

CUM-SCIENTIA

Unità nel dialogo

La rivista, in versione rinnovata, intende rilanciare la centralità della *coscienza*, valorizzandone l'*atto*, ossia quel sapere che accompagna, condizionandolo, ogni suo contenuto e che è il medesimo per ciascun soggetto. Le differenze costituiscono i punti di vista, mentre l'intenzione di verità si esprime nel *dialogo*, il quale, rivelando il limite di ogni opinione, consente di pervenire a quell'*unità* che emerge oltre le differenze stesse. La nuova veste e la collocazione *open access* consentono di configurare una *agorà* aperta al contributo di quegli studiosi che si propongono di fare argine alle concezioni riduzionistiche e materialistiche di fatto dominanti nella cultura contemporanea. Alla rigidità di queste intendiamo opporre l'*apertura* che è propria del dialogo, il quale consente di oltrepassare il limite della *doxa*, sospinto verso l'*episteme* proprio dalla luce della coscienza.



Il numero è disponibile in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet www.morlacchilibri.com/universitypress/ e nei principali canali di distribuzione libraria.

Copyright © 2023 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9, Perugia.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

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

Testata regolarmente registrata presso il Tribunale di Spoleto al n. 2/2018 del 23 settembre 2018.

anno V
9.2023

Cum-Scientia

Unità nel dialogo

Morlacchi Editore U.P.

CUM-SCIENTIA

Unità nel dialogo

Rivista semestrale di filosofia teoretica

anno V, 9.2023 (semestrale)

Morlacchi Editore U.P.

ISSN 2612-4629

ISBN/EAN (print) 978-88-9392-449-8

Direttore editoriale

Aldo Stella

Coordinamento editoriale

Dario Alparone; Alessandro Balbo; Tiziano Cantalupi; Marco Cavaioni; Paolo De Bernardi; Mirko Dolfi; Tullio Fabbri; Manuela Fantinelli; Francesco Gagliardi; Giancarlo Ianulardo; Michele Lo Piccolo; Antonio Lombardi; Fabrizio Luciano; Angelo Matteucci; Maurizio Morini; Alessandro Negrini; Patrisha Nezam; Carlo Palermo; Carlo Piccioli; Mario Ravaglia†; Piergiorgio Sensi; Aldo Stella; Nicolò Tarquini; Giuseppe Vacca; Arturo Verna; Gianni Zen.

Comitato scientifico

Evandro Agazzi (Universidad Panamericana, Messico); Andreas Arndt (Humboldt-Universität Berlin); Giampaolo Azzoni (Università di Pavia); Marco Bastianelli (Università di Perugia); Francesco Bellino (Università di Bari); Enrico Berti† (Università di Padova); Paolo Guido Bettineschi (Università di Messina); Adone Brandalise (Università di Padova); Stephen Brock (PUSC Pontificia Un. Santa Croce); Francesco Federico Calemi (Università di Perugia); Mattia Cardenas (Univ. Ca' Foscari, Venezia); Ricardo F. Crespo (IAE Business School Buenos Aires); Nicoletta Cusano (Un. San Raffaele Milano); Riccardo Fanciullacci (Università di Bergamo); Juan F. Frank (Universidad Austral Buenos Aires); Nicoletta Ghigi (Università di Perugia); Paul Gilbert (PUG Pontificia Un. Gregoriana); Giulio Goggi (Studium Generale Marcianum Venezia); Jesus Huerta de Soto (Univer. Rey Juan Carlos Madrid); Luca Illetterati (Università di Padova); Guido Imaguire (Universidad Rio de Janeiro); Carlo Lottieri (Università di Verona); Eric Mack (Tulane University USA); John Maloney (University of Exeter UK); Massimiliano Marianelli (Università di Perugia); Deirdre N. McCloskey (Univ. of Illinois, Chicago); Domènec Melé (Università di Navarra); Marcello Mustè (Univ. La Sapienza, Roma); Marie-Cécile Nagouas Guérin (Université de Bordeaux); Antonio-Maria Nunziante (Università di Padova); Mario Olivieri (Università per Stranieri Perugia); Giangiorgio Pasqualotto (Università di Padova); Roberto Perini (Università di Perugia); Francesco Saccardi (Università di Venezia); Carlo Scilironi (Università di Padova); Roger Scruton† (Un. of Buckingham UK); Davide Spanio (Univ. Ca' Foscari, Venezia); Jean-Marc Trigeaud (Université de Bordeaux); Sophie- Hélène Trigeaud (Université de Strasbourg); Carmelo Vigna (Università di Venezia); Mark D. White (College of State Island, New York); Gabriel Zanotti (Universidad Austral Buenos Aires).

Direttore responsabile

Andrea Gerli

Le proposte di pubblicazione, i contributi da pubblicare, libri da recensire vanno inviati ai seguenti indirizzi:

Aldo Stella, aldo.stella@unistrapg.it

Giancarlo Ianulardo, g.ianulardo@exeter.ac.uk

Piergiorgio Sensi, piergiorgio.sensi@gmail.com

Libri a stampa, riviste e materiale cartaceo da recensire vanno inviati:

Piergiorgio Sensi

Via Francesco di Giorgio, 4

06122, Perugia (PG)

INDICE

EDITORIALE 9

SAGGI

Giovanni Romano Bacchin: il nucleo speculativo dei primi scritti (1963) 13
ALDO STELLA

La metafisica classica e il contributo di Bacchin intorno al nulla e alla negazione 37
CARLO SCILIRONI

Tematizzare l'intematizzabile, la coscienza 57
ALESSANDRO NEGRINI

Il negarsi dell'essere. Intorno al nulla e alla sua aporetica 89
MATTIA CARDENAS

ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA

Della lettura metafisica (leggere Bacchin con Bacchin) 103
PIERGIORGIO SENSI

ANALISI D'OPERA

Giovanni Romano Bacchin: *L'immediato e la sua negazione* 117
ARTURO VERNA

Giovanni Romano Bacchin: *I fondamenti della filosofia del linguaggio* 163
MYRIAM GARAGUSO

**Considerazioni critiche tra Giovanni Romano Bacchin e Gustavo Bontadini.
A partire da Myriam Garaguso** 169
MARCO CAVAIONI

Editoriale

Questo numero di “Cum-Scientia” è interamente dedicato al pensiero di Giovanni Romano Bacchin, a sessanta anni dalla pubblicazione dei suoi primi scritti teoretici. Bacchin ha insegnato Filosofia della storia e Filosofia della scienza all’Università degli Studi di Perugia e Filosofia teoretica all’Università degli Studi di Padova, dove è stato allievo di Marino Gentile, insieme a Enrico Berti e Franco Chiereghin. Muovendo dalla *scuola padovana di metafisica classica*, rigorizzando il pensiero di M. Gentile, Bacchin volge il suo impegno teoretico a pensare l’integralità dell’esperienza nella sua pura problematicità e ad intendere la filosofia come sapere originario, ossia come inesauribile ricerca dell’innegabile fondamento anipotetico nonché come ricerca che si compie precisamente in virtù di esso.

Questo numero della Rivista ospita contributi non solo di allievi del Maestro, ma anche di studiosi provenienti da altre prospettive filosofiche, interessati non di meno a confrontarsi con un pensiero universalmente riconosciuto come profondo tanto quanto originale.

Il Comitato Redazionale

SAGGI

Giovanni Romano Bacchin: il nucleo speculativo dei primi scritti (1963)

ALDO STELLA

Università per Stranieri di Perugia, Università degli studi di Perugia

aldo.stella@unistrapg.it

DOI: 10.57610/cs.v5i9.224

Abstract: The fundamental motives of G.R. Bacchin's thought start taking shape already in his writing of 1963, which revolve around the *impossibility of defining* being and its *undeniability*, philosophy as the *act of self-transcending* of the finite, the *limit* of speech and the *absoluteness of truth*, which constitutes the aim of search, without however the pretence of being able to determine it, the value of *dialogue* that projects the participants towards truth, the difference between the *subjectivity* of the point of view and the *objectivity of the ground*, the difference between *formal knowledge*, which stands as an activity, and *authentic knowing*, which expresses itself as an *act* that is unitary by its very nature.

Keyword: Act of self-transcending, limit, undeniability, dialogue, authentic knowing.

Riassunto: Già dagli scritti del 1963, emergono i motivi fondamentali del pensiero di G.R. Bacchin, che ruotano intorno *all'insemantizzabilità* dell'essere nonché alla sua *innegabilità*, alla filosofia come *atto del trascendersi* del finito, al *limite* del discorso e all'*assolutezza della verità* che costituisce il fine della ricerca, senza tuttavia la pretesa di poterlo determinare, al valore del *dialogo* che verso la verità proietta i dialoganti, alla differenza tra la *soggettività* del punto di vista e l'*oggettività del fondamento*, alla differenza tra il *sapere formale*, che vale come attività, e il *sapere autentico*, che si esprime come *atto*, per sua natura *unitario*.

Parole chiave: Atto del trascendersi, limite, innegabilità, dialogo, sapere autentico.

1. Il pensiero aristocratico di Bacchin

La filosofia di Giovanni Romano Bacchin è filosofia aristocratica: aristocratica nei contenuti; aristocratica nello stile e nel linguaggio. Essa, infatti, non soltanto si rivolge a chi pensa, ma altresì spinge a *pensare bene*, ossia a volgere il pensiero a ciò che v'è di più nobile e di più elevato: la *verità stessa*.

Per quanto attiene alla scelta di rivolgersi solo a chi pensa, Bacchin esprime con molta chiarezza questo suo intento. Lo si ritrova, in esergo, quale premessa a *Teoresi metafisica*:

L'autore fa presente che la grafia usata nel presente testo è intesa a tradurre più fedelmente il movimento della riflessione; [...] a rendere pressoché impossibile la lettura a chi non pensa; a rendere la lettura agevole a chi pensa¹.

La conseguenza di questa scelta è che la prosa dei suoi testi risulta spesso ostica e, talvolta, perfino oscura al lettore, specie se confrontata con la chiarezza cristallina delle lezioni, che il Maestro ha tenuto in numerosi Atenei, in particolare presso l'Università di Perugia (prima) e di Padova (poi).

Ebbene, in tali lezioni egli, avendo a sua disposizione il tempo necessario e potendo guardare negli occhi i suoi ascoltatori, non saltava alcun passaggio logico – dandolo per scontato – nelle sue profonde e articolate argomentazioni e sovente ripeteva il medesimo concetto, esaminandolo da più punti di vista, fino alla certezza di essere stato compreso, che raggiungeva senza difficoltà, perché sapeva riconoscere immediatamente, nel volto di chi assisteva, l'illuminazione che produce l'indicibile piacere di avere compreso e di avere scoperto il valore dell'idea espressa.

Lo scritto, ce lo ha insegnato Platone, ma Bacchin lo ripeteva frequentemente – e se ne trova traccia anche nelle sue opere –, non è adatto ad esprimere un *contenuto speculativo*. Non lo è, perché la migliore espressione del pensare è il *dialogo*, nel quale si procede in virtù del continuo domandare, volto a ottenere risposte che non risultano, però, mai definitive, in modo tale che l'opinione di chi parla si confronta sempre con l'opinione dell'*altro* e, mediante (*dia*) questa, ciascun dialogante riesce a cogliere il *limite* del "proprio" punto di vista, sì che diventa possibile andare oltre di esso, verso quella verità (*logos*) che permane il *fine ideale* di chi *non pretende di sapere* ma, socraticamente, *sa di non sapere*.

Per configurare uno scritto in forma di dialogo, se non si ricorre alla forma dialogica vera e propria come fa Platone, si può solo procedere discutendo (sottoponendo a questione) ciò che si è appena scritto, tornando cioè dialetticamente su di esso, per mostrare che, proprio per la ragione che di un enunciato o di una serie di enunciati si tratta, lo scritto non può contenere quella verità di cui si va in cerca, dal momento che l'enunciato traduce in *forma finita* ciò che non può non essere *infinito*, cioè *assoluto*.

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

2. L'insemantizzabilità dell'essere

Bacchin è un convinto assertore dell'*insemantizzabilità dell'essere*, cioè dell'impossibilità di ridurre l'essere, ossia la verità, ossia l'assoluto, a semantema e, dunque, di dire (determinare) l'essere. Egli sa bene che il livello in cui si colloca il cercante è quello dell'esperienza ordinaria e del discorso, così che non si dà un'*alternativa* a quest'ultimo, stante che la relazione, e in particolare la *relazione disgiuntiva esclusiva*, costituisce la struttura stessa del dire: dicendo, *si sceglie* un enunciato, che viene preferito a ogni altro (a ciò che *si oppone* ad esso). Non si dà, insomma, un'*alternativa all'alternativa*, sì che anche il non dire, il silenzio, essendo esso stesso interpretabile, vale come un discorso, anche se come un *discorso implicito*.

Dal linguaggio, dunque, non si può *prescindere*, ma l'*imprescindibilità* non è l'*innegabilità*: non si può prescindere dal linguaggio, ma questo non significa che il pensiero possa venire ridotto ad esso. Il pensiero *si consegna* al linguaggio, ma è *riflessivo e critico* proprio perché emerge *oltre* il linguaggio, del quale coglie il *limite*, senza per questo trovare un'*alternativa*: di qui l'*imprescindibilità* del linguaggio.

Poiché, però, il linguaggio *pretende di includere* anche quel *fondamento*, che pure *richiede come emergente*, affinché valga come *effettivo* fondamento, si trova a negare ciò che esso stesso richiede, dunque risulta in sé *contraddittorio*: *imprescindibile*, appunto, ma *non innegabile*.

L'insemantizzabilità dell'essere, pertanto, è tutt'uno con la consapevolezza che la verità, illuminando il pensiero e consentendogli di cogliere il limite di tutto ciò che è finito, non può non *emergere* oltre il finito stesso, senza tuttavia vincolarsi a ciò *su cui* emerge. Se la verità si vincolasse ad altro da sé, allora cesserebbe di valere come *assoluta* e, inoltre, finirebbe per dipendere dalla non-verità, che è l'*altro* da essa.

La verità, dunque, è *innegabile*, giacché anche la sua negazione non può non intendere di essere "vera" per valere come "vera negazione". La negazione, quindi, non può non fondarsi sulla verità, la quale è *bensì innegabile, ma non è determinabile*.

Se la verità venisse determinata, cesserebbe di valere quale *condizione incondizionata* e, per questo, *oggettivante*, e si ridurrebbe a condizionato. Se non che, il condizionato si pone solo nel richiedere quell'*incondizionato*, che possa *veramente* condizionarlo (oggettivarlo). In tal modo, *la verità emerge come assoluta*: una verità relativa, infatti, è una *falsa verità*, perché si vincola a ciò che la condiziona e che funge da suo presupposto.

Varrà la pena ricordare che sulla “semantizzazione dell’essere” si è svolto un interessantissimo dibattito tra la *scuola di metafisica classica* e la *scuola di metafisica neoclassica*². Oltre agli scritti di Faggiotto e di Berti, che abbiamo rapidamente ricordato in nota, la scuola padovana di metafisica classica si fonda proprio sulle opere di Bacchin, che però tratta esplicitamente il tema soltanto in alcuni articoli³. Non di meno, si potrebbe affermare che la critica di Bacchin alla semantizzazione dell’essere costituisce il *sottofondo della sua concezione filosofica*.

Orbene, poiché l’intendimento che anima il presente scritto è proprio quello di formulare una breve introduzione al pensiero di Bacchin, cercheremo di farci aiutare dalle sue stesse opere e, in particolare, dalle prime, che risalgono al 1963, poiché riteniamo che in esse siano contenuti *in nuce* i principali temi che caratterizzano anche il suo pensiero maturo.

3. *La domanda e l’intenzione di verità in Su l’autentico nel filosofare*

*Su l’autentico nel filosofare*⁴ si apre con la famosa formula, proposta da Marino Gentile, maestro di Bacchin: “domandare tutto è tutto domandare”⁵. Dopo avere rilevato che anche l’introduzione alla filosofia non può non essere, essa stessa, filosofia, Bacchin prende in considerazione proprio l’attività del domandare, sottolineandone il carattere *funzionale*.

Il domandare, insomma, non è assoluto, stante che il “domandato” è altro da esso, così che si potrebbe dire che il domandare è l’essenza del filosofare perché

2. Per approfondire il tema e per un’indicazione delle tesi essenziali della *scuola di metafisica neoclassica*, consigliamo alcune opere di G. Bontadini, a cominciare dal *Saggio di una metafisica dell’esperienza*; Id., *Intorno al concetto di essere III*, in Id., *Appunti di filosofia*; Id., *Sulla prova dialettica della dimostrazione di Dio*, in Id., *Metafisica e deellenizzazione*; Id., *Risposta a Pietro Faggiotto e ad altri amici*. Un’autorevole ricostruzione della semantizzazione dell’essere in Bontadini è condotta da C. Vigna, *Sulla semantizzazione dell’essere. L’eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, pp. 41-57. Vigna ha inoltre svolto il tema della semantizzazione dell’essere in *Sulla semantizzazione dell’essere*, capitolo quinto di Id., *Il Frammento e l’intero*, pp. 119-134. Una recente analisi della semantizzazione dell’essere in Bontadini si trova in P. Pagani, *L’essere è persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini. La scuola padovana di metafisica classica non ha mai accettato tale impostazione e sia P. Faggiotto, Per una metafisica dell’esperienza integrale* (specialmente la parte terza: *Il problema del divenire e la fondazione della trascendenza. Discussione con G. Bontadini*), sia E. Berti [cfr., tra gli altri, *A proposito di identità e differenza (Risposta a Fabrizio Turolfo)*] hanno rifiutato questa impostazione. Sempre a proposito del tema della semantizzazione dell’essere, e in riferimento alla *scuola di metafisica neoclassica*, ricordiamo un lavoro più recente e molto denso: F. Saccardi, *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*.

3. G.R. Bacchin, *Intero metafisico e problematicità pura*, ma anche in Id., *A proposito di metafisici “classici”, “neoclassici”, e di “veteroparmenidei”. Risposta ad un critico*.

4. G.R. Bacchin, *Su l’autentico nel filosofare*, 1963.

5. Ivi, p. 11 (la formula si trova in M. Gentile, *Filosofia e umanesimo*).

è *funzione orientata al valore*. Il valore è, appunto, la verità assoluta, la verità insemantizzabile, e chi la cerca pone domande nell'*intenzione* di fornire ad esse risposte che lo spingano proprio verso quel *fine ideale*.

Ciò che di "autentico" v'è nel filosofare, dunque, è quell'*intentio veritatis* che costituisce, appunto, la concretezza e l'innegabilità della filosofia:

La *concretezza del filosofare* è la sua *innegabilità*, la quale non deriva dalla "caratteristica" umana del "sapersi" come coscienza se non in quanto essa si rivela nell'uomo: la presenza del valore è inconvertibile nella "situazione" umana, perché la stessa situazione umana, dove venga consaputa (e, se la si dice, la si "sa"), viene colta all'interno della "consapevolezza" che è, *nel suo limite*, la filosofia [...] L'autenticità è il "valore" cui non basta il porsi dell'uomo e della società: l'autenticità è termine cui tende l'"esercizio", l'*askesis* che è liberazione [...] dall'inautentico, ma termine che è tutto intero nell'atto stesso che lo "intende" come suo *telos*, che è già tutto o non sarà mai⁶.

La "presenza del valore" è, per usare un'altra espressione cara a Bacchin, "presenza abissale della verità assente". Il *valore*, infatti, è presente e operante nella coscienza del cercante, giacché è precisamente esso che evoca e orienta la ricerca. Non può venire considerato, dunque, come un momento della ricerca, come una delle sue tappe, ma come *condizione trascendentale* del suo disporsi.

La ricerca si configura, così, come una *funzione* che si orienta al valore e che non è equiparabile a un calcolo, proprio perché il fine (il valore) non viene determinato, ma costituisce l'*ideale* verso cui tendere, un ideale che, tuttavia, non è solo trascendente la ricerca, ma le è anche immanente, tanto, appunto, da evocarla e orientarla. Si tratta, pertanto, di una presenza, anche se non è una presenza *fattuale*, cioè una presenza *empirica e determinata*.

Proprio per il suo configurarsi come ricerca del valore, e del valore assoluto, la filosofia è "*aristocraticità*":

La filosofia è, essenzialmente, *aristocraticità*, in quanto è ricerca in atto del valore [...]. Lo stesso "dubbio", in cui la filosofia moderna, meditando, ritrova la filosofia classica del "problema", è aristocratico in quanto domanda, per attuarsi, il *distacco*, la disponibilità alla rinuncia. Ed ogni rinuncia è, nella sua forza costringente e disciplinaria, una "limitazione" e, quindi, una eliminazione⁷.

Il passo citato ci sembra capitale. In esso, si ribadisce innanzi tutto che l'aristocraticità della filosofia consiste, essenzialmente, nella sua ricerca del valore. Inoltre, si specifica il *metodo* che consente tale ricerca. Tale metodo si fonda sul

6. Ivi, pp. 13-14.

7. Ivi, p. 15.

distacco (*Abgeschiedenheit*), ossia sulla capacità di rinunciare all'attaccamento al mondo, cioè alle cose, e, come direbbe Meister Eckhart, all'attaccamento a sé stessi, che è la base di ogni altro attaccamento.

Se l'uomo riesce a praticare il distacco da sé stesso, allora è nella condizione di rivolgersi solo a ciò che è essenziale, solo alla verità, in modo tale che è il *distacco aristocratico* che costituisce il *metodo* per la ricerca di quella verità che, essendo assoluta, non può venire vincolata ad assunti, a presupposti, nemmeno al presupposto rappresentato dalla *soggettività* del cercante.

La ricerca filosofica, insomma, non può venire intesa quale acquisizione di nozioni, ma come distacco da tutto ciò che è finito, limitato, mondano. Va sottolineato, a questo proposito, che il motivo eckhartiano del distacco torna a più riprese nelle opere di Bacchin, perché nel suo pensiero la verità non solo non è raggiunta mediante incrementi conoscitivi, ma non è raggiungibile affatto, così che *l'intenzione di volgersi ad essa* non può non coincidere con la *forza del pensiero* di praticare il distacco da tutto ciò che si presenta come verità, senza esserlo.

Il valore, prosegue Bacchin, non è il cercante, ma il "cercato", che non è mai ridicibile al "trovato", giacché il trovato è determinato in forza del sistema di riferimento e del criterio del cercante, dunque è relativo e non assoluto, come invece dovrebbe essere. Proprio perché la verità, cioè l'essere, è assoluta, non si può entrare in rapporto con essa:

Con l'essere non posso entrare in rapporto, perché il rapporto lo convertirebbe in "ente" per farne un termine cui ci si possa rapportare [...]. Ma il trascendere dell'essere è "essere", per questo non si va all'essere, né dall'essere si "esce". [...] Dell'essere si sa solo questo: che non lo si può negare. La filosofia (metafisica) è la consapevolezza di questa innegabilità, consapevolezza che non deriva dall'aver constatato che le negazioni (varie) dell'essere *sono* contraddittorie, ma che è consapevolezza nel ridurre a contraddizione le negazioni (fittizie) dell'essere. La contraddizione, infatti, non "è": non consapevolezza *della* contraddizione, ma negazione contraddittoria e consapevolezza della "fittizietà" della negazione contraddittoria⁸.

Non si può entrare in rapporto con l'essere, pertanto, perché il rapporto riduce l'essere a "termine", ossia lo determina e lo fa valere come "ente". L'essere, quindi, emerge oltre ogni rapporto, stante la sua assolutezza, e questo emergere coincide con il *trascendere* ogni determinazione, ogni finitezza.

Ciò non equivale a determinare l'essere come "trascendente", ma significa determinare (dire) *che* l'essere non può venire determinato, sì che solo questo è *oggetto* del sapere: non l'essere, ma la *contraddittorietà* della sua negazione e della

8. Ivi, p. 21.

sua determinazione. E, poiché la contraddizione è il suo stesso *negarsi*, cioè il suo *contraddirsi*, la consapevolezza della contraddizione coincide con l'atto del suo venir meno a sé stessa, in modo tale che non viene in alcun modo ipostatizzata.

Bacchin insiste sull'impossibilità di determinare l'essere (l'assoluto, la verità): "Non si sa senza negare, questo significa che l'essere (il vero) non lo si possiede: 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"⁹.

Se, per affermare l'essere, si deve negare il non-essere, ciò non significa, come pretenderebbe Severino¹⁰, far dipendere l'essere dal non-essere, ma, al contrario, significa riconoscere che tale dipendenza è ciò che impone il discorso. E tale "imposizione" dimostra che l'essere non può venire detto, non che il dirlo sia innegabile.

Il punto è cruciale e Bacchin lo ribadisce e lo chiarisce ulteriormente:

Se dell'essere non posso dire nulla, di esso non dirò che "è" trascendente: dirò che, *nell'atto del trascendimento*, l'essere non mi si riduce a momento del trascendimento: non è un prima né un dopo. Non posso dire che esso sia *trascendente*, perché il "trascendermi" ha solo il valore del mio essere ed io non "ho" valore, perché io sono protensione verso il valore. Se definissi l'essere in base alla finitudine (dicendolo trascendente) assumerei la "finitudine" come termine in rapporto a cui l'"essere" si pone; ma, s'è visto, l'essere è fuori rapporto. Non la mia finitudine "definisce" l'essere, né l'essere si rapporta alla mia finitudine, ma è la finitudine a definire se stessa in virtù dell'essere che essa *non esaurisce e non fonda*.¹¹

In questo passo vengono riassunti i temi fondamentali di cui abbiamo parlato. In primo luogo, si sottolinea di nuovo l'insemantizzabilità dell'essere; in secondo luogo, si precisa che l'essere non è momento del trascendimento, ma *ragione* di esso: l'assoluto è ragione del trascendersi del relativo (finito).

L'essere, dunque, trascende anche la "mia" finitudine, ma non è definibile in base ad essa, sì che trascende anche il suo venire determinato come "trascendente". E ciò non soltanto perché in tal modo verrebbe determinato, ma anche

9. Ivi, p. 22.

10. "Alla verità dell'essere appartiene l'opposizione dell'essere e del nulla. Non nel senso che l'essere abbia a premere su qualcosa che gli faccia resistenza, ma nel senso che, quando si dice appunto che nulla resiste all'essere, l'essere lo si pensa nella sua relazione al nulla, e in questa relazione prende significato" (E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, p. 36). Secondo Severino, pertanto, l'essere si pone solo nell'opposizione al non-essere. In tal modo, non soltanto si include l'essere nel rapporto e lo si riduce a termine, determinandolo, ma, inoltre, si fa essere il non-essere e si fa poggiare l'essere sulla negazione del non-essere, sì che la posizione del negativo diventa la condizione dei porsi del positivo.

11. G.R. Bacchin, *Su l'autentico nel filosofare*, cit., pp. 22-23.

perché, per venire determinato, dovrebbe venire messo in rapporto con ciò che lo determina, *con quell'altro da esso che è la finitudine*.

Ma l'essere è assoluto (*ab-solutus*), cioè *sciolto* da ogni rapporto, da ogni vincolo, da ogni legame. Non di meno, l'essere *evoca* nella "mia" finitudine l'*intentione veritatis*, cioè la "protensione" verso di esso. Si dirà, allora, non già che la finitudine definisce l'essere, ma che l'essere è *la condizione incondizionata in virtù di cui* è possibile rilevare la finitudine, alla quale esso non può venire ridotto e nella quale esso evoca l'intenzione di assoluto.

Si potrebbe sintetizzare dicendo che l'*intenzione*, evocata dall'essere, è l'atto *totalmente* orientato all'essere e che nell'essere *intende compiersi*: "[valore, essere] che è tutto intero nell'atto stesso che lo 'intende' come suo *telos*"¹².

4. Intenzione e valore

Scriva ancora Bacchin:

A rigore, non potrei dire *mia* finitudine, né *mio* essere: dovrei dire solo il mio non essere l'essere; non v'è coesistenza tra il valore e la tendenza ad esso (sarebbero sullo stesso piano, sarebbero od entrambi "valore" od entrambi "tendenza") e non v'è coesistenza fra la finitudine e l'essere: essi non sono sul medesimo piano, non si rapportano e "rapportarsi" è ciò che definisce concretamente la "coesistenza", il *cum* dell'insieme¹³.

Tra l'*intenzione* e il *valore* non c'è rapporto (coesistenza), giacché essi non si collocano sul medesimo piano, al medesimo livello. Il livello in cui si colloca l'intenzione è il livello in cui si pone il finito, quel livello che abbiamo definito "imprescindibile", e che Bacchin spesso definisce "insopprimibile", dal momento che il finito non può venire *cancellato* né *sostituito*. Si tratterebbe, infatti, di un togliimento ancora empirico dell'empirico, laddove il togliimento di cui parla Bacchin è *trascendentale*.

Di contro, il valore si colloca sul piano (livello) che abbiamo definito "in-negabile" e che può venire definito anche "necessario". È ben vero che, da un punto di vista semantico, la negazione continua ad essere presente in entrambi i termini (necessario, infatti, deriva da "*ne-cedere*", che indica "ciò che non si ritrae, non si ritira"), ma *concettualmente* si intende indicare proprio ciò che non si pone poggiando sulla negazione e che, invece, costituisce la *condizione di intelligibilità* della negazione stessa.

12. Ivi, pp. 13-14.

13. Ivi, p. 23.

Con le due espressioni, insomma, si indica ciò che non può venire confuso con il finito, stante il fatto che soltanto il necessario è *veramente, incondizionatamente*, laddove il finito non è veramente, ma è solo *relativamente, condizionatamente*. Dunque, il finito non tanto *è*, quanto *esiste*, stante che *esistere è co-esistere*: la posizione determinata è tale solo in quanto si rapporta (e si oppone) alla sua differenza (“A” = non “non-A”).

Va rilevato, quindi, che parlare di *due* livelli significa *ipostatizzare il necessario*, ossia attribuirgli una posizione che sia equiparabile a quella dell’inevitabile (imprescindibile). Significa, cioè, riferirsi al necessario, ma ponendosi dal punto di vista dell’inevitabile, giacché, se ci si potesse riferire al necessario ponendosi dal suo stesso punto di vista, allora si coinciderebbe con esso risolvendosi in esso, in modo tale che solo il necessario *sarebbe* e la stratificazione in livelli risulterebbe insensata. Il necessario, insomma, non ponendosi nel modo in cui si pone il finito, non si *dis-pone* affatto.

Se non che, se si parla, ci si può disporre solo sul livello del dire (discorso), ossia sul livello dell’inevitabile, così che, per dire che tale livello non è sufficiente a sé stesso e, dunque, deve lasciarsi *inverare*, cioè *oltrepassare*, si deve fare ricorso alla *duplicità dei livelli*, nella consapevolezza, però, che si sta facendo uso di una mera *rappresentazione*.

Si è così in condizione di apportare un’importantissima precisazione: l’*intenzione*, poiché pervade il finito, non può non porsi sul livello che connota quest’ultimo; ma, poiché è un *protendersi al valore (verità)*, non può non intendere di *eliminare ogni distanza dalla verità (valore)*, onde essere *uno* con essa, così che il livello del finito viene *necessariamente* trasceso.

L’intenzione di verità è intenzione di perdersi nella verità, così che è anche intenzione di togliere la duplicità dei livelli, onde *inverare* il finito nell’infinito. Si potrebbe dire, pertanto, che l’intenzione spinge il finito *oltre sé stesso* e, per questa ragione, è la sua *trasformazione in atto*.

L’andare oltre di sé da parte del finito è il suo stesso *trascendersi* e “la *struttura trascendentale*”¹⁴ è la stessa “*struttura dialettica del dissolventesi in se stesso*”¹⁵: è la struttura del finito in quanto esso si toglie come finito per essere, finalmente, *l’essere, il vero essere*.

Rispetto all’*essere*, la filosofia si pone “al limite, non può dire nulla che non sia questo nulla del ‘dire’ che è la negatività in cui essa ‘è’”¹⁶. Il dire, dunque, è un dire contraddittorio, stante che, non potendo dire l’essere, può solo dire il nulla, il non-essere, sì che è un dire che non dice. Soltanto il dire, insomma, richiede il non-essere come condizione per poter dire l’essere attraverso

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*.

16. Ivi, p. 22.

la negazione del non-essere. In tal modo, il dire fa essere ciò che non è e fa dipendere l'assoluto dal relativo. Di qui la sua intrinseca contraddittorietà e, pertanto, il suo *necessario contraddirsi*.

Precisamente per questa ragione, e cioè per la ragione che solo l'essere è veramente, Bacchin afferma quanto segue:

Diciamo che la posizione eleatica non è posizione dell'essere come intrascendibile se non è intrascendibile anche come "posizione": il pensiero che "è" essere e che da se stesso non esce, ché lo stesso tentativo di uscire sarebbe "pensiero". Se è vero ciò, ogni filosofia posteleatica è ancora eleatismo [...]. Si è potuto pretendere di superare l'eleatismo perché si è preteso di intendere l'essere come "ente" e si è fatto decadere, quindi, il "concreto" ad astratto, l'"universale" a particolare (ed a particolare di se stesso, cioè a contraddittorio)¹⁷.

L'essere non si pone, nel senso che non configura una posizione determinata. L'essere è lo stesso *pensare*, ma solo se il pensare è inteso come quel *tendere all'essere che intende farsi uno con esso*. Precisamente per questa ragione l'eleatismo è l'unica, vera, filosofia e il superamento dell'eleatismo altro non è che la *riduzione* dell'essere a ente, come si realizza nel parricidio tentato da Platone¹⁸.

Tale riduzione è una mera contraddizione, perché l'universale viene ridotto a "particolare di se stesso": l'intero viene ridotto a elemento, l'assoluto a relativo, l'essere a ente, così che l'intero è, al tempo stesso, elemento, cioè parte di sé stesso, l'assoluto è anche relativo e l'essere è, insieme, ente.

5. L'innegabilità dell'essere

A proposito dell'innegabilità dell'essere, così argomenta Bacchin:

Poiché la negazione ha senso solo in rapporto all'essere, essa non trascende propriamente l'essere; così, la stessa negazione, ove si dica come tale, restituisce l'Essere di cui si professa negazione e lo restituisce nella sua innegabile "positività" (in quanto "è")¹⁹.

La negazione ha senso solo in rapporto all'essere, nel senso che non può non richiedere l'essere come fondamento. Quell'essere che, tuttavia, non può non

17. Ivi, p. 31.

18. Abbiamo trattato il tema del *parricidio* in A. Stella, *Il concetto di «relazione» nell'opera di Severino. A partire da «La struttura originaria»*, pp. 257-298; in *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teorico al riduzionismo teorico*, pp. 61-85 e in A. Stella, G. Ianulardo, *Plato and Parmenides' Parricide. Some Theoretical Reflections*, pp. 143-153.

19. G.R. Bacchin, *Su l'autentico nel filosofare*, cit., p. 32.

sottrarsi a ogni rapporto e, pertanto, anche al rapporto con la negazione. In tal modo, si evince che l'essere della negazione, come l'essere di ogni altra determinazione, per sua natura finita, è *intenzione di essere*, così che l'essere, lungi dal poter venire attribuito (vincolato) al determinato, viene restituito come *innegabile fondamento*, ma come fondamento che *non legittima il fondato*, se non nel senso che del fondato (determinato) consente di cogliere il *limite di intelligibilità*. La restituzione dell'essere dalla sua pretesa negazione è, inoltre, una dimostrazione che esprime un andamento *elenctico*, sul quale rifletteremo tra breve.

Ora, ci poniamo la seguente domanda: se solo l'essere è veramente, come intendere, allora, l'esperienza? Bacchin parla di esperienza "assolutamente integrale" e intende "l'esperienza antecedente a ogni limitazione (l'esperienza originariamente unitaria)"²⁰. Con il termine "esperienza", dunque, egli intende non l'insieme dei dati empirici, ma quell'*unità* che costituisce il *trascendentale* dell'esperito, poiché è lo stesso *trascendersi del dato*, il suo *mediarsi in atto*.

Definire "unitaria" e "integrale" (che è da *integrum*, che significa "intero", "intatto") l'esperienza significa, quindi, fare riferimento all'*unità che ne è a fondamento*: "integrabilità ed unitarietà, pertanto, non sono integrabili né unificabili, non procedono né seguono l'integrazione o l'unificazione, sono *nell'integrazione e nell'unificazione come unità* da esse 'implicata'"²¹.

Ebbene, l'unità implicata è ancora l'unità dell'essere e *la filosofia*, se colta nella sua essenza più profonda, non è altro che *quell'atto di pensiero che all'essere si volge e nell'essere intende realizzarsi*.

