extra*”, questa vi si infrangerebbe e non avrebbe ragion d'essere e, di conseguenza, nemmeno la seconda, poiché l'essere non potrebbe venire assunto come “totalità delle determinazioni”, dunque “totalità delle relazioni”. L'essere, insomma, non sarebbe già più (“sin nella prima determinazione”) un, anzi l'intero semplice ed indivisibile (meglio: l'indivisibilità stessa) tale da ridurre a contraddizione la sua tentata divisione, la sua frammentazione ed articolazione nelle molteplici determinazioni, negli enti.

La totalità delle determinazioni viene ricondotta da Bacchin, secondo quella distinzione capitale che è tematizzata ne *I fondamenti della filosofia del linguaggio* ma già delineata in opere precedenti⁴², alla “totalità di esaurimento” alla quale è irriducibile al “totalità di definizione”. Osserva, a riguardo, Bacchin:

La prima non è mai ‘data’ ed è sempre ‘supposta’ la si ‘ritrova’, non la si ‘trova’, poiché è detta con il ritorno sulla cosa riportata alla sorgente dell'atto: essendo *sempre* supposta, essa è innegabile, ed è dialettico, non analitico il modo di ‘averla’ (si usa della negazione per tentare di eliminarla, tentativo che risulta vano). La seconda

40. Al che la replica più incisiva ci sembra la seguente: “Dire che il tutto non ha altro – o che non v'è altro dal tutto – non significa dire che esso è qualcosa che esclude l'alterità (escluderebbe e, dunque, non sarebbe il ‘tutto’), bensì che esso non è altro affatto, nel senso che ad esso non ci si può riferire come a ‘qualcosa’ di cui si domanda che cosa lo differenzia rispetto ad altro. L'innegabilità del tutto è tutt'uno con l'affermazione di esso, la quale è propriamente l'affermarsi del tutto, poiché il tutto non può venire affermato da altro da esso. A rigore, dunque, il tutto non può venire negato, perché non può venire affermato non essendo ‘altro.’” (G.R. Bacchin, *Le radici di un dibattito se in filosofia occorra dibattere*, p. 184).

41. Bacchin, ci sembra, si mantiene rigorosamente equidistante dalle due opposte ma speculari “assolutizzazioni”, consistenti o nella riduzione dell'essere agli enti o degli enti all'essere, facendo valere “l'essere come ‘trascendentale’ degli enti e l'Essere come ‘trascendente’ gli enti” (*Originarietà e mediazione*, cit., p. 87).

42. Cfr. *L'implesso*, cit., “Determinazione ulteriorizzante”, pp. 37-39.

è l'alterità all'infinito, l'indefinita ulteriorità ed ha carattere contraddittorio essendo sempre (inevitabilmente) oltre se stessa, donde il suo carattere meramente *postulatorio*, in quanto costruito per soddisfare determinate esigenze. La totalità di definizione potrebbe venire anche detta dimensione teoretica della 'pura profondità', l'altra è, allora, la dimensione pseudo-teoretica della 'pura estensione'; la 'pura profondità' è però pensabile, la 'pura estensione' è solo rappresentabile in immagini. Per 'pura profondità' intendo l'essere *coestensivo a tutto*, così come lo è la definizione che non ha estensione propria [...]⁴³.

E, pertanto, "il tutto di esaurizione è l'indeterminato in una serie determinata di determinati (i singoli momenti del processo non potendo non coesistere, nel mentre che il processo, per ogni termine che è la possibilità e quindi la necessità del suo ulteriore, non può non essere infinito)"⁴⁴.

Quest'ultima è la dimensione dell'analisi ed il suo carattere è la presuppositività:

L'analiticità domanderebbe dunque un processo all'infinito, perché il porsi di un termine è, nella sua determinazione, la posizione indicata da un termine ad esso ulteriore. Questo *progressus in indefinitum* suppone che l'indefinito sia, il che contraddice alla nozione stessa di *progressus*, perché questo domanda che ciascun termine sia ulteriore rispetto a tutti gli altri, nel porsi di tutti i termini compresi tra loro. [...]⁴⁵

Il che conduce alla seguente conclusione:

Tale *progressus* risulta nullo perché, presupponendo indefinitamente se stesso, non sorge mai: la sua nullità è tutta nel suo presupporre a se stesso ed è questa la *ratio* della sua contraddittorietà e si può anche dire che, rispetto all'*indefinitum*, progresso e regresso non solo si equivalgono [...], ma s'identificano, nel senso che l'atto che pone è il medesimo atto che toglie. La contraddittorietà (o nullità) del *progressus in indefinitum* è, precisamente, l'identità tra posizione e togliimento [...]⁴⁶.

Questo fa da viatico a quella distinzione cruciale, che è, direi, il punto pivotale su cui fa leva la critica svolta da Bacchin ai postulati della semantizzazione dell'essere, e cioè la distinzione che non si esita a denominare "ontologica" tra "negazione contraddittoria e negazione dialettica: la prima come negazione indeterminata, la seconda come determinatezza ulteriormente indeterminabile

43. G.R. Bacchin, *I fondamenti*, cit., pp. 101-102.

44. Ivi, p. 20

45. Ivi, p. 21.

46. Ivi, pp. 21-22.

[...] tra il contraddittorio ed il negato.⁴⁷ Cerchiamo di indicarne gli assi portanti, poiché in esso si risolve interamente la questione del nulla in termini di negazione, riportando cioè l'ateoreticità del nulla (contraddizione, impensabile) al negare, che è lo stesso pensare nella sua dialetticità⁴⁸.

‘Contraddittorio’ è ciò che è posto e tolto; l’atto che pone è lo stesso atto che toglie; quest’atto non pone né toglie, semplicemente non è. ‘Negato’ è ciò che è posto *per* venire tolto; l’atto che pone non è lo stesso atto che toglie; cioè gli atti *sono* due ed entrambi reali, ma solo uno dei due è *vero*, perché se è vero l’atto che pone, non può non essere falso l’atto che toglie, e viceversa. Il contraddittorio esce, così, dalla considerazione teoretica; esso è ateoretico, ossia il nulla non è (radice pragmatica della nozione di non-essere). Se il contraddittorio è il non-essere, tuttavia esso ‘è’ in quanto è detto come essere e, perciò, *dire* il contraddittorio significa ‘negare’ che esso sia. Ne segue che la considerazione teoretica del contraddittorio è la riduzione del ‘contraddittorio’ al ‘negato’ (e non viceversa) [...]. Il negato è posto in funzione del suo venire tolto; poiché i due atti sono entrambi *reali* ma uno solo è *vero*, resta fondata rigorosamente la differenza ontologica fra reale e vero: per dire che qualcosa non è vero, è necessario che esso venga preso in considerazione, la quale considerazione non può essere non reale, appunto *non* può *non* esserci. Tuttavia, questa considerazione non può non esserci rispetto al suo venire negata e, perciò, non può pretendere veramente all’essere. In tal modo la differenza ontologica fra reale e vero non ha carattere analitico, ma dialettico [...]⁴⁹.

Con ciò si fonda la inassimilabilità del pensare al linguaggio, dal momento che

la nullità teoretica che è la contraddizione essendo teoreticamente *indicata*, è indicata incontraddittoriamente. Se la contraddizione è il nulla e se questo nulla viene

47. *Ibidem*.

48. Dialetticità che è tutt’altra cosa dal dialettismo che è, invece, paradossalmente implicato dalla considerazione analitica. Questo è ben spiegato in *Intero metafisico e problematicità pura* (pp. 311-313), laddove si nota che la “implicazione è implicazione di altro e l’essere, se qualcosa implicasse, implicando l’altro da sé, implicherebbe il nulla: l’esito della concezione analitica o non dialettica dell’essere è precisamente l’implicazione del nulla o assunzione del negativo in funzione positiva, quale costitutivo dell’essere; paradossalmente, la pretesa di ‘formulare’ l’essere si risolve così in dialettismo, come nell’affermazione che il negativo è essenziale al positivo, affermazione per la quale il negativo cessa di essere veramente tale.” Di contro, “l’affermazione dell’essere è dialettica e non è ‘immediata’, poiché in tanto si pone in quanto si nega di non potersi porre [...]; è *necessario*, cioè, pensare l’essere perché *non è possibile* pensare il nulla, ossia è impossibile non pensare perché il pensiero è sempre pensiero di qualcosa essendo sempre qualcosa come pensiero: se pensare il nulla è non pensare, l’impossibilità di non pensare è per se stessa l’impossibilità di pensare il nulla, l’intrinseca nullità del nulla; non si dice, cioè, che *il nulla non è*, né che il nulla è qualcosa di contraddittorio, bensì che esso è la sua stessa contraddizione, *il contraddirsi* in atto, *ché* in esso la negazione non restituisce qualcosa, ma si toglie senza ‘attuarsi’ come negazione vera e propria.”