Questo, come detto, non comporta la cancellazione dell'esperienza ordinaria, cioè del molteplice, ma solo il riconoscimento del limite che ne *segna* la posizione e, di conseguenza, ne decreta il *trascendimento*. In questo senso, ogni determinazione (ogni dato presunto "immediato"), incluso l'"io", che è radice dell'esperienza ordinaria, si pone *nell'essere* e *nell'essere* si supera: "Non si pone l'essere, né l'essere pone se stesso, ma ci si scopre radicalmente posti dall'essere"²².

Tornando al rapporto tra l'essere, cioè il fondamento, e il linguaggio, Bacchin scrive: "Se è vero che la domanda *se* l'essere sia è retorica, è anche vero che l'affermazione l'essere è' è pleonastica [...]: l'essere *che* si dice dell'essere' è ancora l'essere *di cui* si dice, *l'unico modo di dire l'essere è di negare la possibilità di negarlo*"²³.

Se, insomma, ci si pone nell'universo del linguaggio (del discorso) – e, in quanto si cerca e si dice il proprio cercare, è in questo universo che ci si pone

20. Ivi, p. 33.

21. Ivi, p. 36.

22. Ivi, p. 37.

23. Ivi, p. 39.

–, allora, poiché da esso non si può prescindere, non si può *evitare* di dire, così che, per non semantizzare l'essere, lo si potrà affermare solo negando la possibilità di negarlo, anche se la parola "essere" non può non venire usata, in modo tale che la non semantizzazione dell'essere non è realizzabile *fattualmente*, cioè mediante il *fatto di dire*, ma solo *intenzionalmente*, cioè mediante la *consapevolezza della contraddittorietà di tale semantizzazione*, consapevolezza che si può esprimere solo nell'*intenzione di non semantizzarlo*.

Ciò premesso, è sulla negazione della negazione dell'essere che intendiamo ora riflettere. Poiché l'andamento scelto dall'argomentazione svolta da Bacchin è *elenctico*, cioè confutatorio, non si potrà non fare riferimento al principio di non contraddizione e all'*ἔλεγχος* proposto da Aristotele.

Si noterà, allora, che Bacchin ci aiuta a comprendere che il principio di non contraddizione è solo formale, perché appartiene all'universo empirico-discorsivo, il quale è bensì *imprescindibile*, ma non per questo *innegabile*. Che sia imprescindibile comporta che la dimostrazione elenctica si fonda sulla negazione, ancorché sia una negazione che viene, a sua volta, negata. L'esito, non di meno, è il seguente: senza la negazione del principio, non vi sarebbe neppure la negazione della negazione, così che *il negativo, cioè la negazione, diventa essenziale al costituirsi del positivo, cioè del principio*.

Di contro, se il principio è inteso nel suo vero essere, che è *l'incontraddittorio* e indica *l'incontraddittorietà stessa dell'essere*, allora la priorità logica viene capovolta: non è più il principio che si fonda sul principiato, e dunque sull'altro da sé, sulla negazione di sé, ma, al contrario, è in virtù dell'incontraddittorietà del principio (dell'essere) che l'altro dall'essere, cioè il non-essere, risulta in sé contraddittorio e si risolve nel suo contraddirsi.

Si potrebbe anche dire che, dalla *dimostrazione del principio* proposta da Aristotele, si passa al *principio della dimostrazione*, ossia alla consapevolezza che il principio, cioè *l'essere*, non può essere il *risultato* di una dimostrazione, seppure di una dimostrazione elenctica, ma deve costituirne il *fondamento*, cioè la *condizione incondizionata* in virtù della quale si dimostra.

6. La natura del finito e la filosofia come atto

Il discorso svolto consente anche di cogliere il vero *status* dell'ente, cioè della determinazione (del finito, dell'oggetto, del dato): "Ma tale coincidenza è, in realtà, la dissoluzione stessa dell'oggetto o, anche, l'oggetto sta tutto in questa sua dissoluzione, nel momento stesso in cui è posto"²⁴.

24. Ivi, p. 46.

Se ci si muove nell'ordine del discorso, non si può non accompagnare il dire con la *consapevolezza* del suo *limite* e, cioè, dell'impossibilità che esso verta sull'essere o, con altre parole, che esso dica la verità. Esso può vertere soltanto sugli enti: "Una ricerca che si pretenda intorno all'«essere» è, in effetti, o discorso intorno agli 'enti' o astrazione come assoluta univocazione"²⁵.

Il discorso sugli enti include anche il discorso sull'uomo, come ente particolare. Ebbene, così Bacchin definisce l'uomo nelle sue *conclusioni* a *Su l'autentico nel filosofare*:

La "meditazione" sull'*autentico* nel filosofare rivela l'insufficienza della "nozione" *uomo* alla "nozione" *principio*. L'insufficienza risulta dal "confronto", operato in sede di chiarificazione, fra la *totalità* del principio e la *non-totalità* della nozione *uomo*²⁶.

L'uomo è a sé insufficiente, come ogni de-terminazione, sì che ciò che è determinato è anche *de-limitato* (segnato da un limite). Di contro, il principio è tale perché è *autonomo e autosufficiente*, ossia perché è assoluto. Che rapporto sussiste, allora, tra il principio e il filosofare? Così risponde Bacchin:

il filosofare non può essere assoluto (o, il che è lo stesso, se l'Assoluto dovesse procedere al recupero di sé, relazionandosi a ciò di cui fosse recupero, sarebbe contraddittoriamente non-Assoluto). Poiché il filosofare non è l'Assoluto e poiché nulla può essere estraneo alla totalità, se si pensa la filosofia come la stessa totalità, si pone l'Assoluto *nella* totalità (onde lo si pensa come tale), ma esso è Assoluto in quanto trascende la totalità onde è pensato. Questa situazione del trascendimento, all'interno del quale si pone lo stesso Trascendente, senza che vi si vanifichi, diciamo *trascendentale*²⁷.

Bacchin definisce, dunque, "trascendentale" una situazione, uno *status*, che a *rigore* non è uno *status*, proprio perché è un *atto*: l'atto del trascendersi nell'assoluto di ciò che è determinato, nonché della totalità dei determinati, che include, quindi, anche l'assoluto, se ridotto a *pensato* e non fatto valere come la *condizione* stessa del pensare (filosofare): "La totalità (filosofia) è *atto*, non *stato*"²⁸. E ancora:

Nell'originaria purezza della problematicità (la totalità domandata che *si converte*, dialetticamente, nella esclusività del "domandare"), la congiunzione "Atto e Essere", la cui consapevolezza fa il filosofo, si rigorizza rivelando la sua infinita

25. Ivi, p. 48.

26. Ivi, p. 59.

27. Ivi, pp. 59-60.

28. Ivi, p. 61.

portata teoretica nella medesimezza dell'“atto d'essere”, il τὸ αὐτὸν di entrambi, restituzione dell'“intero”, *l'autentico*²⁹.

L'autentico nel filosofare è, dunque, la consapevolezza *dell'unità del pensare in atto e dell'essere*, nel senso che l'atto è tutto nel coincidere con l'essere risolvendosi in esso e valendo come “atto d'essere”, così che anche tale consapevolezza o è tutt'uno, *idealmente*, con l'essere o è nulla.

7. Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento

Ne *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, Bacchin riprende il tema del rapporto tra il discorso e il valore (la cosa stessa), che costituisce ciò che con il discorso si intende dire. La “meditazione” coincide precisamente con la *consapevolezza critica* che investe questo rapporto.

Essa si esprime come necessità di riconoscere che il discorso, da un lato, *pre-tende* di riferire il valore al proprio sistema di riferimento, cioè ai presupposti sui quali si fonda nel suo dire; in tal modo, più che riferire il valore (la cosa) nel suo autentico essere, il discorso finisce per riferirlo nei modi e nelle forme che gli sono propri in quanto discorso. Dall'altro, *in-tende* restituire il valore (la cosa) così come esso effettivamente è, in modo tale che l'*intenzione* non è di alterare il valore, ma di togliersi in esso.

L'intenzione di verità, quindi, è l'autentico *fondamento* del discorso, fondamento che non può non coincidere, almeno *idealmente*, con quel valore che costituisce l'*intenzionato*. La filosofia è *teoretica* se, e solo se, si esprime bensì come discorso, *inevitabilmente*, ma avendo coscienza, *innegabilmente*, dei limiti di quest'ultimo nonché *del valore che essa intenziona*.

A proposito della filosofia, così scrive Bacchin:

La filosofia è dunque “ideata” non come “una” scienza fra le altre, ma come l'unità assoluta ed universale, non come “parte” di una totalità, ma come la stessa totalità fondante. Il “valore” di questa “idea” potrebbe venire prospettato come “attuale” e constatabile come il “darsi” stesso del discorso filosofico, ma anche come “ideale” regolativo (di tipo kantiano), progetto da attuare, valore cui tendere. Ci si può legittimamente chiedere, allora, in via preliminare, se questa duplice interpretazione possibile dell'“idea” sia tale da permettere anche che il valore effettivamente sussista sotto entrambi gli aspetti, come “costitutivo” e come “regolativo”³⁰.

29. *Ibidem*.

30. G.R. Bacchin, *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, p. 9.

La filosofia, afferma Bacchin in questo passo, non è una scienza, una fra le altre. Essa è “l’unità assoluta ed universale” e, in questo senso, non è il discorso con cui si esprime, ma è il valore che *intende* dire, cioè lo stesso *fondamento del dire*. In questa “idea” di filosofia si esprime il suo stesso *ideale*, ossia il suo protendersi al valore per essere valore essa stessa, ossia per eliminare ogni distanza dal valore che il *rapporto* invece mantiene. Se, insomma, il rapporto mantiene la dualità di discorso e valore, di contro *l’intenzione è intentio unitatis*, ossia è intenzione di essere tutt’uno con la verità.

Come conciliare questo aspetto con quello per il quale il valore non è solo l’intenzionato, ma è anche presente e operante nel discorso filosofico, ossia con l’aspetto “costitutivo” del valore? La conciliazione è resa possibile perché il valore non è solo ciò che con il discorso si intende, ma è anche ciò che evoca e orienta il discorso stesso, cioè la ricerca, così che il valore (la verità) è tanto *ideale* quanto *costitutivo* della filosofia (la *condizione* della sua possibilità), in quanto *teoresi pura*.

Quando Bacchin usa il termine “totalità”, per intendere *la teoresi che si attua nel valore*, egli ovviamente non intende il tutto-di-parti, l’insieme, ma l’*intero* che, in una delle opere mature, definisce anche l’*haploustaton* (il più semplice)³¹.

Solo l’intero, infatti, vale come il *prerequisito* dell’analisi, la condizione *a parte ante* del suo porsi, e dunque vale come *originario*. L’*originario*, pertanto, è l’*intero* e non una *struttura*, cioè la *relazione* intesa come costruito mono-diadico, secondo gli intendimenti di Severino³². E, precisamente per questa ragione, *l’intero non può non essere “il più semplice”*, cioè non può non escludere di essere costituito di “parti”. Si potrebbe anche dire che, essendo l’assoluto stesso, l’intero esclude tanto la relazione estrinseca, quanto la relazione intrinseca.

Nell’assumere la *sintesi* come l’originario, ossia non l’intero ma il composto, si dimentica che il composto in tanto si pone in quanto si pongono gli elementi, dei quali esso vale quale *riunificazione*. Ma gli elementi o si ottengono da una preliminare analisi oppure vengono, essi, ritenuti l’originario.

Poiché, però, si parla di “elementi”, al plurale, allora si deve intendere un *nesso* che li vincoli e che li renda tali (li assimili) in questo stesso vincolo. In codesto caso, non di meno, il problema diventa quello di stabilire se originario sia il nesso oppure lo siano gli elementi, giacché gli uni non possono stare senza l’altro, ma l’altro non può stare senza gli uni. Verrebbe così assunto come originario, ma inintelligibilmente, il *circolo del presupporre*: dalla relazione ai termini e dai termini alla relazione, all’infinito.

31. G.R. Bacchin, *Haploustaton. Principio e struttura del discorso metafisico*.

32. Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*.

Prendere *insieme* nesso e termini significa, più radicalmente, fare dell'insieme l'originario, dimenticando che *l'insieme è l'unificazione della dualità* (la relazione ordinaria), nella quale i termini devono essere *indipendenti* per essere *due*, cioè perché l'identità dell'uno sia *in sé* assumibile e *in sé* codificabile ("A" et "non-A", in modo tale che "A" non è "non-A"), ma altresì devono essere *dipendenti* sia per essere *in relazione* sia perché l'identità dell'uno possa porsi, in quanto determinata, in forza dell'identità dell'altro ("A" non può identificarsi senza riferirsi alla sua differenza, cioè a "non-A").

Da ultimo, deve venire sottolineato che, se si ipotizza che l'analisi si eserciti sull'intero onde generare gli elementi (che possono poi venire riuniti mediante la sintesi), si dimentica che, in questo caso, essa non potrebbe evitare di *negarlo come intero*, giacché analizzare l'intero significa alterarne l'intrinseco essere.

L'analisi non può non *presupporre* il composto, come oggetto su cui esercitarsi, perché solo il composto, se analizzato, non viene alterato. Ma il composto, ancorché apparentemente legittimi l'analisi, in realtà non la legittima affatto, dal momento che *presuppone quell'analisi che lo presuppone*.

8. Il soggetto che filosofa e il fondamento del filosofare

A proposito del soggetto che filosofa, Bacchin così si esprime:

La *rilevanza* del soggetto filosofante è, infatti, o *riduzione* del filosofare intero alla "situazione" (ed il relazionarsi è allora, piuttosto, il relativizzarsi soggettivisticamente, protagoricamente se Protagora era scettico) o *risoluzione* dello stesso soggetto filosofante, in quanto filosofante, nell'atto del filosofare (ed il relazionarsi deve venire chiarito o come assoluta immanenza o come trascendenza dell'assoluto all'esperienza)³³.

Se del *cercare* si valorizza il soggetto che cerca o del *filosofare* il soggetto che filosofa, allora non si fa che *ridurre* la ricerca o la filosofia alla dimensione soggettiva e, quindi, alla limitatezza che la contraddistingue. Di contro, se il soggetto *si risolve nell'atto* che è il filosofare (cercare), o nel *filosofare in atto*, allora esso è tutt'uno con quell'*intentio veritatis* che costituisce l'essenza non solo del soggetto filosofante, ma anche del discorso, che rappresenta la forma oggettivata del filosofare soggettivo.

Per risolversi effettivamente nell'atto, il discorso (o, che è lo stesso, il soggetto) non può non *meditare* sui presupposti che lo costituiscono (sul sistema di riferimento cui egli, in quanto soggetto, *riferisce* ciò che cerca o sul criterio che

33. G.R. Bacchin, *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, cit., p. 10.

usa per cercare), in modo tale che è la *procedura* stessa che domanda di venire discussa.

La caratteristica di ogni procedura, infatti, è il suo vincolarsi al punto di partenza, che funge da premessa, alla quale la procedura si subordina e dalla quale la procedura risulta totalmente ipotecata. Nel caso del procedere a *sapere*, invece, il punto di arrivo, cioè il *sapere* cui si perviene, non può non valere quale *ideale revoca* del punto di partenza, nel quale ancora non si sapeva. Si potrebbe anche dire che il punto di arrivo consente di *risignificare* l'intera procedura, a cominciare dalla prima delle sue tappe.

Più radicalmente, la procedura, che caratterizza anche il discorso filosofico e che per sua natura è *orizzontale*, non può non venire *inverata* dall'atto, che, trascendendo *verticalmente* la procedura stessa, si volge a quel valore che proprio nell'atto *trova espressione*, stante che, se l'assolutezza del valore ne impedisce la determinazione, il *fatto* che ci si colloca nell'universo dei determinati rende *imprescindibile* la presenza di una *forma* (*segno*) che alluda (invii) al valore stesso.

Tale forma è, appunto, l'atto o l'intenzione di verità, la quale appartiene *inevitabilmente* all'universo dei determinati, in quanto determinata come forma, ma, in quanto è *innegabilmente* (*necessariamente*) *l'atto stesso del trascendersi* del determinato, essa è anche il proprio trascendersi come forma (*segno*).

Sorge così la domanda di come debba intendersi il *fondamento* o la *fondazione*. Se, infatti, il fondamento si risolvesse nella *funzione del fondare*, allora esso varrebbe come *legittimazione* dei fondati e si disporebbe in relazione con essi, cessando di valere come assoluto.

Proprio perché assoluto, invece, il fondamento non può non condizionare *unilateralmente* i fondati, non nel senso *tetico* di valere come condizione della loro posizione, ma nel senso *ablativo* di valere come *ragione del togliersi* di tutto ciò che, essendo posto dal limite, dal limite non può non venire tolto, non costituendo un *vero essere*.

Così risponde Bacchin all'interrogativo concernente il fondamento:

Ma l'assolutezza del *fondamento*, ponendosi fuori ricerca perché si pone come *ciò che* si cerca, non può venire equivocata con l'assolutezza della *fondazione*: la fondazione, come processo da parte di ciò che abbisogna di "fondamento", si risolve, infatti, nella consapevolezza del radicale bisogno di fondamento: la fondazione è *assoluto bisogno* del fondamento assoluto³⁴.

Ciò significa che l'universo dei determinati, da un lato, è costituito di determinazioni che sono ciascuna insufficiente a sé stessa, in modo tale che neppure

34. Ivi, p. 14.

la *relazione* tra di esse può produrre un' *effettiva sufficienza* (come, invece, è per Severino); dall'altro, proprio per tale ragione, l'universo non può non ricercare un fondamento, che non sia determinato, ma assoluto, e tale fondamento, precisamente perché assoluto, non può non emergere *oltre* l'universo stesso e non può non *imporre* all'universo di *oltrepassarsi*.

L'universo dei determinati, insomma, è la contraddizione stessa, perché esprime due esigenze che sono l'una la negazione dell'altra: l'esigenza di un fondamento *emergente* e l'esigenza di un fondamento *immanente* (*fattualmente immanente*), perché solo se incluso nell'universo esso potrebbe svolgere la *funzione* del fondarlo.

L'universo empirico-formale (dell'esperienza ordinaria e del discorso), dunque, non può non essenzializzarsi nell'"atto" che ne fa un'autentica totalità, risolvendosi *interamente* (*totalmente*) in essa. Poiché, quindi, l'atto è precisamente il trascendimento nell'*intero* (assoluto, totalità) da parte di tale universo, se ne deve concludere che è radicalmente preclusa la possibilità di intendere la totalità come *insieme*: "La consapevolezza all'interno dell'esperienza, nel senso che qui diciamo, è 'critica' (cioè pienamente se stessa) solo a condizione che la sua 'totalità' (l'esperienza stessa) non venga logicamente considerata alla stregua di una sua 'parte'"³⁵.

L'esperienza *integrale*, insomma, è la consapevolezza che si essenzializza nell'intenzione di verità, che si volge all'*uno* il quale, proprio perché uno, vale come fondamento, come direbbe Aristotele: "In effetti, noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esiste qualcosa che è *uno, identico e universale*"³⁶.

Il punto che deve venire ribadito è il seguente: l'*unità* del fondamento non può venire confusa con l'*unificazione*; tuttavia, quest'ultima, ancorché debba venire intesa come una *sintesi* nella misura in cui si esercita su *due* entità, *intende pervenire* essa stessa a una vera e propria *unità*, che sia tale perché toglie ogni dualità. Questo, infatti, è il *senso* dell'unificare.

In tal modo, l'*uno* (l'*unità*) è tanto *origine* quanto *fine* dell'unificazione, dunque di ogni sistema nonché di ogni procedura, che della relazione (unificazione) si costituiscono (strutturano). E qui si ripropone il tema del "trascendentale".

9. Il trascendentale come unità e il senso del sapere

Scrivo Bacchin: "Il senso in cui noi usiamo della parola 'trascendentale' chiarisce l'*attualità* della 'mediazione' come 'presenza' che è intelligibilità e

35. Ivi, p. 17.

36. Aristotele, *Metafisica*, III, 4, 999a, pp. 26-27.

quindi ‘unità’ fra il discorso come ‘deve essere’ (la verità del dire la cosa) e la cosa come essa ‘è’ (verità della cosa da dirsi)³⁷.

A valere come “trascendentale” è, quindi, l’unità, la quale è l’intelligibilità stessa, proprio perché risulta intelligibile solo quel discorso che sia *uno con la cosa stessa*, giacché ogni *differenza da essa* non può non risultare inintelligibile.

Ciò impone anche che si chiarisca ulteriormente il senso del *sapere* e della *consapevolezza*. Se il sapere viene inteso come la dualità di sapere e saputo e la consapevolezza come la dualità di sé e dell’oggetto, allora l’unità non si realizza e la distanza dalla *cosa* permane insormontabile. Ma il sapere, afferma Bacchin, è la stessa totalità, cioè l’intero: “*La consapevolezza della ‘totalità’ è appunto questa totalità, perché essa non è ‘parte’ rispetto alla totalità e perché non può, ovviamente, trascendere la totalità*”³⁸.

La consapevolezza dell’intero (assoluto) non può essere *altra* dall’assoluto stesso, così che il sapere, inteso come dualità, non può non venire trasceso dal sapere come *unità*. L’assoluto è sapere nel senso dell’essere *trasparente a sé stesso*, non nel senso dello sdoppiarsi in un soggetto del sapere e in un oggetto saputo.

Questa trasparenza deve venire colta come l’unità di sapere ed essere, ossia come coscienza che *nell’assoluto anche la dualità di sapere ed essere viene meno*, perché appartiene al livello a muovere dal quale si cerca di dire l’assoluto (e lo si può dire soltanto come *emergente* oltre la dualità, anche se l’emergenza è ancora un modo di dire, che vincola l’emergente a ciò su cui esso dovrebbe emergere: ossia, vincola l’assoluto al relativo).

Di contro, se si mantiene la distinzione di sapere ed essere, allora l’assoluto non potrebbe che risultare “oggetto” in relazione con il sapere, dunque verrebbe negato come assoluto. Essere, assoluto, valore, verità, trascendentale, pertanto, devono venire intesi come espressioni diverse, che vengono scelte in base al contesto del discorso e che valgono come modi finiti di dire l’infinito: tali forme semantiche, infatti, hanno come referente del loro significare *un significato unico*, che *non è un significato, ma la condizione stessa del significare* e del cogliere il *limite intrinseco* alla significazione.

Precisa Bacchin:

Dire che il trascendentale è il “senso” della filosofia equivale a dire che esso non è “oggetto” della filosofia, per cui l’assunzione del trascendentale come “oggetto” equivarrebbe alla sua negazione, ma poiché il rifiuto del trascendentale è teoreticamente possibile solo al livello trascendentale, l’impossibilità della negazione del trascendentale significa l’impossibilità di assumerlo come “oggetto”³⁹.

37. G.R. Bacchin, *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, cit., p. 20.

38. Ivi, p. 24.

39. Ivi, p. 27.

Poiché è possibile negare solo ciò che si presenta come oggetto, giacché lo si vuole fare “oggetto di negazione”, l’assoluto, cioè il trascendentale, risulta *innegabile*. E va ribadito che esso è innegabile non perché, secondo lo schema *elenctico*, la sua negazione nega sé stessa, ma perché, essendo *inoggettivabile*, si sottrae *necessariamente* all’attività (funzione logica) del negare. Precisamente per la stessa ragione, l’assoluto non può essere oggetto del sapere, ma deve essere ciò che il sapere *intende* e nel quale il sapere è *pienamente sé stesso*.

Di contro, fino a che il sapere mantiene in sé la dualità, l’assoluto viene contraddittoriamente ridotto a “oggetto saputo”. A rigore, quindi, si potrà soltanto sapere che l’assoluto “saputo” *non è l’assoluto che si intende sapere*: “Ma quel sapere che è l’‘intero’ è l’intero sapere di non essersi l’Assoluto e, perciò, è negazione della pretesa duplice di dirsi assoluto e di negare l’Assoluto”⁴⁰.

Sapere, dunque, è la *necessità di essere uno con l’assoluto*, così che solo nell’assoluto il sapere è *vero sapere*, proprio perché *uno con l’uno*. In questo senso, abbiamo parlato di “trasparenza” del sapere a sé stesso, intendendo il *sapersi* del sapere non come un “sapere sé”, cioè come *un’attività*, ma come *l’atto di sapere*, che è tale in quanto *intende* essere tutt’uno con l’assoluto, con l’essere, con la verità.

10. Considerazioni conclusive

Leggere e interpretare un’opera filosofica, come è noto, configurano, essi stessi, un problema filosofico. La valorizzazione di temi e problemi, infatti, è vincolata al criterio con il quale essi vengono reperiti e interpretati dal lettore.

Si impongono, così, alcuni accorgimenti per i quali devono venire fatte almeno due osservazioni.

La prima concerne il rapporto che sussiste tra chi scrive e chi legge un testo. Se l’Autore *formula* il proprio pensiero affidandolo al linguaggio e alla lingua in cui scrive, il lettore deve compiere l’opera inversa, ossia quella di *ritrovare* quel pensiero disincarnandolo, per così dire, dal linguaggio stesso: precisamente in ciò si annuncia la lettura “filosofica” (“teoretica”) vera e propria.

La seconda osservazione riguarda il carattere di *tessitura* che è proprio di un’opera scritta, quello per il quale, appunto, si tratta di un tessuto (*textus*) od orditura di linee, immaginosamente assimilabili ai fili che si intrecciano e si annodano. Per tale carattere, leggere acquista la funzione del *disfare* il tessuto, ripercorrendo l’orditura con un “filo conduttore”.

Gli accorgimenti che ne derivano sono, dunque, questi: il primo consiste nel procedere sul testo *discriminando la funzione linguistica dal pensiero che vi*

40. Ivi, p. 46.

si affida. Per questa operazione, non v'è che il far valere la *domanda* in tutta la sua portata, ossia il problematizzare il discorso, restituendolo *idealmente* alla sua forma teoreticamente originaria, che è il *dialogo*.

Il secondo accorgimento consiste nell'individuare un *filo conduttore*, che abbia nel tessuto (nel testo) una *funzione portante* rispetto all'intero discorso. Per quest'ultima operazione, il rischio è quello di procedere alla "comprensione" ("interpretazione") del testo non identica, però, alla sua "intellezione", perché, facendo valere il criterio che presiede alla comprensione, si fa valere, comunque, la non identità con il "compreso", essendo il testo passibile di comprensioni diverse, ciascuna delle quali è di diritto messa in questione dalla sua stessa *intenzione*, che è quella di essere l'unica vera.

Se, dunque, leggere un testo significa andare alla ricerca del "punto più profondo", dell'*idea* rispetto alla quale il resto si rivela non altro che veicolo espositivo, o mezzo persuasorio, o enfasi, si dovrà, allora, pervenire, in virtù di un *processo catartico*, al *cuore* del discorso stesso, là dove tutte le sue componenti ottengono compiutezza di senso.

La "penetrazione" è infatti richiesta proprio dalla "chiusura" che connota ogni discorso: ogni *detto*, infatti, per quanto si dichiari inconclusivo, e quindi passibile di revisione e di integrazioni, non può evitare quella chiusura che ne consente la posizione e l'articolazione.

Rapportarsi al discorso è, in primo luogo, intendere di "aprirlo", per ripercorrere lo stesso processo che lo ha "chiuso". Ciò che si configura è la possibilità di collocarsi nel *momento germinale* del discorso, a muovere però dal discorso concluso e, quindi, procedendo a ritroso.

Come si potrà aprire un discorso che, ponendosi, ha chiuso sé stesso? Il tentativo di aprirlo è anche il tentativo di recuperarne la "chiave" sua propria, cioè di penetrare lasciandosi guidare dall'Autore, piuttosto che sovrapporsi ad esso.

Se non che, la chiave deve venire offerta dall'Autore, il quale la deve offrire ancora con un discorso. Se, infatti, la chiave fosse quella del lettore, essa sarebbe in grado di aprire solo il *suo* discorso. È indubbio che la lettura si configura come il tentativo del lettore di *aprire il discorso altrui con la propria chiave*.

Poiché, dunque, *interpretare* un testo è riferire il testo al proprio *sistema di riferimento* e poiché questo varia da lettore a lettore, l'*ermeneutica* si configura come la compresenza di *molteplici* interpretazioni, ciascuna delle quali è tale proprio perché ne lascia sussistere altre. In questo modo, l'unità del testo si frantuma, moltiplicandosi per il numero dei suoi lettori: ciascuno di essi finisce per produrre il *proprio* Autore.

Se non che, nessun lettore si accontenta del proprio Autore, giacché ciascuno è mosso da un'unica intenzione, la medesima che è presente in tutti: *pervenire*

all'autentico pensiero dell'Autore. Si tratta, dunque, di un'*intentio veritatis* ed è precisamente in nome di essa che abbiamo letto due dei primi testi di Bacchin.

Leggere le opere di Bacchin, secondo l'insegnamento fornito dallo stesso Bacchin, significa pertanto, a nostro giudizio, *dialettizzare lo scritto*, affinché esso sappia restituire la parola dell'Autore alla sua *intenzione di verità in virtù dell'intenzione di verità del lettore.*

E qui sorge un nuovo interrogativo: quando si potrà essere certi di avere portato a termine *adeguatamente* tale operazione? Od anche: quando si potrà legittimamente ritenere di avere colto l'autentico pensiero dell'Autore?

Orbene, a nostro giudizio il *dialogo* costituisce lo strumento più importante di cui il lettore, in particolare, e l'uomo, in generale, dispongono per configurare la *ricerca di verità.*

Mediante il dialogo, infatti, la *verità soggettiva*, cioè la *certezza*, si confronta con la certezza dell'*altro*, alla ricerca proprio di quella *verità oggettiva* che costituisce il *fine autentico* di ogni ricerca, quindi anche di ogni interpretazione che intenda valere quale *intellezione*, cioè come effettivo coglimento del pensiero dell'Autore.

Nell'aprirsi al punto di vista dell'altro, si esprime dunque un'intenzione che ha un *valore inestimabile*: ciò che si intende non è rendersi succubi delle altrui certezze, ma rendere l'*altro* un "compagno di ricerca", giacché il *fine* è quella verità che vada oltre i punti di vista: solo così essa cessa di essere semplicemente *soggettiva* e diventa autenticamente *oggettiva.*

Quando si parla di verità oggettiva, tuttavia, non si può intendere quella che viene condivisa dalla *maggioranza delle persone*, nemmeno quando questa maggioranza diventa totalità: anche se tutti gli uomini condividono uno stesso punto di vista, quest'ultimo permane "un punto di vista", per sua natura soggettivo.

Di contro, se si cerca un autentico fondamento, non si può non ricercare una *verità oggettiva*, cioè una verità che vada oltre i punti di vista e, dunque, abbia valore assoluto. Tale verità non è raggiungibile neppure mediante il dialogo.

Non di meno, essa svolge una *funzione fondamentale* e può svolgere questa funzione proprio perché permane l'*ideale* della ricerca. In quanto *ideale* verso cui tendere, essa emerge *verticalmente* sui punti di vista e si esprime come loro *critica in atto.*

L'*intentio veritatis*, che costituisce il fondamento del pensiero e del dialogo, non può non coincidere, pertanto, con l'*intentio unitatis*, ossia con l'intenzione che le molteplici opinioni si tolgano nell'unica verità.

Se non che, poiché tale verità permane *ideale*, ciò che *di fatto* si realizza con il dialogo è l'allargamento dei propri angusti orizzonti, in direzione di quella verità che permane il *cercato* e non si traduce mai in un *trovato.*

Per questa ragione il “so di non sapere” di Socrate torna inesorabilmente a riproporsi: so che quello che *intendo* sapere non è mai ciò che di fatto *pervengo* a sapere.

È precisamente in virtù del “so di non sapere” che abbiamo tentato questa nostra interpretazione del pensiero di Bacchin, consapevoli di correre il rischio di attribuirgli, in qualche modo, il *nostro* pensiero.

L'unica ambizione di questo scritto, pertanto, è che intorno ad esso e su di esso si possa discutere; meglio ancora, di esso e con esso si possa *dialogare*, onde tornare a *discutere* e *dialogare* del pensiero di un autentico Maestro.

Riferimenti bibliografici

- Aristotele, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1978.
- Bacchin G.R., *Su l'autentico nel filosofare*, Jandi Sapi Editori, Roma 1963.
- *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, Jandi Sapi Editori, Roma 1963.
- *Intero metafisico e problematicità pura*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LVII, 2-3, 1965, pp. 305-321.
- *A proposito di metafisici “classici”, “neoclassici”, e di “veteroparmenidei”*. *Risposta ad un critico*, «Giornale di Metafisica», VI, 1984, pp. 411-430.
- *Teoresi metafisica*, Edizioni Nuova Vita, Padova 1984.
- *Haploustaton. Principio e struttura del discorso metafisico*, Arnaud Editore, Firenze 1995.
- Berti E., *A proposito di identità e differenza (Risposta a Fabrizio Turolfo)*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXXIX, 2-3, 1997, pp. 355-361.
- Bontadini G., *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938 (riedito con “Introduzione” di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1995).
- *Intorno al concetto di essere III*, in *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- *Sulla prova dialettica della dimostrazione di Dio*, in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975 (riedito con “Introduzione” di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano 1996).
- *Risposta a Pietro Faggiotto e ad altri amici*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXIV, 1, 1982, pp. 115-125.

- Faggiotto P., *Per una metafisica dell'esperienza integrale*, Maggioli Editore, Rimini 1982.
- Gentile M., *Filosofia e umanesimo*, La Scuola, Brescia 1948.
- Pagani P., *L'essere è persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016.
- Saccardi F., *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016.
- Severino E., *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, Paideia Editrice, Brescia 1972.
- *La struttura originaria*, La Scuola Editrice, Brescia 1958; (sec. ed. Adelphi, Milano 1981).
- Stella A., *Il concetto di «relazione» nell'opera di Severino. A partire da «La struttura originaria»*, Guerini e Associati, Milano 2018.
- *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, Aracne Editrice, Canterano (RM) 2020.
- Stella A., Ianulardo G., *Plato and Parmenides' Parricide. Some Theoretical Reflections*, in *Mélanges en l'honneur du Professeur Jean Marc Trigeaud*, A. Zabalza et C. Grard (cur.), Éditions Bière, Bordeaux 2020.
- Vigna C., *Sulla semantizzazione dell'essere. L'eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, in Id. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- *Il Frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

La metafisica classica e il contributo di Bacchin intorno al nulla e alla negazione

CARLO SCILIRONI

Università di Padova

carlo.scilironi@unipd.it

DOI: 10.57610/cs.v5i9.225

Abstract: This article shows the fundamental contribution of Romano Bacchin to the question of nothing and negation, within the conceptual framework of classical metaphysics, as developed by the school of Padua under Marino Gentile. It is in comparison with the Neo-Classical school of Milan and the Neo-Parmenideanism of Severino that the pivotal terms of *aporia* become evident as the irreducibility of nothingness to the negation and the resolution of nothingness to the contradiction in act, with the consequent loss of any possibility of semantisation of being. But by indicating how and why the negation differs by linguistic form and intentional structure, Bacchin is shown to provide an adequate and anticipated response to the difficulties raised recently by the neo-Parmenidean Roman school of Gennaro Sasso and Mauro Visentin.

Keywords: Being, nothing, negation, opposition, intention.

Riassunto: Il saggio illustra, nel quadro di riferimento della metafisica classica così come essa si è venuta delineando nella scuola padovana facente capo a Marino Gentile, il fondamentale contributo di Romano Bacchin intorno alla questione del nulla e della negazione. È nel confronto con la scuola neo-classica milanese e col neo-parmenidismo severiniano che i termini cardine dell'aporetica vengono in chiaro come irriducibilità del nulla alla negazione e risoluzione del nulla nella contraddizione in atto, con il conseguente venir meno di ogni possibilità di semantizzazione dell'essere. Ma col mostrare come e perché la negazione si disponga altrimenti per forma linguistica e struttura intenzionale, Bacchin viene letto anche come adeguata e previa risposta alle difficoltà sollevate recentemente dalla scuola neoparmenidea romana di Gennaro Sasso e Mauro Visentin.

Parole chiave: essere, nulla, negazione, opposizione, intenzione.

Non senza un consistente grado di approssimazione il pensiero contemporaneo continua ad essere letto alla luce dell'accettazione o del rifiuto della metafisica,

la quale peraltro viene assunta generalmente in accezione ontoteologica e appare ridotta vieppiù ad una presenza assai circoscritta e del tutto minoritaria. Non si fa però fatica a vedere che il riduzionismo giustamente contestato all'ontoteologia – la riduzione dell'essere all'ente – torna pari pari, e spesso senza dar mostra di accorgersene, nella riduzione antimetafisica del pensare al linguaggio, segnando una prossimità tutt'altro che marginale tra posizioni in apparenza del tutto contrapposte. Riguardate in profondità, metafisica ontoteologica e antimetafisica contemporanea vanno assai più in uno di quanto la netta contrapposizione di superficie non lasci supporre. Opposte in tutto, ma identiche nella posizione: entrambe filosofie seconde o del genitivo.