49. Ivi, pp. 23-24.

teoreticamente indicato come contraddizione, il nulla è posto dalla sua indicazione, è *nella* sua indicazione, senza alcun residuo.

Le suddette pesantissime osservazioni hanno, direi, la loro apoteosi teoretica – ai fini della dissoluzione della pretesa di “teoreticità” della semantizzazione dell’essere – nell’accusa di inconsaputo “gnoseologismo” (vizio che, a ben vedere, è già tutto implicitamente presente nell’assunzione del nulla come non coincidente con la contraddizione⁵⁰), per cui si rilevava che “non è possibile che si dia un pensiero del nulla se non si dà un pensiero dell’essere che è invece anche come pensiero ed è, quindi, ontologicamente convertibile nell’essere di cui è pensiero.”⁵¹

E, più tardi, riprendendola, così riformulava:

Se per gnoseologismo, però, si intende correttamente e fundamentalmente ogni posizione per la quale ‘pensabile’ non equivale a ‘intelligibile’, per una posizione come quella che discuto in cui viene considerato pensabile anche il non-intelligibile, appunto il ‘nulla’, quell’espressione è appropriata⁵².

Sicché, “non c’è problema del rapporto tra pensiero ed essere, proprio perché manca la possibilità di qualsiasi rapporto tra di essi, ciascuno dei quali sussistente nell’altro, ciascuno dei due convertibile nell’altro e perciò non propriamente ‘altro.’”⁵³

Per concludere questo *excursus* sulla questione della semantizzazione, prenderemmo a sigillo il passo in cui Bacchin rileva che l’autentica “affermazione” dell’essere

è possibile *solo* come negazione della negazione dell’essere (la quale negazione dell’essere sia il *tentativo* rivelatosi contraddittorio di ridurre l’essere in quanto essere agli enti dei quali si ha esperienza), essa importa, in se stessa, l’*impossibilità* di assolutizzare l’essere, che è, per se stessa, la *necessità* che Dio sia ‘oltre’ gli enti, cioè semplicemente che non sia un ente fra gli enti, né l’essere che si ‘dice’ negando che gli enti lo possano esaurire; impossibilità e necessità che valgono a salvare il trascendentale, come l’intero metafisico di cui non si dà oggettivazione senza contraddizione⁵⁴.

50. G. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, p. 10.

51. G.R. Bacchin, *Intero metafisico*, cit., p. 317.

52. G.R. Bacchin, *A proposito di metafisici*, cit., p. 425.

53. G.R. Bacchin, *I fondamenti*, cit., p. 70.

54. G.R. Bacchin, *Intero metafisico*, cit., p. 320.

2.3 “Umanità del pensiero”⁵⁵?

Proseguendo nello scritto di G., si legge che “se si vuole concepire la questione dell’essere e del pensare, occorre intraprendere un percorso teoretico che conduce sempre più a tener conto dell’importanza dell’uomo e della sua apertura ai fenomeni del mondo. L’uomo pensato come quell’ente particolare dispiegato nell’orizzonte delle cose del mondo, capace di comprendere il linguaggio dell’essere.” (p. 163).

Ebbene, mi sento di poter affermare che questo è l’esatto contrario di quanto Bacchin sostiene nell’intero suo percorso teoretico. Propongo, pertanto, alcune indicazioni che mi sembrano paradigmatiche, come sempre senza la pretesa di esaurire né i riferimenti possibili né tantomeno la complessità dei temi toccati e relative implicazioni.

Riguardo alla presunta “importanza dell’uomo”, noterei come per Bacchin l’uomo sia da intendersi

come colui entro il quale empiricamente si attua il processo del filosofare, ma non come il filosofare stesso. Una filosofia che si svolgesse intorno all’uomo onde risolvere i problemi dell’uomo ed all’uomo, perciò, si commisurasse, mancherebbe di radicare l’uomo nella sua autenticità, obliando la problematicità stessa entro la cui trascendentale portata l’uomo è uomo⁵⁶.

La radicalizzazione della precedente asserzione conduce alla seguente laconica ed abissale conclusione: “chi pensa è nemico del pensare: penserà veramente quando non sarà più lui a pensare”⁵⁷, poiché “filosofia come ‘universalità del consapere’ [è] irriducibile all’uomo.”⁵⁸ In questa prospettiva Bacchin non poteva non esaltare, come appunto fa, l’affermazione hegeliana⁵⁹ che riduce a mera rappresentazione la rilevanza del soggetto empirico (l’uomo) rispetto all’atto di pensiero, in forza del quale è veramente pensante solo lasciando che il pensiero operi in lui, costituendolo come pensante

Il soggetto è dunque il pensare, il quale non è soggetto di nulla; se così non fosse, il soggetto, definito come pensiero rappresentato, resterebbe indefinito: dove

55. È espressione, che parafrao decontestualizzandola ad onor del vero, dello stesso Bontadini (*Realismo gnoseologico e metafisica dell’essere*, in *Studi sull’idealismo*, p. 258), richiamata anche a P. Pagani, *L’Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, p. 215.

56. G.R. Bacchin, *Su l’autentico nel filosofare*, p. 60.

57. Id., *Anypotheton*, p. 26.

58. Id., *Saggi di ermeneutica filosofica*, p. 39.

59. “Il pensiero, rappresentato come soggetto, è il pensante” (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 20).

il soggetto si presumeva attivo si svela invece passivo, rappresentato, fatto essere da altro, dunque oggetto gettato là. Ma il pensiero non riconoscerebbe se stesso in quel fantoccio piantato nel deserto dell'esistenza, e ancora rappresentazione sarebbe un pensiero che si compromettesse a riconoscerlo⁶⁰.

Ciò che viene questionato è, dunque, “la volgare correlazione [...] tra esistenza e pensiero”⁶¹. Si può, pertanto, dire che la “purezza” del sapere esclude, per Bacchin, ogni “umanesimo” ed, ancorché il sapere si attui indubbiamente nell'uomo, tuttavia, non all'uomo appartiene: “L'appartenenza dell'uomo al pensiero non è dunque cosa dell'uomo.”⁶².

Ne *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, del resto, viene criticata, a mio avviso con chiarezza che non lascia spazio ad equivocazioni, la presunta rilevanza dell'uomo rispetto al sapere, il quale pur presente ed operante nell'uomo, nondimeno, non solo non dipende ma, radicalmente, ne mette in crisi (ne “critica”) la pretesa coesistenzialità. In effetti, se il “sapere” fosse identificabile con l'*immagine* umana del sapere (che è “sapere per potere”), allora ciò comporterebbe una inversione di quanto sopra indicato, poiché, la conseguenza sarebbe la seguente:

l'ideale del sapere viene commisurato alla funzione e presenza attiva dell'uomo nell'esperienza, perché il sapere *per* potere relativizza i fenomeni all'uomo nello stesso momento in cui riduce l'uomo alle *sue* operazioni (dove un circolo vizioso): sapere per potere suppone che il sapere senza il potere sia affatto sterile e che, perciò, il potere sia la misura verificativa del sapere⁶³.

Di contro, Bacchin, più avanti nella medesima opera, osserva come il sapere, autenticamente inteso, non possa non essere “assoluto”, poiché ingloberebbe, sapendolo, lo stesso fine a cui lo si vorrebbe orientare, sicché il sapere in realtà orienta se stesso (non dipende da altro).

A proposito del “linguaggio dell'essere”, espressione che G. pare desumere da Heidegger per attribuirlo a Bacchin, evidenzierei i seguenti passi che mi pare attestino l'inappropriatezza dell'attribuzione: “La filosofia del linguaggio, che è il linguaggio in filosofia, che è il modo di dire il tutto di ciascuna cosa, è il modo dialettico di dire l'essere, negando le negazioni (o fraintendimenti) che di esso si pretendono.”⁶⁴

60. G.R. Bacchin, *Anypotheton*, p. 101.

61. Ivi, p. 119.

62. Ivi, p. 335.

63. G.R. Bacchin, *I fondamenti*, cit., p. 85.

64. Ivi, p. 106.

E sarebbe fraintendimento identificare la struttura linguistica (analitico-sintetica) con la “struttura” (intelligibilità) dell’essere, la quale può venire intenzionata solo in modo dialettico (“obliquo”, non “diretto”), negando che si possa negare, dicendo che non lo si può dire, come si rilevava sopra a proposito della semantizzazione. Pur non potendo, insomma, trascendere semanticamente il piano semantico (mediante il quale inevitabilmente tale coscienza si esprime, esponendosi), tuttavia essa lo *trasforma*. Questa trasformazione è la stessa consapevolezza filosofica del linguaggio: servirsi del mezzo linguistico senza subirlo.

Ora, se l’essere non è linguaggio (non lo si può ricondurre alla struttura propria del dire, al piano semantico-sintattico), si potrà parlare di un “linguaggio dell’essere”?