Di contro alla metafisica ontoteologica e all'antimetafisica sta la filosofia: la filosofia *simpliciter*, la filosofia senza aggettivi e genitivi, la filosofia che non riduce l'essere all'ente e non riduce il pensare al linguaggio. Giovanni Romano Bacchin la chiama “metafisica”, ma con piena consapevolezza della distanza totale dall'ontoteologia, che è sempre e comunque una “fisica”. La metafisica classica è filosofia *simpliciter*, *haplôs*. Il contributo ad essa di Bacchin è di prima grandezza e non teme confronti; va però inquadrato nell'ambito della scuola padovana di filosofia, che associa a quello di Bacchin i nomi di Franco Chiereghin e di Enrico Berti, tutti e tre allievi di Marino Gentile. Il “socratismo perenne” della filosofia, ovvero la fedeltà al sapere di non sapere, che è riconoscimento dell'originarietà della domanda¹, e dunque possibilità di accesso al principio sempre e solo nell'intenzione, giammai nella disponibilità della presenza, è già *in toto* nel lucidissimo contributo di Chiereghin del 1963 su *Storicità e originarietà dell'idea platonica*². Ma il '63 è soprattutto l'anno in cui Bacchin pubblica, tutti in una volta, quei cinque volumi che costituiscono in senso proprio il fondamento e il posizionamento della scuola padovana di “metafisica classica”³. Quando poi l'anno successivo, nel '64, sulla “Rivista di filosofia neo-scolastica” compare *Ritornare a Parmenide* di Severino, il confronto teoretico, che fino a quel momento era stato eminentemente con l'impostazione “neo-classica” bontadiniana, si radicalizza nel confronto col “neo-parmenidismo” severiniano. Ora, è proprio in questo confronto che sin dall'inizio emerge la crucialità del tema del nulla e della negazione, ed è intorno a questo

1. Cfr. M. Gentile, *Filosofia e Umanesimo*, pp. 11-21.

2. F. Chiereghin, *Storicità e originarietà nell'idea platonica*.

3. I cinque volumi pubblicati da Bacchin nel 1963 presso la casa editrice Jandi Sapi di Roma sono: 1) *Su le implicazioni teoretiche della struttura formale*; 2) *Originarietà e mediazione nel discorso metafisico*; 3) *Su l'autentico nel filosofare*; 4) *L'originario come implesso esperienza-discorso*; 5) *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*. Il secondo, il quarto e il quinto di questi testi sono stati riediti in un unico volume col titolo *Classicità e Originarietà della Metafisica* (Franco Angeli, Milano 1997) dall'Istituto di Filosofia dell'Università di Padova all'indomani della morte di Bacchin.

plesso teoretico, o comunque a muovere da esso, che la riflessione di Bacchin ci sembra imporsi come un punto di non ritorno.

Per intenderne più facilmente spessore e rilievo giova rammentare che negli anni cinquanta-sessanta la eco dei lavori di Heidegger e Sartre sul nulla è assai vasta; nella filosofia italiana però essa impatta su un persistente sfondo neoidealistico e neoscolastico, che a ben vedere persiste ancora oggi. In ogni modo è nella scuola “neoclassica” milanese che la questione compare con maggior forza, ponendosi come pietra angolare dell’impianto metafisico. Bontadini scrive: “Il principio della metafisica afferma la impossibilità che l’essere sia originariamente limitato dal non essere”⁴. E chiosa: “Esclude cioè [...] che il negativo possa essere assunto, originariamente, in funzione determinante”⁵. Della fondazione di siffatto principio, il “Principio di Parmenide”, Bontadini annota: “La fondazione del P. d. P. suppone, anzitutto, la semantizzazione del termine essere”⁶, e chiarisce: “La semantizzazione dell’essere è [...] in funzione del negativo”⁷, recuperando a questo livello proprio “quella positività del negativo, che pure, in forza della stessa *ratio non entis* non può essere ammessa come originaria”⁸. In buona sostanza, Bontadini, mentre riconosce l’assolutezza dell’essere, mentre cioè afferma “la impossibilità che l’essere sia originariamente limitato dal non essere”, riconosce del pari al nulla una “funzione”, quella di far sorgere il concetto di essere. Nessuna essenzializzazione del non-essere, ma una funzione sì; *ergo*: quello del nulla è un concetto non eidetico ma funzionale. Di questa tesi cardine nella scuola milanese si registrano due approfondimenti di grande rilievo, contenuti rispettivamente in *Ontologia fondamentale* di Italo Mancini e ne *La struttura originaria* di Emanuele Severino, opere l’una e l’altra editate nel 1958 nella medesima collana, “Le vie del pensiero”, dell’editrice “La Scuola” di Brescia.

Il contributo di Mancini dà corpo alla posizione bontadiniana mostrando che “la semantizzazione dell’essere trascendentale avviene nel giudizio attraverso il non-essere”⁹. Mancini mostra cioè che laddove il guadagno parmenideo (il riconoscimento della “funzione” del non-essere assoluto) e il guadagno platonico (il riconoscimento dell’“esistenza” del non-essere relativo) si dispiegano, è propriamente nel giudizio – in ogni giudizio –, la cui capacità rivelativa attesta sempre l’essere, ma non come contenuto, bensì come *funzione*¹⁰. Il punto da

4. G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica*, p. 245.

5. Ivi, p. 245.

6. Ivi, pp. 245-246.

7. Ivi, p. 246.

8. Ivi, p. 246.

9. I. Mancini, *Ontologia fondamentale*, p. 272.

10. “Non che nella concezione, che noi andiamo proponendo, dell’essere come rivelato nel logo apofantico, non si incontri un concetto: ma l’unico contenuto di questo concetto è la coerenza, la incontraddittorietà, le alternative o le tangenze di essere e di non-essere. Siamo al limite della realtà

tenere in vista è che a far emergere il trascendentale è “solo l’indagine sul ‘non’ (contrario e contraddittorio)”¹¹, ossia la meontologia. Ma il “non” e la “negazione” dicono daccapo solo una *funzione*, la funzione propria del non-essere, che si dà non altrimenti che nell’atto giudicante¹². Mancini, in altre parole, implementa il duplice senso platonico del “non” che prende figura tanto nella contraddittorietà quanto nell’alterità, per l’un verso come l’esclusione della possibilità che il “non” risieda nell’essere, e per l’altro verso come ammissione di tale possibilità, mostrando che *enantion* ed *héteron* hanno il loro luogo di esplicazione nel giudizio¹³. Per tal modo l’ontologia neoclassica viene articolandosi in tre tempi, giacché somma alle due tappe di Parmenide e di Platone una terza tappa, quella appunto del giudizio, che Mancini intesta, come contributo specifico, a Tommaso¹⁴.

Quanto a *La struttura originaria* di Severino, che si realizza – si badi bene – nell’affermazione del “giudizio originario”¹⁵, la questione del nulla è affrontata compiutamente nel capitolo IV, intitolato “L’aporetica del nulla e il suo risolvimento”¹⁶. Sono queste le pagine a cui Severino rimanda Bacchin e tutti coloro che affrontando la questione del nulla si discostano dalla sua soluzione. Basti rammentare che l’appartenenza del non-essere tanto al momento noetico, quello cioè in cui si costituisce il significato “essere”, quanto al momento dianoetico, quello in cui si costituisce il principio di non contraddizione, fa

concettuale: *funzione più che contenuto*. Per riprendere un’immagine masnoviana, gravida di contenuti, si potrebbe dire che l’essere non è l’utero fecondo, ma l’ostetrica che permetterà la parturizione metafisica dell’onticità” (Ivi, p. 235).

11. Ivi, p. 238.

12. “Se il ‘contenuto’ dell’essere è sia la caratteristica unificante della incontraddittorietà, sia la caratteristica moltiplicante della eternità; e se alla caratteristica dell’incontraddittorietà si giunge solo attraverso l’idea del non-essere assoluto; e se a quella dell’alterità solo attraverso l’idea del ‘non’ relativo; se infine la caratteristica della contraddittorietà si realizza solo nel pensiero pensato, noi possiamo concludere riaffermando la nostra tesi che *la semantizzazione trascendentale dell’essere avviene nel giudizio, attraverso il non-essere*” (Ivi, p. 270).

13. “Se in Platone esiste il ‘parricidio’ parmenideo e se esiste tanto la tematica sul ‘non’ come *enantion* come quella sul ‘non’ come *héteron* mi pare che manchi la puntualizzazione dell’efficacia del giudizio, come il luogo in cui la figura della contraddittorietà e quella della alterità si pongono di fronte ai due sensi del ‘non’: quello moltiplicante e quello unificante: il ‘non’ che c’è nell’essere e il ‘non’ che nell’essere non può esserci, e che è proprio niente. Onde l’essere sembra rivelarsi come quello che non può essere niente, pur potendo essere rotto e spezzato in infinità di cose. Tutto sta a vedere se poi questo essere che non può non-essere, che non può essere e non-essere insieme, e tuttavia è rotto e spezzato in ciò che per l’universo si squaderna; se questo essere, dico, manifesto nella sua essenza dialettica, disteso tra il polo della positività (non data, ma esigita) e il polo del niente assoluto (non dato, ma esplicito) come intreccio del primo e del secondo, possa dirsi l’essere originario” (Ivi, p. 268).

14. Cfr. I. Mancini, *Ontologia neoclassica*, pp. 245-294.

15. “Chiamiamo ‘giudizio originario’ l’affermazione in cui si realizza la struttura originaria”, E. Severino, *La struttura originaria*, p. 13.

16. Ivi, pp. 85-104.

del nulla l'*omne punctum* della struttura originaria. Per ciò stesso l'aporia che lo riguarda – l'essere del non essere – costituisce l'aporia fondamentale, di cui le pagine del capitolo IV si propongono come l'adeguata risoluzione. Severino procede rilevando che “la contraddizione del *non-essere-che-è*, non è [...] *interna* al significato “nulla” (o al significato “essere” che è l'essere del nulla); ma è tra il significato “nulla” e l'essere, o la positività di questo significato”¹⁷. Ma proprio perché “ogni significato [...] è una sintesi semantica tra la positività del significare e il contenuto determinato del positivo significare”¹⁸, ne viene che “il significato ‘nulla’ è un significato autocontraddittorio”, giacché “la positività di questo significare è contraddetta dall'assoluta negatività del contenuto significante”¹⁹. Dove l'essenziale per Severino è intendere che l'autocontraddittorietà, ricondotta al *tra* l'essere del significare e il non-essere del significato, non inficia l'incontraddittorietà né dell'essere né del nulla e non scardina affatto ma rende possibile il principio di non contraddizione:

L'aporia dell'essere del nulla è risolta col rilevare che il principio di non contraddizione *non afferma la non esistenza* del significato autocontraddittorio [...]; ma afferma che “nulla” non significa “essere” [...]; ossia esige l'inesistenza della contraddizione interna al significato “nulla” che vale come momento del significato autocontraddittorio²⁰.

Né vale per Severino l'obiezione che il nulla sia solo assoluta negatività: se tale fosse, “il nulla non apparirebbe nemmeno”²¹, ma “questa supposizione stessa è autocontraddittoria, in tanto che si può dire che il nulla non è proprio nulla, in quanto il nulla è *manifesto*, e quindi è questo non essere proprio nulla”²².

Si è insistito un poco sul contributo severiniano perché è con esso che si misura Bacchin, che va annoverato nello sparuto numero di quanti si sono occupati de *La struttura originaria* sin dall'inizio e non soltanto dopo il “risveglio”

17. Si legga per intero il passo: “Per il risolvimento della situazione aporetica delineata, si cominci a osservare – ma si tratta poi dell'osservazione fondamentale – che allorché si afferma che la posizione del non essere attesta l'essere del non essere, non si può intendere di affermare che ‘nulla’ significhi, in quanto tale, ‘essere’; ma che il ‘nulla’, significante come nulla, è, E, dall'altro lato, questo ‘essere’ del nulla non è significante come ‘non essere’; ma, essendo significante come essere, è essere del nulla (è significante come nulla). La contraddizione del *non-essere-che-è*, non è dunque *interna* al significato ‘nulla’ (o al significato ‘essere’ che è l'essere del nulla); ma è tra il significato ‘nulla’ e l'essere, o la positività di questo significato. La positività del significare è cioè in contraddizione con lo stesso contenuto del significare, che è appunto significante come l'assoluta negatività” (Ivi, pp. 88-89).

18. Ivi, p. 89.

19. Ivi, p. 89.

20. Ivi, p. 90.

21. Ivi, p. 91.

22. Ivi, p. 91.

determinato dalla pubblicazione di *Ritornare a Parmenide*²³. In ogni modo, quando nel '64 l'articolo-manifesto di Severino vede la luce, è nel gruppo delle prime reazioni che si colloca il contributo di Bacchin intitolato *Intero metafisico e problematicità pura*²⁴. Si tratta in realtà di un contributo di grandissimo rilievo e francamente stupisce che Severino nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide* vi faccia riferimento solo in poche righe della nota finale²⁵, mostrando di non averne inteso, o di non volerne intendere, spessore e orizzonte. Non v'è dubbio che con *Sózein tà phainómena* di Bontadini, *Intero metafisico e problematicità pura* è la reazione più importante a *Ritornare a Parmenide*; mentre però l'intervento di Bontadini si colloca all'interno della comune matrice neoclassica, e quindi si muove sulla medesima "scacchiera" di Severino, quello di Bacchin pone in discussione proprio la matrice neoclassica nel suo centro, cioè la semantizzazione dell'essere mercé il nulla. La mancata risposta di Severino, che neppure nel successivo saggio del '68 intitolato *Risposta ai critici*²⁶ riprende e discute Bacchin, il quale nel frattempo era tornato sulla questione dell'"apparire del niente" ne *L'immediato e la sua negazione*²⁷, è all'origine del venir meno

23. Nel secondo capitolo de *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento* (in *Classicità e Originarietà della Metafisica*, cit., pp. 357 ss.) Bacchin prende in esame l'articolo di Severino su *La struttura dell'essere* pubblicato in «Rivista di filosofia neo-scolastica» nel 1950. Alla nota n. 44 Bacchin scrive: «Quanto cogliamo dall'impostazione dell'Autore è precisamente ciò che l'A. stesso mantiene e svolge nella sua grande opera *La struttura originaria*, Brescia, 1958» (p. 380). Nel '65, nel volume *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, nell'«Introduzione» si legge: «La presente ricerca dei 'fondamenti' della filosofia del linguaggio si collega, pertanto, direttamente a due gruppi di lavori, per un verso affini anche se nati indipendentemente e in altro clima: ovviamente i miei lavori teorici precedenti, a cominciare dal lavoro *Su le implicazioni teoretiche della struttura formale*, ed i lavori teorici di Emanuele Severino, specialmente *La struttura originaria* e *Studi di filosofia della prassi* nei quali risultano rigorosamente tolte le pregiudiziali da cui ci si muove per considerare 'filosofia' ciò che è, al più, 'cultura', interesse alle 'cose', più che al loro intimo senso, che è poi *il senso dell'essere*. Non tutto del pensiero metafisico del Severino io accolgo, ma molto del suo pensiero io incontro sulla mia strada procedendo indipendentemente da lui, ed a partire dalla *originaria* impostazione problematica del pensiero classico che ritengo sia stata fatta valere nella sua purezza da Marino Gentile, del quale mi onoro di essere discepolo» (p. VII). Si vedano poi in particolare le lunghe note a p. 31 e a p. 44, e le citazioni a p. 48 e 53.

24. *Ritornare a Parmenide* di Severino compare nel fascicolo II del 1964 della «Rivista di filosofia neo-scolastica» (pp. 137-175). Nel V fascicolo del medesimo anno la rivista pubblica in risposta gli interventi di Bontadini (*Sózein tà phainómena*, pp. 439-468) e di Giacon (*Ritornare a Parmenide?*, pp. 469-485). Nel fascicolo II-III dell'anno successivo (1965) l'intera sezione «Note e discussioni» è occupata da interventi che reagiscono e discutono la posizione severiniana. Questi i saggi: A. Bausola, *Sul problema del divenire* (pp. 271-277); G. Penati, *Aspetti metodologico-critici circa il contenuto del senso dell'essere* (pp. 278-283); E. Nicoletti, *Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza ontologica* (pp. 284-304); G.R. Bacchin, *Intero metafisico e problematicità pura* (pp. 305-321); F. Sirchia, *Ritornare a Parmenide o ai Megarici?* (pp. 322-326). Nel fascicolo V della rivista, sempre del 1965, Severino pubblica *Ritornare a Parmenide. Poscritto* (pp. 559-618).

25. E. Severino, *Ritornare a Parmenide. Poscritto*, cit., p. 618, nota n. 34.

26. E. Severino, *Risposta ai critici*, pp. 349-376.

27. G.R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, pp. 131-134.

del rapporto positivo tra due delle personalità teoreticamente più significative della filosofia italiana del secondo Novecento. Questo va ricordato non per il gusto di voler tracciare un nuovo e inedito capitolo delle *Cronache della filosofia italiana*, ma perché in Severino e Bacchin è in gioco la più radicale interrogazione filosofica, e il reciproco riconoscimento non avrebbe potuto che favorire l'ulteriore scavo di tale interrogazione. Di più: essendo che il Severino non pervenuto all'incontro radicale con Bacchin è il Severino impostosi al centro della riflessione filosofica contemporanea, quanti altri si sono incamminati verso quella interrogazione radicale sono rimasti tutti nel perimetro del confronto severiniano. Ciò va rimarcato perché non ci risulta esserci traccia di confronto di sorta con Bacchin in nessuno di quanti si sono occupati – e taluni lo hanno fatto ampiamente – del tema nulla-negazione, forti però tutti del confronto con Severino. Quasi a dire che, ignorando Bacchin, Severino si è garantito preventivamente rispetto ad altri radicali interlocutori.

Chi siano poi questi altri che si sono occupati del tema nulla-negazione e che avrebbero tratto sicuramente profitto dal confronto con Bacchin, può essere qui accennato solo brevemente. In una sommaria schematizzazione si possono distinguere tre aree di appartenenza: anzitutto quella a cui si è già fatto riferimento menzionando Italo Mancini, e cioè la scuola neoclassica milanese facente capo a Bontadini, da cui proviene lo stesso Severino; in secondo luogo la scuola “laica” romana legata a Gennaro Sasso e a Mauro Visentin; in terzo luogo la ripresa del tema, con esiti e prospettive diverse, da parte di allievi di Severino, in particolare Luigi Vero Tarca. Lasciando da parte la scuola neoclassica milanese, di cui s'è già fatto cenno, una menzione va fatta per la seconda e la terza area di appartenenza. Si è denominata la seconda “scuola laica romana”, e può venire considerata questa una denominazione impropria, ma è Visentin a suggerirla sottolineando che si deve all'impermeabilità tra laici e cattolici, negli anni sessanta-settanta, la più tardiva attenzione laica alla figura di Severino²⁸. Comunque sia²⁹, la riflessione sul tema del nulla e della negazione nelle pagine di Gennaro Sasso e di Mauro Visentin merita attenzione. Cominciando dal maestro si può addirittura dire che l'intero della sua riflessione teoretica sia incentrata sull'aporetica del nulla. A muovere da *Essere e negazione*, che esce nel 1987, nel giro di pochi anni Sasso pubblica ben quattro titoli sulla tematica essere, nulla e negazione³⁰. Lo scavo è consistente, ma vi esce fundamentalmen-

28. M. Visentin, *Immutabile/mutevole. L'essere nell'apparire dell'ente*, in D. Spanio (ed.), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, p. 15.

29. Una recente testimonianza di Gennaro Sasso rivela quanto la riflessione teoretica condotta nel Seminario filosofico presso il suo corso alla Sapienza di Roma sia legata e debitrice nei confronti di Severino sia per origine che per tematica. Cfr. G. Sasso, *Lettera a Visentin*, in *Pant'onoma*, pp. 3-5.

30. G. Sasso, *Essere e negazione*; Id., *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*; Id., *Tempo*,

te l'“arido talento di un produttore di antinomie”³¹: nessun dubbio che l'essere “non è” non-essere, “non è” nulla, ma la comparsa della negazione e del nulla getta vieppiù in paradossalità insostenibili e insuperabili³², che ripropongono un Parmenide divenuto consapevole, eccome!, dell'aporetica, ed anche, in qualche modo, affacciato sull'“originario”, originario che si annuncia come uno “sfondo”, ma ancor sempre un Sasso-Parmenide consapevole che l'innegabilità del nulla e della negazione va in uno con la loro inaccessibilità, spazio insomma di una “battuta vuota”³³.

Quanto a Mauro Visentin i termini e l'impianto risultano assai simili a quelli di Sasso. Visentin muove dal confronto con Severino³⁴ per passare poi allo studio del tema della negazione in Kant³⁵, realizzando così l'auspicio del suo maestro che di Kant, e in specie della Dialettica trascendentale, aveva scritto che “attende il suo interprete”³⁶. In ogni modo, l'omne punctum della riflessione di Visentin è nel riconoscimento che “la negazione non è negazione di qualcosa ma è negazione di nulla”³⁷. Cioè a dire: una “negazione di qualcosa non è mai, in realtà, una negazione autentica”³⁸, ché il qualcosa, proprio per poter essere negato, dev'essere; perciò “la negazione autentica è una negazione senza oggetto”³⁹. Il punto ritorna in tutti gli studi successivi, spesso nella veste che il “negato” non dev'essere un “negativo”, cioè un negante⁴⁰; e tutto sempre alla luce della distinzione tra negazione relativa, che non è una vera negazione appunto perché ha un oggetto, e negazione assoluta che è tale proprio perché non ha e non può avere oggetto di sorta⁴¹. Va aggiunto che per Visentin,

evento, divenire; Id., *La verità, l'opinione*.

31. G. Sasso, *Essere e negazione*, cit., p. 202.

32. Non è questo il luogo per entrare nel merito delle analisi di Sasso, ci si permette però di esprimere forti perplessità circa la lettura degli accenni a Kant, a cominciare dall'analisi dell'*incipit* del *Versuch* del '63 (cfr. *Essere e negazione*, pp. 106 ss.). Per il confronto con Severino cfr., ivi, pp. 263-279.

33. Ivi, p. 190 ss.

34. M. Visentin, *Tra struttura e problema. Note intorno alla filosofia di Emanuele Severino*, 1982 (ripreso in Id., *Il neoparmenidismo italiano*, vol. II, pp. 301-426).

35. M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*.

36. G. Sasso, *Essere e negazione*, cit., p. 195.

37. M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, cit., p. 554.

38. Ivi, p. 566.

39. Ivi, p. 566.

40. Esemplarmente: “La negazione [...] proprio questo è e deve essere: un vettore di *sensu*. Che lo sia o no dipende allora precisamente da una circostanza e da questa soltanto: che il *negato* non abbia, nella negazione, forza e consistenza di negante, che, cioè, non sia un *negativo*” (M. Visentin, *Ontologica*, p. 136).

41. “[...] la negazione relativa, proprio perché ha un oggetto, è una *relazione* che è *reciproca* [...]; e dunque *non è una negazione* [...]. La negazione, per essere una vera, autentica negazione, non può avere un oggetto”. (*Onto-logica*, p. 394). Recentemente Visentin ha introdotto la distinzione tra “negazione ontologica” e “negazione ontica”, ma il plesso teoretico non pare mutato. Cfr. M. Visentin, *Studi di filosofia*, pp. 100-109.

contra Heidegger, “non solo il nulla non è più originario della negazione”, ma “solo la negazione è originaria, anzi essa è l’originario stesso”⁴². Si può osservare, a margine, che né Sasso né Visentin riportano la negazione alla struttura proposizionale, e né l’uno né l’altro pongono a tema specificamente la differenza tra il nulla e la negazione.

Un ultimo cenno prima di passare al contributo di Bacchin, va fatto a proposito di Tarca, allievo di Severino, il cui impegno teoretico è volto a reperire un positivo che sia assolutamente tale, che non sia cioè affetto in alcun modo dal negativo, che per Tarca implica sempre contraddizione. Ma per liberarsi dal negativo occorre lasciare la “negazione” in cui il negativo opera per abbracciare la “differenza”⁴³. Per Tarca “il negativo del negativo è negativo”⁴⁴, e non già positivo, ragion per cui il positivo (il “puro positivo”) può nascere solo dalla non tangenza col negativo. Ciò impone la problematizzazione del concetto di negazione, che appare per un lato “negazione-contraddittoria” e per l’altro “negazione coerente”, ossia solo “differente/oppositiva” e non già mai “necazione”⁴⁵. Il tema è scandagliato analiticamente nei saggi raccolti in *Verità e negazione*, ma l’assunto è ancor sempre quello presentato lucidamente nelle *Quattro variazioni* del 2006, e cioè: “La promozione del positivo va distinta, secondo una differenza puramente positiva e quindi differente da ogni negazione, dalla negazione del negativo”⁴⁶. Insomma, per Tarca la differenza, che attiene al positivo, non può essere negazione, che attiene invece al negativo.

Nel passare ora, dopo questo breve *excursus*, a elucidare il contributo di Bacchin, giova non perdere di vista il triplice ordine di questioni che l’*excursus* ha posto in luce: la questione del nulla in ordine alla semantizzazione dell’essere, per rapporto alla scuola neoclassica milanese; l’aporetica del nulla e l’essenza della negazione, per rapporto alla scuola romana; il problema della sottrazione del nulla e della negazione per rapporto a Tarca. Si ha motivo di ritenere che la prospettiva bacchiniana costituisca l’adeguata risposta a tutte e tre queste istanze. Ma lo si veda specificamente.

Nel testo intitolato *Su l’autentico nel filosofare* del 1963, argomentando intorno alla “posizione negativa” del discorso sull’essere, Bacchin incrocia i percorsi di Heidegger e Bergson sul niente e annota:

Ci sembra, insomma, che il rigore logico dei termini da usare domandi che il “niente” sia escluso come pensabile: esso è pensabile come ciò di cui è assenza. Senonché

42. M. Visentin, *Onto-logica*, cit., p. 139.

43. È la tesi che Tarca propone nel ponderoso volume intitolato *Differenza e negazione*.

44. L.V. Tarca, *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo*, p. 15 ss.

45. L.V. Tarca, *Verità e negazione. Variazioni di pensiero*, p. 38.

46. L.V. Tarca, *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo*, cit., p. 152.

l'affermazione che il niente non è pensabile come essere equivale all'affermazione che esso è pensabile come non-essere: il non-essere è, infatti, per usare espressione hegeliana, l'essere come "tolto" e quindi ancora "essere" ed operazione (soggettiva) su di esso. Pertanto, se il niente è la stessa "negazione" (operazione sull'essere, meglio sull'"ente" determinato), la negazione come operazione "è". Diciamo, allora, che si può pensare la soppressione di quanto è pensabile, non si può pensare il non-essere. Ora tale evidente contraddizione consente di affermare che il "niente" si può pensare solo come "limite" della possibilità di pensare, limite che, come tale, non si "oppon" al pensiero e che il pensiero non può raggiungere senza anche negarsi: esso coincide, semplicemente, con lo stesso "pensiero", il quale è, nel "pensabile", limite a sé stesso. [...] L'affermazione del limite di pensabilità è esclusione della possibilità che il pensiero si trascenda: la posizione "fuori" dell'essere (nella domanda intorno al perché del non-nulla) non è "posizione" e l'ipotesi non è "ipotesi". Poiché la questione intorno all'"essere" sarebbe questione intorno al "perché" dell'essere (con l'esito della contraddittorietà dell'affermazione surrettizia del "niente"), ogni questione può riguardare esclusivamente gli "enti"⁴⁷.

Il passo, apparentemente piano e di non particolare rilievo, contiene in realtà pressoché tutti gli elementi essenziali alla riflessione: l'impensabilità del nulla, o la sua pensabilità solo come "limite" della possibilità di pensare; l'essenzialità della negazione, che non è il nulla; l'intrascendibilità del pensare, o l'impossibilità del porre "fuori" dall'essere; e l'inquestionabilità dell'essere se non per indebita riduzione ad ente. Ora, questi elementi, già tutti rigorosamente presenti nei testi pubblicati da Bacchin nel '63, guadagnano negli scritti successivi uno spessore e un rilievo del tutto particolare, favoriti dal confronto con il pensiero severiniano. Lo si vede anzitutto nel già menzionato saggio pubblicato sulla "Rivista di filosofia neo-scolastica" del '65 in risposta a *Ritornare a Parmenide*, saggio nel quale, procedendo al recupero del senso dell'essere, Bacchin affronta in maniera determinata la questione del nulla. È fondamentale non perdere di vista che l'orizzonte è, come appena detto, quello relativo al recupero del senso dell'essere, e la premessa è tutta nella consapevolezza che "il senso dell'essere non è immediatamente dato", e non lo è "proprio perché l'essere non ci sta mai di fronte"⁴⁸. Ora, aggiunge Bacchin,

la formulazione dell'essere si presenta per sé stessa come la più radicale aporia in cui si muova o si irrigidisca la metafisica: se l'essere è ciò in virtù di cui ciò che è "è", non è possibile dire che l'essere "è", ché se esso fosse, l'implicazione di esso da parte di ciò-che-è, dell'essente, aprirebbe un processo indefinito⁴⁹.

47. G.R. Bacchin, *Su l'autentico nel filosofare*, cit., pp. 50-51.

48. G.R. Bacchin, *Intero metafisico e problematicità pura*, cit., p. 311.

49. Ivi, p. 311.

I punti da rimarcare qui sono due: il dire *dell'essere* e l'*implicazione*. Il dire *dell'essere* fa dell'essere *un* ente, giacché ne fa il ciò di cui si dice, un essente, appunto; l'implicazione, invece, essendo che non può essere "autoimplicazione" senza essere implicazione nulla, ma solo "implicazione d'altro"⁵⁰, comporta che, proprio perché riferita all'essere, implica l'"altro" dall'essere, cioè il *nulla*. E, però, il nulla, l'opposto all'essere, *in quanto* "nulla" non può che risolversi in nulla d'opposizione, e *in quanto* "altro" dall'essere non può giammai essere propriamente oltre l'essere⁵¹.

Essere, nulla e negazione si dispongono pertanto in modo che:

1. "Se per 'formulare' l'essere [...] v'è bisogno del nulla: la formulazione dell'essere è così 'produzione' del nulla; ossia l'essere non è dicibile o il nulla è qualche cosa"⁵²;
2. ma se il nulla è qualcosa, – per lo meno un semantema vuoto, epperò capace di significare l'opposizione all'essere –, il nulla "prodotto" o "costruito" "cade tutto nell'essere di cui è negazione"⁵³;
3. né, d'altronde, il nulla è risolvibile *simpliciter* nella negazione⁵⁴: "Il nulla si prospetta come la negazione di *ogni* determinazione, *ma* [...] la stessa negazione di *tutte* le determinazioni sarebbe *una* determinazione o non sarebbe, il che significa che è impossibile negare ogni determinazione come esigerebbe la posizione del nulla"⁵⁵;
4. ma proprio perché è impossibile negare ogni determinazione, "la negazione del nulla è, in sé stessa, affermazione dell'essere come posizione dell'innegabile"⁵⁶;
5. così però l'affermazione dell'essere non è immediata e diretta, ma dialettica e indiretta: "Intanto si pone in quanto si nega di non potersi porre"⁵⁷;

50. "L'implicazione non può essere *autoimplicazione* ($\sim (p \supset p)$); perché un'autoimplicazione non è se non un'identità *espressa in forma di non identità*: cioè l'implicazione non può non essere implicazione di 'altro' ($p \supset q$)" (G.R. Bacchin, *Su le implicazioni teoretiche della struttura formale*, cit., p. 129).

51. "Poiché il non essere non 'è', il coglimento del non-essere si riduce a non-coglimento dell'essere". Ancora: "Una emergenza del coglimento (che è sempre dell'essere o non è coglimento) sull'essere (che 'è' sempre per il suo *possibile* coglimento) è impossibile" (G.R. Bacchin, *Originarietà e mediazione nel discorso metafisico*, in *Classicità e Originarietà della Metafisica*, cit., p. 45).

52. G.R. Bacchin, *Intero metafisico e problematicità pura*, cit., p. 312.

53. Ivi, p. 312.

54. L'argomento sarà ripreso più innanzi. In ogni caso, se la negazione fosse il nulla, non sarebbe possibile negare, e se il nulla fosse la negazione, non sarebbe il nulla.

55. Ivi, pp. 312-313.

56. Ivi, p. 313.

57. Ivi, p. 313.

6. assodato che “non v’è negazione possibile se non v’è negazione della possibilità di negare *ogni* possibile”, che è altro modo per esprimere l’irriducibilità della negazione al nulla, ne consegue che “è *necessario* pensare l’essere perché *non è possibile* pensare il nulla”⁵⁸;
7. e questo col doppio risvolto (a) dell’“impossibilità di non pensare”, ché non pensare è pensare il nulla, che è appunto l’impossibile, e (b) del risolversi del nulla nella contraddizione in atto⁵⁹.

A esplicazione dell’approdo del settenario giova riflettere sulla differenza tra negazione e contraddizione. Bacchin scrive:

“Contraddittorio” diciamo ciò che è posto *e* che è tolto: in esso l’atto che pone è lo stesso atto che toglie, un atto, cioè, che non pone né toglie, semplicemente non è; il “negato”, invece, è posto *per* venire tolto: in esso l’atto che pone non è lo stesso atto che toglie, gli atti sono due ed entrambi *reali*, ma solo uno dei due è vero⁶⁰.

La distinzione indicata è in tutto e per tutto essenziale: essa restituisce in senso proprio l’irriducibilità della negazione al nulla, ché, essendo il nulla la contraddizione in atto, essendo cioè ciò che *simpliciter* non è, la negazione propria del nulla non può che essere negazione nulla, fittizia. Ed è proprio siffatta “fittizietà” a non venire intesa allorché del nulla, - cioè, si badi, del contraddirsi in atto -, si pretende una qualsivoglia considerazione. Il prezzo per tale considerazione è la “riduzione del ‘contraddittorio’ al ‘negato’”⁶¹. Il nulla detto (il contraddittorio detto) non è il nulla del contraddirsi in atto, ma il nulla (o il contraddittorio) ridotto a “negato”, quello in cui l’atto del porre è distinto dall’atto del togliere. Le contraddizioni dicibili sono le contraddizioni *incontraddittorie*, “costruite” nel linguaggio mercé la posizione di termini o proposizioni contrapposte. Il contraddirsi in atto, il nulla, non è dicibile né mostrabile, proprio perché non è; mostrare ciò che non è è *simpliciter* non mostrare. Di qui l’impensabilità del nulla⁶². A quanto argomentato fin qui vanno aggiunte

58. Ivi, p. 313.

59. “L’impossibilità di non pensare è per sé 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 stessa contraddizione, *il contraddirsi* in atto, ché in esso la negazione non restituisce qualcosa, ma si toglie senza ‘attuarsi’ come negazione vera e propria” (Ivi, p. 313).

60. Ivi, p. 313.

61. Ivi, p. 313.

62. Questo è punto di divaricazione radicale tra Bacchin e Severino. In *Ritornare a Parmenide* Severino, opponendosi a Bontadini per il quale “un pensiero che si contraddice, si annulla”, sostiene che “il pensiero vive anche quando si contraddice: quando si contraddice, *non* si annulla. [...] *il contraddirsi non è un non pensar nulla, ma è un pensare il nulla*. [...] Il pensiero che si contraddice guarda il nulla. [...] E in quanto il nulla si lascia guardare, indossa la veste del positivo” (in «Rivista

ancora quattro considerazioni. *Prima* considerazione: “Il nulla è posto dalla indicazione di esso, tutto nella sua indicazione, senza residuo”⁶³. *Seconda* considerazione: “Dire che qualcosa *non* è equivale [...] a dire che essa è *qualcos'altro*; [...] e l'altro dall'essere è ancora essere come altro”⁶⁴. *Terza* considerazione: il nulla “non abbisogna di venir negato dall'essere, perché, non essendo, si toglie da solo”, ma si può dire che si toglie “solo rispetto ad un atto che tuttavia lo ponga”, atto, questo ponente, che non può essere tolto e che è il “pensare”, la cui intelligibilità è l’“essere”⁶⁵. *Quarta* considerazione: “Quel pensiero che tiene a sé presente questa impossibilità di pensare il nulla non tiene presente il nulla, [...] ma sé stesso *nel suo limite*”⁶⁶.

L'approdo inequivocabile della riflessione bacchiniana è qui espresso con tutta chiarezza: il pensiero del nulla non intenziona il nulla, ma “sé stesso *nel suo limite*”. La lingua certo non può fare a meno né del nulla né dell'opposizione di essere e nulla, ma questo non attesta né l'intelligibilità del nulla né l'originarietà dell'opposizione. Bacchin, mostrando l'inintelligibilità del nulla – il nulla è il contraddittorio –, scardina l'originarietà dell'opposizione e con ciò la semantizzazione dell'essere come opposto al nulla. L'opposizione resta tale per la *forma* attuativa del pensare, cioè per il linguaggio (per il dire), ma per il pensare (per l'*intelligibilità* del dire) essa non può che significare che all'essere nulla può opporsi⁶⁷.