2.4 Vita e filosofia

L’analisi d’opera effettuata da G. esordisce con una “certezza”. Si afferma, infatti, con tono apodittico che la “La filosofia di Giovanni Romano Bacchin parte *certamente* dal problema della metafisica dell’esperienza posto da Gustavo Bontadini” (p. 163, corsivo mio).

Dal mio punto di vista, questo è tutt’altro che certo, quantomeno. Se, come si riconosceva sin dall’inizio, indubbiamente la *mens* metafisica e l’*intentio* di rigore teoretico – tale, dunque, da non indulgere a quella forma di oscurantismo moderno che sono le “mode” filosofiche, in realtà criteriata e decise da istanze che di filosofico non hanno nemmeno il nome –, accomunava i due grandi Maestri della filosofia italiana, nondimeno non si può non rilevare e sottolineare con altrettanta nettezza la profonda distanza del percorso metafisico bontadiniano e bacchiniano.

Entriamo, anche qui, più nel merito delle tematiche, per quanto possibile. G. menziona il celebre *incipit* del *Saggio di una metafisica dell’esperienza* di Bontadini, che recita:

la filosofia come si sa – ma non sempre si ricorda – nasce dalla vita; e non perché, soltanto, più o meno vivace, è essa stessa un atto di vita; [...]: giacché essa abbraccia e attira in sé tutta quanta la vita, o, se par meglio, la vita stessa nella filosofia si abbraccia, facendosi oggetto di sé medesima e così facendosi nuova vita⁶⁵.

per concludere che

La filosofia dunque non può nascere che da un qualche interesse umano, ovvero dalla vita stessa. Così la circolarità della vita giunge a conservare una ‘illibata’

65. G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell’esperienza*, p. 5.

libertà nei confronti delle pretese della ragione filosofica, giungendo a riconoscere l'importanza che ha nella sua concretezza nel determinare il problema filosofico, [sicché, sempre a detta di G. il] [...] problema dell'esistenza, connesso alla tematica filosofica e del linguaggio [sorgerebbe allorché] l'uomo attesta il fluire stesso della vita, del valore e soprattutto del senso del suo divenire (p. 164).

Che il “rapporto” tra vita e filosofia, nelle sentenze di sapore “vitalistico” della celebre opera bontadiniana, non fosse del tutto perspicuo in sé è attestato anche dal dibattito che l'Autore intrecciò con più di un critico all'epoca della pubblicazione dell'importante volume. Men che meno mi consta la supposta affinità con la speculazione bacchiniana, data per scontata da G., tanto da non sentire il bisogno di motivarla neppure con richiami testuali dalle opere di Bacchin né argomentando a supporto della propria precomprensione volta a dipingere l'*iter* teoretico di Bacchin come un percorso epigonale della ricerca di Bontadini.

Vediamo di leggere e capire un po' più analiticamente quanto sopra G., con Bontadini, sosteneva. Anzitutto, non è chiarissimo cosa intenda Bontadini con “vita”, ma assumiamo che si voglia indicare con ciò il piano che potremmo dire empirico, la dimensione dei bisogni e dell'urgenza pratica dell'esistenza, rispetto ai quali Bacchin parlava di “bisogno fondamentale”, che sarebbe la filosofia, il quale in ragione della sua fondamentalità propriamente non sorge per la medesima ragione per la quale di esso non si dà soddisfazione ossia estinzione, come per ogni “altro” bisogno⁶⁶.

Ma cosa vuol dire che la filosofia “nasce dalla vita” e “alla vita ritorna”? In che rapporto – se di rapporto si può parlare – starebbero vita e filosofia? In effetti, basta che si possa porre un qualche rapporto, affinché la filosofia possa dirsi innegabilmente presente, autonomamente posta.

Ne *I Fondamenti della filosofia del linguaggio*, in un passaggio che richiama la movenza del *Protreptico* aristotelico, Bacchin considerando la parità di livello (ogni relazione è complanare o non sarebbe relazione, bensì dipendenza) richiama affinché la negazione della filosofia possa dirsi tale, osserva quanto segue:

È così che, a partire dall'identico livello, nella figura da chiunque facilmente concessa della iniziale parità di diritti tra la filosofia e chi la nega, mettendo in evidenza con un atto di natura filosofica che almeno questa identità di livello sarebbe filosofia (se i livelli fossero diversi, la negazione non sarebbe mai pertinente) [...].

66. “L'aspirare al sapere, che è situazione umana, non si giustificerebbe ove non si riducesse a contraddizione una pretesa situazione umana che non fosse ‘bisogno’ di sapere; ‘bisogno’ ed ‘aspirazione’, strutturalmente identici, fondano, nella situazione dell'uomo, l'impossibilità di pensare l'uomo come estraneo ad essi o, il che è lo stesso, rendono impensabile l'aspirazione al sapere come semplice scelta pragmatica dell'uomo.” (G.R. Bacchin, *Originarietà e mediazione*, cit., in *Classicità e originarietà della metafisica*, p. 16).

L'identico livello, supposto nella figura della parità di diritti, sarebbe dunque *in qualche modo* 'filosofia', perché, se non lo fosse, di essa non si potrebbe dire che è, né si potrebbe pretendere che essa non sia. Ora, basta che essa sia *in qualche modo* filosofia perché sia veramente filosofia, perché l'insufficienza del modo è qui, piuttosto, l'insufficienza di chi lo intende (o pretende) *vero*, mentre che la filosofia sia già annunciata in questo 'qualche modo' deriva dal fatto che essa è sempre *presente* anche se oscuramente consaputa⁶⁷.

Vorremmo sottoporre altri due passi, rispettivamente di Bacchin e Bontadini, perché ci sembrano pertinenti rispetto alla questione e perché, nel secondo – per quanto Bontadini si riferisse all'idealismo gentiliano – svolge un'argomentazione acuta che, ritengo, possa essere accolta *pleno iure* nell'impostazione espressa da Bacchin, come mi pare si possa evincere da quanto sotto riporto.

Così Bacchin, sempre ne *I fondamenti della filosofia del linguaggio*:

La consapevolezza del presupposto, che è consaputo come tale solo in virtù di ciò che, rinvenendone l'insopprimibilità empirica, ne toglie la pretesa di valere come innegabilità originaria, è atto che non può eliminare quel presupposto e non può ridurvisi: non può ridurvisi senza emergere sulla sua riduzione (ed è questa la portata dell'attualismo), non lo può eliminare senza anche presupporlo, senza presupporre, appunto, ciò di cui si progetta come eliminazione (ed è, radicalmente, l'istanza dell'esistenzialismo, l'incontrovertibile affermazione del residuo esistenziale)⁶⁸

Così Bontadini in uno suo scritto del 1947:

l'idealismo dialettico è sintesi di sé e del suo opposto (l'io trascendentale è sintesi di sé e del finito): perciò la *sintesi* (complementarità) di idealismo ed esistenzialismo è idealismo. Abbiamo già dovuto rilevare che l'esistenzialismo nega (a torto) l'idealismo, ma che l'idealismo non nega (a ragione) l'esistenzialismo. Abbiamo aggiunto che l'esistenzialismo conferma l'idealismo⁶⁹.

Si può, per concludere, desumere come in Bacchin la "vita" (l'esistenziale) venga assimilata alla figura dell'immediatezza, da lui considerata sinonimo di presupposizione, impreteribile ma non innegabile, mentre l'atto filosofico attiene alla dimensione dell'originario quale negazione implicita nel presupposto (non altra da questo né tantomeno sostitutiva di questo, epperò ad esso

67. G.R. Bacchin, *I fondamenti*, cit., pp. 5-6.

68. Ivi, p. 27.

69. G. Bontadini, *Gentile e noi*, p. 110, nota.

irriducibile); il senso di tutto ciò viene anche espresso, in termini analoghi al precedente passo da *I fondamenti*, come segue:

Possiamo dire che l'“insopprimibile” è il residuo esistenziale: esso *deve venire negato*, ma proprio per venire negato esso *deve restare* (di qui la pittoresca nomenclatura che l'esistenzialismo ha escogitato per ‘dirlo’: resistente, opaco, impenetrabile...); la negazione è allora togliimento di valore, spogliamento del fatto per ridurlo a niente più che ‘situazione’, momento situazionale della stessa risoluzione asituazionale. L'unica considerazione *concreta* della situazione è quella che la riconosce ‘insopprimibile’, ‘astratta’ perché da negare; ma la negazione dell'astratto deve essere ‘concreta’ o non è negazione. Tutto questo può riassumersi nella seguente espressione: *riconoscimento concreto della insopprimibilità del residuo esistenziale*⁷⁰.

2.5 Domanda parziale (analitica) e domanda totale (dialettica)

Opportunamente G. lascia emergere il senso per cui è dialettico il senso del porsi della domanda filosofica: non una domanda accanto ad altre, ma modo filosofico di porre la domanda, di essere *domanda* come *intenzione* di totalità concreta, nella consapevolezza duplice della impossibilità (contraddittorietà) sia di eludere la totalità sempre implicata sia di tematizzarla, oggettivandola (in quanto oggettivata, dunque “altra”, essa non sarebbe la totalità).

Laddove G. conclude che, per quanto detto, “La domanda totale diviene dunque la domanda della totalità, la domanda sull'essere” ciò che ella scrive ricalca bensì la lettera del testo di Bacchin, tuttavia, rischia di restituire solo la prima parte della celebre formulazione di Marino Gentile “domandare tutto è tutto domandare”⁷¹, la quale, se non letta per intero ed in senso dialettico, ricadrebbe in domanda contraddittoria, per la contraddizione che importerebbe la strutturazione analitica, presuppositiva ed in tal senso limitante, parziale e dualizzante il domandato (la totalità) rispetto alla domanda stessa: Bacchin, in effetti, osserverà che “domandare tutto è domandare niente, non è domandare”⁷².

Sicché, la domanda *della* totalità non potrà non convertirsi dialetticamente nella totalità *della domanda*, nell'essere *totalmente* domanda, pura *intenzione* del proprio domandato e, così, essere nient'altro che la stessa cosa, la quale è la domanda stessa: la cosa *come domanda* d'essere, il suo essere innegabilmente *problema*, *pura problematicità*, la quale non tollera di venire problematizzata, sicché il problema stesso si pone in senso *improblematizzabile* (incontrovertibile,

70. G.R. Bacchin, *L'originario come implesso esperienza-discorso*, p. 95

71. M. Gentile, *Filosofia e umanesimo*, *passim*.

72. G.R. Bacchin, *I fondamenti*, cit., p. 21.

innegabile, teoremativo: si badi, teorema è già il domandare, non la sua estinzione o risoluzione, ed il domandare è *riferirsi in atto* alla risposta, al vero).

L'innegabilità della domanda *totale* (il suo essere implicata in ogni domanda parziale domanda) è, altresì, negazione di ogni tentata risposta che, in quanto data, non sarebbe totale, dunque non adeguerebbe la totalità *intesa* dal domandare: il domandare *totale*, in effetti, non può ottenere risposta determinata, perché non si lascia determinatamente formulare (i termini in cui venisse formulato verrebbero *inevitabilmente* sottratti a questione, alla domanda ed ipotecerebbero, orientandola, la risposta). La domanda radicale, dunque, è *per se stessa* – qui la insormontabile semplicità e potenza dell'argomentazione bacchiniana – la dimostrazione della propria *non-assolutezza* (l'assoluto non domanda) e – si noti: *e*, non *ma* – l'*attestazione* dell'assoluto⁷³ (nel quale la domanda intende “perdersi” per compiersi), il quale si afferma, appunto, *nel* domandare ed in tal senso è *immanente* al domandare (è l'assoluto a problematizzare, ad evocare la domanda di esso ed è questa la sua *presenza* nel domandare) epperò affermato come *trascendente* ossia irriducibile all'orizzonte dell'esperienza e per tal verso, si dirà *assente*, dunque “abissale presenza come assenza”: non presenza e assenza, contraddittoriamente, perché presenza e assenza si oppongono, dunque si escludono, solo a livello empirico (l'empirico non è presenza ma qualcosa-che-si-presenta); essa è, piuttosto, “presente in modo che tendervi si possa per la sua assenza, presente come assente, non ‘presente e assente.’”⁷⁴

Questa presenza come assenza (= essere sempre implicata e mai data) costituisce la *ragione* del convertirsi dialettico del domandare in *puro* domandare (*niente altro* che domandare, *tutto* domandare), ovvero come pura *intenzione* del proprio domandato: intenzione non vuol dire rapporto (rapporto, il quale per se stesso esige che si tengano fermi e distinti i suoi termini altri tra loro, che si vedeva strutturare la domanda analitica, con il suo disporsi parziale e dualizzante), intenzione indica semmai la consapevolezza della duplice impossibilità – ancora dialetticamente intesa, altrimenti incomprendibile – tanto di *coincidenza o identificazione immediata* con il proprio inteso (la totalità, l'essenza, l'intero o essere della cosa, la cosa nella sua interezza inalterata ed inalterabile, perché è semmai indice di rilevamento delle sue possibili – meglio, *praticabili* poiché solo pratiche – alterazioni, che dunque mai la concernono effettivamente, teoreticamente) quanto di *alterità* o *distanza* dall'inteso.

73. “L'esclusività del domandare è la non-assolutezza di qualsiasi cosa che rientra nella totalità del domandare; il tutto che si converte nel domandare non è assoluto. *Il domandare in atto è non essere totalmente atto*, ossia la non assolutezza della domanda totale è la restituzione dialettica dell'Assoluto come Atto puro, l'attestazione dialettica della ‘trascendenza’ dell'Assoluto.” (Ivi, p. 107).

74. G.R. Bacchin, *Anypotheton*, p. 218.

È da rilevare che al domandare non si *passa* (e, quindi, non ha senso chiederne l'origine, se non fraintendendone⁷⁵ il senso autentico), ma in esso si è originariamente radicati.

2.6 Contraddizione e suo togliimento

Con riferimento alla contraddizione importata dall'assunzione analitica della totalità, su cui abbiamo appena proposto qualche osservazione dal nostro punto di vista, G. pone una considerazione che, ancora, pare proiettare su Bacchin istanze che sono proprie di Bontadini ed a cui Bacchin, lo ripetiamo, fornì, pur inascoltato, critiche particolarmente penetranti.

Così G.: "L'essere diventa così lo strumento per togliere il contraddittorio di un tutto analiticamente posto." (p. 165).

È da chiedere in che senso l'essere sarebbe "strumento" e di che cosa: del raggiungimento dell'incontraddittorio, forse? Propriamente la contraddittorietà è rivelata (nonché dissolta) dall'essere stesso quale incontraddittorio. Il togliimento della contraddizione, quindi, non è un processo (che passi per un mezzo), precisamente perché – come è opportunamente ricordato poco sopra nel testo – l'incontraddittorio (il concreto) non è risultato di un processo: risulterebbe dall'astratto e sarebbe astratto esso stesso. Col che il concreto non si porrebbe mai e, anzi, nemmeno si saprebbe mai l'astrattezza dell'astratto. L'incontraddittorio (l'essere) è la ragione per cui la contraddizione, rivelandosi tale, si toglie da sé, "è" il suo stesso togliersi.

Mi sembra che, di contro, G. faccia valere la stessa movenza che Bontadini, qui di seguito, esponeva e che, tuttavia, non può in alcun modo venire attribuita a Bacchin:

La rimozione della contraddizione è, allora, il fondamento della richiesta del fondamento: ed il principio di non contraddizione è già indicato come il fondamento per eccellenza, o fondamento ultimo. [...] Ma la non-contraddizione si fa sentire, si introduce come fondamento, solo se e in quanto compaia la contraddizione⁷⁶.

Si confronti – tenendo presente anche quanto si rilevava a riguardo della semantizzazione dell'essere e relative criticità teoretiche, nonché la sua fondamentale strutturazione analitica e soprattutto alla "confusione", teoreticamente

75. La questione se si dia un qualche momento assertorio, immediato, presupposto (sottratto) cioè al puro domandare, in cui consiste la problematicità innegabile dell'esperienza, fu occasione e motivo in seno alla stessa Scuola padovana di un acceso ed interessantissimo dibattito tra Enrico Berti, Franco Chiareghin e Giovanni Romano Bacchin. Di questo vorremmo dare testimonianza, analizzandone le implicazioni e le ricadute, in un saggio che proporremo nel prossimo fascicolo di questa Rivista.

76. G. Bontadini, *Per una teoria del fondamento*, pp. 3-4.

esiziale, tra struttura *formale* del dire e struttura *originaria* del (che è) il pensare – con i seguenti passi di Bacchin:

Il ‘medesimo’ senza del quale non potrebbesi formulare lo stesso ‘principio di non contraddizione’ è tale nonostante gli opposti [...] Così, la formulazione del ‘principio di non contraddizione’ – si badi: la formulazione della intelligibilità in ‘principio’ – costruisce gli ‘opposti’ nonché il medesimo rispetto al quale essi si oppongono tra loro ed è come dire che, nella stessa determinazione del ‘medesimo’, comparante nel suddetto ‘principio’, la contraddizione è richiesta per venire negata. Che se la forma, che è essenziale alla formulazione del “principio”, fosse identica al pensare (alla stessa intelligibilità), la contraddizione non sarebbe negata affatto [...]”⁷⁷

Che è come dire che “nel ‘dire’ si fa essere la contraddizione ‘e’ solo ‘in esso.’”⁷⁸

2.7 Domanda “interessata” delle scienze e domanda filosofica

Giustamente riflettendo sulla essenziale analiticità della indagine propria delle scienze, a cui la domanda filosofica è inassimilabile, G. nella nota 5 a p. 165 osserva che “la filosofia come tale finisce per distinguersi dalle altre scienze essendo pensiero critico sugli oggetti.” A tal riguardo farei due ordini di osservazioni.