A complemento di quanto appena indicato può essere utile ricordare che sin nei primi scritti di Bacchin trova particolare sottolineatura la considerazione che “sapere” l'aporia e la contraddizione è averle *già* dissolte⁶⁸: “Il ‘presentarsi’ della contraddizione come contraddizione è il togliersi della contraddizione”⁶⁹. Questa consapevolezza va in uno con quella relativa all'irriducibilità dell'impensabile a un concetto positivo:

di filosofia neo-scolastica», 56, 1964, pp. 171-172; in *Essenza del nichilismo*, 1972, pp. 60-62; ediz. 1982, pp. 56-57). Di contro a Severino Bacchin resta fermo alla posizione di Bontadini: “un pensiero che si contraddice, si annulla”, ma non, beninteso, nel senso che nel contraddirsi venga meno l'attività psicologica del pensare, ché non è di essa che si dice che “si annulla”, bensì del concetto, del pensato nella sua intelligibilità. Giova osservare, a margine, che la posizione bontadiniana è già tutta in Kant: *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, p. 171.

63. G.R. Bacchin, *Intero metafisico e problematicità pura*, cit., p. 315.

64. Ivi, p. 316.

65. Ivi, p. 316.

66. Ivi, p. 321.

67. Cfr. C. Scilironi, *Della filosofia o del non sapere*, p. 40.

68. G.R. Bacchin, *Originarietà e mediazione nel discorso metafisico*, cit., p. 39.

69. G.R. Bacchin, *Metafisica originaria*, p. 366. Ancora: “Che cosa significa ‘dare ragione della contraddizione’? Non può significare che la ragione ‘giustifica’ la presenza di essa (sarebbe far essere la contraddizione in contraddittoriamente); né può significare che la ragione ‘spiega’ la contraddizione, dicendo donde essa proviene (sarebbe fissare in uno la contraddizione e la genesi contraddittoria di essa). L'unico

L'impensabilità è solo negazione (dialettica) della possibilità di venire pensato e questa negazione non è un *concetto*, bensì la sua negazione: *il concetto di negazione è negazione del concetto; il concetto del nulla è, infatti, il nulla di ogni concetto*⁷⁰.

Si aggiunga ancora, a ulteriore complemento, il nesso pensiero-negazione approfondito da Bacchin ne *L'immediato e la sua negazione*. Consapevole che "si pensa [...] negando", e dunque che "il pensiero è negazione", Bacchin ha cura di mostrare la fallacia della questione relativa al fondamento della negazione, questione che fa della negazione un "qualcosa" e ne disconosce la convertibilità col "problema"⁷¹.

L'analisi ripercorsa sin qui costituisce il cuore della riflessione bacchiniana sul nulla e sulla negazione; ad essa però si affianca una riflessione successiva in cui Bacchin affronta in maniera diretta il tema dell'essenza della negazione e ne svolge l'assunto in ordine alla struttura proposizionale. Il riferimento è ad un testo breve, forse il più secco e asciutto nell'intera produzione bacchiniana, difficilmente pareggiabile per lucidità, precisione e rigore: si tratta della *Nota sulla negazione*, pubblicato sulla "Rivista di Teoretica" nel 1986⁷². In questo testo Bacchin muove dalla domanda socratica: "che cos'è negazione?". Il *tì esti*, si sa, non consente di rifugiarsi in esemplificazioni, né di ripiegare sulle modalità applicative. La domanda non chiede *come* la negazione funzioni e quali ne siano le regole appropriate. A Bacchin, peraltro, non si può certamente imputare incompetenza specifica in proposito: basti controllare l'impegnativo e fondamentale lavoro del '63 *Su le implicazioni teoretiche della struttura formale*, al quale non a caso risale la distinzione fondamentale di "forma" e "struttura" utilizzata nella *Nota*⁷³. Ebbene, l'intelligibilità della negazione viene in chiaro proprio non confondendo "forma" e "struttura". Cioè a dire: "Ciò che, affermando e negando, si intende non è tale in virtù dell'affermare e del negare, bensì l'affermare e il negare sono *intelligibili* a condizione che lo sia ciò che, affermando e negando, si intende"⁷⁴. Il punto è fondamentale e va compreso: non c'è dubbio che il pensiero si esprima mercé il linguaggio, e che questo si strutturi attraverso la forma proposizionale, articolandosi in affermazione e negazione, ma questo non significa che sia il linguaggio (l'affermazione e la negazione) l'intelligibilità del pensare; proprio il contrario: è il pensare l'intelligibilità del

significato possibile è che la ragione sappia la contraddizione e sapendola la dissolva" (Ivi, p. 438).

70. G.R. Bacchin, *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, cit., p. 58.

71. G.R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, cit., pp. 83-84. Sull'innegabilità della negazione e l'improblematizzabilità del problema ("non si può domandare se domandare si possa") cfr. anche G.R. Bacchin, *Anypotheton*, pp. 204-206.

72. G.R. Bacchin, *Nota sulla negazione*, pp. 137-144.

73. G.R. Bacchin, *Su le implicazioni teoretiche*, cit., p. 43 ss.

74. G.R. Bacchin, *Nota sulla negazione*, cit., p. 137.

dire, cioè, appunto, “l’affermare e il negare sono *intelligibili* a condizione che lo sia ciò che, affermando e negando, si intende”. Dunque, l’intelligibilità della negazione non può risolversi nella forma proposizionale attraverso cui pure inevitabilmente la negazione si esprime; tuttavia, perché l’intelligibilità venga in chiaro, è necessario riflettere proprio sulla forma proposizionale, perché questa non venga surrettiziamente scambiata per struttura originaria.

La negazione, prendendo forma nella proposizione, compare sempre secondo una duplice modalità, rispettivamente come “x è” e “x non è”, ciascuna delle quali è negazione dell’altra⁷⁵. Pertanto “per la sua forma la negazione è l’opposizione tra proposizioni”⁷⁶. Ma se ciascuna delle due proposizioni è tanto *negante* quanto *negata*, “affinché l’opposizione sia effettiva, occorre che nessuna delle due proposizioni riesca ad essere effettivamente *negante*, appunto perché ciascuna delle due è *negata* dall’altra: negata dall’altra senza che questa possa effettivamente essere *negante*”⁷⁷. Insomma, se c’è l’opposizione vuol dire che delle due proposizioni nessuna riesce ad essere *veramente negante*, perché se ci riuscisse non ci sarebbe più l’opposizione. Infatti “l’opposizione è effettiva se e solo se ciascuna delle due proposizioni si oppone non già all’altra ‘proposizione’, ma a che l’altra si ponga”⁷⁸. Questo è il punto cardine su cui Bacchin richiama l’attenzione:

Mentre la *forma*, che è proposizionale, impone che l’opposizione sia tale come opposizione tra proposizioni costituite, la *struttura* effettiva dell’opposizione impone che l’opposizione sia a che esse si costituiscano. Per la forma la posizione “x è” si oppone alla posizione “x non è”, per la struttura la posizione “x è” non si oppone affatto alla posizione “x non è” poiché il suo essere posizione – il suo riuscire ad essere – è già per se stesso il non essere dell’opposizione a che essa sia. In effetti, ciò che con la forma si intende, parlando di opposizione, è ciò che la forma non può dire: si intende che la negazione – o opposizione – sia piuttosto la non-posizione di ciò di cui essa è negazione⁷⁹.

In altri termini, per la *forma*, che è data dal dire (dal linguaggio), che è proposizionale, la negazione è opposizione tra proposizioni poste; per la *struttura*, per l’intendere (per il pensare), la negazione è opposizione a che le proposizioni opposte si costituiscano. Per il linguaggio, per la *forma* del pensare, ogni posizione (x è) è negazione della sua negazione (negazione di x non è); per

75. Bacchin sottolinea che “il fatto che linguisticamente il ‘non’ compare espresso solo in una di esse è teoreticamente irrilevante”, e ciò perché “ciascuna delle due proposizioni è negazione dell’altra” (Ivi, p. 137).

76. Ivi, p. 138.

77. Ivi, p. 138.

78. Ivi, p. 138.

79. Ivi, p. 138.

l'intendere, per la *struttura* del pensare, la posizione "x è" non si oppone affatto alla posizione "x non è", perché il suo esser posizione è già il non essere a che l'opposizione sia. L'essenzialità della distinzione viene in chiaro allorché si riflette che "se la negazione è la forma con cui si nega, essa non è intelligibile affatto"⁸⁰. E perché mai?, si chiederà. Perché "inintelligibile è [...] che lo 'è' e il 'non è' siano lo stesso e, per la forma, essi sono lo stesso, poiché sono ciascuno la negazione dell'altro, onde, per la negazione, non sono 'altri' affatto"⁸¹. Ma per il pensare, per ciò che con l'affermare e il negare *si intende*, per l'intelligibilità, lo "è" non è affatto identico al "non è", a ciò che per la forma non può non essere, ma è l'indicazione della non-posizione dell'opposto. Questa, per Bacchin, l'intelligibilità della negazione che vede, al di là dell'opposizione nella quale per la forma non può non risolversi, l'originaria identità di essere e pensare, ovvero l'incontraddittorietà dell'essere che è impossibilità e impensabilità del nulla o, ed è lo stesso, della contraddizione.

In che misura siffatta riflessione possa rispondere alle aporie che il pensiero contemporaneo ha evidenziato intorno al nulla e alla negazione, cui si è fatto qualche cenno più sopra, è tema che non può essere affrontato qui in calce a quanto esposto, comportando esso una disamina articolata e non sommaria delle difficoltà sollevate; tuttavia è lecito esprimere un parere e un auspicio: il parere è che l'analisi bacchiniana scaldi alla radice le aporie mostrandone la costruttività; l'auspicio è che si dia occasione e impegno specifico per poter mostrare ciò analiticamente. D'altro canto non c'è bisogno di sottolineare come rispetto all'impostazione della scuola neo-classica milanese e della sua filiazione neoparmenidea i conti siano già stati fatti, e abbondantemente, da Bacchin stesso; non così, invece, ma per evidenti ragioni cronologiche, con la scuola romana. Rispetto ad essa è veramente da auspicare un confronto senza sconti fra le tesi di Sasso e Visentin e la radicalità bacchiniana. Lo stesso ci pare di poter dire per quanto riguarda l'onnialetismo di Tarca che, certamente distante da Bacchin nell'esecuzione, forse ne intercetta per un qualche verso l'intenzione. Comunque sia, quanto detto è nulla più che un auspicio.

A conclusione un cenno all'ultima opera di Bacchin, ad *Haploustaton*⁸², cui non si è fatto finora riferimento. Il testo, relevantissimo per molti aspetti, e biograficamente cruciale perché di fatto testamento filosofico di Bacchin, non contiene per sé un incremento di analisi specifica in ordine al nulla e alla negazione, ma stante che l'assunto teoretico è ancor sempre la non-posizione dell'opposto, di tale non-posizione presenta l'esplicitazione più lucida. Vi si dice:

80. Ivi, p. 139.

81. Ivi, p. 139.

82. G.R. Bacchin, *Haploustaton. Principio e struttura del discorso metafisico*.

L'opposizione di vero e non vero come di positivo e negativo non è di due, ma di *uno* soltanto con la *propria assenza*: uno considerato come *presente* e, ancora esso, tenuto presente per considerarlo *assente*. Ciò che è costruito è questo *essere assente* come se l'*assenza* (non essere) di qualcosa fosse *qualcosa di diverso* rispetto a ciò di cui la si dice⁸³.

È la positivizzazione del negativo, cioè la pretesa posizione dell'opposto, a essere alla base delle "proposizioni negative", frutto esse di un'interpretazione oggettivante non solo per il porre ma anche per il negare di quanto viene inteso. Il punto è che con la positivizzazione del negativo

si occulta così che "proposizione negativa" è non altro che formulazione proposizionale della *negazione* di "proposizione positiva": è la stessa "proposizione positiva" che *viene investita e interamente dalla negazione*⁸⁴.

In altri termini, la proposizione negativa dice concettualmente solo la negazione e non costituisce affatto una vera e propria proposizione diversa, come la forma proposizionale farebbe supporre. "La negazione *non dà* origine ad *una proposizione diversa*, ché soggetto o predicato vi restano gli stessi ed anzi *devono* restare gli stessi o non sono *essi* che vi vengono negati"⁸⁵. Ma la negazione è da ultimo e in definitiva il marchio della impossibile consegna del vero alla struttura proposizionale, e perciò la riproposizione di quel socratismo perenne del filosofare di cui *Haploustaton*, soprattutto nella parte finale, è il *cantus firmus*.

Riferimenti bibliografici

- Bacchin G.R., *Su le implicazioni teoretiche della struttura formale*, Jandi Sapi, Roma 1963.
- *Originarietà e mediazione nel discorso metafisico*; Jandi Sapi, Roma 1963.
 - *Su l'autentico nel filosofare*, Jandi Sapi, Roma 1963.
 - *L'originario come implesso esperienza-discorso*, Jandi Sapi, Roma 1963.
 - *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, Jandi Sapi, Roma 1963.
 - *Classicità e Originarietà della Metafisica*, Franco Angeli, Milano 1997 (riedita *Originarietà e mediazione nel discorso metafisico, L'originario come implesso esperienza-discorso e Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*).

83. Ivi, p. 107.

84. Ivi, p. 109.

85. Ivi, p. 109.

- *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, Istituto Editoriale Universitario, Assisi 1965.
- *Intero metafisico e problematicità pura*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», II-III, 1965, pp. 305-321.
- *L'immediato e la sua negazione*, Edizioni "La Grafica" [Centro Studi "Enrico Fermi" Editoriale], Perugia 1967.
- *Metafisica originaria*, Centro Studi Editoriale "Enrico Fermi", Perugia 1970.
- *Anypotheton*, Bulzoni Editore, Roma 1975.
- *Nota sulla negazione*, in «Rivista di Teoretica», 2 (1986), n. 1, pp. 137-144.
- *Haploustaton. Principio e struttura del discorso metafisico*, prefaz. di E. Berti, Arnaud, Firenze 1995.
- Bausola A., *Sul problema del divenire*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», II-III, 1965, pp. 271-277.
- Bontadini G., *Dal problematicismo alla metafisica*, Marzorati, Milano 1952.
- *Sózēin tà phainómena*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», n. V, 1964, pp. 439-468.
- Chiereghin F., *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, Cedam, Padova 1963.
- Gentile M., *Filosofia e Umanesimo*, La scuola Editrice, Brescia 1947.
- Giacon C., *Ritornare a Parmenide?*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», n. V, 1964, pp. 469-485.
- Kant I., *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 1971.
- Mancini I., *Ontologia fondamentale*, La Scuola, Brescia 1958.
- *Ontologia neoclassica*, in *L'essere. Problema-teoria-storia*, I. Mancini (a cura di), Studium, Roma 1967, pp. 245-294.
- Nicoletti E., *Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza ontologica*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», II-III, 1965, pp. 284-304.
- Penati G., *Aspetti metodologico-critici circa il contenuto del senso dell'essere*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», II-III, 1965, pp. 278-283.
- Sasso G., *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987.
- *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, Il Mulino, Bologna 1991.
- *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna 1996.
- *La verità, l'opinione*, Il Mulino, Bologna 1999.
- *Lettera a Visentin*, in R. Berutti, M. Cardenas, P. Ciccarelli e N. Parise (a cura di), *Pant'onoma. Studi in onore di Mauro Visentin*, Bibliopolis, Napoli 2022.

- Scilironi C., *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova 2019.
- Severino E., *La struttura originaria*, La scuola, Brescia 1958.
- *Ritornare a Parmenide*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», n. II, 1964, pp. 137-175.
- *Ritornare a Parmenide. Poscritto*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», n. V, 1965, pp. 559-618.
- *Risposta ai critici*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», IV-V, 1968, pp. 349-376.
- *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972 (riedito da ediz. Adelphi, Milano 1982).
- Sirchia F., *Ritornare a Parmenide o ai Megarici?*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», II-III, 1965, pp. 322-326.
- Spanio D. (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014.
- Tarca L.V., *Differenza e negazione*, La città del sole, Napoli 2001.
- *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo*, Ensemble '900, Treviso 2006.
- *Verità e negazione. Variazioni di pensiero*, Th. Masini (a cura di), Cafoscarina, Venezia 2016.
- Visentin M., *Tra struttura e problema. Note intorno alla filosofia di Emanuele Severino*, Marsilio, Venezia 1982; ripreso in *Il neoparmenidismo italiano*, vol. II: *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 301-426.
- *Il significato della negazione in Kant*, Il Mulino, Bologna 1992.
- *Immutabile/mutevole. L'essere nell'apparire dell'ente*, in D. Spanio, *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, cit., pp. 15-28.
- *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015.
- *Studi di filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2022.

Tematizzare l'intematizzabile, la coscienza

ALESSANDRO NEGRINI

Istituto di Ricerche Filosofiche "DiaLogos"

alessandronegrini@yahoo.com

DOI: 10.57610/cs.v5i9.226

Abstract: Bacchin's reflection on consciousness occupies a central position in his thinking. To think about consciousness is to think about the beating heart of philosophy itself: whatever reflection or cognitive activity can take place happens in consciousness and is made possible by consciousness itself. And from consciousness there is never an exit. How then can we reflect on it? We can only do so by abandoning empirical-analytic thinking and landing on transcendental thinking. It will be seen how, starting from the general representation of consciousness operated by common sense, we can overcome the aporias generated by it by accessing a dialectical dimension of the notion of consciousness centered on what is expressed by the term "act."

Keywords: consciousness, common sense, objectivation, self-consciousness, act.

Riassunto: La riflessione di Bacchin sulla coscienza occupa una posizione centrale nel suo pensiero. Pensare la coscienza è pensare il cuore pulsante della filosofia stessa: qualsiasi riflessione o attività conoscitiva si possa attuare, accade nella coscienza ed è resa possibile dalla coscienza stessa. E dalla coscienza non si esce mai. Come possiamo allora riflettere su di essa? Lo si può fare solo abbandonando il pensiero empirico-analitico e approdando al pensiero trascendentale. Si vedrà come, a partire dalla rappresentazione generale della coscienza operata dal senso comune, si possano superare le aporie da essa generate accedendo a una dimensione dialettica della nozione di coscienza centrata su ciò che si esprime con il termine di "atto".

Parole chiave: coscienza, senso comune, oggettivazione, autocoscienza, atto.

Coloro che affermano quella verità e certezza della realtà degli oggetti sensibili, dovrebbero essere rimandati alla scuola elementare della saggezza, cioè agli antichi misteri eleusini di Cerere e di Bacco, per imparare innanzitutto il segreto del mangiare il pane e del bere il vino. L'iniziato a questi misteri, infatti, non giunge soltanto a mettere in dubbio l'essere delle cose sensibili, ma arriva anche a disperarne; da un lato, consuma e porta a compimento egli stesso

la loro nullità, dall'altro la vede consumare. Tale saggezza, d'altra parte, non è preclusa neanche agli animali, i quali anzi si rivelano iniziati a essa nel modo più profondo; gli animali, infatti, non si fermano davanti alle cose sensibili considerandole come essenti in sé, al contrario: disperando della loro realtà e pienamente certi della loro nullità, se ne impadroniscono senza mezzi termini e se ne cibano. E, insieme agli animali, l'intera natura celebra questi misteri rivelati a tutti che insegnano quale sia la verità delle cose sensibili.

(Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*)

Premessa

Quando la redazione della rivista *Cum-Scientia* ha deciso di realizzare un numero monografico su G.R. Bacchin, pensando a che tipo di contributo avessi potuto dare, ritenni che non avrei avuto un approccio diverso dai contributi scritti precedentemente. Infatti, tutta la mia personale ricerca filosofica vive di un continuo dialogo con l'opera di Bacchin, e della sua scuola. Spontaneamente, in tutto ciò che scrivo, come si può ben vedere dagli articoli pubblicati in questa rivista, emerge con estrema chiarezza l'origine bacchiniana come fonte inesauribile di riflessione. Quindi, che un numero sia monografico su Bacchin o meno, il mio approccio non ne dovrebbe risentire. Ed invece questo lavoro si è rivelato assai differente. Nel momento in cui mi sono posto nei confronti del pensiero di Bacchin in posizione frontale, trattandolo come un oggetto di cui dare conto, esso, sempre presente in una dimensione implicita, si è reso scivoloso, sfuggente, inafferrabile. Questo mi ha espressamente fatto capire che tutto ciò che potrei dire oggettivamente del pensiero e della filosofia di Bacchin resterebbe molto distante da quello che effettivamente è il valore filosofico di Bacchin. Questo perché la filosofia di Bacchin è una *teoresi in atto*, dunque un movimento del pensiero costante e ininterrotto che non intende decadere a *teoria*, ed è pertanto un tornare *sempre di nuovo* sul tema antico e fondante la filosofia: il sapere di non sapere che impone la ricerca, la domanda universale che innerva il movimento verso la risposta. Non è possibile cioè esporre in maniera oggettivante la filosofia di Bacchin senza alterarne la natura intima, che è quella dell'essere trascendimento in atto di ogni dato disponibile, di ogni risultato apparentemente conseguito. Peraltro, il "tema" che useremo come punto di riferimento per riflettere sulla filosofia di Bacchin, la coscienza, ha esattamente la medesima struttura del valore filosofico della filosofia di Bacchin di cui si diceva, nel senso che la coscienza è ciò che è sempre intimamente presente ma che

non può mai venire posta come oggetto, come cosa, come *alterità da se stessa*. Il parallelismo non è affatto casuale: il senso più intimo della coscienza coincide con la filosofia, perlomeno nel senso metafisico del termine. Entrambe (ma non sono più due, ora sono il medesimo) appartengono alla verità, e non viceversa, ed entrambe, quindi, a essa tendono ma con essa non coincidono.

1. Coscienza e senso comune

Il soggetto in generale è dunque correlazione in generale con l'oggetto in generale: ciascuno di questi termini è indice semantico della *conoscenza* o, se si vuole, è un *modo* di indicare la conoscenza che è strutturazione del campo d'esperienza. La situazione è tale che i limiti del campo, appartenenti al campo stesso, non possono venire conosciuti, stante che il conoscere è qui oggettivazione entro un campo, così come non possono non venire conosciuti, stante che un campo non è tale se non per i limiti che lo contengono. Su tale situazione ritornerò espressamente allorché dovrò *tematizzare l'intematizzabile, la coscienza*¹.

Questo passo di Bacchin, che contiene l'espressione che abbiamo usato come titolo dell'articolo, indica il modo in cui il senso comune, o pensiero naturale, assume la struttura basica della conoscenza. In tale struttura, così apparentemente semplice e lineare, in realtà è presente un'aporia, questa: lo schema "soggetto – oggetto – relazione" conduce ad un'aporia perché a che si realizzi la conoscenza occorrerebbe che il soggetto delimitasse l'oggetto nel campo dell'esperienza che si costituisce con la relazione: in tal modo se si conosce *nel campo*, i *limiti* del campo, che lo determinano come campo, non appartengono al campo stesso e quindi non possono essere conosciuti. Di contro, senza i limiti che de-limitano un campo, campo non vi è, dunque non vi sarebbe esperienza, e quindi la correlazione che costituisce il campo deve consapere i limiti attraverso cui determinarsi. Come si esce dall'aporia? Qui si apre la nozione di "trascendentale" nel senso bacchiniano, che vedremo di chiarire nel corso dell'articolo perché costituisce il senso profondo della coscienza e, a nostro avviso, il valore metafisico della filosofia di Bacchin. Il limite del campo d'esperienza entro cui si realizza la conoscenza non è conosciuto nella situazione conoscitiva empirica, ma deve essere saputo come ciò che rende possibile la costituzione del campo stesso, e dunque è *trascendentale*. Il trascendentale è innegabile in quanto condizione di possibilità (*intelligibilità*) ma non può essere conosciuto come ciò che si conosce dentro il campo costituito. L'aporia di

1. G.R. Bacchin, *Theorem*, p. 500.

cui sopra permane solo se non si distingue tra piano empirico e trascendentale, cioè, e nel corso dell'articolo si chiariranno questi termini, se non si distingue tra *coscienza funzionale* e *autocoscienza*, dunque, in ultimo, fra senso comune e filosofia.

Se si resta sul piano empirico, sul piano cioè del senso comune, la coscienza è intematizzabile, e ogni tentativo di tematizzarla è destinato a fallire. Fallirà non per l'incapacità soggettiva di chi si cimenta, ma per una ragione logica incontrovertibile: se *ciò che si deve tematizzare* è la coscienza, e *ciò in virtù di cui si può tematizzare* è la stessa coscienza, ci si ritrova nella situazione contraddittoria per cui il medesimo è sia tematizzante sia tematizzato. La situazione in cui ci si viene a trovare è impossibile, perché la struttura e la funzione del tematizzante e del tematizzato nella relazione in atto, sono differenti: l'uno, il tematizzante, è *soggetto*; l'altro, il tematizzato, è *oggetto*. Il primo è *sub-iectum*, cioè sta sotto il tematizzare, lo sostiene, l'altro è *ob-iectum*, è davanti, è posto di fronte al tematizzante come *altro*, e deve essere altro per poter stare davanti. Se la tematizzazione intende riferirsi alla coscienza stessa isolando il soggetto dall'oggetto, sul piano strutturale si ha che ogni volta che la coscienza tematizza se stessa, cercandosi come soggetto isolato, ritrova la struttura soggetto-oggetto, e quindi certamente trova un oggetto, che le si para davanti, descrivibile e determinabile, ma resta ancora dietro di sé il soggetto che attua la determinazione. In tal modo la riflessione tematizzante la coscienza trova un soggetto "oggettivizzato", che non è il soggetto che cercava, il quale, in atto nel ruolo di soggetto, risulta quindi impossibile da determinare. Ora, questa situazione relativa alla struttura del tematizzare è emblematica della stessa coscienza di cui noi vorremmo trattare: la coscienza infatti, e lo vedremo nei prossimi capitoli, è *trascendimento in atto a sua volta intrascendibile*. Pertanto, lungi dal poter tematizzare in senso diretto la coscienza, ciò che è possibile fare è esporre la ragione per la quale la coscienza non è mai oggettivabile senza alterazione strutturale della stessa, pur essendo innegabilmente.

Prima di entrare decisamente dentro la dialettica soggetto-oggetto, vale la pena soffermarsi su quanto abbiamo sopra chiamato "senso comune" o "pensiero naturale". Si tratta di una nozione ambigua: da un lato è il modo naturale e spontaneo di pensare degli uomini nel loro rapporto pratico con l'altro da sé, che sia il mondo, la natura, gli altri uomini, cioè la società e così via. Dall'altro lato è uno strumento del pensiero filosofico, è ciò rispetto a cui il pensare filosofico si distingue, è il dogma che va messo in crisi dal pensiero critico, la *doxa* che scompare a fronte dell'*episteme*. In questo secondo senso, dunque, non tanto è importante che il senso comune sia effettivamente esercitato, quanto che sia presente come la norma ideale dell'agire in atto. Il senso comune è cioè ciò

che si prefigura come “buon senso” nell’accezione di “adeguato alla pratica in atto”². Il senso comune prestruttura l’assunzione del conoscere in vista di un agire pratico, proiettando i propri presupposti, che passano a fungere da schema-guida, da archetipo-paradigma, sul conosciuto. Ebbene, alla base di questa operazione vi è la struttura soggetto-oggetto assunta nella sua immediatezza empirica. Essa funge, per usare un’immagine che insista sull’aspetto direzionale che va dal soggetto all’oggetto, come un *vettore* che porta il soggetto sull’oggetto in modo tale che esso finisca per disperdersi, fino a identificarsi con l’oggetto. Nell’immediatezza del suo porsi, che chiamiamo “naturale”, il pensiero, dominato dalla struttura nella suddetta forma vettoriale, si identifica con un soggetto già reso oggetto fra gli oggetti. Questa molteplicità di oggetti, assunti dal senso comune come unità comprensiva e indeterminata, è la “natura”. Il pensiero è dunque detto *naturale* perché costruisce la natura. La natura, così come viene pensata, o inventata, contiene tutto, anche il pensiero della natura.

Il modo di essere del senso comune è fondato sul modo di essere e di agire della struttura soggetto-oggetto, per la quale il soggetto conoscente è totalmente dominato dall’oggetto, vive totalmente dentro l’oggetto, e quando si volge a sé, si vede a sua volta come oggetto. Si tratta qui della precostituzione primitiva della nozione di “mondo”. Il mondo è l’ipostasi del mondano, cioè delle oggettualità che si impongono nel pensiero naturale. Il senso comune, pur inconsapevole di agire sotto il controllo della struttura soggetto-oggetto, non può non vedere un’unità degli oggetti intendendola a sua volta come oggetto. In qualche modo in questa nozione di “mondo”, nella sua generalità, vi è, nel senso comune, un’opzione metafisica, come tentativo di unificazione del molteplice. L’intenzione di verità, anima trascendentale della coscienza, opera già nel senso comune, ma nel *modo* del senso comune. Questo modo del senso comune coincide con la sua natura strettamente pratico-funzionale; l’unità che in qualche modo mette in gioco è l’unità del fine del suo agire: la propria sopravvivenza, o salvezza. Si nota dunque che il senso comune, che origina quella nozione di “in generale” da cui siamo partiti, si configura come un apparato cognitivo al servizio dell’agire pratico dell’uomo. Ma poiché questo apparato cognitivo è totalmente dominato dalla struttura soggetto-oggetto nella sua

2. Questa accezione del senso comune, che si esercita non apertamente da parte di qualcuno, ma che è la norma presente in ognuno che si cimenti in una peculiare pratica, è importante perché in primo luogo toglie alla nozione di senso comune una validità universale univocizzante, come se il senso comune fosse unità di contenuto oltre che di forma, rendendo così possibile vedere che vi è un senso comune nella matematica, nella storia, nell’etica ecc., e non un senso comune unico e totale. In secondo luogo si può notare che tale nucleo logico del senso comune come norma del pensiero pratico è alla base del pensiero tecnico, è la tecnica nella sua essenza. Ciò esula dal nostro tema attuale, ma indica che per giungere a chiarezza circa il tema della tecnica non è possibile non riferirsi alla coscienza e alla sua mistificazione che è il senso comune.

immediatezza tutta volta all'oggetto, esso non viene visto per quello che è, cioè come meramente funzionale al fine, ma come descrittivo della realtà in sé, a prescindere dalla direzione che il fine dà. È qui che si formano quelle pseudo-concettualità che, giustificabili nel senso comune e nel relativo comune operare, perdono completamente di senso nella dimensione teoretica, epistemica, ma che invece permangono sia nelle scienze sia nelle filosofie finitiste³.

Ciò dunque che ci pare stabilito è che il senso comune sia la configurazione conoscitiva del mondo che si pone come sistema di riferimento nei confronti dell'agire pratico e che, isolato dalla sua funzione, viene assunto come la realtà, l'essere. Esso consiste nel proiettare sull'oggetto generale tutta l'esperienza. E in questa proiezione cade naturalmente anche il soggetto.

È importante individuare il nesso che sussiste fra il senso comune e la nozione di naturalismo. Il "naturalismo", da considerarsi come posizione filosofica solo nel suo estremo sviluppo sistematico, è l'immediata visione del mondo del senso comune ed è ciò che il senso comune non discute, lo assume come ovvietà, ridicolo o folle sarebbe per il senso comune discutere le basi naturalistiche della sua visione. Il senso comune si costruisce tutto intorno alle ovvietà che ne costituiscono la base, ma che ovvietà sono? Donde giungono al senso comune? Si tratta dell'*oggettivazione*, della funzione oggettivante della coscienza nella quale la struttura soggetto-oggetto funge vettorialmente come il portarsi del soggetto verso l'oggetto e il permanere nell'oggettività. Vedremo più avanti che l'oggettivazione è un'operazione molto complessa e che implica solo un'apparente passività del soggetto. Ma ciò che qui emerge è che attraverso le operazioni che danno luogo all'oggetto, che costituiscono la forma dell'oggettivazione, si rende l'oggetto dotato della caratteristica del "fatto". E a esso viene attribuita realtà. Per esemplificare: io vedo la collina davanti a me. È un fatto inequivocabile che io veda la collina, ma dire che la collina esiste e dire che il suo esistere è un fatto è trasferire la fattualità del vedere all'oggetto visto, indebitamente. L'evidenza del vedere è tutta nel vedere stesso, l'attribuzione di esistenza all'oggetto del vedere è l'oggettivazione che la coscienza funzionale opera. Ma il senso comune non sta fingendo: esso, tutto incentrato come vedremo nella coscienza avvertente, ciò che avverte immediatamente lo converte in esistente, biforcando l'esistenza in due poli, l'io e l'oggetto. Intendiamo dire che questo agire del senso comune non sta giocando, ma è effettivamente ciò che va a costituire quel che comunemente chiamiamo *realtà*, attraverso queste indebitate attribuzioni. Il modo di agire dunque del senso comune attraverso l'oggettivazione è quello di costruire la fattualità entro la quale emerge l'evidenza come

3. Con "finitista" intendiamo ogni filosofia che pone il fondamento come relazione fra il fondamento e il fondato, e che quindi, vincolando il fondamento al finito, lo perde.

l'essere fatto del fatto, cioè l'essere *indiscutibile*, non mai dubitabile, improblematico. Vedremo più avanti che qui c'è l'origine della problematicità inerente alla nozione di evidenza.

Ora, ciò che è importante vedere in questa fase dell'esame, è che quest'oggettivazione in base alla quale si dispiega il mondo naturale, non è alla base solo del naturalismo empiristico, quello più "classico" e legato al senso comune, che è alla base di tutte le scienze empiriche, sia naturali sia dell'uomo, bensì anche dell'idealismo, perlomeno di quell'idealismo che, per varie ragioni, tende ad assolutizzarsi nella forma del monismo. Il risultato monistico, nella sua essenza, è lo stesso sia che a essere assolutizzato sia il polo soggettivo sia quello oggettivo. Per essere ancora più espliciti, anche una filosofia come quella fenomenologica, che sorge a partire dalla distinzione brentaniana di fenomeni fisici e fenomeni psichici, nel momento in cui si volge ai fenomeni psichici come oggetti della percezione interna, cade nell'oggettivazione, pur essendo apparentemente una filosofia alternativa al naturalismo⁴. Oppure l'attualismo di G. Gentile, assolutizzando l'atto, lo tratta come cosa assoluta, ricadendo nell'oggettivazione proprio come quel pensiero immediato del naturalismo di cui l'attualismo vorrebbe essere la confutazione. È molto difficile uscire dal naturalismo, se non altro per il fatto che esso domina il linguaggio che noi usiamo per mostrare i limiti teoretici del naturalismo stesso. Noi dobbiamo oltrepassare i limiti del naturalismo, e quindi dell'oggettivazione come funzione fondamentale della coscienza, facendo uso dello stesso modo di pensare naturalistico che è l'esprimere, il significare. È per questo che il superamento del naturalismo è così difficile. Ma è totalmente insensato che una difficoltà linguistica inibisca il pensare: eventualmente la difficoltà linguistica riguarderà il pensante che intende esprimere il suo pensiero, non può riguardare il pensiero stesso. Il quale, nel momento in cui vede che la vettorizzazione oggettuale della struttura soggetto-oggetto è funzione del pensiero pratico fondato sul senso comune, ha già superato il livello funzionale della coscienza, è già oltre. Il fatto che per dire di questa funzione debba utilizzare ancora i termini come soggetto e oggetto, che hanno senso nella funzione, non significa ricadere nella funzione, bensì

4. La filosofia di Franz Brentano, che è all'origine della filosofia fenomenologica di Husserl e Heidegger, si fonda su una predeterminata distinzione fra fenomeni fisici e fenomeni psichici: tale distinzione, se da un lato segna la differenza irriducibile fra il fisico e lo psichico, nondimeno ne mantiene la complementarietà nella relazione reale che essi intrattengono, e che si traduce nel tratto comune, del fisico e dello psichico, di essere fenomeni. Così, se da un lato la nozione di "empirico", che usa Brentano, si oppone fortemente a quella di "sperimentale" che usa ad esempio Wundt, d'altro lato l'opposizione in realtà è apparente, perché l'uno, Brentano, riduce l'oggetto al soggetto, ma il soggetto è già stato pensato come oggetto, mentre viceversa Wundt riduce il soggetto a un oggetto naturale qualunque ipostatizzando la natura come soggetto assoluto. In ogni caso i due modi di affrontare la coscienza si fondano sull'oggettivazione.

determinarla nei suoi limiti che mostrano che la funzionalità non coincide con la coscienza stessa, non esaurisce la coscienza stessa.