Propriamente parlando, la filosofia non “si distingue” dalle scienze, perché essa è non-altra da esse (così come la totalità, dalla filosofia intesa, è sempre implicata e mai eludibile nell’assunzione analitica delle parti) e per ciò stesso, *non* essendo appunto *altra* da esse, che sono “altre” tra loro, *non* è *identificabile* con nessuna di esse, non è complanare ad esse che si strutturano per alterità reciproca. Si legga, in proposito:

La dialettica del negare ciò che consente di affermare è qui negazione dell’alterità tra filosofia ed altra attività umana; ma ogni altra attività vi resta altra, se non altro perché si neghi l’identità di essa con la filosofia. Dicendo che la filosofia non è sul medesimo piano delle altre attività umane si dice che essa propriamente non è ‘altra’ (l’alterità suppone un identico, una omogeneità dei termini che vi compaiono), ma dicendo che essa non è propriamente ‘altra’ anche si dice che essa è altra come *non*-identica con esse e con la loro reciproca alterità⁷⁹.

Inoltre, il *proprium* della domanda in cui consiste l’atto filosofico rispetto all’indagine scientifica è di non disporsi come domanda *intorno* (estrinseca) alla cosa, ma di investire la cosa nella sua totalità, interezza. Ritengo, pertanto,

77. G.R. Bacchin, *Nota sulla negazione*, p. 143, nota 3.

78. G.R. Bacchin, *Teoresi metafisica*, p. 96.

79. G.R. Bacchin, *L’immediato e la sua negazione*, p. 154.

che risulti virtualmente fuorviante scrivere che essa è “pensiero critico *sugli* oggetti”, non essendo, a rigore, questo il carattere peculiare della domanda filosofica, anche perché la cosa nella sua interezza non è *oggetto* affatto.

Queste considerazioni permettono di sottolineare dove affondi la differenza, che merita di essere qualificata come “ontologica” e non metodologica, tra la purezza o purità (la non presuppositività o, meglio, il suo essere togliimento in atto del presupposto – che è la stessa consapevolezza del presupposto come tale – presupposto operante in *ogni* domanda parziale, nella misura in cui, venendo formulata, non può non parentizzare e sottrarre a questione i termini stessi che le consentono di venire formulata) da un lato, e l'*interesse*, dall'altro, che muove le domande parziali, che si rivelano eminentemente *teoriche* che, per Bacchin, significa non teoretiche ma *pratiche*, volte cioè a soddisfare un progetto che è essenzialmente la riduzione del *sapere* a *potere*. Ebbene, la domanda suscitata da e che poggia su un *interesse* non è veramente domanda, ma trasposizione in forma interrogativa di un'asserzione “in cui l'*asserente* asserisce se stesso *contro* la *verità* che ne dissolve l'*asserzione*”⁸⁰.

Non è, forse, peregrina un'ultima annotazione che rilevi come, spesso, anche laddove non ne faccia menzione esplicita, Bacchin sottintenda un confronto con altri pensatori, incontrandoli nelle tematiche speculative affrontate. Marino Gentile, infatti, osservava che “anche quando diciamo e crediamo che la nostra attività sia caratterizzata dall'intento conoscitivo, essa è invece così profondamente permeata da immediate finalità di raggiungimento pratico, che il nostro atto, anziché essere teoretico, è di altra natura. Il più delle volte è di natura semplicemente appetitiva”.⁸¹ Bacchin, nel testo qui in oggetto, rileva che “se l'interrogazione è motivata da interessi ateoretici, non è possibile che la risposta (asserzione) da essa condizionata abbia valore teoretico”⁸², sicché

L'interrogazione e la domanda, pertanto, sono *autentica* posizione nei confronti del richiesto e del domandato *solo nella misura in cui l'interesse di chi le pone si rivela nullo* (non che non rivelino l'interesse, ma che lo rivelino nullo), la qual cosa è possibile solo se esse *coincidono totalmente* con la cosa richiesta e domandata, ossia se è *la cosa stessa* a porsi nella richiesta o nella domanda come insufficiente al proprio 'essere se stessa', per cui ciò che la cosa domanda (e ciò che di essa si chiede) è la *sua* pienezza, il suo essere interamente se stessa. Si può dire, così, che la risposta (l'asserzione) è *teoreticamente adeguata* solo se restituisce la cosa come essa 'è', senza alterazioni di sorta. La quale restituzione è assicurata negativamente dalla considerazione della cosa *a prescindere* dagli interessi che spingono a considerarla⁸³.

80. G.R. Bacchin, *Teoresi metafisica*, p. 243.

81. M. Gentile, *Come si pone il problema metafisico*, p. 57.

82. G.R. Bacchin, *I fondamenti*, cit., p. 80.

83. *Ibidem*.

E, con movenza che non esiterei a definire “eckhartiana”⁸⁴, si precisa e radicalizza il discorso nei termini seguenti, la cui limpida chiarezza non necessita di chiosa alcuna:

L’interesse è, piuttosto, nullo a condizione che si attui un ‘distacco’, per così dire, da essa, che è distacco propriamente da se stessi come *piena aderenza* al valore della cosa presa per se stessa, ed è appunto rottura di ogni *relativizzazione* della cosa a chi domanda ed è rimando alla ‘teoreticità’ dello irrelativo; l’interesse, infatti, non *esclude* la teoreticità della cosa, ma la *nasconde*⁸⁵.

E, affondando ancor più il colpo:

Teoreticamente parlando, il soggetto interrogante è la negatività della cosa stessa, perché la cosa *manifesta* se stessa solo dove l’interrogante non consideri se stesso, solo nell’*oblio* ottenuto dall’interrogante sugli interessi che lo portano ad inserire la cosa nel proprio ‘mondo’. Questo *non* considerarsi è d’altronde possibile come *intenzione* di non *asservire* la cosa a se stessi⁸⁶.

84. Mi riferisco, naturalmente, alla *Abgeschiedenheit* tematizzata dal grande mistico tedesco, che non è abbandono nel senso di perdita o *deminutio*, ma è purificazione ed è tutt’uno con la disposizione a *sein lassen*, a lasciar essere come lasciare che l’essere (la cosa nella sua essenza) *sia*, affermandosi da sé, ma che è anche lasciare che solo ciò che *veramente* è si affermi, lasciando cadere ciò che *sembra* vero senza *essere* tale, anzitutto rinunciando alla propria presunzione di essere coesenziali al vero, magari quale luogo del suo manifestarsi (a noi), o criterio del vero (riferendo il vero a noi, anziché noi al vero). In questo preciso senso, nulla è meno passivo che il “distacco”: nulla è più difficile e, tuttavia, nulla richiede minor sforzo, poiché se apparentemente richiede la fatica di spogliarsi delle proprie presunzioni di verità, in realtà, coincide con il lasciarsi spogliare dal vero stesso o – ed è lo stesso – riconoscersi “nudi e indifesi” al suo cospetto, senza veli tra sé e la verità: è, dunque, tale “distacco” altra cosa da quell’azione catartica dell’*élenchos* socratico o dalla coscienza che il *de profundis* di ogni certezza è già la *Erhebung*, l’elevazione (che è parimenti e-levare ciò che vero non è, lasciandolo cadere nella sua nullità), lo slancio platonico dell’anima verso la verità e che la “vertigine” che comporta il “*Vernichten seiner Wichtigkeit* (l’annullamento della propria nullità)” (G.W.F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, p. 242) altro non è che la presenza della verità in cui e in virtù di cui si domanda di essa, domanda che è *intenzione* di essere *uno* con il vero domandato e che riconduce a sua mistificazione qualsivoglia risposta in quanto data (tutto ciò che si presenti, che possa venire “detto” come verità): “L’essenza, dunque, non potendo venire ‘data’, non può venire ‘detta’ perché ciò che si dà e che si dice viene dato e viene detto *in virtù* di essa.” (*I fondamenti della filosofia del linguaggio*, p. 104). Ancora con parole di Bacchin (ivi, p. 60): “il modo d’essere della presenza, ossia l’essere nel suo ‘presentarsi’; dico nel suo presentarsi e non nel suo ‘venire presentato’ [...] l’essere nel suo presentarsi, ciò che diciamo semplicemente ‘presenza’. In questi termini risulta abbastanza evidente che la presentificazione, come funzione implicita dell’oggettivare, non è l’intrinseco costitutivo del pensare, ma è tale da essere pienamente condizionata dall’atto essere-pensare: si può ‘presentificare’ qualcosa in quanto sussiste una presenza che è lo stesso presentarsi dell’essere, che è lo stesso essere del pensiero.”

85. Ivi, p. 81.

86. Ivi, p. 82.

Il che porta alla conclusione che il “sapere” scientifico è prassi, nonché limitazione dell’esperienza, non è conoscenza in senso autentico ma operazione sulle cose:

Con ciò si stabilisce fin d’ora che i limiti propri delle asserzioni scientifiche (condizionate da interessi) sono da qualificarsi ‘teorici’, nel senso in cui la scienza è, al più, ‘teoria’, non mai ‘teoresi’ o ‘teoreticità’⁸⁷.

Di contro, “dove l’interesse, essendo esclusivamente teoretico, ossia in ordine al vero, non può risultare controllato da applicazioni pratiche.”⁸⁸ E, se, dunque,

al livello radicale, l’unico intervento compossibile con la radicalità consiste nel non-intervenire, nel togliere l’intervento, nel lasciar essere la cosa nella sua libertà di ‘vero’. Libertà e verità che non il soggetto fa essere, nella sua considerazione, ma che è la cosa stessa nel suo farsi strada da sola, essendo”⁸⁹,

tale libertà è della cosa non più di quanto lo sia del sapere stesso, poiché il sapere è libero solo se dipende dal vero (la dipendenza dal vero altro non è che l’intenzione pura del vero, il togliimento della duplice pretesa di *distinguersi* dal vero, di collocarsi a distanza da esso come di *coincidervi immediatamente* ed anche, aggiungerei, mediatamente, come risultato di processo conoscitivo, che ne faccia un conosciuto, un contenuto – possesso – di conoscenza) e non se è veicolato ed orientato dall’interesse di chi vuole sapere per potere, avendo con ciò stesso pervertito il sapere in *agire* sotto mentite spoglie teoretiche. La ragione è seguente ragione:

Il sapere finalizzato ipoteticamente al ‘potere’ (sapere *per* potere) è sapere *relativizzato* a qualcosa di esterno ad esso, per cui si suppone che il valore di un tale sapere sia *tutto* in ciò cui esso si orienta. Sapere relativizzato è sapere orientato da un fine ad esso *imposto* e che non cade all’interno di esso⁹⁰.

Ma il sapere riemerge incoercibilmente da tale sua *riduzione*, propriamente non “sua” nel senso che non lo riguarda mai effettivamente, ricadendo, semmai, nel soggetto (l’uomo) che, insieme, la perpetra e la subisce: si vedrà subito

87. Ivi, p. 83.

88. Ivi, p. 43.

89. G.R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, pp. 103-104. “La radicale struttura, che è il domandare, trapassa l’uomo, lo sventra, lo polverizza, lo dissolve, lo libera dal peso di se stesso.” (*Anypotheton*, p. 337).

90. G.R. Bacchin, *I fondamenti*, cit., pp. 83-84.

perché solo la liberazione o, meglio, la restituzione del sapere alla sua autentica ed effettiva libertà comporta la liberazione dell'uomo da se stesso, il togliimento della sua "negatività" rispetto alla cosa stessa, alla verità e, quindi, rispetto alla verità di se medesimo come uomo.

Ora il sapere esclude precisamente questo suo venire orientato ad altro (*da* altro), perché il termine cui esso si orientasse dovrebbe venire 'saputo', dovrebbe cioè cadere nel sapere e il sapere orienterebbe, così, se stesso [...], in quanto esso ingloberebbe il termine del suo orientamento⁹¹.

Allora, l'essenza della cosa (la "totalità di definizione", l'intero) è, nel suo essere sempre implicata, la ragione in forza di cui si perviene a sapere che non è vero "sapere" quella limitazione teorico-pratica del sapere *per* potere (potremmo anche dire: dell'interrogare per avere, per avere ciò che il domandare nel suo modo di interrogare predetermina nella risposta da ottenersi), *finalizzato* all'intervento e al controllo dell'esperienza. È in virtù dell'essenza e dell'intero solo occultabile e mai negabile, in altri termini, che si rivela ciò che intero non è e che, pur tuttavia, pretende di usurparlo, come totalizzazione di ciò che totalità non è.

La necessità che vi sia l'essenza della cosa corrisponde all'atteggiamento fondamentale umano che *della* cosa non intende cogliere ciò che *interessa*, ma intende la cosa nella *sua* interezza. L'intendere l'intimità della cosa è intendere la 'dignità' della persona, per cui non di strumentalizzare la cosa importa, né colui che la considera (strumentalizzando tutto, si strumentalizza l'uomo stesso). [...] *non si può* volere tutto (ogni cosa), ché il tutto in questo senso è sempre *oltre*, è sempre 'indefinito' solo 'postulato'; ma *si deve* volere la totalità di ciò che si vuole, ché, se si rinuncia a questa totalità, si rinuncia in effetti e contraddittoriamente alla fondamentale struttura umana: l'oblio dell'intero è anche decadenza dell'uomo⁹².

Anche con riferimento a quanto, in precedenza, si osservava sulla impraticabilità teoretica di *ogni* definizione dell'essere (che è, poi, la cosa nel suo essere, l'intero della cosa, la determinatezza non ulteriormente determinabile di

91. Ivi, p. 84.

92. Ivi, pp. 104-105. Si confronti: "[*Ista autem duo pronuntiata,*] *activum et contemplativum res eadem sunt, et quod in operando utilissimum, id in sciendo verissimum.* [Questi due enunciati,] quello attivo e quello contemplativo, sono identici, perché quello che è di massima utilità nell'operare è di massima verità nel sapere" (F. Bacone, *Novum Organon*, II, 4, in *Opere filosofiche*, p. 347). Qui si incentra e si essenzializza la "catastrofe", nel senso etimologico, il rovesciamento, il capovolgimento del senso autentico del sapere nella sua accezione "scientifica" moderna di cui la scienza dovrebbe prendere coscienza, al fine di essere più rigorosamente scienza, e per farlo dovrebbe lasciarsi illuminare dalla teoresi, la quale illumina essendo se stessa semplicemente, cioè vigorosa e rigorosa teoresi, non più o meno ancillare filosofia della scienza, ma filosofia.

ogni determinazione), si legga quanto Bacchin osserva riguardo alla “totalità di definizione”, all’essenza *intesa* nel dire e nonostante il dire, di cui, anzi, essa stessa rivela il limite intrinseco per cui esso filosoficamente si flette all’essenza e non flette questa a sé – come accade in ogni *pretesa* di far dipendere l’essere dal linguaggio, che pur *intende* dirlo, intenzione che ne questiona *dall’interno* la pretesa fattuale di poterlo effettivamente dire –, passo che vale la pena di essere letto per intero:

Come atto avvolgente, dunque, la ‘definizione’ della cosa è restituzione della cosa nel suo essere pienamente se stessa, nel suo essersi ‘intera’. È questo il senso in cui diciamo che la totalità di definizione non è ‘descrivibile’ né ‘rapportabile’ e non è tale da escludere qualche elemento della cosa stessa contrapponendosi: essa è assunzione della cosa in quella semplice interezza [...]. L’essenza *non può* venire ‘detta’, ma l’atteggiamento fondamentale umano è la ricerca dell’essenza, l’essenza *deve* perciò venire ‘detta’: dalla contraddizione si esce solo rilevando il modo indiretto di dire l’essenza. [...] La cosa, presente *nel* suo venire detta, equivale all’atto uno e indivisibile che è cosa e parola, il loro *logos*, il rivelarsi della cosa nella forma della parola. Il discorso diretto non può venire negato, proprio per quella *originarietà* che è del *tendere* all’essenza; ma il nostro pensiero, che si struttura nel discorso diretto, trova a questo discorso un limite, che lo *costringe* a strutturarsi come *discorso indiretto*. Se il discorso diretto è *presenza* della cosa nella parola, il discorso indiretto è l’assenza della cosa che si ‘intende’ dire, la quale, per essere detta ‘assente’ deve essere presente nella intenzione di dirla [...]; ancora una volta il discorso diretto è presente in quello indiretto, cosicché i due discorsi si intersecano tra loro e non sono pensabili come posti l’uno *sull* altro. Il discorso si pone, tuttavia, intenzionalmente come discorso diretto e dove la cosa non si possa dire direttamente, direttamente si dice almeno l’impossibilità di dirla e con il linguaggio, dunque, si dice, ma il tutto della cosa, l’intero che è la ‘la cosa stessa’ si dice, piuttosto, nonostante il linguaggio, dialetticamente. La filosofia del linguaggio, che è il linguaggio in filosofia, che è il modo di dire il tutto di ciascuna cosa, è il modo dialettico di dire l’essere, negando le negazioni (o fraintendimenti) che di esso si pretendono.⁹³

2.8 Altre osservazioni

2.8.1 Criticità ossia problematicità radicale della filosofia

Nel prosieguo dell’Analisi d’opera (p. 165), G. fa un’osservazione che condivide e che estremizzerei. Si nota, opportunamente, che la critica in cui consiste l’atto filosofico non solo non è la posizione dei termini questionati (che,

93. G.R. Bacchin, *I fondamenti*, cit., pp. 102-106.

in quanto anteposti all'atto critico – il quale propriamente non ha lascia spazio ad un “prima” né consente spazi di neutralità possibile – sarebbe meramente presupposti: posti prima della sua effettiva *posizione*, anteposti a se stessi, non-posti affatto), ma non è nemmeno limitabile alla “posizione critica” degli stessi termini o contenuti.