Pertanto, una volta acquisito che la coscienza non può essere ridotta alla sua funzione oggettivante, e che quindi la coscienza non può essere ritenuta una cosa, nello stesso modo si deve escludere che la coscienza sia assoluta e che tutte le oggettualità non siano che suoi prodotti. Si deve escludere perché l'assolutizzazione della coscienza può attuarsi solo se ciò che viene assolutizzato sia già precedentemente stato posto come oggetto, dunque oggettualizzato, e quindi l'assolutizzazione non è che un modo dell'oggettivazione, che è per sé assolutizzante⁵.

Ci troviamo dunque, per intendere il senso della coscienza, in una situazione-limite, sempre a rischio caduta nell'oggettivazione, sempre in bilico fra una riduzione della coscienza a cosa o assolutizzazione della coscienza. Ma, come più volte sostiene Bacchin, la filosofia resta filosofia solo se resta in questo limite, se permane in equilibrio sul crinale del limite. Si tratta di un equilibrio che è ciò che connota il pensiero trascendentale, e che si ottiene solo se si permane in movimento. Il pensare teoretico è un po' come un veicolo a due ruote, non sta in equilibrio da solo stando fermo, trova l'equilibrio solo muovendosi. Nel nostro caso il movimento è dato, poiché siamo in ambito di ricerca sulla coscienza, dalla tensione soggetto-oggetto. Nel prossimo capitolo cercheremo di dominare questo movimento considerando la struttura soggetto-oggetto non analiticamente ma dialetticamente. Vedremo allora come si impone la nozione di "atto".

Possiamo allora concludere questa prima fase dello studio tenendo fermo quanto emerso e che non è affatto banale, anzi, per certi aspetti è sconcertante, e cioè che la direzione naturale del conoscere non è volta alla verità, ma a questioni pratiche che determinano la produzione di un senso di realtà che viene ritenuto valido a prescindere dal suo essere funzione di una questione pratica, contingente. Ascoltiamo le parole di Bacchin stesso, che riescono sinteticamente ma con rigore a dire in poche righe tutto quanto abbiamo detto finora.

La direzione naturale della conoscenza, quella che va direttamente alla cosa, ma, in effetti, si arresta all'oggetto identificandolo surrettiziamente con la cosa e vi si mantiene all'interno, analizzandolo e ripiegandosi riflessivamente su se stessa nel

5. Che l'oggettivazione implichi un'assolutizzazione è innegabile in ogni rapporto duale: ogni volta che sia posta una relazione fra due elementi, quando si riduce un elemento all'altro, si ha l'assolutizzazione di quest'altro. Riduzione e assolutizzazione sono la medesima azione divisa solo nei punti di vista degli elementi in gioco. Ora, dove si tratti di soggetto e oggetto, nel momento in cui si riduce il soggetto all'oggetto, e ciò avviene ogni volta che il soggetto opera l'oggettivazione, si ha l'assolutizzazione dell'oggetto, ed è indifferente su questo piano che l'oggetto assolutizzato sia l'originario soggetto o l'originario oggetto. Oggettivare è dunque di per sé assolutizzare l'oggetto nella figura della "natura", e quindi il naturalismo è intrinseco all'oggettivazione.

suo esserle vincolata, non è la direzione vera; essa è naturale solo perché è primitiva, perché si mantiene costantemente anche nella più elaborata delle culture, perché deve venire invertita con lo sforzo, la hegeliana “fatica del concetto”, al quale tuttavia resiste tenacemente. Con essa l'immediato, infinitamente ed insondabilmente mediato dai significati da analizzare senza posa, campeggia e resta immediato. Con essa, la conoscenza resta il narciso innamorato della propria immagine e il criterio del vero, apparentemente essendo l'oggetto, si paleserà essere il soggetto che l'oggetto fa essere e strutturare nei propri modi di esistere⁶.

2. La coscienza come identità dialettica di soggetto e oggetto: la nozione di atto

Come si è visto, quando la riflessione filosofica si incentra sulla coscienza, inevitabilmente incontra la potente e attraente struttura concettuale “soggetto-oggetto”. Se immaginiamo il movimento della coscienza come un movimento nello spazio profondo, la struttura è considerabile alla stregua di un “buco nero”, dotato di una potente forza d'attrazione, che conduce alla sparizione della “sonda” ricercante. O, con un'immagine non meno fantasiosa, se la ricerca la immaginiamo sulla terra, la struttura soggetto-oggetto è una palude di sabbie mobili dentro la quale ci troviamo senza sapere come siamo arrivati, ma soprattutto non sappiamo come uscirne. L'immagine della palude viene usata non a caso da Bacchin per connotare il pensiero moderno⁷. Ora, è necessario che il pensiero trascenda la rappresentazione soggetto-oggetto entro cui annaspa, per raggiungere la dimensione concettuale della coscienza che è il superamento del dualismo soggetto-oggetto, ma superamento tale che non comporti una riduzione di un termine all'altro. Questo plesso concettuale, “soggetto-oggetto”, è la *presenza* della struttura metafisica originaria contenuta nella semantica della parola “coscienza”; o, come più correttamente possiamo dire, nella struttura “soggetto-oggetto” vi è un'*implicazione teoretica*, che costituisce il senso originario della coscienza stessa: si tratta dell'*identità dialettica di pensiero ed essere*. Soggetto e oggetto sono la *trasfigurazione semantica* nella figura della coscienza dell'identità metafisica originaria. Ciò significa che qualunque considerazione di tipo analitico nei confronti della coscienza concluderà nelle aporie di questa relazione, che come tale “non sta”. La palude è propriamente la storia dello sforzo di venir a capo di una identità dialettica in modo empirico e analitico.

Per chiarire quanto anticipato, consideriamo le due seguenti asserzioni: “*Io sono cosciente di X*”; “*X è presente a me*”. Ogni asserto esprime un significato

6. G.R. Bacchin, *Anyphoton*, p. 85.

7. Ivi, p. 13.

determinato, differente dall'altro, ma ciò a cui si riferiscono entrambi gli asserti è la medesima ed unica situazione fenomenologica: *l'esperienza che un soggetto cosciente ha di un oggetto*. L'esperienza che un soggetto cosciente ha di un oggetto è esprimibile sia dicendo che il soggetto ha presente l'oggetto, sia dicendo che l'oggetto si presenta al soggetto. Esattamente come la "stella della sera" e la "stella del mattino" sono due significati diversi che si riferiscono al pianeta Venere, così "il venire alla presenza dell'oggetto" e "l'aver presente l'oggetto da parte del soggetto" sono due significati diversi che si riferiscono alla medesima "cosa". L'identità cui le due asserzioni si riferiscono è la coscienza di X che è sia l'essere cosciente da parte del soggetto di X, sia l'essere presente dell'oggetto X al soggetto, e ciò non come l'unione di due cose differenti, ma nel senso che la situazione è la medesima e la differenza è tutta e solo nel linguaggio che la dice. I due significati (l'essere cosciente da parte del soggetto di X e l'essere presente da parte di X ad un soggetto) sono esprimibili in forma sintetica negli stessi termini che formano la relazione, cioè "soggetto" e "oggetto", nel senso che dire "soggetto" è già dire "soggetto di un oggetto" e viceversa dire "oggetto" è sempre dire "oggetto di un soggetto". Dunque, si usa dei termini soggetto e oggetto per intendere la medesima situazione; non di meno i termini significano in modo differente, tant'è che devono venire uniti attraverso una relazione per poter esprimere la loro *ratio*. Si noti qui come una situazione fenomenologica molto semplice, la mera rappresentazione di un oggetto, l'essere presente di un oggetto ad un soggetto che coincide con l'aver presente un oggetto da parte di un soggetto, per essere detta ed esplicitata deve articolarsi lungo un asse semantico polarizzato sui termini soggetto e oggetto. Per dire una situazione semplice si deve complicare enormemente il riferimento semantico. Questa complicazione, che si erge a fronte di un dato semplice, è propriamente la palude di cui parla Bacchin. Tutto nasce da un equivoco: confondere la presenza, che è la coscienza stessa, con la sua esplicitazione nel linguaggio che la dice. Confondere cioè quell'identità che è la pura presenza con quella dualità costituita da soggetto-oggetto che la esplicita, la dice. Lo stesso equivoco si articola anche su di un altro livello, e cioè la confusione fra la presenza nel senso della coscienza e la *presenza avvertita* (percepita, vissuta), che determina la distinzione fra *coscienza come presenza* e *coscienza come avvertimento*, di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo.

Dunque, qualsiasi riflessione voglia porsi sulla nozione di coscienza non può non attraversare questo nodo, il soggetto, l'oggetto e la relazione. Qui si configura la differenza abissale fra il pensiero naturale e quello filosofico, o, detto più precisamente, viene segnata la distinzione fra il livello empirico del pensare e quello trascendentale. Tutto sta nel comprendere che il rapporto

soggetto-oggetto può essere inteso *naturalmente* come “relazione analitica” o *trascendentalmente* come “rapporto dialettico”. A seconda del modo di pensare posto in atto, il soggetto e l’oggetto saranno, nel primo caso, realtà in relazione complanare, con tutte le difficoltà che la relazione reale implica, oppure, nel secondo caso, saranno termini dialettici da cui togliere dualismo ed opposizione per lasciar essere la loro identità, che si rivelerà innegabile, e, pur non aparendo sul piano empirico, emergerà come la condizione di possibilità logica (*intelligibilità*) dello stesso piano empirico.

Vediamo da vicino. La struttura “soggetto-oggetto”, in qualunque forma si presenti, non consente di separare i due membri che la costituiscono, ma si pone come dotata di un nesso essenziale che, sebbene non appaia nello stesso modo dei membri, costituisce l’effettiva realtà. Abbiamo detto “presentarsi come dotata”: ma presentarsi a chi? Ora, in quanto agente nella conoscenza, la struttura “soggetto-oggetto” struttura appunto l’esperienza, la configura nella sua immediatezza naturale, mentre solo in seguito ad un atto riflessivo la struttura “soggetto-oggetto” si presenta alla considerazione di un soggetto pensante. Ma non è così lineare come sembra. In un primo momento, infatti, la riflessione che un pensante attua su di un semplicissimo vissuto coscienziale, l’essere presente di un oggetto, ri-assume in sé la forma del soggetto-oggetto configurando un soggetto, che compie la riflessione, ed un oggetto, costituito dalla stessa struttura “soggetto-oggetto”. Si ripresenta così la medesima struttura, perché in ogni atto di riflessione vi è sempre la struttura “soggetto-oggetto” ancorché duplicata in “soggetto – *soggetto-oggetto*”. Questa duplicazione, come si nota, può procedere all’infinito senza compiere un passo avanti. Esattamente come di fronte ad uno specchio, se si fa riflettere in esso un altro specchio, l’immagine riflessa nel primo specchio si duplica nel secondo all’infinito. Di ciò ognuno di noi può fare diretta esperienza.

Com’è possibile tutto ciò? È possibile perché la struttura “soggetto-oggetto” nella sua naturalità non si lascia afferrare, ma si impone anche nella riflessione. La riflessione, nel suo sorgere, è ancora determinata dalla struttura soggetto-oggetto, è tutta volta all’oggetto, è “naturalistica”. Per poter superare la struttura su cui riflettere senza subirne l’azione e quindi saperla, la riflessione deve operare un ulteriore passaggio. Deve cioè vedere che, se non è possibile non distinguere il soggetto e l’oggetto, altrettanto non si può invece distinguere fra la *presenza* dell’oggetto al soggetto e l’aver presente, da parte del soggetto, l’oggetto. Qui è il punto. L’atto riflessivo nel suo sorgere crede di dirigersi verso il membro soggettivo del plesso, ma incontra il plesso. Rivolgendosi al soggetto la riflessione non trova l’oggetto, ma il presentarsi dell’oggetto che è lo stesso averlo in presenza da parte del soggetto. È qui che, generalmente, la coscienza del senso

comune si confonde: confonde l'oggetto con il suo presentarsi e se stessa con un oggetto al pari degli altri. Del resto tutto ciò, che noi chiamiamo "confusione", non è che il dispiegarsi spontaneo della struttura "soggetto-oggetto". Il senso comune, cioè, riflettendo re-immette in circolazione la struttura su cui intenderebbe riflettere, e lo fa in virtù di una confusione: confonde il presentarsi dell'oggetto, che è la stessa coscienza dell'oggetto, con l'oggetto inteso come "cosa", cioè come qualcosa che esiste, si dà, è qui, innegabile, è un "dato". Si tratta dell'*oggettivazione*, di cui avevamo già visto la presenza nel capitolo precedente, che è la funzione naturale della coscienza. Il senso comune è quindi tale per cui in esso, la riflessione, anziché porre un arresto e una revisione del pensato, reimmette la medesima struttura all'infinito, e la lascia nel suo reiterarsi senza pause. Questo configura la struttura del pensare pratico dell'uomo: in esso la struttura "soggetto-oggetto" funziona in modo diretto configurando la realtà come compresenza di molteplici identità correlate da nessi relazionali di volta in volta esplicitabili, di cui, quello che determina la coscienza, implica la realtà sia del soggetto sia dell'oggetto e l'effettiva presenza di una relazione. La relazione in gioco per la coscienza è l'*accorgimento*, da parte del soggetto, della *presenza* dell'oggetto vissuta immediatamente come *attribuzione di realtà effettiva all'oggetto stesso*. Questa struttura, inevitabile nella praticità dell'agire umano, è alla base di ciò che la tradizione chiama "naturalismo". Esso è talmente ben innestato nel senso comune che, nella misura in cui lo si può pian piano demolire mostrandone le contraddizioni, ne rimarrà sempre un residuo minimale, ma strutturale, nel linguaggio che usiamo anche per negare valore al naturalismo stesso. È dunque di grandissima importanza vedere il nesso essenziale fra il livello immediato della riflessione che configura il naturalismo, e la struttura del linguaggio che esprime le intenzioni concettuali di un pensiero filosofico. Spesso, come si sa, i due livelli qui in gioco, coscienza naturale e linguaggio, tendono a confermare l'un l'altro la visione generale che esprimono, che è sostanzialmente la divisione, la molteplicità, ma accettata nella sua datità. Si può dire che il senso comune ha, in un immaginario confronto con il gioco degli scacchi, le sue *torri* nel linguaggio e nella percezione abituale. Si tratta dunque di superare ciò che linguaggio e percezione intendono imporre, attraverso un *iter teoretico* che muova dalla coscienza, in essa resti, ma in se stessa trovi la via al trascendimento.

A questo punto non possiamo più porci di fianco al pensiero di Bacchin con l'intento di farne emergere le linee portanti, come abbiamo fatto fin qui, ma lo dobbiamo porre in primo piano, e ciò significa che ora dobbiamo riferirci ai testi del filosofo. In particolare ci dobbiamo concentrare ora su alcuni paragrafi del secondo capitolo di *Fondamenti della filosofia del linguaggio*.

Si muove dalla coscienza, la quale è attuale presenza; ci si mantiene in essa, perché fuori della presenza nulla propriamente “è”, che essere assente è come non essere; e questo muoversi non modifica la presenza, alterandola, ma ritrova l'identità dell'essere presente nella diversità stessa delle cose che di volta in volta lo sono⁸.

Dunque, coscienza è presenza, presenza è identità, ma la coscienza si muove, è essenzialmente movimento, in che senso allora è presenza ed anche movimento? La presenza è innegabile, ché per negarla dovrei aver presente la ragione della negazione. Altrettanto il movimento non si può escludere: “La coscienza che escludesse il movimento non sarebbe coscienza, perché lo stesso escludere il movimento è ancora quel movimento che si pretende di escludere”⁹. Non c'è alcun modo possibile di concordare analiticamente presenza e movimento se non riducendo uno dei due all'altro, quindi non c'è modo di non sacrificare un elemento, ma entrambi abbiamo detto essere innegabili. Bisogna uscire dal pensiero analitico. Seguiamo questo *iter* di pensiero. L'identità emerge nella stessa diversità delle cose che di volta in volta sono identità: poiché coscienza è sempre attuale presenza, il movimento della coscienza non esce dall'attualità pur muovendosi fra cose di volta in volta diverse, perché nell'attualità della presenza della cosa di volta in volta presente la coscienza ritrova l'identità di se stessa, è un movimento cioè quello della coscienza che attraversa il diverso ritrovandosi il medesimo e rendendo così possibile la presenza, e dunque l'identità, di tutti i diversi nell'identità della coscienza stessa. Così dice Bacchin:

Questo movimento è, dunque, piuttosto, il ritrovarsi dell'identico nel diverso; per il quale ritrovarsi il diverso, lungi dal venire annullato, viene conservato tale e viene conservato in virtù di quello identico senza di cui ogni cosa dovrebbe sostituire ogni *altra* cosa, perché nessuna cosa potrebbe disporsi accanto ad altra ed anzi l'“altro” non sarebbe e la stessa sostituzione sarebbe impossibile¹⁰.

Le identità che via via passano non sono annullate dall'identità della presenza che è coscienza, attuale presenza, ma vengono “conservate” come essenti, mantenute tali dalla presenza-identità che non passa e che è l'essere presenza. Se non vi fosse questo punto fermo (la presenza in atto) ogni cosa si disporrebbe indifferentemente rispetto alle altre, tutte le cose sarebbero una cosa unica nemmeno identificabile come cosa, non vi sarebbe alcunché di rilevabile, verrebbe meno ogni alterità e con lei ogni identità.

8. G.R. Bacchin, *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, p. 49.

9. G.R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, p. 122.

10. G.R. Bacchin, *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, p. 49.

L'identico che è l'essere presente o, più semplicemente, "presenza" è, così, da ritrovare non come la soppressione o negazione del diverso, bensì come sua condizione, anzi come il diverso stesso nel suo essere intelligibile, come l'intrinseca possibilità che il diverso sia. [...] L'identità della coscienza, per la quale il diverso è "presente" o consaputo come tale, è *l'identico mantenersi tale del diverso*¹¹.

Con ciò, con tale considerazione, si può superare l'instabilità comportata dall'assumere soggetto e oggetto come relazione fra entità distinte. Soggetto e oggetto sono i poli che l'esplicitazione dell'identità della coscienza deve porre per esprimere attraverso il linguaggio ciò che non è polarizzato e non è divisibile. L'importo di questa divisione che opera il linguaggio, se non viene neutralizzato, se viene subito, conduce al pensare soggetto e oggetto divisi e a estenuare tutta la forza teoretica nel tentativo di ricomporre la divisione, cosa ora impossibile, se non attraverso escogitazioni estrinseche. Continuiamo a seguire il testo:

Si elimina così un equivoco, che di fatto ha una sua storia in filosofia, l'equivoco tra quell'identico che è la presenza o coscienza e quell'identico che è ciò di cui appunto v'è coscienza; l'equivoco tra la considerazione, che è tale per qualsiasi cosa che si consideri, e l'identità di ogni cosa con se stessa onde, nel rapportamento o confronto, è dato riconoscere appunto la diversità. Solo se le due identità non si confondono, è possibile evitare la duplice risoluzione monista nell'essere e nel pensare; e del resto, non è possibile confondere le due identità, perché la coscienza non è *ciò a cui* la cosa si presenta se non come il *presentarsi* stesso della cosa, la cosa nel suo stesso venire consaputa¹².

Allora, possiamo dire che la coscienza sia l'identità di soggetto e oggetto ma intendendo il soggetto come l'aver presente l'oggetto, e l'oggetto non come la cosa che si presenta ma il presentarsi della cosa, l'essere presente della cosa. In tal modo si mantiene l'identità delle cose ben distinte dalla coscienza ma non si oggettiva la coscienza come cosa fra le cose né si assolutizza la coscienza come cosa assoluta che contiene tutte le altre cose.

Ora siamo nel punto più delicato della questione: ed è qui che bisogna insistere nel pensare dialetticamente. Soggetto e oggetto, presenza come aver presente e presenza come presentarsi, non possono essere pensati divisi *ma nemmeno uniti*. Non si possono considerare lo stesso, perché l'aver coscienza come il portarsi del soggetto sull'oggetto non è l'oggetto, ma sono lo stesso nel senso che il portarsi del soggetto sull'oggetto è il presentarsi dell'oggetto.

11. *Ibidem*.

12. Ivi, p. 50.

Si tratta, dunque, di due identità in quanto tra loro irriducibili; ma esse si mantengono due solo se non si pretende di *separarle*, facendo di esse due diverse “cose”, perché non appena si pensa la coscienza come *qualcosa*, sia pure per ridurre monisticamente ad essa ogni altra cosa che in essa e per essa si presenti non la coscienza si pensa ma la “cosa” che si pretende essa sia, non la coscienza che è “presenza” ma la “presenza” ridotta a sua volta ad una qualche particolare “cosa”¹³.

Evidenziamo: *due identità irriducibili ma inseparabili*. Soggetto e oggetto. Ma pensiamoli in altri termini: la *presenza attuale* e il *movimento*. Qui il pensiero dialettico deve lottare contro il pensiero analitico che vuole separare e contro quello sintetico che vuole unire e assolutizzare. Il tutto poi accade nel linguaggio, che è già il regno della separazione. Dobbiamo pensare l'unità dialettica di presenza e movimento. Qui il senso comune non riesce a seguire: poiché ha già da sempre diviso soggetto e oggetto, essendo lui stesso la divisione, non accetta e non vede l'unità che determina l'unificazione o la divisione. Come si può pensare questa identità che si muove, questa identità che però non può essere sacrificio di un membro in favore dell'altro? In primo luogo dobbiamo pensare alla coscienza come identità nel senso della *presenza pura*, che non va confusa con la *presenzialità* di qualcosa, cioè l'*esserci* di qualcosa. La presenza che è l'essere della coscienza non è già la determinazione della cosa che è presente, ma è quella presenza senza la quale nulla potrebbe essere presente, quella presenza cioè implicita in ogni presente che però non coincide con alcun presente. Infatti, la presenza che connota la presenza della cosa deve essere presenza determinata: e cioè la cosa viene determinata solo in quanto distinta da un'altra cosa, e dunque per determinare vi deve essere la differenza. Che quindi vi sia e resti una differenza fra il soggetto e l'oggetto è dunque ineliminabile, ma in quanto si consideri il soggetto come la persona che pensa e l'oggetto la cosa pensata. Se invece soggetto e oggetto vengono intesi come la presenza ineliminabile a che vi sia presenza in atto, cioè coscienza, di aver in presenza e porsi nella presenza, e cioè che permanga una identità attuale nella presenza via via variabile delle presenze, allora sono da intendersi come *unità in senso trascendentale*, che non implica una riduzione dell'uno all'altro ma che è la condizione e dell'uno e dell'altro e cioè del loro potersi diversificare permanendo identità distinte. Quindi la coscienza è la condizione dell'identità sia del soggetto sia dell'oggetto nel loro non ridursi reciprocamente. E per questo tale unità non può essere detta. La parola che si usa per indicare questa unità della coscienza che non può essere detta è la parola “atto”. Si conferisce a questa parola una grande responsabilità, è una parola che non deve esserci e che

13. *Ibidem*.

quindi deve dire il suo non poter dire e quindi il suo porsi per dire il suo non porsi. Situazione non agevole. Per questo ci conviene sospendere la trattazione che prevedrebbe ora la determinazione della nozione di “atto”, e tornare un po’ indietro su alcuni passaggi effettuati, la chiarificazione dei quali ci metterà nelle condizioni di affrontare la nozione di atto con maggior consapevolezza. Nel prossimo capitolo vedremo la distinzione fra coscienza come presenza e coscienza come avvertimento, che ci consentirà di intendere il senso metafisico della nozione di “esistenza”, in parte già emerso, cosicché nel capitolo successivo torneremo sull’atto pensandolo come “autocoscienza”.

3. *Coscienza come presenza e coscienza come avvertimento*

Come abbiamo visto, la coscienza è presenza, e presenza è identità dialettica di soggetto e oggetto. Ma la coscienza è anche movimento, movimento intrinseco dell’unità del pensiero nella molteplicità dei pensati, movimento in cui il permanere del soggetto è la stessa possibilità della molteplicità degli oggetti. Quando si parla di presenza si deve sempre fare attenzione ad una certa ambiguità del termine: un conto è intendere la presenza di qualcosa, un altro è intendere qualcosa che è presente. La distinzione è di importanza capitale, è la distinzione fra essere ed esistere. Possiamo mettere in luce ciò che di questa distinzione ci interessa differenziando *presenza* da *presentificazione*. Il senso, ancora una volta, è quello del trascendentale. La presenza, nel pensiero di Bacchin, va intesa in senso trascendentale, e non empirico. La presenza di cui si dice della coscienza è l’essere, l’identità essere e pensiero, presente in ogni situazione in cui vi è presenza di qualcosa, ma non coincide con alcunché. La presenza empirica, di contro, non è la presenza ma la *presentificazione*, cioè il “fatto che si presenti qualcosa”, cioè il dato. Il dato non è la presenza della cosa stessa, bensì è il presentarsi della cosa *fattualmente* secondo le possibilità di accoglienza del soggetto a cui la cosa si presenta. Ciò è quanto il senso comune considera “esistenza”. L’esistenza è il fatto di esistere. Bisogna quindi distinguere la presenza come condizione concettuale dell’essere e del pensare, dalla presenza come cosa esistente, come esistenza *tout court*. Ebbene, la presenza intesa come esistenza corrisponde alla coscienza intesa come “coscienza avvertente”, coscienza cioè che si identifica nel suo avvertire la cosa presente. Allora, la presenza che è la coscienza trascendentale, non è la stessa “presenza avvertita” che si dà fattualmente. Ciò che costituisce la coscienza del vedere la collina è la presenza della collina. Ma ciò che appare non è la collina in sé, o l’intero della collina, appare il suo volto esposto, ad esempio, a sud, quello a nord resta nascosto;

un altro avvertimento eventualmente presenterà il versante nord. Dunque ciò che avverto di ciò che è presente non è ciò che è presente.

Inoltre, la presenza della collina, come si è visto nel precedente capitolo, è solo nel linguaggio che si distingue dal mio averla presente, mentre l'avvertimento presenta non solo come linguaggio ma come vissuto l'essere distinti e separati del soggetto e dell'oggetto. Quando io vedo la collina, in tanto essa si pone in quanto si distingue da me, in tanto essa è presente a me in quanto io sono presente a me stesso e mi volgo ad essa. Io e la collina siamo due entità distinte, chiaramente distinte nella coscienza avvertente. L'avvertimento è costituito dunque da una struttura duale e dualizzante. Mentre la presenza in senso trascendentale è una indivisibilità assoluta divisa solo nel linguaggio che la dice, nella coscienza avvertente, invece, le due parti si staccano inesorabilmente, si dividono: la coscienza avvertente pone il soggetto e l'oggetto come divisi, successivamente uniti dalla relazione descritta dall'atto di coscienza (relazione percettiva, intellettiva, in breve l'intenzionalità come relazione coscienza e oggetto espressa dalla dizione coscienza "di"). Si noti qui, e ovviamente ciò non è casuale, che la coscienza avvertente è coerente con quel linguaggio che per esprimere il trascendentale divide l'indivisibile: non è un caso perché qui emerge la radice del linguaggio nella coscienza avvertente. Anche se il linguaggio può raffinarsi e mediarsi fino alle estreme astrattezze dei linguaggi simbolico-formali, la sua radice essenziale è sensibile, empirica, installata nell'avvertire, non nell'intendere. Ma ciò che principalmente ci sembra sia da mettere in rilievo è che l'oggettivazione che il linguaggio e l'esperienza nella sua immediatezza naturalistica operano viene per così dire confermata dal "sentire" che il soggetto ha di sé stesso che si sovrappone alle evidenze dell'esperienza immediata e dai presupposti del linguaggio. Per la verità, ciò che noi qui stiamo descrivendo come momenti differenti, sono la vita stessa unitaria della coscienza; nell'esposizione inevitabilmente le scansioni logiche si sostanzializzano e sembrano succedersi, ma si tratta di un'unica operazione. Il senso di tutto ciò sta nell'agire immediato della struttura della coscienza che in tanto può oggettivare e stabilire le distinte realtà, il molteplice, in quanto essa sa la propria presenza distinta dalle altre. Ma la presenza che questa coscienza avvertente ha di sé, questo sapere immediato, sentito, non è altro che un risultato dell'aver operato l'oggettivazione su di sé. Qui siamo all'interno di un circolo che sostiene la coscienza avvertente: essa da un lato precede il molteplice perché solo sapendosi può assumere qualcosa come altro da sé, ma nello stesso tempo essa può sentirsi solo perché si pone come altra dall'altro da sé, cioè perché oggettiva se stessa. Questo circuito vizioso, mantenuto solo dal permanere della dinamica cortocircuitale, è il fondamento dell'*io empirico*. Fondamento non puro,

ma funzionale, perché, non dimentichiamoci, questo potere del senso comune di agire e predeterminare sorge per le esigenze pratiche in cui il soggetto si trova. L'urgenza della pratica sequestra l'apparato cognitivo del soggetto che poi diviene, nel senso comune, la conoscenza minima della realtà, e cioè la realtà. C'è un passo da *Theorein* che sintetizza molto chiaramente quanto esposto:

Allora quel “vedere” che si presuppone alla base dell'*assumere* è credere di vedere senza sapere di credere. Esso non vede se stesso. È un vedere che non si riconosce per ciò che veramente è, un operare che non sa di operare. Poiché è operare, esso non vede ciò che dichiara di vedere, non vede le cose, ma le fa essere come le vede all'interno del suo modo di vederle. L'espressione “punto di vista”, sempre implicita in un *discorso*, è dunque espressione ellittica: il suo effettivo significato, che è prescrizione ad essa immanente, è “punto in cui ci si colloca per vedere”. In altre parole, l'espressione “punto di vista” indica una finalizzazione (per vedere) che è *orientamento* e quindi *intervento*¹⁴.

Ora, questo ambito di senso che stiamo cercando di delineare, la coscienza avvertente, conduce presto nei meandri delle rappresentazioni e suggestioni delle filosofie esistenzialiste. Ridurre la coscienza a coscienza avvertente è la radice di tutti gli esistenzialismi. Tanto più si resta affascinati dagli esistenzialismi, quanto più ci si mantiene nel non poter vedere quanto il solo dare spazio a questa coscienza, a questo io angosciato, generi angoscia, alimenti angoscia, perché è proprio in tal modo che la coscienza finita, l'io empirico, trova forza e fondamento. In effetti, basterebbe solo vedere che la presenza trascendentale che è la coscienza non coincide mai con l'io empirico, sebbene ne debba necessariamente presiedere la possibilità logica, per superare l'identificazione della coscienza con la coscienza avvertente.

Merita attenzione la parola “avvertimento” e la sua radice latina “*ad-vertere*”, il volgersi della mente verso qualcosa, che lascia trasparire l'essere richiamato, cioè in “avvertimento” risuona sia il volgersi sia l'essere posto nella condizione di volgersi. Di qui il senso della parola inglese “*advertising*” che molto faticosamente riesce ad essere tradotto con l'italiano “pubblicità”: quest'ultimo termine indica l'azione del rendere pubblico, mentre la pubblicità nel senso dell'*advertising* dice della forza d'attrazione che ha l'oggetto verso cui la mente ad-verte. Come coscienza avvertente, la vita dell'io empirico è sottoposta alla pubblicità dell'oggetto che si propone di occupare lo spazio oggettuale cui si riferisce il soggetto. In tal senso la coscienza avvertente ha una buona dose di passività. Ma in realtà questa passività è apparente: in realtà ciò che passa

14. G.R. Bacchin, *Theorein*, p. 182.

nella coscienza avvertente è ciò che essa ha deciso di far passare portando la sua *attenzione*. Con maggior chiarezza: la coscienza avvertente si trova sempre immersa in un ambito entro il quale trova sollecitazioni, avvertimenti, essa subisce in sé lo *status* di “oggetto” di avvertimento (che per chi si crede soggetto è molto doloroso), ma se è in grado di distinguere gli avvertimenti, e di scegliere quali portare in luce e quali no, significa che è in grado di distinguersi dall'altro che avverte. È qui, nella libertà di scelta concessa alla coscienza empirica, che emerge come irriducibile al piano degli avvertimenti, la presenza che è coscienza e che non coincide con la coscienza avvertente. Il potersi distinguere dall'altro che è la condizione di possibilità dell'altro stesso è al tempo stesso la presenza a sé di sé. Ma ciò rimane, per così dire, sottotraccia presso il senso comune che si identifica con la coscienza avvertente. Una volta discriminato il molteplice di avvertimenti, la discriminazione si identifica con la presenza dell'identità del soggetto, il discriminante. Il discriminante può discriminare solo se innanzitutto discrimina sé dall'altro, ché senza tale discriminazione l'altro non apparirebbe differenziato nemmeno come altro. Ciò significa che la coscienza avvertente si attiva avvertendo l'oggetto, ma nello stesso avvertire l'altro avverte la presenza di sé come altra rispetto all'oggetto, e quindi l'avvertimento è il simultaneo distinguere sé nel riferirsi all'altro. Si potrebbe dire: la coscienza avvertente è il porre se stessa distinguendo l'altro, o il porre l'altro distinguendo se stessa. Dunque, la coscienza avvertente è il simultaneo porsi del sé e dell'altro da sé. Ma che tipo di posizione è questa operata dalla coscienza avvertente? Abbiamo sempre la struttura “soggetto-oggetto”, nella forma di “sé-altro da sé”, ma la composizione ora è altamente instabile, si direbbe che più di un porre soggetto e oggetto qui si abbia lo scontro soggetto e oggetto, ogni termine si vuole rapportare all'altro per distruggerlo, il soggetto vuole oggettivare l'oggetto, e viceversa l'oggetto vuole oggettivare il soggetto. Si può vedere qui che il senso comune non è altro che la coscienza avvertente che, una volta prodotto l'agone soggetto-oggetto, si adopera per risolvere le ragioni del conflitto attraverso compromessi. Il soggetto cede la sua sovranità di fondamento e diventa l'“oggetto-soggetto”, cioè la cosa pensante. L'oggetto invece si deve accontentare di essere la *cosa secondo il soggetto*, cioè la soggettivazione della cosa, il *fenomeno*. Oggetto non è la cosa cui il soggetto si riferisce, ma l'esito del compromesso. Così, laddove dialetticamente soggetto e oggetto sono intesi come identità, qui nel senso comune i due si snaturano componendosi in un ibrido che non è certo identità, può essere *identificazione* solo se viene voluta tale, cioè se viene imposta. In effetti il senso comune è questa imposizione.

Il termine che usa Bacchin per indicare questa dinamica della coscienza avvertente è “frattura”: l'avvertimento come fatto di avvertire genera

istantaneamente la dualità soggetto-oggetto in forma di scontro fra due termini che originariamente erano identità e che ora si trova come identità fratturata. *Essere identità fratturata è l'essere dell'io empirico*. Ora, questo “fratturato”, pur essendo tale per l'inevitabile attività pratica del soggetto, deve in qualche modo credere di trovare un'unità che risolva la frattura, che lo salvi, cioè lo ricomponga. Questa unità creduta, che diviene la bussola del soggetto, è l'*evidenza*.

Vediamo ora alcuni passi da *Anypotheton*, che risultano estremamente illuminanti circa la funzione tutta pratica ma mistificante dell'evidenza.

Dal percepire al concepire, l'avvertimento di esistere si accompagna all'oggettivazione con la frattura entro cui ha spazio la dualità di soggetto ed oggetto, stanti l'uno di contro all'altro, reciprocamente altri ed irriducibili – stare è stare di contro, contrastare – e dove è l'uno l'altro non è; ma ciascuno vuole essere dove l'altro regna. La loro posizione o frattura è opposizione mai neutralità. Per essere pienamente se stesso, ciascuno dei due invade l'altro, che gli si rifiuta; fattualizzato, il soggetto, che così esiste e così soltanto, subisce invece la violenza dell'oggetto nella passività condizionante la sua attività stessa, ché egli agisce conformandovisi; ma, direttamente aggredito od astutamente circuito, l'oggetto, una volta che lo si accetti, è vincolante e il rapporto che si configura è di due poli di verso opposto che a Husserl è stato agevole, anche troppo, descrivere con noesi e noema. Il soggetto soggettivizza, nella soggettività essendo l'avvertire suo la presenza dell'oggetto; ma l'oggetto oggettivizza anche il soggetto che si collochi, per fronteggiarlo, sul suo piano, cosa pensante che persegue l'oggetto come suo pensato. Né mai si incontrano, poiché sempre si scontrano: incontrarsi sarebbe bensì possibile, ma a condizione di estinguersi, dileguare, *verschwinden*, perdersi alla volontà di stare. Con il moltiplicarsi, invece, di significati e sensi che sono cultura, la avvertente coscienza progredisce bensì, ma entro quella frattura che Hegel diceva “coscienza infelice” e che il Nietzsche voleva che si precisasse come “esperire con dolore”, baratro oscuro per il quale felicità sarebbe residuo di incoscienza animalesca, limite umano, troppo umano, alla coscienza vera e solare che domanda un superuomo.¹⁵

Vale la pena qui ripetere ciò che abbiamo già osservato, cioè che le filosofie esistenzialiste procedono nella drammatizzazione di questo “rapporto difficile” fra soggetto e oggetto senza accorgersi che, se sono in grado di “vedere” questo rapporto, ne sono già oltre, hanno già oltrepassato il livello dello scontro, ché se non fossero oltre non ne potrebbero vedere la natura, ma la subirebbero. Indugiare sulla descrizione della miseria dell'esistenza tradisce una sorta di nostalgia del dolore o di incapacità di adattamento ad un livello concettuale che è

15. G.R. Bacchin, *Anypotheton*, p. 98.

ben oltre le ovvietà del senso comune. Ma l'incapacità di adattarsi corrisponde al permanere delle abitudini di pensiero del pensiero naturale. Per questo, una volta oltre la dualità di soggetto-oggetto, il pensiero naturale ricade nella dualità. Ciò che lo mantiene nella dualità è l'*evidenza della coscienza avvertente*, trappola mortale del pensiero che intende liberarsi dal dualismo.