Questo ci sembra corretto e degno di essere sottolineato, poiché, in effetti, l'atto critico propriamente filosofico non dipende dai termini criticati (problematizzati) ma, al contrario, li investe interamente, trapassandoli. In tal senso, in una prospettiva autenticamente (filosoficamente) problematica non si ha la posizione dei termini e, *poi*, la loro problematizzazione, bensì a porsi è la consapevolezza della *problematicità della stessa loro posizione*. In tal senso, la critica rivela la intrinseca problematicità dei termini, è coscienza del loro essere *problematicamente* “contenuti”.

Non per pedante spirito polemico ma, al contrario, cercando di riflettere, rintracciando convergenze e divergenze, a me pare che su questo punto Bontadini si collocasse in una prospettiva che manca di cogliere la radicalità della “Problematicità pura” come esperita da Marino Gentile e rigorizzata da Bacchin. Vorrei, come sempre a sprazzi, illustrarne qualche passo che mi sembra emblematico e rivelativo di quanto mi sembra di dover rilevare.

Nel *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, ad esempio, ci si imbatte in questo passaggio, in cui Bontadini sembra almeno distinguere il momento teoremativo (posizione, affermazione) e il momento problematico (critica, domanda): “In effetto, in una coscienza puramente teoretica, la problematicità non avrebbe modo di esistere: in quanto teoretica, quella coscienza sa, e nulla domanda. Il domandare implica un portarsi al di là di ciò che già si sa [...]”⁹⁴.

Di contro, in Bacchin tali momenti sono un medesimo, stante la teorematività (innegabilità, incontrovertibilità) della stessa problematicità, la quale non può venire problematizzata senza riaffermarsi⁹⁵, ragion per cui – riferendosi ad un capitale testo di Marino Gentile – Bacchin potrà icasticamente concludere che “Il ‘come’ si pone il problema metafisico è, in ultima analisi, il ‘perché’ esso non possa non porsi”⁹⁶. Non si tratta, pertanto, di “oltrepassare” l'esperienza, al contrario si tratta della stessa affermazione teoremativa (metafisica) della problematicità insuperabile dell'esperienza.

94. Bontadini G., *Saggio*, cit., p. 12.

95. “La consapevolezza della problematicità è la problematicità (e non un limite estrinseco ad essa) ed essa è improblematizzabile (innegabile) proprio perché è innegabile la possibilità di ‘negare.’” (*Originarietà e mediazione*, cit., pp. 32-33)

96. Bacchin G.R., *L'originario come impleso*, cit., p. 81.

2.8.2 *Filosofia e senso comune*

Più avanti G. commenta la domanda, analizzata da Bacchin nei suoi presupposti e nelle sue implicazioni rispetto allo statuto della filosofia, ovvero “la filosofia ha ancora qualcosa da dire nel nostro tempo?” – domanda che, se proviene dal senso comune, non è detto che non si insinui anche in quelle “filosofie” poco sorvegliate e non adeguatamente critiche, cioè non adeguatamente filosofie –, domanda che implicherebbe un “compito” della filosofia, assegnato da altro da essa, e dalla cui espletazione dipenderebbe il suo accoglimento e valorizzazione. G. a riguardo esprime la sua convinzione che “la filosofia trova il suo valore all’interno del “senso comune” (p. 166).

Ebbene, a me pare che Bacchin intenda dire esattamente il contrario. Egli osserva, infatti, che

essa suppone tutto questo perché è dal senso comune che essa muove ed è in esso che si mantiene, cosicché il suo valore dipenderebbe solo e tutto dalla rilevanza di quel ‘senso comune’ in filosofia, ma, dove si pervenga a tale consapevolezza, è già dissolta la pretesa di porre una simile domanda intorno alla filosofia, perché la consapevolezza critica del limite del senso comune (nonché delle questioni che esso suscita ed alimenta) è già ‘filosofia’⁹⁷.

“Compito” della filosofia è, pertanto, di essere se stessa e, senza farsi preoccupare da istanze non filosofiche. Bacchin dirà che è “ridicolo voler convertire il senso comune alla metafisica, ed è altrettanto ridicolo in metafisica temere la derisione del senso comune”⁹⁸. Ma questo non va frainteso come un ritirarsi in una *turris eburnea*, peraltro inesistente (sarebbe un “mondo” accanto al mondo con in più l’illusione di averlo trasceso), rassegnandosi alla irrilevanza, bensì esprime la consapevolezza che il “filosofo dunque non ha nulla da ‘fare’ in questo mondo, né in pro di esso né contro di esso.”⁹⁹

E, tuttavia, questo “niente fare” non è passività ma è, insieme 1. consapevolezza che ogni fare (prassi), essendo teoria nel senso già precisato nel testo de *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, non è veramente attività, poiché è lo svolgimento apparentemente attivo di postulati (teorici, astratti) inquestionati, dunque passivamente accolti e subiti, e 2. sapere che il vero trascendimento del piano fattuale (empirico) non è fattuale (empirico) a sua volta o ne sarebbe *contra mentem* la prosecuzione inerziale. L’effettivo – nonché veramente efficace – trascendimento dell’empirico né lo scavalca o pretende di rimuoverlo

97. G.R. Bacchin, *I fondamenti*, cit., p. 3.

98. Id., *Haploustaton*, p. 47.

99. Id., *L’immediato*, cit., p. 104.

(sostituendovisi) né lo subisce, venendone condizionato, ma ne è, piuttosto, la “critica” immanente, come consapevolezza della sua incapacità di essere *ragione* di sé, di essere *a sé sufficiente*, sapere cioè che il fatto non è valore, come pur esso pretenderebbe, ed è bensì insopprimibile (innegabile solo *fattualmente*) ma non innegabile (non ha cioè diritto d’essere, per quanto esista di fatto e possa anche esistere sempre, essendo, tuttavia, già negato ma ad un livello ulteriore: al livello del sapere che lo sa tale, mero fatto). In tale consapevolezza critica esso è bensì reale ma non è vero, è saputo nella sua non-verità (la sua nullità al cospetto del vero, del *veramente* innegabile) è tenuto nel suo *limite di intelligibilità* (limite che è la sua presunta intelligibilità o razionalità, non limite a questa).

2.8.3 Filosofia “di” o filosofia simpliciter, senza specificazioni?

Con considerazioni condivisibili, G. fa emergere come per Bacchin la filosofia non solo non ha “compiti” ma non ha propriamente oggetti su cui gravitare, non è ricerca intorno a qualcosa di “altro”¹⁰⁰.

“Dunque, non una filosofia pensata come scienza che si occupi di una molteplicità di oggetti, ossia non una filosofia astratta, bensì una filosofia concreta che rimandi all’essere come senso stesso del filosofare. Una riflessione su una domanda totale” – prosegue G. (en passant, se è *totale*, sarà *una* o, piuttosto, *la* domanda? – “e non su una pluralità di elementi che rimandi alla *dimensione esistenziale*” (p. 166, corsivi miei).

Porrei soltanto una domanda, con rimando alla citazione bontadiniana, circa il presunto e presuntamente fondamentale “rapporto” di vita e filosofia, con cui G. esordiva la sua Analisi d’opera, e cioè se quanto sopra riportato non entri in contraddizione appunto con il ruolo dell’esistenza rispetto alla filosofia, sostenuto da Bontadini e, ci sembra, negato da Bacchin, mentre G. intendeva farlo valere anche per quest’ultimo.

2.8.4 L’essere come “salvaguardia” degli enti?

Conveniamo certamente con G., allorché evidenzia la necessità di “pensare l’ente alla luce dell’essere come totalità e non per pensare l’essere alla luce dell’ente. Ossia, muovendo da Parmenide a Platone, da Platone ad Aristotele, si scopre il valore essenziale dell’essere e la decisione di salvaguardare i fenomeni-enti.” (p. 166).

Fatta salva la prima parte del periodo, che è decisamente condivisibile, ciò che non convince è, però – a parte il senso da dare a quella “decisione”: di chi?

100. “[...] coincidenza innegabile fra ciò *che* si cerca e ciò *con cui* si cerca.” (Bacchin, G.R., *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, p. 27).

per quale ragione? –, ancora, l'insistenza nell'estendere a Bacchin, in modo acritico ci sembra, istanze bontadiniane: è noto, infatti, che “*sózein tà phainómēna*”¹⁰¹ era l'appello di Bontadini nel suo confronto con l'allievo Severino.

Tralasciando, qui, le ragioni per le quali, in quel confronto, Bontadini riteneva che i fenomeni andassero “salvati” (che, cioè, il divenire di cui si farebbe esperienza, andasse emendato della sua – presunta – contraddittorietà) a me non sembra che nella visione di Bacchin l'essere tenga “fermi” gli enti, semmai è la ragione della loro problematicità, di nuovo del loro essere “domanda” d'essere, domanda che, va precisato con grande chiarezza, non significa, intanto, non essere: non solo perché l'alternativa “*aut essere aut non essere*” è alternativa impossibile (non è domanda affatto) ma, poiché la domanda “*è*” ed è, per Bacchin, originaria, essa è innegabile ed, insieme, è non-assolutezza, intenzione dell'assoluto, dell'essere. Ora, se ciò indica la totale condizionatezza dell'ente rispetto all'essere, l'essere quale condizione non potrà venire equivocata come il loro “principio” o “fondamento”, che è di natura architettonica, ossia tale da doversi pensare come correlato a ciò di cui è fondamento e, quindi tale da risultarne a sua volta condizionato.

Per Bacchin, a mio modo di vedere, l'essere come il trascendentale degli enti certamente non vi si contrappone né li risolve in sé ma, altrettanto, non ne risulta condizionato e, proprio per questo, è veramente loro condizione di pensabilità. È per tale aspetto che, pur non menzionandolo esplicitamente, mi sembra che rivolga una critica fondamentale al modo in cui Bontadini flette l'essere (Dio, l'atto creatore) a “pedistallo” del mondo, degli enti ovvero a “*tap-pabuchi*” o “l'assicuratore universale che, ad incidente avvenuto, salva il salvabile ripagando i danni con un avanzo di essere non consumabile da parte della ragione umana”¹⁰².

Conclusioni

Le presenti osservazioni critiche non pretendono di essere esaustive delle molte questioni di fondamentale rilevanza a cui si è solo potuto accennare. Sicché, il discorso resta aperto ad un confronto dialogico con chiunque ritenesse di aver considerazioni da proporre, nella condivisione di quell'atteggiamento che guida l'attività della Rivista *Cum-Scientia* ed illumina le ricerche dell'Istituto *DiaLogos* e che si può a ragione denominare *syn-philosophēin*, nel quale il *syn* (*cum*) non è sintesi, per se stessa analitica, di posizioni (monologhi), ma

101. G. Bontadini, *Σώζειν τὰ φαινόμενα*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. II.

102. G.R. Bacchin, *Anypotheton*, p. 346.

intenzione dell'unico logo, che ogni punto di vista attraversa (*dia*) senza esaurirvisi e la cui presenza è sia prerequisita dal dialogo, affinché i dialoganti riconoscendo di non coincidere con il logo (il vero sapere, la verità in virtù di cui il sapere è vero) da questo si lascino orientare nell'intenzione di pervenirvi: essa, in effetti, non appartiene a loro, ma essi a lei.

In tale senso, si dovrà dire con Platone, amatissimo da Bacchin, “non disputiamo [...] affinché sia vincitrice la mia affermazione o la tua; bisogna che entrambi noi in qualche modo combattiamo insieme [*συμμαχεῖν*] in vista dell'assoluta verità.”¹⁰³ Ma, a ben vedere, questa “battaglia”, prima che *tra* i discutenti, deve essere la *discussio* che ciascuno compie *in sé* (l'essere *in sé* “combattuti”) o, meglio, tra ciò che si *crede* di sapere e l'effettivo *sapere*, sapendo che è sapere *solo creduto* (dunque, *non sapere*) ogni certezza, così come è certezza e bisogno di certezze l'esistere. Ma la certezza come tale è spinta ad uscire da sé – anzi, è tale spinta ad uscire da sé – in ragione della disequazione – immanente, intrinseca ad ogni affermazione immediata (o certezza) – tra tra ciò che in essa *si afferma* e ciò che attraverso essa *si intende*, intenzione che la trapassa, oltrepassandola, sospingendola oltre se stessa, laddove essa intende essere.

La coscienza (questa intenzione di verità consaputa), nella sua incoercibilità ed irriducibilità in quanto originaria, *converte* la battaglia tra i discutenti in un'alleanza ovvero in un *cum-petere* nella medesima *direzione*, lasciando operare la verità *presente intenzionalmente*, *presenza come intenzione* in ciascuno di noi e possesso di nessuno.

Riferimenti bibliografici

- Bacchin G.R., *Anypotheton. Saggio di filosofia teoretica*, Bulzoni, Roma 1975.
- *A proposito di metafisici “classici”, “neoclassici” e di “veteroparmenidei”*, in «Giornale di metafisica», VI (1984), 3, pp. 411-430.
- *Classicità e originarietà della metafisica. Scritti scelti*, FrancoAngeli, Milano 1997.
- *Dialogo e dialessi*, in «Teoretica», I (1988), 2, pp. 9-16.
- *Haploustaton. Principio e struttura del discorso metafisico*, Arnaud, Firenze 1995.
- *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, Istituto Editoriale Universitario, Assisi 1965.

103. Platone, *Filebo*, 14 b.

- *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, Jandi Sapi, Roma 1963.
- *Il problema del fondamento*, in «Bollettino filosofico», VIII (1974), 6, pp. 90-92.
- *Intero metafisico e problematicità pura*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LVI (1965), 2-3, pp. 305-321.
- *La struttura dialogica*, in *Il problema del dialogo nella società contemporanea. Atti del XXII Congresso Nazionale di Filosofia (Padova, 24-27 aprile 1969)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1971, vol. 2, Dibattito congressuale e contributi integrativi, pp. 207-210.
- *La struttura teoremativa del problema metafisico*, Unipress, Padova 1996.
- *Le radici di un dibattito se in filosofia occorra dibattere*, in «Rivista di Teoretica», I (ed. or. 1985), 2, in Fornari F. (a cura di), *Questioni di filosofia teoretica*, Edifor, Perugia 1991, pp. 179-197.
- *L'immediato e la sua negazione*, Centro Studi E. Fermi, Perugia 1967.
- *L'originario come implesso esperienza-discorso*, Jandi Sapi, Roma 1963.
- *Metafisica originaria*, pro manuscripto, Perugia 1970.
- *Nota sulla negazione*, in «Rivista di Teoretica», II (1986), 1, pp. 137-144.
- *Originarietà e mediazione nel discorso metafisico*, Jandi Sapi, Roma 1963.
- *Recensione a Bontadini G.*, Conversazioni di metafisica, «Bollettino filosofico», VI (1972), 4, pp. 53-55.
- *Saggi di ermeneutica filosofica. Prima lettura di Hegel*, C.L.E.U.P., Perugia 1970.
- *Su l'autentico nel filosofare*, Jandi Sapi, Roma 1963.
- *Theorein*, Aracne, Roma 2017.
- *Un nuovo tipo di affossatore*, in «Bollettino filosofico», VII (1973), p. 66.
- Bacone F., *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1965.
- Bontadini G., *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971.
- *Gentile e noi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XI (1947), 1, poi in AA.VV., Giovanni Gentile. *La vita e il pensiero*, vol. 1, Sansoni, Firenze 1948, pp. 103-123.
- *Il compito della metafisica*, in «Archivio di Filosofia», XI (1952), 1, pp. 5-20.
- *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975.
- *Protologia. Appunti delle lezioni del corso di filosofia teoretica dell'anno accademico 1963-1964*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2023.

- *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- *Sulla contraddittorietà del divenire*, in «Verifiche», VII (1977), pp. 197-200.
- Carugno D., *Sistema e problema nell'Analitica trascendentale kantiana*, Prefazione di G.R. Bacchin, Arnaud, Firenze 1995.
- Gentile G., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. 1, Le Lettere, Firenze 2012.
- Gentile M., *Breve trattato*, CEDAM, Padova 1974.
- *Come si pone il problema metafisico*, Petite Plaisance, Pistoia 2017.
- *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia 1947.
- *Il metodo della storiografia filosofica*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1967.
- Hegel G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1994.
- *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- *Propedeutica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- Kant I., *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1981.
- Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 1999.
- Pagani P., *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.
- Sciaccia M.F., *Gli arieti contro la verticale*, Marzorati, Milano 1969.
- Scilironi C., *Coerenza sintattica e insignificanza semantica nel pensiero di Emanuele Severino*, in «Verifiche» IX (1980), 3, pp. 253-289.
- Spinoza B., *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2010.
- Vigna C. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.