Oscura presenza quella dell'evidenza, contro i significati più ovvii della parola, poiché in essa si perpetra l'unione sotterranea e mostruosa tra fatto e verità, con cui l'argomento più debole si erge con l'aspetto dell'argomento più forte, rivestito di una pelle che non è la sua: più debole perché, lungi da essere argomento come pretende, si sostituisce ad esso negandone l'esigenza e il diritto, usurpandone la potestà. E così si comporta come il più forte, vincolando a sé nella datità immediata la realtà che si filtra nell'esperienza ma mette capo all'intuizione.¹⁶

È la coscienza avvertente l'origine di questa mostruosità.

Allorché l'avvertente coscienza accetta il dato, si piega all'evidenza, è il dato che essa, avvertendo, accetta ma è l'evidenza che compie quella sua accettazione, costringendola; la costrizione è una necessità, ma l'evidenza si colloca sostituendosi, ché, una volta presente, sembra escludere che della necessità dimostrantesi tale vi sia ancora bisogno; anzi, la forza di coercizione da essa esercitata sembra spingersi tanto in là da portare al convincimento che all'evidenza miri ogni dimostrazione e che solo in sua assenza debba e possa aversi il servizio controllato e secondario della dimostrazione.¹⁷

Qui il nocciolo della questione: la coscienza avvertente in tanto è in quanto assume ciò che avverte come esistente. Ciò che la coscienza avvertente pone, cioè la frattura fra sé e l'altro, che è la forma della coscienza avvertente, viene posto come esistente. L'evidenza è questo assumere la forma duale come esistenza contrapposta del soggetto (l'io empirico) e dell'oggetto (le cose, gli stati di cose) come la realtà stessa, e l'essere evidente di ciò è l'indiscutibilità di ciò che viene assunto nel modo in cui è assunto. L'evidenza quindi non è un contenuto o un vissuto di coscienza, bensì è la forma all'interno della quale si configura il dato che la coscienza avvertente accetta assumendolo come dato. "Dato" dice quindi non solo che qualcosa è dato, ma che lo è indiscutibilmente. Ciò che invece il pensare trascendentale, che non subisce l'imposizione della coscienza avvertente, vede è che il dato, lungi dall'essere quel puro porsi e manifestarsi della cosa, è invece densamente ripieno di caratteri messi dentro dal

16. Ivi, p. 96.

17. Ivi, p. 95.

soggetto stesso. Il primo fra tutti, quantomeno sul piano storico-teoretico, è la sostantivizzazione del *cogito* in *res cogitans*. Ma senza scendere nei particolari storico-teoretici, è la nozione di evidenza che qui viene posta sotto critica, mostrandosi tutt'altro da ciò che promette di essere.

Se l'evidenza non può farsi valere come nota della cosa, essendone l'apparire e dunque la cosa di cui si dicono le note, con l'intenzione di caratterizzarla, è entro l'evidenza, trasparenza dell'apparire, che le cose si danno né si convertirà mai l'apparire in cosa, l'evidenza in un fenomeno senza che, almeno implicitamente ed oscuramente, si sdoppi l'evidenza per lasciarla essere come mezzo di quel trasparire che non è fenomeno.¹⁸

Dunque, assumendo il dato come evidente, l'*esser-dato del dato*, che è l'unica cosa veramente evidente, si trasforma nell'*essere del dato*, passa a lui, per così dire, l'evidenza, ma ciò è appunto quell'unione mostruosa fra fatto e verità che segna indelebilmente il senso comune e poi le scienze che su di esse si dispongono.

Con quelle oscure nozze si estingue il problema inestinguibile della legittimità o del valore e si divarica l'esperienza, una volta significando il fatto con la sicurezza pretesa dell'indiscutibile, un'altra la domanda permanente intorno a quella sicurezza, intorno al fondamento del suo presumersi, onde l'esperienza vi si tramuta da fonte di certezze a nido di ambigue e polivalenti occasioni di errore. L'ergersi degli *idola* ha qui il suo terreno. Ma il rischio della massima inconsistenza accompagna, non visto, corrodendolo, il darsi stesso della cosa, contraddizione tanto invincibile quanto non riconosciuta. La passiva recezione, che mutuava tutto il suo credito dal darsi od offrirsi della cosa intatta, si palesa risultato di attribuzioni già compiute, così che la forza con cui in essa il dato si impone è solo la forza data da chi sembra subirla, ceduta oscuramente per venire chiaramente accolta come proveniente dalla cosa, come sua irradiazione, sua evidenza. Il darsi-a-vedere, oggetto della visione, visibilità dell'oggetto sono altrettanti luoghi di traduzione semantica dell'evidenza, rappresentante l'arresto non legittimo della ricerca, intesa come intenzione conoscitiva, limitazione frapposta anziché intrinseco limite proveniente dalla cosa stessa.¹⁹

Va detto che questa unione mostruosa non è altro che la struttura stessa del senso comune. Ma si potrebbe, forse un po' maliziosamente, pensare che al soggetto del senso comune questo arresto imposto che è l'evidenza faccia comodo, perché se la ricerca filosofica dovesse proseguire, non fermata dalle evidenze

18. Ivi, p. 95.

19. Ivi, p. 96.

comuni, potrebbe smascherarsi la reale inautenticità della coscienza avvertente, potrebbe svelarsi la sua inconsistenza.

La chiarezza – miraggio di ogni discussione proveniente dalla decisione di creare il migliore spazio vitale per chi pensa – è la grande nemica della vita e ne è la segreta aspirazione. V'è infatti una chiarezza che esige la superficie, imponendo la rinuncia al profondo e consiste nel guardare solo ciò che si vede e nel vedere solo ciò che aggrada – struttura del capire solo ciò che la capienza del proprio mondo consente – funzione del sistema precomprensente e preoccupante l'esperienza già decaduta a mondo, né v'è polemica che a questa chiarezza non si appelli né illuminismo che non la divinizzi. Ma quel profondo che nessun mondo esaurisce, nel rifiutarsi all'oggettivante e cattivante intelletto mondano, è luce diversa dall'abbaglio del dato e chiarifica se stessa, illuminando sé e la notte nell'oscuro “tessere dello spirito”.²⁰

È tempo allora di dirigersi verso quel “profondo”, l'autocoscienza.

4. *Coscienza e autocoscienza*

Come si può notare, abbiamo finora parlato di coscienza senza quasi mai fare uso della parola “autocoscienza”. Immediatamente le parole “coscienza” e “autocoscienza” sembrano distinguersi per il fatto che la coscienza si riferisce alla presenza di un oggetto ad un soggetto, mentre l'autocoscienza intende il riferimento del soggetto a se stesso, e quindi la posizione del soggetto in luogo dell'oggetto. Ma altrettanto immediatamente si comprende che questa posizione è assurda: infatti, a che un oggetto sia presente ad un soggetto, affinché si possa dire che il soggetto è cosciente dell'oggetto, è necessario che il soggetto sia presente a se stesso, e quindi perché ci sia una coscienza ci deve essere un'autocoscienza. D'altro lato se l'autocoscienza fosse la trasformazione del soggetto in oggetto avremmo un'alterazione fatale del soggetto, e comunque rispetto al soggetto saremmo sempre un passo indietro perché una volta che io rendo oggetto il soggetto, il soggetto che pensa quell'oggetto non rientra nell'oggetto, e pertanto l'oggetto al massimo rappresenta il soggetto senza l'attualità che lo pensa, ovvero avremmo un'autocoscienza cosciente di sé solo al passato, mai in atto. Il che rende ancora più assurdo questa prima formulazione della distinzione dei termini in questione.

Per la verità, a ben vedere, con la parola “co-scienza” si intende già la coscienza di sé: infatti il “co” che precede “scienza” intende dire una dualità che si

20. Ivi, p. 97.

risolve in identità: la coscienza è il simultaneo sapere di sé e di altro da sé, o oggetto. Il sapere di cui la coscienza è espressione è sapere la presenza, o, semplicemente l'aver in presenza, un oggetto. Ma poiché la presenza dell'oggetto non esaurisce la coscienza, poiché la presenza di un oggetto è presenza per qualcosa che di tale presenza possa dire di sapere, vi deve essere anche un'altra presenza alla base dell'aver presente, e cioè un *essere nella presenza*, che è il sapere sé che fa della coscienza sapere della presenza, o presenza pura. Dunque, la coscienza è sia un *avere in presenza*, sia un *essere presenza*. Intanto che la coscienza è coscienza di un oggetto essa *ha* presente l'oggetto. Intanto che la coscienza è coscienza di sé essa è presente a se stessa. Questa presenza a se stessa della coscienza è l'*autocoscienza*, da intendere non come qualcosa d'altro rispetto alla coscienza, ma intendendo *αὐτός* nell'originario senso greco, cioè è l'essenza stessa della coscienza. Autocoscienza significa proprio la "cosa stessa" che è la coscienza, la coscienza come tale. Quindi da un lato "autocoscienza" è solo una esplicitazione verbale della coscienza, d'altro lato autocoscienza mostra che la coscienza nel senso del rivolgersi all'esterno di sé non è l'essenza stessa della coscienza pur essendo l'attività della coscienza. Usiamo allora questo modo per differenziare: posto che l'autocoscienza, come presenza pura, sia l'essenza stessa della coscienza, alla coscienza appartiene la *funzione* di rivolgersi all'altro da sé proprio in virtù del fatto che, in quanto sapere di sé, può distinguere e tener fermo l'altro da sé. La coscienza non potrebbe aver presente alcunché se non fosse presente a se stessa, o meglio, se non fosse presenza essa stessa, e dunque non vi è coscienza senza una intrinseca autocoscienza. Questo il senso dell'efficace detto di Eckhart "*se io fossi re, ma non lo sapessi io stesso, non sarei re*".

Ma torniamo indietro. Nel discorso appena svolto, per intendere ciò che diciamo *presenza*, abbiamo distinto un *aver presente* da un *essere presente*. Questa distinzione merita attenzione. Mentre la collina davanti a me, la musica che ascolto, l'ambiente del mio studio in cui io sono mi sono presenti e si dislocano spazio-temporalmente e quindi io ho in presenza questi vari oggetti, la presenza di me stesso non si disloca in alcuna determinazione spaziale o temporale. Io in questo momento, seduto sul mio tavolo, guardo in giro e mi trovo laddove fermo la mia attenzione, e se qualcosa mi rimanda al passato o al futuro, sono temporalmente laddove il pensiero mi ha condotto. Eppure sappiamo bene che nulla è più attualmente presente a sé di se stessi. L'equivocità dell'espressione "presenza" risulta qui chiara: vi è una presenza oggettuale e una presenza logica che non coincidono, ma sono coimplicate. La presenza oggettuale non è solo consistente nella dimensione spazio-temporale che presuppone, ma ha un'altra caratteristica. Infatti, oltre che gli oggetti o le cose io posso con la riflessione far diventare oggetto un mio atto di pensiero. Proprio quella riflessione che ci

faceva confondere la coscienza e l'autocoscienza, se non cade in quella confusione, è un atto abituale di una coscienza. Io ritorno su miei atti, per esempio rifletto su una frase che ho usato, su un sentimento che ho provato. In tal caso il vissuto precedente, un mio dire ad esempio, diventa oggetto di un soggetto che riflettendo su di esso lo rende presente. La presenza di un mio atto di dire, o di percepire, non è collocabile spazio-temporalmente come le cose fisiche, ma come esse ha un elemento caratteristico, è cioè "posto davanti", e quindi reso oggetto, *oggettivato*. L'oggettivazione consiste nel creare un ambito dualistico sorretto da una relazione, di volta in volta specificabile, fra soggetto e oggetto, ove con oggetto si intendono sia cose fisiche o stati di cose sia atti soggettivi presentificati dalla riflessione che in tal modo diventano oggetti. Dunque, il carattere dell'aver presente, dell'oggettivazione, è la relazione che trova nell'espressione "soggetto-oggetto" la forma minima. Allora, la coscienza come *aver-presente* è l'oggettivazione, il porre davanti, ed è essenzialmente costituita dalla relazione "soggetto-oggetto" nella sua forma naturale. Il lavoro di questo "avere" è mantenere l'oggetto come altro. Essa è "coscienza funzionale". Invece, la coscienza come *essere-presenza* non è mai un oggettivare sé. In quanto è il sapersi nell'oggettivare, cioè è l'essere presenza che rende possibile un avere in presenza, essa non è mai in funzione di altro da sé. In tal senso, l'autocoscienza è condizione e fondamento della coscienza funzionale.

A questo punto è spontaneo chiedersi che tipo di presenza sia quella dell'autocoscienza, e, posto che vi sia e sia innegabile, ché la negazione la presupporrebbe, come si possa esporre, esplicitare questa presenza a sé tematizzandola nella sua razionalità. Questo perché l'autocoscienza, come si è visto ampiamente, è per se stessa intematizzabile, essendo ciò che rende possibile tematizzare alcunché. Io posso illudermi di esplicitare la mia autocoscienza, ma la mia autocoscienza nell'esplicitazione non sarà mai inclusa nell'esplicitato²¹. Di ciò noi possiamo avere conoscenza solo attraverso una riflessione teoretica, non fenomenologica, perché in ogni esplicitazione fenomenologica la coscienza pura resta fuori. L'esplicitazione teoretica invece si fonda sull'impossibilità logica che l'autocoscienza possa apparire e quindi sul suo presentarsi nel modo della condizione, che non è un apparire empirico ma trascendentale, quindi non è un apparire ma un imporsi senza apparire che è condizionante e giustificante ciò che appare. L'autocoscienza non appare mai, non è mai oggetto di un

21. A rigore, l'espressione "mia autocoscienza" è contraddittoria, è circolo-quadrato, perché con "mia" si intende una determinazione, e l'autocoscienza non può essere determinata. "Mia" piuttosto è la coscienza funzionale. L'autocoscienza è "mia" in senso molto più forte di quanto l'aggettivo possessivo possa dire, perché è mia nel senso ben più profondo per cui è la mia condizione e non qualcosa che mi accompagna che io "tengo" con me.

atto di coscienza, ma c'è sempre in ogni oggettivazione, in ogni apparizione nel modo della condizione, cioè nel ruolo di fondamento.

Teoreticamente il fondamento deve essere pensato in modo tale per cui esso è necessario al fondato, mentre il fondare non è necessario al fondamento per essere se stesso. Dal che segue che io non appaio mai a me stesso, bensì sono presente a me stesso in ogni atto della mia vita e questa presenza è il mio essere stesso, non qualcosa che si aggiunge a me. Come visto precedentemente, il non apparire non significa solo che io non sono collocato spazio-temporalmente in alcun luogo, ma che nemmeno mi trovo mai davanti ad alcunché, non sono mai in relazione effettuale con l'altro, non sono mai un uno di due o di molti, sono sempre fuori relazione fondando la relazioni. Chi si trova invischiato nelle relazioni mondane, che tocca le cose, che si percepisce come uno dei tanti oggetti nell'aver presente sé, è l'*io empirico*, cioè quell'io angosciato, il *fratturato* che abbiamo visto nel capitolo precedente. Esso è il prodotto di quella frattura provocata dall'avvertimento. Questo io mondano è il polo di una relazione che implica l'aver davanti, l'essere duale, l'essere due di cui io devo essere uno dei due. È cioè frutto di un'oggettivazione. Invece, nella dimensione trascendentale dell'autocoscienza non vi è dualità, la presenza a sé come essere presenza è unità semplice, non differenziabile. È trascendentale, non empirica, non fattuale. L'io mondano è contingente nel senso che si costituisce insieme a ciò che tange, a ciò che tocca, alle cose, al mondo. È un soggetto variabile insieme al variare del contesto mondano entro cui appare. L'autocoscienza, in quanto trascendentale, non si contrappone alla coscienza mondana, al contrario ne costituisce il fondamento, mentre la coscienza mondana, in quanto empirica, ignora l'autocoscienza non potendo pensare una coscienza senza un mondo. Nella riflessione immediata, anzi, la coscienza avvertente nega, o meglio, rifiuta l'autocoscienza, perché è intrinseco all'essere della coscienza avvertente essere "intenzionale-relazionale", cioè essere coscienza di qualcosa, oggettivare, esplodere nella costruzione di un mondo.

Quanto finora emerso ci consegna una problematicità tipicamente teoretica. Abbiamo cioè l'autocoscienza che è unità, e la coscienza empirica mondana, in costante movimento, dunque molteplice. Vi è cioè qui la dialettica dell'*uno su molti* che determina l'identità della coscienza. L'uno che è l'autocoscienza va inteso come quell'uno che rende possibile nel senso di intelligibile l'essere dei molti, cioè come l'identità trascendentale delle molteplici apparenze della coscienza empirica. Il senso comune invece assume l'uno su molti come l'uno che accomuna i molti, come l'elemento comune dei molti, perdendo quindi l'autocoscienza identificandola in un carattere determinato, l'io empirico.

Questa distinzione è la medesima che abbiamo visto nel capitolo precedente quando abbiamo distinto la coscienza come presenza e la coscienza come avvertimento. La coscienza che oggettiva, la coscienza funzionale, per aver presente altro da sé, agisce sulla base della coscienza avvertente: polarizzando, dualizzando, pone l'altro opponendolo a sé, pone l'oggetto opponendolo a sé. Ma in tal modo, come si è visto, in tanto che oggettiva *eo ipso* oggettiva se stessa, si pone come oggetto, e si perde come soggetto. Polarizzando la coscienza in soggetto e oggetto, si perde l'autocoscienza. Si perde vuol dire qui che all'io empirico così costituito basta la soggettività del soggetto come polo di soggetto-oggetto per poter continuare ad operare, basta a costituire quel mondo piano e lineare che può utilizzare in vista dei propri fini. Non si deve pensare che l'autocoscienza venga meno: è impossibile, una coscienza funzionante deve essere autocosciente per poter operare. Viene meno la sua presenza esplicita, viene obliata dalla coscienza funzionale, ma è necessariamente sempre implicata²².

È giunta l'ora di ricollegarci con quanto avevamo lasciato in sospeso nel secondo capitolo a proposito della nozione di atto che è ciò che indica la natura dell'autocoscienza. Riferiamoci ad un passo di Bacchin molto denso:

Non si può dire, cioè, che l'autocoscienza sia l'atto per il quale si intende *di* intendere, perché questo atto non sarebbe se non la moltiplicazione della coscienza all'infinito o la riproposizione all'infinito dello stesso intendere, sarebbe cioè una presenza dell'oggetto senza la consapevolezza del suo essere "presente"; non sarebbe veramente "presenza". Ciò significa che l'atto dell'essere consapevoli non si pone *sull'*atto che presenta ciò di cui si è consapevoli e che l'autocoscienza non è un momento diverso della coscienza o particolare e conclusivo intenzionamento della coscienza stessa.²³

22. Può risultare pertinente notare, in questo punto della ricerca, che il tema costituito dalla possibilità di costruire una coscienza attraverso l'Intelligenza Artificiale, trova qui il suo senso: in effetti ciò che abbiamo denominato in termini di "coscienza funzionale" è ciò che le stesse macchine meccaniche ed elettroniche già manifestano, e il loro funzionamento ne è la conferma. Ma noi abbiamo detto che la coscienza funzionale, pur non sapendolo lei stessa, è possibile solo se vi è come sua condizione un'autocoscienza. Dov'è l'autocoscienza nelle macchine pensanti? Nell'ingegnere meccanico e informatico che l'ha costruita. Anche laddove si intenda macchine che si istruiscono autonomamente, in realtà il criterio di assunzione di nuovi dati e il modo di farne uso sono già stati immessi nella macchina dall'ingegnere, quindi sempre per così dire autocoscienza vi è nel progettista della macchina. Che quindi una coscienza funzionale possa esistere fuori dal supporto-uomo è possibile, anzi è fattuale, essendo per così dire un'emanazione dell'uomo stesso, che una macchina possa essere invece autocosciente è escluso, ché una macchina è per se stessa oggetto e autocoscienza non può oggettivarsi.

23. G.R. Bacchin, *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, p. 55.

Dunque, la coscienza è intrinsecamente sapere se stessa in ogni atto di coscienza, e il suo sapersi non è un atto che si aggiunga alla coscienza ma è la stessa natura di atto della coscienza. Si intende questo: qualsiasi atto di coscienza, un desiderare, un percepire, o un giudicare che sia, non è un atto a sé verso il quale muova un altro atto che lo rende cosciente, ma ogni atto, oltre che essere una modalità di costruzione dell'oggetto, o di semplice riferimento alla "cosa", sa se stesso, sa di essere in tanto che agente in atto. Questo sapersi dell'atto che non è un ulteriore atto è l'essenza stessa dell'atto in virtù del quale si esplicitano i vari atti con le loro differenze, ma che non potrebbero esplicitarsi senza l'implicito sapere se stesso che è l'atto autocosciente. Ma ciò non è ancora sufficiente a chiarire il concetto di atto: non basta dire che l'autocoscienza sia l'implicito di ogni esplicita coscienza. Non basta perché non si fa altro che spostare il problema, che è intendere la natura dell'atto, nella semantica di esplicito-implicito, che senza la determinazione di ciò che è esplicito o implicito, resta puramente formale. Esplicito e implicito sono i "modi" dell'atto, non certo la sua definizione. E del resto se pensiamo che la risoluzione del nostro problema, che chiede che cosa sia l'atto autocosciente, l'atto che è autocoscienza, possa essere determinata, ci contraddiciamo. Infatti, come abbiamo visto prima, la coscienza funzionale esiste sulla base della coscienza trascendentale, e quindi determinare la coscienza trascendentale, che è operazione della coscienza funzionale, tramite la coscienza funzionale stessa conduce subito ad un circolo vizioso.

Occorre qui il dispiegamento di tutta la potenza del pensiero trascendentale. Se la coscienza come si è visto è presenza pura ed è anche movimento, dobbiamo pensare la coscienza come atto presente a se stesso non nella modalità dell'oggettivazione ma come intimamente presente a se stesso nel rendere possibile l'oggettivazione. L'intero di cui parliamo è la coscienza: essa, in quanto coscienza della cosa di cui è coscienza, è la presenza stessa non già della cosa, ma della stessa presenza che rende possibile ad una cosa essere presente, e dunque essa è la presenza intesa come "essere", e al tempo stesso essa è il movimento verso la cosa che determina l'oggetto, cioè è "pensiero" da intendersi come atto di pensare. Ora, solo in quanto la coscienza è presenza può essere movimento verso la cosa presente. Ma è solo in quanto la coscienza è movimento verso la cosa che essa è se stessa come presenza. Ciò significa che non si può separare nella coscienza la presenza come essere e il movimento come pensare, pur non potendoli ridurre uno all'altro. Come si nota, quell'unità trascendentale che inizialmente abbiamo visto come unità di *soggetto* e *oggetto*, poi ripensata come unità di *movimento* e *presenza*, ora si configura nei termini di *pensiero* e *essere*. L'autocoscienza è dunque l'identità essere-pensiero intesa come *atto*, atto che

costituisce il fondamento di tutte le *attività* della coscienza e di tutte le *azioni* del senso comune²⁴.

L'atto dunque va inteso come identità dialettica di soggetto e oggetto, che si precisa successivamente in identità dialettica di presenza e movimento. "Atto" dice una presenza mai statica, una presenza che però è tale nel muoversi: trattasi del concetto di "tensione". L'atto per così dire "traduce" l'identità in "tendere all'identità": la presenza è la presenza di ciò a cui il pensiero tende, il movimento è il mantenersi nella tensione verso la presenza. L'autocoscienza così, in quanto atto, è *tensione essenziale* entro cui vibra l'identità. Il suo essere costante movimento verso la sua propria cosa che è presente, ma solo come ciò verso cui andare, consente di distinguere a sua volta questa tensione essenziale in *intenzione* ed *espressione*. L'identità è intesa dalla coscienza, quindi essa intenzionalmente è presenza pura. Ma poiché la coscienza è tale identità solo nel movimento, cioè nel pensare, essa esprime la presenza pura in figure che contengono l'indicazione della presenza pura ma entro l'oggettivazione, che è il modo di agire della coscienza. L'essere intenzionale, che è l'identità pura nella coscienza, è innegabile ma non è l'essere assoluto. Ciò peraltro era già emerso quando si è visto che la coscienza non può essere apparenza ma nemmeno può essere assolutizzata. Ciò che la coscienza fa dunque è tentare di rendere l'intenzionale, attraverso l'*espressione dell'intenzione*, attualmente presente. Cioè, attraverso l'oggettivazione, e quindi con tutto quel portato dualizzante che abbiamo visto, la coscienza crede di risolvere la tensione in attualità, ma la rende mera fattualità. Ma al tempo stesso vede e sa che ciò che esprime è fattualità e non l'idealità che intende. Per questo provvede ad una sempre nuova espressione. Cosa significa allora questo continuo fratturarsi della tensione dell'atto in intenzione e espressione? Significa che l'autocoscienza è se stessa, cioè identità di essere e pensiero, solo intenzionalmente, significa quindi che la presenza pura dell'identità vi è innegabilmente ma non come *status*, cioè come presenza ferma, ma come *luce* verso cui orientare il movimento. Quindi la coscienza è questa presenza della luce dell'identità ma posta fuori, trascendente, e quindi costringente la coscienza a pensare, ad andare verso la luce. Così l'essere atto della coscienza significa il suo essere costante trascendimento di tutto, compresa se stessa. Così dice, con parole molto attente, Aldo Stella:

Essa coincide con l'*atto* del sorpassare tutto ciò che è limitato, inclusa sé stessa in quanto coscienza empirica. In tal modo, la coscienza esprime in forma esemplare la

24. Per un approfondimento della dialettica inerente le tre nozioni qui indicate, "atto", "attività", "azione", si veda P. Sensi, *Azione, attività, atto. La struttura problematica dell'attività come relazione e l'emergenza del soggetto*.

traduzione dell'infinito nel finito (della condizione incondizionata nel condizionato). La coscienza, quindi, non è l'assoluto; tuttavia, in quanto atto, la coscienza è evocata dall'assoluto nonché illuminata da esso e ad esso orientata²⁵.

Quindi, se l'atto è per essenza trascendimento, esso stesso sarà intrascendibile. Trascendere il trascendimento infatti sarebbe non trascendere. Ma poiché l'atto del trascendere è il movimento delle cose nella presenza, cioè il pensare, l'atto autocosciente che rende possibile il pensare è a sua volta impensabile. Cioè, per riprendere la metafora della luce precedentemente usata: la luce non può mai essere pensata essendo ciò sul fondamento del quale il pensiero pensa.

Questo è quanto si intende dire dicendo che l'autocoscienza è "impensabile". Ma attenzione: è impensabile l'atto, ma l'impensabilità dell'atto è pensabile. È pensabile nei termini di intrascendibilità: se infatti la coscienza è un sapere sé che non solo si limita ad accompagnare ogni atto della coscienza funzionale, ma lo rende possibile e pertanto ne risulta sempre oltre, esso, poiché rende possibile trascendere, non può essere a sua volta trasceso. Se il sapere determinato è possibile perché il determinante non è presente nel determinato, allora l'atto del sapere determinato non può a sua volta essere determinato. Ecco il senso di impensabilità: non significa non intelligibile, ma condizione di intelligibilità. Impensabile quindi come *anipotetico*.

Con ciò non si dice solo che l'autocoscienza non è mai un oggetto né una cosa di cui si possa dire, ma si dice qualcosa di estremamente importante che riguarda la filosofia stessa:

Nessuna filosofia può darsi della filosofia, quale ricerca (all'infinito) del criterio stesso del filosofare, perché tale ricerca non potrebbe che riproporre se stessa senza mai pervenire alla sua soddisfazione: non v'è un problema filosofico *della* filosofia, perché non v'è una coscienza della coscienza come atto in sé concluso ed oggettivante ed il problema che la filosofia pone di se stessa è solo e tutto *interno* alla filosofia, così come l'autocoscienza è ancora l'intera coscienza.²⁶

Ed è così che, infine, vediamo il nesso essenziale fra coscienza e filosofia. Come sappiamo, l'essere intenzionale della coscienza significa il suo tendere all'identità, e quindi il non esserlo in atto. La coscienza non è identità in atto ma è l'atto di tendere a essa. La coscienza è l'atto dell'identità che diviene se stessa. E così l'essere atto della coscienza significa sia l'essere presente della presenza, sia il suo essere assente. Assente per il suo essere *tensione* all'identità e non già identità, presente perché per tendere a qualcosa è necessario che quel

25. A. Stella, *Sul riduzionismo*, p. 51.

26. G.R. Bacchin, *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, p. 55.

qualcosa sia presente. Per esplicitare questa presenza si ricorre, come abbiamo fatto anche noi, alla metafora della luce, perché tale metafora, oltre che avere un portato storico co-originario alla filosofia stessa, è intensamente significativa del senso del trascendentale che dobbiamo intendere pensando alla coscienza. Nel vedere sensibile, come è noto, si vede solo se vi è luce sufficiente per illuminare l'oggetto. La luce non è ciò che si vede, bensì ciò in virtù di cui si vede. E ciò che si vede è l'oggetto in quanto illuminato. Pertanto, noi non vediamo la luce ma vediamo le cose solo in quanto vi è la luce, e nelle cose non vediamo la luce ma le cose in quanto poste in luce. Nella coscienza la "luce" è l'identità di pensiero ed essere, che è ciò che da sempre il pensiero filosofico chiama "verità". Il sapere è sapere delle cose in virtù della verità: come la luce rende possibile il vedere, così la verità rende possibile il sapere. La coscienza è quindi illuminata dalla verità che le rende possibile il sapere. Ma la presenza della verità nella coscienza è intenzionale, è presente come ciò in vista del quale la coscienza si muove, e muovendosi è se stessa poiché il movimento va verso la presenza, perché il movimento è la stessa tensione essenziale che delinea l'atto proprio della coscienza. Ebbene, questo atto che è la coscienza è tale per cui esso trascende tutto ciò che si presentifica alla coscienza come fosse la presenza stessa. Cosa si presentifica alla coscienza? Lo abbiamo già visto. Intanto che è se stessa, cioè intenzione di verità, la coscienza è simultaneamente coscienza funzionale, oggettivante, costruisce il mondo in un costante movimento che abbiamo seguito lungo i suoi tratti come dialettica di soggetto-oggetto. Abbiamo chiamato questa funzione "espressione" per contrapporla all'intenzione. Tutto ciò che la coscienza intende, viene espresso. Allora, il trascendere essenziale che è l'atto è il simultaneo esprimere l'intenzione e *accorgersi* che, avendola espressa, la si è superata e l'espressione resta indietro rispetto all'intenzione attuale²⁷. Questo è il nucleo dell'atto autocosciente: sapersi sempre oltre le varie e differenti espressioni di sé. E questo è lo stesso atto per cui la coscienza filosofica consiste essenzialmente nella negazione che ciò che viene espresso come verità lo sia. Così come l'autocoscienza è il sapere di non coincidere con alcuna

27. La parola "accorgersi" che qui abbiamo usato è il senso proprio dell'*appercezione pura*, che è un modo che il pensiero trascendentale usa per dire l'autocoscienza. Va però, a nostro avviso, tenuto ben distinto questo senso dell'accorgersi, che è accorgersi che l'espressione dell'intenzione, pur animata dall'intenzione stessa, non riesce a esprimere l'intenzione stessa, dal mero accorgersi di se stessi, che è quell'avvertimento fatale di cui abbiamo discusso nel terzo capitolo, la coscienza avvertente. Se si guarda con attenzione, questa "appercezione" risulta una doppia negazione in senso dialettico. La prima negazione è l'espressione che nega l'intenzione: l'espressione infatti è determinazione dell'intenzione e determinazione è possibile solo tramite la differenza che è appunto negazione. Ma l'accorgimento dell'inadempienza dell'espressione è negazione della negazione, cioè è negazione che l'espressione riesca veramente a negare l'intenzione, e quindi è il ritrovamento dell'intenzione originaria passata attraverso le negazioni.

possibile espressione di sé, così la filosofia è il sapere che qualsiasi espressione che si pretenda espressione della verità, proprio in virtù della verità stessa, presente nell'intenzione dell'espressione, non è la verità²⁸.

Riferimenti bibliografici

- Bacchin G.R., *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, Istituto Editoriale Universitario, Assisi 1965.
- *L'immediato e la sua negazione*, Centro Studi "E. Fermi" Editoriale, Perugia 1967.
- *Anypotheton*, Bulzoni Editore, Roma 1975.
- *Theorein*, Aracne, Roma 2017.
- Cavaioni M., *Giovanni Romano Bacchin, Theorein*, «Cum-Scientia», 2, Aracne, Roma 2019.
- De Bernardi P., *Nero perfetto. La spiga di Iside-Demetra*, Aracne Editore, Roma 2021.
- Sensi P., *Azione, attività, atto. La struttura problematica dell'attività come relazione e l'emergenza del soggetto*, «Teoretica», II, Rimini 1989.
- Stella A., *La relazione e il valore*, Guerini e Associati, Milano 1995.
- *Realtà naturale e atto di coscienza*, Guerini e Associati, Milano 2015.
- *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, «Quaderni di Cum-Scientia», Aracne, Roma 2020.
- Verna A., *La relazione*, Aracne Editore, Roma 2020.

28. Questa corrispondenza fra coscienza e filosofia non va intesa solo nel senso mitico-platonico per cui il filosofo è l'individuo dotato di una coscienza più autentica per il suo "più fresco" ricordo della verità, ma va intesa anche e soprattutto nel senso storico per cui nelle epoche in cui la filosofia è meno presente, le vicende umane sono tendenzialmente rivolte all'estrinsecità dell'uomo, e viceversa. Per esempio, un'epoca in cui la cultura dominante presenta una visione generale per la quale la natura risulta essere qualcosa che è per se stesso a disposizione dell'uomo e delle sue finalità, e nello stesso tempo, nella stessa epoca, il pensiero scientifico sostiene che tale modo di agire produce dei danni che ricadono sull'uomo stesso, qualora la cultura dominante, pur dichiarandosi amante della scienza, non muti la direzione del suo agire, allora si può dire che si tratta di un'epoca ad alto tasso di incoscienza da parte dell'uomo, ed è quindi ovvio che nel luogo dominato da questa cultura vi sarà ben poco spazio per la riflessione filosofica. Ma ciò dispera solo chi identifica la filosofia con la situazione in cui ci si ritrova a filosofare, cioè chi identifica l'autocoscienza con la coscienza avvertente. Per la filosofia, tacere per secoli non è un problema.

Il negarsi dell'essere. Intorno al nulla e alla sua aporetica

MATTIA CARDENAS

Università Ca' Foscari Venezia

mattia.cardenas@unive.it

DOI: 10.57610/cs.v5i9.227

Abstract: This paper analyses the problem of non-being and being as negation of nothingness by focusing on the conceptual difficulties that preside over its structure. The dialectical theme of being as negation of itself, i.e. through the inclusion of nothingness as negated, would make it possible to overcome the aporia of non-being, proceeding beyond the (neo)Eleatic instance, towards neo-idealistic sense of non-being as actuality or negation intrinsic to being.

Keywords: Being, difference, negation, idealism

Riassunto: Il contributo analizza il problema del non-essere e dell'essere come negazione del nulla mettendo a fuoco le difficoltà concettuali che ne presiedono la struttura. Il tema dialettico dell'essere come negazione di sé stesso, cioè attraverso l'inclusione del nulla come negato, permetterebbe di superare l'aporia del non-essere, procedendo oltre l'istanza (neo)eleatica, avvalorando così l'intento platonico di dare consistenza ontologica all'esperienza del differire, in direzione del senso neoidealista del non essere come attualità o negazione intrinseca all'essere.

Parole-chiave: Essere, differenza, negazione, idealismo

1.

Κρίναι δὲ λόγῳ¹. Stando allo sguardo eleatico, giudicare con il *logos* equivale a custodire la *krisis* originaria, l'assoluta separazione dell'essere e del non-essere. Occorre non confondere ciò che *Dikē*, la giustizia, ha scisso secondo necessità. Aprendo il sentiero del giorno, *Dikē* esorta l'uomo che *sa* a conformarsi alla *coerenza* del concetto:

χρὴ το λέγειν τε νοεῖν τ' ἔον ἔμμεναι ἔστι γάρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἰργω>, αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δη βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι ἀμηχανίη γάρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν

1. Parmenide, DK, 28 B 7.

ἰθύνει πλακτὸν νόον οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, οἷς το πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτον νενομίσται κού ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπος ἔστι κέλευθος².

Solo alla luce del *logos*, l'esperienza, o quanto si mostra (*tà dokunta*), appare nella sua incongruità in quanto soggetta all'incoerenza costituita dall'ammettere dignità ontologica al *divenire* quale unità di *essere e non*. Coloro i quali sono privi di discernimento (*akrita phyla*) sono infatti indotti ad assumere come vero ciò che immediatamente si mostra, laddove il *logos* ne stabilisce l'assoluta incoerenza proprio perché in *divenire*. Poiché la *krisis* originaria prescrive l'impossibilità che l'essere possa mai risolversi o transitare nell'altro da sé, l'*essere* è, univocamente, il *non-nulla*. Proprio perché è impossibile che non sia, l'essere è *negazione* del nulla. A fronte della verità del *logo*, ciò che appare è di conseguenza *nulla*.

L'intelligibilità dell'opposizione originaria, evocata dal *logo* eleatico, poggia sul significato che l'*essere* assume in rapporto al *non* poiché nessun'altra differenza che non sia l'assoluta assenza di significato (*μη εἶναι*) può restituire, o semantizzare, l'essere. Se ogni concetto è determinato attraverso la negazione dell'altro da sé – *omnis determinatio est negatio* –, in rapporto al puro positivo non si può avere altra differenza se non il nulla quale assoluta assenza di significato. In forza del *logo* eleatico, per cui l'essere è il non-nulla, emerge l'*incontrovertibilità* dell'opposizione originaria – logicamente del principio d'identità e non contraddizione – nella misura in cui essa è il fondamento della sua negazione. La negazione dell'opposizione originaria è, in concreto, un'immediata autonegazione, giacché costituendosi come non l'altro da sé – come un che di determinato – essa presuppone ciò di cui intende essere negazione. Affinché sia concepibile la negazione dell'opposizione, questa deve quindi essere preliminarmente ammessa, salvo conferire alla negazione l'assoluta insignificanza, togliendosi pertanto come negazione. La condizione di possibilità della negazione (dell'opposizione) presuppone ciò di cui intende essere negazione, altrimenti non potrebbe costituirsi quale significato determinato³. Il valore della *krisis* di *essere e non* consiste nell'immediata evidenza per cui la sua negazione si risolve, a rigore, in un'individuazione dell'opposizione. Se, fondandosi sull'opposizione, la negazione è un immediato autotoglimento – per cui la negazione in *actu signato* è inevitabilmente affermazione dell'opposizione in *actu exercito* – allora è indispensabile riconoscere e tener ferma l'opposizione come originaria o, il che è lo stesso, come non posta da altro.

2. Parmenide, DK 28 B 6.

3. Aristotele, *Metaph*, 4, 4, 1006 a 12-25. Sul valore e la struttura dell'*élenchos* aristotelico anche in rapporto alla sua rigorizzazione cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, ora in Id., *Essenza del nichilismo*, pp. 43-56.

A dispetto dei “mortalì”, per i quali l’essere è esposto alla propria negazione, il logo eleatico testimonia la radicale cesura tra *verità* e *opinione*: da un lato, l’uomo che *sa* deve adeguarsi al sentiero della persuasione secondo cui l’*essere* è ed è impossibile che non sia, in cui dunque si riconosce l’essere come negazione del nulla, e dall’altro deve accertarsi dell’impossibilità del sentiero del non-essere, che, proprio in quanto *non è*, è impercorribile (ἀταρπόν). Già nel dettato eleatico traspare il tentativo di superare l’aporia costituita dall’ontologizzazione del nulla, proprio in seguito all’affermazione del non-essere come sentiero su cui nulla si apprende, in quanto né si potrebbe conoscerlo (οὔτε γνοίης) né esprimerlo (οὔτε φράσαις)⁴ e tuttavia dichiarato come impercorribile, qualora l’attenzione sia focalizzata alla distinzione linguistica e concettuale tra φράζω e λέγω. Della via del non-essere, o del nulla, si dice che non è φραζόμενον, ovvero che non è pensabile, e nondimeno il nulla è λεγόμενον, può esser cioè detto senza la compiutezza semantica con cui, invece, viene espresso l’essere, o la via della verità. Sebbene sia un sentiero su cui nulla si apprende, perché né si potrebbe conoscerlo (οὔτε γνοίης) né esprimerlo (οὔτε φράσαις), tale via (οδός) è nondimeno affermata o detta, seppur nei termini negativi della sua inintelligibilità e impraticabilità, sì che già nell’ambito eleatico volto a tener ferma l’opposizione originaria affiora l’aporia per la quale il nulla è *ontologizzato* a seguito della sua affermazione come inconoscibile e inesprimibile. Se, a fronte della coerenza del *logos*, la via del non-essere è impensabile e impercorribile, a rigore non è nemmeno possibile dichiararne l’impensabilità senza entificare il nulla, con l’esito, per l’appunto aporetico, di smarrirlo come assoluta assenza di significato.

Per eludere tale difficoltà, la dialettica platonica qualifica l’ἕτερον come oltrepassamento del μὴ εἶναι eleatico. L’inevitabilità che il non-essere sia enunciato e predicato di sé stesso e, pertanto, di *qualcosa*, conferendo al nulla identità semantica anche nel caso in cui si denunciasse come impensabile, conduce la dialettica platonica a risemantizzare il *non-essere* come il *diverso* e non come il contrario dell’essere (ἐναντίον).

οὐκ ἄρ', ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγῃται σημαίνειν, συγχωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τί μὴνύει τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ προτιθέμενα τῶν ἐπιόντων ὀνομάτων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἅττ' ἂν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὕστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα⁵.

Nell’ambito dell’idealismo platonico, il *non* è sempre riferito a *qualcosa* e perciò la negazione (μὴ, οὐ) è sempre una negazione che dice *differenza*. Ogni significato – ogni essente – è identico a sé in quanto differisce dall’altro da sé;

4. Parmenide, DK 28 B 2. In merito alla valorizzazione teoretica della distinzione tra λέγειν e φράζειν si rinvia all’analisi contenuta in M. Visentin, *Dire, negare, pensare la verità*, pp. 237-256.

5. Platone, *Soph.*, 257 b-c.

è sé stesso e, partecipando del diverso, *non* è l'altro da sé. Perciò, in qualche modo, anche il non-essere è. Oltrepassando il $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ nell' $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ si afferma l'essere del non-essere. Non intendendo più l'opposto ma il diverso dell'essere, si rinvia alla molteplicità dialettica dei significati per la quale ogni determinato, per esser sé, deve essere altro dal proprio altro. È tanto necessario che il *non* esprima non già l'assoluto contrario dell'essere (*non-A*), ma, essendo sempre riferito a qualcosa, l'indefinita pluralità dei significati (*b, c, d, ecc.*), quanto la determinatezza del *dire*, impedendo un discorso che non sia discorso di qualcosa. Il discorso intorno al nulla quale contrario dell'essere è quindi contraddittorio poiché equivarrebbe alla riduzione a nulla del discorso. Il logo eleatico, volto a custodire il senso dell'essere come negazione del nulla e ad affermarne così l'assoluta indifferenza, è oltrepassato in direzione della *dia-logicità* dialettica in seno alla differenziazione dell'essere.

Per quanto attraverso la riduzione del non-essere alla differenza si intenda fornire un discorso corretto intorno al nulla⁶ – irrealizzabile nell'ambito dell'eleatismo per via dell'indifferenza dell'essere – l'idealismo platonico non si sottrae all'aporia, che pur denuncia. Nella misura in cui è, e dunque *non* è il niente, anche l' $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ deve infatti opporsi al nulla quale assoluta assenza di significato ($\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). Mentre l'eleatismo vieta di introdurre il *non* nell'essere, in modo che lo *A* costituisca la negazione del nulla da parte dell'essere e che pertanto il *non-A* sia niente, sì che solo dell'essere è possibile predicare l'essere, l'idealismo platonico, pur risolvendo l'astratta indifferenza nella struttura dialettica dell'essere, lascia irrisolto il rapporto tra la determinazione e l'assolutamente niente. Se da un lato la struttura ideale ($\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\kappa\eta\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omega\nu$)⁷ intende inverare la *krisis* originaria dell'essere e del non-essere, traducendo l'astratta indifferenza (eleatica) nell'intreccio dialettico dell'essere determinato, dall'altro non pensa concretamente tale contrapposizione proprio perché lascia inesplorato il problema per cui se la differenza è non soltanto si oppone ad altre differenze, ma anche e soprattutto all'assoluta differenza costituita dal *niente* come significante *l'assolutamente altro* dall'essere. Significando sé e, dialetticamente, non l'altro da sé, l' $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ deve inevitabilmente opporsi anche al niente, riportando alla luce l'aporetica per la quale il niente, che pur è impensabile, deve nondimeno significare l'altro dall'essere affinché la differenza *sia*. Ciò che l'aporetica fa emergere concerne allora la difficoltà di pensare la *krisis* originaria, ovvero l'assenza di relazione tra *essere* e *nulla*, il quale essere, a seguito del porsi come significato, affinché dunque non interloquisca con il *non*, è in qualche modo indotto a entrare in relazione con esso, entificandolo.

6. Platone, *Soph.*, 239 b 4.

7. Platone, *Soph.*, 259 e 4.

2.

Se la determinazione del positivo implica il riferimento all'*altro* da sé – al nulla ($\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) – questa, al fine di non dimorare nell'astrattezza eleatica dell'essere indeterminato, deve riconoscere, sulla traccia della dialettica platonica, dignità ontologica alle differenze, senza tuttavia eludere l'aporetica che emerge dalla posizione del significato *essere* quale *negazione* del nulla e, conseguentemente, dal dichiarare la via del non-essere come inintelligibile. L'unica pensabile – secondo l'inaggrabile giudizio di *Dikē* – è la via esclusiva ed escludente dell'essere, per cui è immediatamente autocontraddittorio ammettere una simmetria, o una relazione, con il *non*. Non è possibile interagire con il non-essere: ritratto dalla luce del *logos*, il non-essere sarebbe immediatamente entificato, essendo tradotto in ciò che esso non-è. Nella misura in cui fosse concesso un rapporto tra essere e nulla si darebbe dunque luogo all'assurdo, rilevato ancorché non risolto dalla risoluzione platonica del $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ nell'*ἕτερον*, dell'ontologizzazione del nulla, che precluderebbe la negazione da parte dell'essere del nulla preliminarmente entificato. Se, infatti, si dovesse prestare attenzione anche solo alla forma proposizionale con cui si esprime l'azione negante dell'essere nei riguardi del nulla si andrebbe incontro alla difficoltà per cui la negazione, al fine di costituirsi, richiede la posizione tanto del negante quanto del negato. Proprio perché è un tenersi fermo (*Verstand*) rispetto al suo opposto, l'affermazione dell'azione negante esige la dignità posizionale del suo contrario. Il carattere operativo del negare suscita cioè l'essere del negato. Ciò che dovrebbe garantire la distinzione tra negante e negato genera la loro indistinzione. Per via del carattere omologante del rapporto di negazione, in cui l'uno è reciprocamente negato dall'altro, l'essere non riesce a porsi come negante effettivamente il nulla. Qualora, infatti, il negante – l'essere come negazione del nulla – fosse effettivamente tale, l'opposizione non potrebbe istituirsi perché il negante sarebbe indistinguibile rispetto al negato, avendo appunto in comune ciò rispetto cui gli opposti (*essere e non*) non si oppongono, ovvero l'essere o la loro dignità posizionale in quanto entrambi posti all'interno del rapporto di negazione. Recuperando il valore del logo eleatico, il solo modo di pensare in contraddittoriamente la negazione del nulla da parte dell'essere è di concepire il nulla, che è negato, in quanto non negativo dell'essere. A ragione si osserva che se la negazione fosse in relazione a qualcosa allora essa sarebbe a sua volta negata, negandosi perciò come negazione⁸.

È indispensabile che la krisis originaria di essere e non eviti di tradursi nel rapporto in cui, messo in sintesi con l'altro da sé, il nulla assuma positività

8. Cfr. M. Visentin, *Linguaggio e interpretazione*, in *Storia, filosofia e letteratura*, pp. 881-900, ora in Id., *Onto-logica*, pp. 271-272; inoltre cfr. Id., *La negazione e il nulla*, in *Onto-logica*, pp. 127-139.

semantica andando così a negare, poiché negativo, l'essere come suo opposto. Se vuole essere significante, la negazione in cui l'essere consiste deve essere *assoluta*, senza dunque implicare la relatività del rapporto nel quale, reciprocamente, un termine (positivo e negativo) è *al contempo negante e negato dall'altro da sé*. Affermare l'*originarietà* dell'opposizione corrisponde a non presupporre nulla rispetto all'azione negante dell'essere⁹. Se il nulla fosse anticipato all'azione negante, l'essere andrebbe contraddittoriamente incontro all'altro da sé come identico a sé, cioè come essere. Escludere il nulla senza farne un negativo dell'essere significa allora disconoscere la determinatezza al pari della contraddizione: se, infatti, la positività semantica, o in altri termini l'identità, nega la contraddizione, questa, a rigore, nega solo sé stessa e non l'altro da sé, non avendo, in quanto auto-contraddizione, alcuna energia repulsiva o negante, che invece attiene alla sola determinatezza (*onnis determinatio est negatio*). Così è concepibile l'innegabilità della *krisis* eleatica, ovvero la sua intangibilità *come intero* (*ὅλον*) cui non può essere aggiunto o sottratto nulla perché nulla le si oppone. Quale negazione irreversibile del nulla, l'essere è *infinito*, perché nulla si contrappone a esso, ed è al contempo *determinato* in quanto negazione assoluta. Non alludendo a nessuna struttura, il senso (neo)eleatico del negare esclude dunque ogni forma di differenza, concessa la quale si avrebbe l'assurda attribuzione di dignità posizionale a quanto, invece, è assolutamente *negato*.

3.

Impedendo qualsiasi interazione tra *essere* e *non*, il *logos* (neo)eleatico non dà spazio al differire, ne vieta la pensabilità. Il differire appare come contenuto dell'opinione (*δόξα*) o come nulla rispetto alla verità del concetto (*ἀλήθεια*). La radicalità del divieto eleatico consiste dunque nel mostrare come la presupposizione dell'esperienza, del divenire quale unità di *essere* e *non*, equivalga a contraddizione, a nulla. Poiché l'essere si può predicare soltanto di sé, ogni forma di alterazione è contraddizione: nella misura in cui l'essere (A) si negasse nell'altro da sé, ciò in cui l'essere si contraddirebbe sarebbe non-essere (non-A) e cioè *simpliciter* non sarebbe.

Evitando di contraddire il *logos* eleatico, al fine di sottrarre il divenire alla contraddizione, il quadro metafisico platonico-aristotelico traduce l'essere indeterminato nell'essere determinato, ammettendo il passaggio tra contrari

9. In altra direzione si muove, ad esempio, l'analisi stando alla quale la confusione tra "forma" e "struttura" della negazione – cioè tra il carattere operativo e l'intelligibilità della negazione – condurrebbe alla concezione errata dell'opposizione come "originaria" cfr. G.R. Bacchin, *Nota sulla negazione*, pp. 137-144.

e non tra contraddittori. Per non costituire contraddizione, il divenire richiede il superamento dell'univocismo dell'essere in forza di una negazione che è sempre rapporto a un'alterità. Così considerata, l'esperienza del differire assumerebbe positività perché designa il passaggio dal qualcosa a quell'altro da sé che è la sua negazione¹⁰. Entro l'ambito metafisico, non si avrebbe contraddizione perché il divenire, non riguardando ciò che *è*, presuppone un permanente (ὑποκειμενον) su cui si svolge il passaggio tra contrari:

οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν εἰρημένων τὸν γὰρ ἄνθρωπον ὅταν μουσικὸν λέγωμεν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, ἢ τὸν λευκὸν μουσικὸν ἢ τοῦτον λευκόν, τὸ μὲν ὅτι ἄμφω τῷ αὐτῷ συμβέβηκασι, τὸ δ' ὅτι τῷ ὄντι συμβέβηκε, τὸ δὲ μουσικὸν ἄνθρωπον ὅτι τοῦτῳ τὸ μουσικὸν συμβέβηκεν (οὕτω δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν εἶναι, ὅτι ὃ συμβέβηκεν, ἐκεῖνο ἔστιν)¹¹.

È l'uomo che è non-musico a (poter) diventare musico, sì che a mutare è l'essere o il non-esser musico da parte dell'uomo e non il permanente-uomo. *Per sé* ciò che diventa musico è il non-musico e solo *per accidens* l'uomo diventa musico. Se non fosse passaggio da un contrario all'altro sulla base dell'essere che, permanendo, non transita nell'altro da sé, l'esperienza del differire, metafisicamente intesa, equivarrebbe a contraddizione. Interpretando il niente come l'*altro-essere* in cui il qualcosa si risolve, tale oltrepassamento, imprescindibile per non dimorare nell'astrattezza dell'essere indeterminato, rimane tuttavia esposto all'entificazione del nulla che il divieto eleatico esclude originariamente. Non chiarendo la modalità in cui la differenza in uno al suo differire si oppone al nulla quale assoluta assenza di significato, essa non può apparire al *logos* come ciò che esclude il nulla. L'oltrepassamento del divieto eleatico che, tradizionalmente, la metafisica s'incarica di compiere rimane dunque irrisolto perché, a rigore, non s'è negato che la sintesi tra la differenza e la sua positività – cioè il non essere il niente da parte della determinazione che, *divenendo*, differisce da sé – sia, appunto, il nulla¹².

Per evitare la dicotomia tra il senso (neo)eleatico del negare in forma assoluta, in cui le differenze sono tolte poiché impossibile è il loro differire, e la testimonianza dell'apparire, su cui s'attesta l'ambiguità dell'oltrepassamento metafisico, è indispensabile che l'essere, opponendosi originariamente al nulla, non neghi l'immediatezza o l'*esperienza del differire*. Non si tratta di presupporre, contro il giudizio eleatico, la verità dell'apparire ma di abitarne coerentemente la logica, rendendolo visibile al *logos*. Occorre intrattenere col *non* un rapporto concreto,

10. Aristotele, *Metaph.*, 11, 12, 1068 a 29-30.

11. Aristotele, *Metaph.*, 5, 7, 1017 a 15-20.

12. Sul tema cfr. Severino E., *La struttura originaria*, pp. 209-233.

riconoscendo nell'attualità dell'esperienza la realtà dell'essere, in modo da escludere che la sintesi tra la determinazione e la sua positività sia il nulla. Concepire concretamente il *non* – l'andare insieme delle differenze e del loro differire – indica perciò la necessità di adeguare il divieto eleatico volto a non ontologizzare il nulla, concedendo così al niente la sua nientità, che la tradizione filosofica non riesce a concedere dal momento che interpreta il niente come l'*altro essere* in cui il qualcosa si risolve necessariamente. Opporre autenticamente l'essere al niente allude allora allo *stare* presso di sé delle determinazioni, riconoscendo piena positività alla testimonianza del differire. L'immediatezza che attiene al differire è perciò la sua intangibilità come intero a cui, proprio perché niente gli si oppone, nulla gli può essere aggiunto o sottratto.

4.

Rendere visibile al *logos* l'attualità dell'esperienza, o del pensare in atto, equivale a negare l'anticipazione logica. Significa respingere ciò che, stando al dispositivo metafisico-realistico, costituisce il presupposto dell'esperienza al fine di sottrarla alla contraddizione. Nell'ambito dell'anticipazione, il logo dell'essere, essendo presupposto, precede quindi il pensiero o la nostra esperienza in atto¹³. Tale presupposizione rende inintelligibile l'immediatezza dell'esperienza, risolvendola nel mero processo analitico dove il differire è nulla: se, infatti, l'esperienza fosse anticipata da una ragione che non sia il suo stesso porsi si andrebbe incontro all'assurdo di conferire positività al non-essere, contravvenendo al logo eleatico. Anticipato da altro, il provenire dal niente del differire – la sua nientità prima di essere – inevitabilmente *sarebbe*, contraddicendosi come divenire.

Il logo eleatico dell'essere quale presupposto del pensiero non riesce tuttavia a costituirsi se non in forma astratta perché vera e autentica logica si dà qualora vi sia mediazione tra essere e non-essere. Per tale ragione, la *krisis* eleatica – l'assoluta separazione dell'essere e del non-essere – non appartiene, benché ne sia a fondamento, all'anticipazione logica dal momento che l'essere esclude il non-essere proprio perché l'essere è pensato come presupposto al pensare e, così sottratto al pensare, l'essere non è in mediazione con alcunché, non è cioè in divenire. Al fine di superare l'anticipazione logica è indispensabile interpretare l'essere e il pensiero non come reciprocamente presupposti ed è necessario riconoscere nella semantizzazione eleatica dell'essere, quale negazione

13. G. Gentile, *Sistema di logica* (1917), vol. I, p. 17. Sulla necessità speculativa di oltrepassare la "logica dell'anticipazione" cfr. D. Spanio, *Logica dell'anticipazione. Gentile, Severino e l'ontologia*, pp. 57-72.

originaria del nulla, lo stesso manifestarsi del pensiero, dell'esperienza in atto. Occorre cioè affermare il senso dell'essere alla luce della concretezza che attiene all'attualità del pensare.

Al di fuori dell'anticipazione – su cui s'impostano il realismo e lo gnoseologismo, in cui essere e pensiero sono reciprocamente isolati l'uno all'altro – il pensiero, che è l'immediato, dice l'attualità dell'essere. Il pensiero – la dimensione trascendentale dell'esperienza – è il venire alla luce dell'essere che è noto, immediatamente presente: non separato dall'essere, il pensiero è il significarsi dell'essere, dell'attualità dell'esperienza in quanto negazione originaria del nulla. Escludendo il nulla, l'esperienza in atto esclude il proprio esser niente. L'essere che è, ed è impossibile che non sia, è la sua presenza o esperienza attuale. Essendo impossibile negare ciò che immediatamente s'impone, l'esperienza attuale è il darsi dell'incontraddittorio. L'essere appare come immediatamente noto ed è in sintesi con la sua incontraddittorietà: l'essere che appare – l'esperienza in atto del differire – è incontraddittorio perché esprime il suo non-essere l'altro da sé, esclude cioè il proprio esser niente. Se realismo e gnoseologismo si fondano sul presupposto che altro è il pensiero e altro è la realtà, il pensiero, concretamente inteso, cioè come orizzonte trascendentale-attuale dell'esperienza, è la realtà, lasciando fuori di sé, come negato, solo il nulla ($\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). In ragione di ciò la filosofia è certamente idealismo, ma diversamente dal senso per cui l'assolutizzazione del pensiero condurrebbe l'idealismo a negare contraddittoriamente sé stesso¹⁴, si tratta di riconoscere il pensiero come ciò che non ha altro fuori di sé. Se fosse limitato da altro, o costituisse una parte dell'intero, sarebbe infatti negato dall'altro da sé; proprio perché non è limitato o anticipato da altro, essendo trascendentalmente l'intero, l'essere – il pensiero – è innegabile. Sicché non può nemmeno essere limite a sé stesso: se il pensiero è l'intero cessa ogni contrapposizione dualistica, inclusa quella tra interno e esterno, per cui in concreto si dà esclusivamente l'apparire dell'essere, ovvero il manifestarsi del pensiero quale esperienza in atto.

Negare la forma dell'anticipazione significa allora dar luogo a una *negazione intrinseca o fenomenologica* all'essere, la quale, non implicando un annientamento ontologico, è espressione di una negazione dell'apparire. L'inevitabilità che attiene alla negazione intrinseca consiste nell'originaria esclusione della tesi contraddittoria: se vi fossero determinazioni estrinseche all'essere si andrebbe a conferire positività al non-essere, all'assoluta assenza di significato. Non vi possono essere determinazioni estrinseche, giacché l'essere (A) lascia fuori di sé, come negato, soltanto il nulla (non-A), ovvero non lascia fuori di sé niente. Se, dialetticamente, affermare è *insieme* negare, allora il tenersi fermo

14. G.R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, p. 53.

di “A” è il *negarsi* di “A” come isolato dall’affermazione: è “A” – l’essere – che si nega, ovvero affermandosi si *nega* come *presupposto* alla propria identità. Per oltrepassare l’anticipazione logica non è sufficiente considerare l’unità di affermazione e negazione, in cui una cosa affermata nega qualcos’altro (*omnis determinatio est negatio*), ma occorre evidenziare che l’affermato nega il proprio essere al di qua dall’affermazione, il che significa, per l’appunto, che esso non è prima di essere. Ogni affermazione è così negazione perentoria dell’esistenza di qualche cosa che anticipi o preceda il pensiero quale attualità dell’esperienza.

Rispetto alla difficoltà di pensare l’impensabile anche solo per escluderlo, già messa in evidenza nell’ambito del logo eleatico e dell’idealismo platonico, si deve dunque rilevare che ciò che è negato è il contenuto che, astrattamente, si suppone vi sia prima di porsi. Prima del *porsi attuale* non vi è nulla. Si dà solo il *porsi*, al modo stesso che si dà solo l’essere. L’ontologizzazione del nulla è scongiurata nella misura in cui non si nega qualcosa che non esiste, con l’esito, per l’appunto, di entificare ciò che non è, ma si afferma la sua esistenza negando che sia prima di esistere. Il nulla è così *posto come tolto*: negare l’esistenza del presupposto significa al contempo introdurre la presenza del posto come oltrepassato. La presenza del nulla, in quanto dialetticamente oltrepassato, è infatti essenziale perché l’essere – il porsi attuale – assuma significato. L’essere non potrebbe esibire la propria identità con *se se non fosse in relazione semantica al proprio altro*, all’assoluta assenza di significato. È cioè necessario alla stessa posizione dell’essere che il nulla sia in luce e, quindi, presente in quanto negato. Se il significato essere non implicasse la posizione del nulla come tolto non si potrebbe dunque escludere l’identità degli assolutamente contraddittori, con l’esito, paradossale, per cui l’identità dell’essere come ciò che nega assolutamente il nulla sarebbe priva di valore o di fondamento. Il discorso intorno all’essere è inevitabilmente un discorso corretto intorno al nulla (*ὀρθολογίαν περὶ τὸ μὴ ὄν*) e ciò viene in chiaro qualora l’innegabilità elenctica dell’essere sia in rapporto concreto con ciò che è assolutamente negato. Ma – appunto – l’assolutamente negato dall’essere non può apparire tale se non mediante il suo essere incluso come escluso. L’essere dialetticamente posto come tolto esprime un significato che nell’atto del porsi è presente come assente. Il *μὴ εἶναι* è allora un significato che, contraddittoriamente, afferma la propria assenza. Tale contraddizione, che l’aporetica esibisce, consente di riconoscere *valore* all’essere, in caso contrario non sarebbe nemmeno possibile pensare la positività dell’essere come negazione assoluta del nulla. Il tema neoidealistico del porsi – dell’atto come *negarsi* – implica allora la forma non più intellettualistica della riflessività, per cui la sintesi costituita dall’essere e dall’assoluta assenza di significato non presuppone e, quindi, non isola i suoi termini. Il nulla è perciò significante, come tale, solo

in quanto oltrepassato: nella sintesi concreta o attuale dell'essere come negarsi, l'assoluta assenza di significato è posta come tolta. L'assolutamente negato, a prescindere dal cui significato contraddittorio l'essere non potrebbe a sua volta esibire la sua identità, è implicato proprio perché originariamente incluso mediante la sua esclusione. Se, infatti, fosse ammesso qualcosa di estrinseco all'essere, come la negazione e il nulla, l'essere non sarebbe tale. In quanto negazione *ad intra*, il nulla è *incluso* nell'essere come *negato*. Stando dunque all'unità dialettica di affermazione e negazione, affermare l'essere significa negarlo: *l'essere è sé negandosi*. Il negarsi dell'essere esprime la mediazione del pensiero che, negandosi, si fa essere ed è essere. Provenendo dal niente di sé, solo l'atto del pensare non presuppone nulla e perciò nulla lo anticipa. L'essere come atto non presuppone nulla perché pone sé stesso. Se, reciprocamente, il porre non si accompagnasse alla radicale assenza di presupposti, l'atto non adeguerebbe l'autentico orizzonte trascendentale, perché si limiterebbe a essere un sé stesso ("Io") che si pone, mentre, a rigore di termini, vi è solo il *porre sé stesso da parte di un sé* che non è prima del suo atto, ovvero del suo porsi. Se il non presupporre è in unità dialettica al porre, l'atto – l'essere – è il *porsi*: "A" – l'essere – esiste soltanto nella relazione con il suo altro, con l'assoluta assenza di significato come oltrepassata, ovvero A si afferma come identico a sé negandosi come presupposto alla propria identità. L'identità è rapporto originario nel senso per cui non si dà momento che *essere e non* siano irrelati. Se non fosse tale relazione attuale, l'originario sarebbe pura indifferenza e contraddirebbe ogni differenza e, vicendevolmente, ogni differenza contraddirebbe l'originario.

La dialetticità dell'atto, includendo il nulla come negato, dice invece l'essere quale complessità *in fieri*. L'esclusione del non essere da parte dell'essere esprime perciò l'attualità che attiene all'esperienza del differire¹⁵. L'essere è cioè la stessa attualità dell'esperienza come venire alla luce dei suoi contenuti, superando così il modo obiettivistico di concepire la differenza, oltrepassando la persuasione che i differenti siano tali perché sono già quello che sono. Non vi è anticipazione solo quando il reale è inteso nel senso dell'atto del pensiero nel suo svolgimento, che non dice annullamento ontologico ma differire fenomenologico. Solo mediante tale svolgimento – dialettica *in fieri* – avviene l'unificazione, in termini concreti, di *essere e non*, unità che, al fine di superare l'indifferenza eleatica dell'essere, l'idealismo platonico ha evocato senza

15. Che il differire sia intelligibile muovendo dalla logica della negazione è ciò che viene messo in discussione dall'analisi di Luigi Vero Tarca, stando alla quale la negazione, lungi dal far apparire il differire dei differenti, non consentirebbe al differire di essere sé stesso. Le aporie intrinseche alla logica della negazione possono essere evitate solo in virtù di una *pura differenza* che, proprio perché *distinta* dalla negazione, sarebbe capace di testimoniare, in forma concreta, la positività dell'esperienza del differire (cfr. L. V. Tarca, *Differenza e negazione*, pp. 237-247).

tuttavia conseguire, alludendo a una negazione che, sebbene dica differenza, lascia irrisolta l'esperienza del *differire* perché irrisolto, in tale quadro, è il rapporto tra la determinazione (ἔτερον) e l'assoluta assenza di significato (μὴ εἶναι), a prescindere dal quale il differire è inintelligibile. La *krisis* eleatica si traduce così nell'esito per cui l'unità di *essere e non* (pensiero) esprime l'attualità dell'esperienza, che è tale nella misura in cui non è prima di essere; e l'attualità dell'esperienza non è prima di essere nella misura in cui lasciando fuori di sé il nulla lo include come negato. Tradotto in termini fenomenologici, il *non* allude dunque non già alla negazione dell'essere quanto piuttosto a una negazione dell'apparire, nella cui positività dell'essere, o dell'*esperienza* quale orizzonte *trascendentale-attuale*, non si dà nessun incremento-decremento ontologico.

Esperienza che la negazione intrinseca all'atto s'incarica quindi di riconoscere, tanto da risemantizzare, a fronte della negazione dell'anticipazione logica, il senso (neo)eleatico dell'essere come lo stare presso di sé che attiene all'esperienza del *differire*.

Riferimenti bibliografici

- Bacchin G.R., *Nota sulla negazione*, in «Rivista di teoretica», 2, 1986.
 — *L'immediato e la sua negazione*, Edizioni «Grafica», Perugia 1967.
 Gentile G., *Sistema di logica come teoria del conoscere* (ed. or. 1917), vol. I, Sansoni, Firenze 2003.
 Severino E., *Ritornare a Parmenide* (ed. or. 1964), in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995.
 — *La struttura originaria* (ed. or. 1958), Adelphi, Milano 1981.
 Spanio D., *Logica dell'anticipazione. Gentile, Severino e l'ontologia*, in «La filosofia futura», n. 15, 2020, pp. 57-72.
 Tarca L. V., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
 Visentin M., *Linguaggio e interpretazione*, in M. Herling e M. Reale (a cura di), *Storia, filosofia e letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, Bibliopolis, Napoli 1999.
 — *La negazione e il nulla*, in *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015.
 — *Dire, negare, pensare la verità*, in Id., *Studi di filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2022.

ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA

Della lettura metafisica (Leggere Bacchin con Bacchin)

PIERGIORGIO SENSI

Liceo classico "Mariotti" Perugia – Università degli Studi di Perugia

piergiorgio.sensi@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v5i9.228

Abstract: the essay intends to focus on the meaning of the (philosophical, i.e. metaphysical) reading of the philosophical text (including those of Bacchin), starting from some of his works of the years 1960-1970.

Keywords: interpretation, metaphysics, intention, foundation.

Riassunto: la annotazione intende focalizzare il significato della lettura (filosofica, ossia metafisica) del testo filosofico (ivi compresi quelli di Bacchin), a muovere da alcuni suoi lavori degli anni 1960-1970.

Parole chiave: Interpretazione, metafisica, intenzione, fondamento.

Del leggere e dell'interpretare

Ogni lettura di un testo (filosofico), scrive Bacchin¹, *intende* valere come unica: l'unica capace di restituire l'autentico significato del discorso che in esso si svolge². L'ideale regolativo di una ingenua lettura che pretende di essere l'unica senza essere consapevole del fatto che questa è solo l'intenzione che la anima, trasforma inconsapevolmente l'intenzione in *pretesa*, assume il testo come dato o documento, di cui pre-tende restituire la "oggettiva" verità (questa è la posizione di ogni realismo ingenuo, che venga applicato allo studio di "dati" empirici o di "testi" poco cambia). Se la lettura assumesse il testo da leggere

1. G.R. Bacchin, *Lettura metafisica dei Todesgedanken di Feuerbach*. La mia riflessione (la mia "lettura metafisica") prende le mosse dalle prime due parole del titolo e dai primi due paragrafi di questo lavoro.
2. Il discorso svolto nel testo deve avere *un* senso, e tale senso non può essere che unitario: di un testo che non pretendesse di avere un significato unitario, non si potrebbe restituire quello "autentico"; assumere a oggetto di lettura un testo o un discorso "multivoco" equivale a dichiarare che tale assunzione è solo pre-testuosa; il testo verrebbe assunto, infatti, solo come pretesto per il discorso del lettore, "costruito" su di esso, a muovere da esso, ma indipendente da esso; un tale discorso, pur muovendo dal testo, non ha intenzione alcuna di rimanergli fedele, perché si può rimanere fedeli solo a qualcosa (ma anche a qualcuno) che a sua volta è fedele a se stesso (un discorso dai molti sensi e dagli equivoci significati non può essere fedele a se stesso e, pertanto, non gli si può essere fedeli nella lettura).

semplicemente come “oggetto”, come “dato”, come documento e ne volesse restituire intatta la oggettività, l'autenticità, non potrebbe non pensarsi che come “riscrittura” del testo e, dunque, pensarsi come superflua o irrilevante³.

Il testo, in prima istanza, viene collocato dal lettore nella dimensione del termine di riferimento “oggettivo” di quell'attività che è la lettura. Ciò impone, da subito, che la lettura vada pensata rigorosamente come attività e, perciò, come atto strutturale del riferirsi a, del relazionarsi, ossia come “inter-vento” di un soggetto su un oggetto-testo. La pretesa di lasciare immutato il testo viene dunque palesata come assurda dalla consapevolezza che l'intervento del lettore è comunque rilevante e modificante.

La lettura, nella sua strutturale relazionalità, si configura, pertanto, all'interno di un *orizzonte* di molteplicità data; data non solo dalla dualità testo-lettore, ma soprattutto dalla strutturale possibilità di altre letture. Ogni lettura è, pertanto, strutturalmente “interpretazione”: leggere è interpretare.

Scriva Bacchin: l'interpretazione

ha ragion d'essere solo a condizione di lasciar essere altre “interpretazioni”, in una serie di “possibilità” inerenti alla “significanza” di quel discorso; dove venga meno la possibilità (necessariamente più di una, ché una possibilità unica coinciderebbe con la “realtà”, e dunque la “problematicità”, che è *l'originario contesto* di qualsiasi “affermazione”, viene meno ipso facto la necessità di “leggere” interpretando⁴.

Testo e interpretazioni (dei lettori) sono “momenti” di quella relazione che è l'attività del leggere. Ora, è proprio della relazione pensare i momenti come necessariamente distinti; se non fossero distinti sarebbero il medesimo (“una possibilità unica coinciderebbe con la realtà”, scrive Bacchin); *uno tempore*, però, testo e interpretazione (del lettore) non possono essere pensati come radicalmente altri e dunque vanno pensati come strutturalmente connessi. Se la lettura interpretativa fosse radicalmente altra, non sarebbe nemmeno alterante il testo o fraintendente, sarebbe lettura di altro testo, non sarebbe lettura di quel testo.

Scriva Bacchin:

poiché un'interpretazione sorge, appunto, nel “riferimento” ad un testo, è da dire che essa “appartiene” e “conviene” al modo del “riferirsi”, così che mettersi ad “interpretare” un testo è, a rigore, averlo già “interpretato” nell'assunzione che si è fatta di esso... scelta ed assunzione di un testo sono già interpretazione⁵.

3. Di tale paradossale e “sorprendente” intenzione moderna di oggettività della lettura-riscrittura è espressione mirabile il racconto *Pierre Menard, autore del «Chisciotte»*, in J.L. Borges, *Finzioni*, (1944).

4. G.R. Bacchin, *Lettura metafisica*, p. 397.

5. Ivi, p. 398.

Quanto a questa mia lettura di un testo di Bacchin, è chiaro che la radice della scelta del testo sta già nell'interpretazione che da anni ho fatto mia del pensiero del Maestro. La scelta e l'assunzione di un testo, da parte del lettore ermeneuta, determina *eo ipso* una trasformazione del testo stesso: il testo è il testo "letto da". "*Non vi è lettura che non sia interpretazione*", scrive Bacchin; "*illusione* si svela di essere quella *oggettività* del testo che la storiografia pretende e rivendica"⁶.

Del "circolo ermeneutico" e del "necessario metodologico"

Questo è il luogo teoretico in cui si colloca la teorizzazione, avviata da Heidegger e sviluppata da Gadamer, del "circolo ermeneutico".

Nei §§ 31 e 32 di *Sein und Zeit*⁷ (rispettivamente titolati "l'esser-ci come comprensione" e "comprensione e interpretazione") Heidegger teorizza che il soggetto umano che si muove nel mondo lo fa secondo una modalità di relazione con il mondo stesso caratterizzata dalla "situazione emotiva" e dalla "comprensione"; la comprensione è "l'essere di un poter essere".

Nel § 31 viene decisamente affermato che "la comprensione è l'essere esistenziale del poter essere proprio dell'Esserci stesso", e che tale poter essere definisce la strutturale "*apertura*", ossia il carattere costitutivamente "relazionale" della soggettività finita, singolare. La comprensione, "in tutte le dimensioni essenziali di ciò che in essa è apribile", procede sempre secondo possibilità, in quanto è essa stessa, strutturalmente pro-getto. In ciò Heidegger traduce la strutturale intenzionalità che costituisce il soggetto finito (in quanto "finito" esso è costitutivamente "gettato" in una rete di relazioni) e che si traduce costantemente in progettualità. Comprendere è progettare.

Nel § 32 si precisa che "il progettare proprio della comprensione ha una possibilità di sviluppo sua propria"; a questa "sua propria possibilità di sviluppo" viene dato il nome di *Auslegung*, di interpretazione. Si precisa, altresì, che non è la comprensione a derivare dall'interpretazione, bensì l'opposto: "l'interpretazione si fonda esistenzialmente nella comprensione", in quanto è elaborazione delle possibilità progettate nella comprensione. È proprio del soggetto finito, dell'esistente, trovarsi in un contesto in cui è "costretto" (interpreto così lo "essere gettato") a relazionarsi.

6. *Ibidem*. Corsivo mio.

7. Tengo sotto mano l'undicesima edizione tedesca pubblicata da Max Niemeyer Verlag nel 1967, la traduzione è costantemente confrontata da me (ma in alcuni punti diverge) con quella storica di Pietro Chiodi condotta proprio su quella edizione.

In quella attività che è la lettura di un testo, la componente soggettiva emergente è necessariamente quella del lettore.

Nel “discorso premesso” ai *Saggi di ermeneutica filosofica*, Bacchin afferma perentoriamente: “leggere è già problema, e quindi discussione”. Il lettore si trova inizialmente il testo davanti a sé come “inciampo”, impedimento [προβᾶλλω, ἀπορία, *ob-iectum*] e deve necessariamente confrontare il proprio orizzonte di riferimento (il sistema di significati che costituiscono la propria tradizione culturale e, dunque, la propria *forma mentis*) con l’orizzonte culturale incorporato dal testo:

la comprensibilità di un testo è appunto la relazione tra l’uso di parole compiuto dall’autore e l’uso delle medesime parole compiuto dal lettore; con il rischio che Platone [*Teeteto*, 177e] aveva già visto: che in fondo ‘ci si ferma alle parole e non si guarda alla cosa che dal nome è indicata’⁸.

Là dove si intende mettere in risalto il “soggetto che filosofa” non si può evitare di ridurre il “filosofare” alla situazione in cui si colloca il soggetto. E la situazione in cui si colloca il soggetto “empiricamente” filosofante rischia di ridurre l’intenzione che struttura il suo filosofare (ossia la critica messa in discussione della situazione stessa) all’intento che muove la “decisione” del soggetto empirico stesso. Scegliere un’interpretazione tra le tante possibili è comunque operare una selezione e dunque è attività propriamente individuale. Ma se la decisione è il momento iniziale della lettura non ne costituisce il fondamento e, pertanto, non autorizza le interpretazioni relativistiche. L’essere “interpretabile”, come scrive Bacchin chiosando il § 32 di *Sein und Zeit*, è l’essere interpretato dagli essenti e ciò spiega l’origine della confusione propria di quella assolutizzazione dell’ermeneutica che rende ogni essere interpretabile. In realtà o l’essere degli essenti è l’essere di cui non si può dare che un’unica interpretazione, o l’essente non è: l’essere dell’essente, scrive ancora Bacchin, “è ininterpretabile”, “dell’essere come tale non si dà interpretazione”⁹.

Se il testo è “dato” all’interprete che lo legge, non può però essere dato come “indifferente”. Solo nell’ottica di quello che Bacchin chiamava “realismo ingenuo” si può cercare di far valere una considerazione “oggettiva” del testo. In realtà, la rilevanza del testo, come testo da leggere, è data dall’interprete che, come in ogni altra attività, emerge sul dato oggettuale.

L’assunzione oggettivante del testo all’interno della prospettiva ermeneutica del lettore-interprete rende conseguentemente ambiguo il testo, in quanto

8. G.R. Bacchin, *Saggi di ermeneutica filosofica*, p. I.

9. G.R. Bacchin, *Il concetto di meditazione*, p. 50.

ne rileva l'incapacità di sottrarsi da solo (senza la lettura) alla multivoca lettura (la lettura fatta da altri lettori, la lettura fatta dallo stesso lettore in momenti diversi; le letture sono sempre legate alla temporalità, come si vedrà più avanti). L'interpretazione, pertanto, si pone all'interno di un con-testo in cui si rendono possibili (e magari già sono in essere¹⁰) altre interpretazioni.

L'essere interpretante dell'interprete e la sua decisione di interpretare *intendono* però costituire l'autentica interpretazione, intendono fondarsi sulla "verità" della cosa e non sul rimando infinito delle interpretazioni. Gadamer ha ottime ragioni di sviluppare l'apertura costitutiva dell'Esserci teorizzata da Heidegger nell'articolazione del rimando infinito tra precomprensione, comprensione e interpretazione; ha anche l'accortezza di sottolineare, però, che il rimando costitutivo tra parte e tutto che costituisce l'interpretare, la necessità di *integrare* il "mondo" (l'orizzonte) del soggetto interpretante con il "mondo" (l'orizzonte) del testo interpretato (che costituisce quella "fusione di orizzonti" in cui si concretizza l'attività ermeneutica), se – da un lato – evidenzia lo essere sempre collocato dell'esserci, del soggetto interpretante, del singolo uomo, in una posizione intermedia tra "familiare" ed "estraneo", dall'altro evidenzia che:

la comprensione [di un testo] esige quindi senza dubbio un orizzonte storico. Ma non può trattarsi di un'operazione in cui si acquisisce tale orizzonte trasponendosi in una situazione storica [...] Ma in questa situazione bisogna appunto porre se stessi. Solo così si compie questa "collocazione" e trasposizione di sé. Se ci collochiamo nella situazione di un altro, lo capiremo, cioè prenderemo coscienza dell'alterità, dell'irriducibile individualità dell'altro proprio in quanto porremo noi stessi nella situazione. Tale trasposizione non è una forma di rapporto empatico con l'individualità altrui, né una sottomissione dell'altro ai propri criteri, ma significa sempre *innalzamento a una universalità superiore*, che non oltrepassa solo la particolarità propria, ma anche quella dell'altro. [...] Definirsi un orizzonte significa sempre imparare a guardare oltre¹¹.

Ora, il punto è quello di intendere correttamente questo "innalzamento ad una universalità superiore"; questo "guardare oltre" che fonda l'atto ermeneutico stesso. Il dire, per sua stessa struttura, non ha di mira il comunicare, sostiene Bacchin, bensì il significare¹². Nell'interpretazione l'intento è quello di restituire, con le parole del lettore, il medesimo significato dato dall'autore. Dove

10. Qui è lo spazio teoretico del principio della *Wirkungsgeschichte*, della storia degli effetti, indagato a fondo da Gadamer in *Wahrheit und Methode*, z.t., II, 2 d, pp. 305 ss.

11. Ivi, pp. 309-310; tr. it. p. 353; corsivo mio.

12. G.R. Bacchin, *Anypotethon*, p. 146.

chi legge non riesce a dare alle parole il medesimo significato dato da chi le ha scritte, il “dire” del testo si presenta necessariamente come *ermetico*.

Come già evidenziava ne *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*¹³, Bacchin esplicita il carattere intenzionalmente disambiguante dell’interpretazione: ogni interpretazione in tanto si pone in quanto intende togliere ogni ambiguità da un testo o discorso che “non fonda in se stesso un significato a preferenza¹⁴ di un altro” e indica, pertanto, una molteplicità di possibilità senza un criterio sufficiente per stabilirne la verità. Questa “problematicità” che impone la disambiguazione è in realtà “l’*originario contesto* di qualsiasi affermazione”¹⁵. Ma “non v’è uso di un linguaggio senza una implicita interpretazione di tipo semantico”¹⁶. Ogni dire, pertanto, impone inerzialmente il mantenimento di alcune “presupposizioni”¹⁷.

Affermare o negare, predicare, sono atti ermeneutici. Come icasticamente afferma Bacchin in *Anypotheton*, ogni azione ermeneutica è “intenzionale riduzione progressiva dell’ermetico... interpretare è riportare un discorso là dove esso può venire inteso, liberandolo intenzionalmente da ciò che lo porterebbe a venire frainteso”¹⁸.

Dov’è, allora, che va riportato il discorso per non “fraitenderlo”?

Se ogni discorso è una “interpretazione” – e dunque sempre a rischio di essere fraintendente e, pertanto sempre abbisognante il “riesame” (il “necessario metodologico”¹⁹, che impone di tenere costantemente distinti i due livelli del *fattuale* e dell’*effettivo*, del fatto e del valore), ogni interpretazione intende essere “autentica” restituzione del vero, dell’effettivamente reale, inteso dal discorso: in questo senso, ogni discorso *intenzionalmente* tende ad essere filosofico, in quanto tende a riferirsi a ciò che sta veramente oltre l’orizzonte del significare (là dove, però, si abbia cura di tener presente che ogni discorso che afferma o nega – al di là delle determinanti psicologiche – *in-tende dire la verità*); ne segue che “non v’è interpretazione che non intenda essere filosofica”, anche se “non ogni interpretazione può dirsi filosofia”²⁰.

Se “ogni lettura” intende valere come unica, è chiaro che il “con-testo” in cui si colloca la lettura del testo non può che essere plurale, ma ogni lettura

13. G.R. Bacchin, *Il concetto di meditazione*, in particolare p. 50 e ss.

14. O “a scapito”, come preciserà in *Lettura metafisica*, nel quale riprende il testo del 1963.

15. Ivi, p. 397.

16. G.R. Bacchin, *Il concetto di meditazione*, p. 50.

17. G.R. Bacchin, *Anypotheton*, ivi: “l’inerzia che accompagna l’uso dei presupposti non è mera abitudine psicologica, ma condizione impreteribile di ogni procedimento”. Di qui la “necessità metodologica” del riesame.

18. G.R. Bacchin, *Anypotheton*, p. 147.

19. Ivi, p. 148.

20. G. R. Bacchin, *Il concetto di meditazione*, p. 50.

pretende di essere non “una delle tante”, bensì la *lettura* autentica, quella che ne coglie il senso autentico. Se la teoresi filosofica è l’intenzione di cogliere il vero nella sua innegabile unicità, “ogni lettura” di un testo filosofico si propone intenzionalmente come “lettura teoretica”.

Se l’intenzione filosofica fondamentale, per dirla con il motto della fenomenologia riassunto da Heidegger, è quella di “andare alle cose stesse”, oltre il linguaggio, il rischio è di non riuscire a compiere questo atto di trascendimento dell’orizzonte linguistico della significabilità, di “fermarsi alle parole” e magari rischiare di concludere, come Bernardo di Cluny, “*nomina nuda tenemus*”²¹. Ma anche il nome, con buona pace di Eco e/o di Bernardo, rimanda oltre sé. Detto in altro modo: la “*rosa pristina*” non “*stat nomine*”: il nome è nome in tanto in quanto rimanda ad un significato che sta oltre l’orizzonte della nominabilità. Il linguaggio rimanda (meta-foricamente, ma anche meta-fisicamente) ad un oltre (l’essere, il vero) che ne costituisce il fondamento, l’autentico significato.

E “compito effettivo del filosofare”, per lasciare la parola a Bacchin, non è quello di “operare con le parole (analizzando o costruendo), bensì *penetrare attraverso le parole*”, trascenderle, nella consapevolezza che - non solo hegelianamente quelle che indicano l’intero o l’assoluto, ma - tutte le parole, ad essere rigorosi, sono non la “manifestazione”, bensì la “*contraffazione* del logos”²².

Della lettura metafisica (o del dialogo)

Se la lettura “teoretica” è questa, non può che essere “meta-fisica”; d’altronde, il contesto linguistico, semantico, nel quale “di fatto” essa compare, non può essere che plurale ed equivoco. Il linguaggio all’interno del quale ogni discorso, ogni testo e ogni lettura si pongono – ivi compreso quello che Bacchin chiamava “il linguaggio comune della filosofia”²³ – implica comunque una “teoresi”, in quanto pre-tende di dire la verità; lo sviluppo “storico” della filosofia, allora, può anche essere letto come svolgersi di quel “dialogo strutturale” (leggere un

21. Come è noto, il verso del *De contemptu mundi* (I, 952) di Bernardo di Cluny [*Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*] è diventato famoso nella formula “*stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*” perché posta a conclusione de *Il nome della rosa* di Umberto Eco.

22. G.R. Bacchin, *Saggi di Ermeneutica*, p. II. Certo, resta da indagare, ma non in questo contributo, “come sia possibile dire con parole l’inganno della parola” (*ibid.*). Sull’impossibilità di ridurre l’essere a semantema, ma anche sulla imprescindibilità empirica del linguaggio (è questo è il livello in cui si colloca il cercante, il filo-sofo), Bacchin ha insistito costantemente in tutto l’arco della sua riflessione e del suo magistero. L’imprescindibilità non va confusa, però, con l’innegabilità, come chiarirò più sotto. Nella consapevolezza di questa distinzione si radica la possibilità stessa di una “lettura metafisica”.

23. G.R. Bacchin, *Il concetto di meditazione*, p. 8. Corsivo mio.

testo è comunque un interrogare e rispondere) che di volta in volta assume il lessico di un testo all'interno di un contesto che lo rende significativo, e il contesto è necessariamente plurale, storico, temporalmente connotato: questo è, fattualmente, il livello in cui si situa ogni discorso, ivi compreso quello filosofico, e che potrebbe essere definito dell'*insopprimibile*; esso va sempre adeguatamente tenuto distinto dall'altro livello, al quale rimanda come proprio fondamento, e che può essere definito come quello dell'*innegabile*. Perché anche il primo livello è "insopprimibile"? Perché anche il sopprimerlo o il prescindere sarebbero ancora collocati in quel livello che si vuol sopprimere o dal quale si vuol prescindere, ossia sarebbero collocati all'interno di quel linguaggio che pretende di semantizzare l'essere. Perché, pur essendo insopprimibile, va sempre trasceso? Perché intende riferirsi a quella verità che eccede il proprio collocarsi in una pluralità di possibilità, che non possono essere tutte vere.

Il rischio di equivocare, riducendo la teoresi strutturale (l'intenzione di verità) a una qualsivoglia lettura determinata, si radica (si badi: non si fonda, perché è pretesa infondata) nella imprescindibilità dell'orizzonte linguistico e della semantizzazione. Sulla base di questa imprescindibilità, il linguaggio pretende che quello stesso fondamento cui necessariamente rimanda (il linguaggio intende dire "le cose") sia incluso all'interno dell'orizzonte linguistico stesso. Autentico atteggiamento "critico" (filosofico) è mettere in discussione questa pretesa, porre la distinzione tra "situazione" e "intenzione"²⁴, se si vuole tra "fatti" e "valore".

Se la storiografia vuol essere "rivivere o ripensare ciò che era", nel riferirsi al "fatto", non può darsi se non presupponendo il fatto come "compiuto", e perciò "morto". Il prolungarsi della cosa "morta" nella "apparente vitalità della considerazione di essa" non è altro che il prolungamento della sua filosofica insignificanza. La cosa, nel livello in cui essa autenticamente è, dove autenticamente è "attuale" (ossia in atto), non è il "fatto" ma il "farsi", inteso come "andare oltre se stessa, il non essere mai sufficientemente ciò che essa è"²⁵.

Solo "emergendo criticamente" sulla storiografia, pertanto, è possibile recuperare la storicità del suo [della lettura] mantenersi in atto:

l'interpretazione che pretenda la 'fattualità' di un pensiero decade inevitabilmente ad altro 'fatto', concluso, autosufficiente, e dunque non 'significante' come

24. *Ibidem*. In questo testo, tale atteggiamento critico viene anche definito come "meditazione". Da qui il titolo dell'opera. Meditare è "la situazione in cui si pone in risalto colui che, per filosofare autenticamente, riflette sulle condizioni che garantiscono un filosofare autentico". Ivi, p. 10.

25. G.R. Bacchin, *Lettura metafisica*, p. 400. Qui è chiara la vicinanza della teoresi di Bacchin con quella di Giovanni Gentile, in particolare con quanto formulato ne *La teoria generale dello spirito come atto puro*.

interpretazione, così da essere l'opposto di ciò che voleva essere: il nascondimento di quel pensiero²⁶.

L'immane potenza del negativo, il tener fermo il morto, anche se richiede una terribile forza (per parafrasare i noti passi della *Fenomenologia* hegeliana), è l'attività propria degli evangelici "morti che seppelliscono i morti", attività che non restituisce nessuno alla vita.

Se nella intenzione strutturante la lettura autentica di un testo si intende restituire il suo "significato" vero, vivo, allora la lettura non può essere altra da quella che "*pensa*" con il testo, *oltre* il testo stesso. Questa lettura è quella che Bacchin chiama "*metafisica*", con l'avvertenza, però, "di considerare metafisica non la pretesa conclusione di un pensato, ma la essenziale *attualità, non reificabile, non fisica, del pensare*"²⁷.

Leggere è, in questo senso scopertamente metafisico, tutt'uno con l'*intelligere*, in cui ciò che si intende lasciar "essere" inalterato è l'"intimo" di ciò che è detto, il quale non necessariamente è detto, ed anzi è necessariamente non "detto" ... fuori di quell'"intimo", qualunque cosa venga detta, non è però detta la sua "verità". E se è alla "verità" che tende un qualsiasi sforzo di comprensione e, dunque, qualsiasi dire, dove non sia detta la verità di una cosa, nulla è veramente detto di essa²⁸.

La verità della cosa che viene detta è necessariamente *intesa* dal dire che la dice, ma non può coincidere con, o tantomeno risolversi in, esso. Perciò la verità della cosa "detta" eccede sempre il dire e resta essenzialmente non detta. "Tuttavia resta anche non negata": qui la sua strutturale metafisicità: "Se il dire è intendere (= tendere verso) il vero, il vero non è dicibile, ma la sua necessità (= impossibilità che non sia) è già presente nella *realtà* stessa del dire"²⁹.

E ancora:

L'essenzialità della dialettica tra reale e vero appare chiaramente là dove per essa risulta necessaria la *negazione* della definitività del sapere "umano" come sapere assoluto (e dunque si restituisce all'uomo, con l'affermazione della sua non assolutezza, la possibilità di essere *finito* e dunque *se stesso*), ma anche risulta necessario pervenire alla affermazione della finitezza del sapere umano (il sapere di non sapere, il sapere di non essere Dio) *solo* mediante la negazione della pretesa monistica e immanentistica³⁰.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

28. Ivi, p. 401.

29. *Ibidem*.

30. Ivi, p. 412.

Il tendere oltre sé è necessario al reale inteso come esserci o come ricerca del vero (se il reale non tendesse al vero sarebbe esso il vero e non vi sarebbe posto per la possibilità della negazione che struttura la ricerca del vero). La ricerca è reale in quanto tende al vero e proprio per questo non si dà coincidenza tra esserci del cercante e verità. L'esserci del cercante (quello che nel saggio che stiamo leggendo è chiamato "reale") è definito dalla ricerca di quel vero che – solo – può fondarlo. Solo che l'autentico Fondamento o si pone come Assoluto o non fonda alcunché, in quanto dipende a sua volta da altro. Può essere assoluto fondamento solo ciò che non dipende da nulla se non da se stesso (appunto è *solutus ab*, sciolto da ogni vincolo e da ogni dipendenza).

L'assolutezza del *fondamento* non può non porsi che "fuori ricerca": la ricerca, invece, come processo di *fondazione* si struttura nella consapevolezza del radicale bisogno di fondamento, ossia come sapersi assolutamente bisognosa del fondamento assoluto³¹. La realtà dell'esserci è tutta nel suo "tendere al vero", ossia nel non essere l'essere cui tende: questa è la sua finitezza, che anche lo "destina a finire" secondo il noto passaggio dell'annotazione al § 81 dell'*Enciclopedia* di Hegel.

Non potendosi mai identificare con il vero, il finito continuamente, infinitamente tende: in ciò consiste la sua "attualità"³².

"L'essere del finito, essendo il suo finire, è la sua morte", la morte stessa "si muore nell'immortalità della coscienza, nell'infinitezza del suo essere tutta e solo coscienza". Ma la coscienza che il finito ha dell'infinito è ancora "coscienza finita" e dunque finitizza (e fa morire) quello stesso vero infinito di cui intende essere coscienza: "è vera dunque la morte di Dio, nella misura in cui Dio è già morto nella coscienza finita", ma questa verità è tutta nella coscienza finita e muore con essa: muore con essa anche la morte dell'Infinito, e perciò l'Infinito non muore: la morte di Dio non è il vero³³.

Se il perire è la struttura del finito, ecco che si comprende in profondità la temporalità strutturale del finito stesso: "perisce infatti nel tempo solo ciò che è per se stesso perituro". Non si perisce "nel" tempo, ma è tempo il perire; ma questo perire è nell'infinito cui tende come proprio fondamento: perciò "il perire del finito è l'essere stesso dell'infinito che non può perire"³⁴.

Come icasticamente afferma in *Anypotheton*, "la domanda di essere (di essere veramente 'posto') [...] è essa stessa il porsi dell'essente nel suo

31. Cfr. *Il concetto di meditazione*, p. 14.

32. G.R. Bacchin, *Lettura metafisica*, p. 414.

33. Ivi, p. 418.

34. *Ibidem*.

domandare la verità del proprio esser posto, e l'essente è incontrovertibilmente il suo domandare"³⁵.

Questo è il tema antico, il tema socratico più volte richiamato negli scritti del 1963³⁶, il "sapere di non sapere" che struttura la metafisica, la filosofia come "domandare", come problematizzare³⁷: "la filosofia è domanda in atto del principio, che non è attualità del dato ... il sapere è totalità attuale e identità tra intero e sapere escludendo sistematicamente, incontrovertibilmente, che il dato sia l'intero"³⁸.

"La filosofia non si comunica con il linguaggio, se non nel senso dialettico di comunicarsi *nonostante* il linguaggio"³⁹, ed è per questo che "dire" la filosofia è inevitabilmente generare aporie.

L'autentica lettura metafisica di un testo filosofico, allora, non può essere altra da quella che rintraccia in esso l'intenzione di verità che lo anima e lo struttura e che permette al lettore (e ai lettori del lettore) di prendere coscienza dell'impossibilità di trasformare in "dottrina" l'atto filosofico che struttura la ricerca e la lettura; ciò facendo si fa esperienza della peculiarità della filosofia che, come già sosteneva Platone (*lettera VII*), "non è una scienza come le altre", "non si può comunicare": la conoscenza della verità nasce da una lunga consuetudine di vita e discussione in comune, ed improvvisamente è "come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta". Leggere autenticamente un testo filosofico è instaurare un dialogo, una discussione in comune, in cui gli orizzonti culturali di chi ha scritto e del lettore sono disposti non tanto a "fondersi", quanto a lasciarsi incendiare dal fuoco della verità.

Questo mio breve scritto, nella sua modestia, vuol dare atto a Bacchin, ed al suo magistero, che la lunga consuetudine di dialogo e discussione comune – iniziata con lui in un lontano 1977, e costantemente proseguita nel dialogo con i suoi scritti dopo la sua scomparsa – la scintilla l'ha fatta scaturire ed il fuoco che ne è derivato scalda ancora l'anima e le rende meno faticoso il costante sforzo di trascendimento nella ricerca di autenticità, di verità.

35. G.R. Bacchin, *Anypotheton*, p. 205.

36. In particolare si veda il capitolo primo di *Originarietà e mediazione*.

37. Qui il ricorrente rimando a Marino Gentile e alla sua "problematività pura".

38. *Anypotheton*, p. 206.

39. G.R. Bacchin, *Il concetto di meditazione*, p. 46.

Riferimenti bibliografici

- Bacchin G.R., *Lettura metafisica dei Todesgedanken di Feuerbach*, in «Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia», vol. VI, 1968-69, pp. 397-418.
- *Il concetto di meditazione e la teoresi del fondamento*, Jandi Sapi, Roma 1963.
- *Saggi di ermeneutica filosofica*, I, *Lettura di Hegel*, Cleup, Perugia 1970.
- *Anypotethon*, Bulzoni, Roma 1975.
- Bernardo di Cluny, *De contemptu mundi*, (ed. or. 1140 circa), <https://www.thelatinlibrary.com/bernardcluny1.html>.
- Borges J.L., *Finzioni*, (ed. or. 1944), tr. it. Mondadori, Milano 1974.
- Eco U., *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980.
- Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1990; *Verità e metodo*, tr. it. G. Vattimo (a cura di), Bompiani, Milano 1983.
- Gentile G., *Teoria generale dello spirito come atto puro* (ed. or. 1916), Sansoni, Firenze 1959.
- Gentile M., *La problematicità pura*, in «Memorie della R. Accademia di scienze, lettere ed arti in Padova», Padova 1942.
- Hegel G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 1830, edizione italiana con testo tedesco a fronte, V. Cicero (a cura di), Rusconi 1996.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, 11^a, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967; *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.
- Platone, *Lettera VII*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

ANALISI D'OPERA

Giovanni Romano Bacchin: *L'immediato e la sua negazione*

ARTURO VERNA

Dirigente Scolastico del Liceo Classico "Stabili – Trebbiani", Ascoli Piceno

arturo.verna.ap@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v5i9.229

Abstract: *L'immediato e la sua negazione* interprets Hegel's philosophy by highlighting that Hegel's way of understanding philosophy is incompatible with its absolutization: if philosophizing is for Hegel to remove the presuppositions, he cannot arrive, as he instead does, to the monistic absolutization of the logos. For to make philosophizing absolute would be equivalent to no longer philosophizing, to shutting down philosophy. *L'immediato e la sua negazione* is a significant work for the lucidity and rigor with which some central themes of Bacchin's theory are argued: philosophizing as a systematic negation of the presupposition, the impossibility of absolutizing the negation, the inherence of the negation to search.

Keywords: immediate, negation, necessity, being.

Riassunto: *L'immediato e la sua negazione* interpreta la filosofia di Hegel evidenziando che il modo di intendere la filosofia da parte di Hegel è incompatibile con la sua assolutizzazione: se filosofare è per Hegel togliere i presupposti, egli non può pervenire, come invece fa, all'assolutizzazione monistica del logos. Ché assolutizzare il filosofare equivarrebbe a non filosofare più, a chiudere la filosofia. *L'immediato e la sua negazione* è opera significativa per la lucidità e il rigore con cui vengono argomentati alcuni temi centrali della teoresi di Bacchin: il filosofare quale negazione sistematica del presupposto, l'impossibilità di assolutizzare la negazione, l'inerenza della negazione alla ricerca.

Parole chiave: immediato, negazione, necessità, essere.

Il presente contributo cerca di ripensare alcuni temi de *L'immediato e la sua negazione*, opera che Bacchin pubblica nel 1967. La partizione del contributo in Introduzione, Testo, Epilogo corrisponde alla struttura e alle denominazioni delle parti dell'opera utilizzate da Bacchin, così come corrispondono a quelli dell'opera i sottoparagrafi dell'Epilogo (lasciati da me senza titoli come erano nell'originale) e il relativo contenuto. Invece, la divisione in sottoparagrafi dell'Introduzione e del Testo e i loro titoli costituiscono una mia scelta

per raccogliere, in qualche caso anche liberamente, cioè senza seguire il corso dell'esposizione fatta da Bacchin, e per identificare le tematiche trattate.

1. Introduzione

1.1 Il discorso coerente

Il discorso teoretico è rigoroso, e non semplicemente coerente, se la sua *intentio* non presuppone il suo oggetto a se stessa e si attua togliendo quei presupposti che, appunto posti prima di ogni giustificazione, sono posti senza giustificazione, ingiustificatamente¹.

Il discorso “coerente”, cioè *ogni* discorso che non è teoretico, procede *omologoumenos*², in accordo con sé stesso: procede in modo *conforme* alle premesse, *senza contrastarle*, ché, se le contrastasse, se dicesse qualcosa *in contraddizione* con quanto già detto, *non procederebbe punto*. Sicché è coerente perché *deve* procedere, perché così esige la sua intenzione. Procede, appunto, perché intende *avanzare*, andare oltre la premessa per ottenere risultati, sicché la premessa non può non essere tenuta ferma: se procedendo la si contrasta, cioè *le si sottrae il valore che procedendo le si attribuisce*, ossia che le si attribuisce *per il fatto di procedere con essa*, il procedimento *non avanza* e il blocco impedisce il risultato, che dal discorso “coerente” deve essere conseguito. In altri termini, il discorso “coerente” ha come fine l'ottenere risultati, sicché *non può non presupporre*.

Presupposto è ciò che è posto *prima* di esserlo veramente, quindi *senza esserlo ma come se lo fosse*, quale *quid* che, per essere accreditato, non ha bisogno di ulteriori accertamenti. Ma è posto senza essere messo in questione *solo* perché funge nella procedura, perché si immagina di ottenere con esso i risultati che, procedendo, ci si prefigura. Infatti, in un procedimento diverso da quello che lo assume come tale, un presupposto può essere messo in questione, cioè può cessare di fungere come tale. Sicché nulla è presupposto in sé stesso, essendo *solo relativamente alla procedura in cui funge*: qualcosa non è presupposto perché ritenuto vero ma è ritenuto senz'altro vero, cioè è presupposto, per i risultati che ne conseguono, perché utile ad ottenerli: il presupposto è tale in ordine al risultato. *Eo ipso*, essendo il presupposto tale per il risultato, nulla può venire presupposto senza porre i risultati che ne conseguono: presupporre è *prevedere risultati*. Ma, poiché il risultato consegue dal presupposto, ha la sua stessa natura: non è veramente posto ma è posto (conseguito) come se lo fosse

1. G.R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, p. 7.

2. Cfr. Platone, *Repubblica*, 510 d.

ed è fungibile per ottenere altri risultati: nella procedura, l'ultimo è un primo e il primo è un ultimo. Sicché, procedendo, ossia nell'urgenza dei risultati da ottenere, la coerenza (l'incontraddittorietà del procedimento) è l'unica cosa che conta, perché appunto *non conta se siano veramente posti i termini*, con la conseguenza che la massima attenzione è destinata all'applicazione della regola logica, onde evitare la carenza di risultati che per il discorso "coerente" è esiziale: infatti, in rapporto ad esso il suo opposto, cioè il discorso che non ottiene risultati, non è discorso ma chiacchiera. In altri termini, disponendosi in ordine ai risultati, il discorso "coerente" presuppone come criterio di giudizio di ogni discorso la fecondità, cioè *l'utilità*. Sicché pregiudica il discorso: per esso, quello che non ottiene risultati è inutile ossia è un'inutile perdita di tempo. E, poiché per il discorso "coerente" solo se ottiene risultati un discorso è legittimo (è veramente tale), per esso l'inferenza logica (cioè il formale nella procedura) è l'essenza di ogni discorso.

Per altro, in quanto il presupposto come tale non è accertato nella sua verità, è *immediato*: "il presupposto non sarebbe tale se non fosse immediato e l'immediato è solo presupposto"³. Infatti,

L'immediato è lo immediatamente dato, perché il 'dato', comunque indotto o dedotto, comunque inferito mediante procedimenti logici, è immediato, almeno nella sua fissità di 'termine' da cui si parta o a cui, muovendo, si pervenga⁴.

Ed è, per ciò stesso, ovvio, l'ovvio essendo ciò che si offre senza sforzo, *gratuitamente*, senza la "fatica del concetto":

ovvio, nel senso letterale della parola, è ciò che si trova o che si incontra o che 'viene incontro' o che si trova per via, con facilità, subito, senza bisogno di venire cercato. È la pretesa di tutte le fenomenologie e di tutti gli intuizionismi⁵.

1.2 Il discorso teoretico rigoroso

Al contrario del discorso "coerente", il discorso teoretico, che è tale in quanto procede *giustificando, non presuppone*. Perché ciò che è presupposto, essendo posto senza giustificazione, *può non essere*. Invece, "giustificare non è semplicemente 'porre', ma provare l'impossibilità che non sia ciò che si pone, nei limiti entro i quali si pone"⁶. E mostrare l'impossibilità che qualcosa non

3. G.R. Bacchin, *L'immediato*, cit., p. 8.

4. Ivi, p. 68.

5. Ivi, p. 167.

6. Ivi, p. 7.

sia è toglierne la presupposizione: *anche nel caso in cui si mostri che non può non essere come lo si presupponeva*, si cessa di presupporlo. E, poiché il discorso teoretico procede giustificando, giustifica sé stesso: mostrando l'impossibilità che il suo oggetto non sia mostra, in atto, l'impossibilità di non valere come discorso.

Orbene, questo discorso, che giustifica sé stesso nello stesso atto in cui giustifica ciò di cui discorre, è "rigoroso", perché espone l'*essenziale*, tutto e *solo* ciò che la cosa non può non essere, quindi tutto e solo ciò che la cosa è, senza aggiunte, senza alterazioni. Invece, il discorso "coerente" non è rigoroso, perché assume ciò di cui discorre *non per sé stesso ma per la sua utilità nel discorso*. A rigore, assume *usando* ciò di cui discorre: presupporre significa usare. *Eo ipso*, che il discorso teoretico, secondo Bacchin, sia rigoroso mi pare significare la sua intenzione di verità: il discorso teoretico procede giustificando, perché, se si presuppone, non si pensa la cosa in sé stessa, in ciò che *veramente* è. Sicché, proprio perché intende pensare la cosa stessa, il discorso teoretico procede mostrando l'impossibilità che non sia ciò di cui discorre. La filosofia, in quanto discorso teoretico "rigoroso", è, quindi, ricerca della verità. Essendolo anche quando, come in questa Introduzione, pensa il presupposto quale funzione procedurale del discorso, perché, mostrando la necessità che il presupposto funga nel discorso e, insieme, l'impossibilità di equivocare la sua funzionalità con la verità di ciò che si presuppone, pensa il presupposto *nella sua verità*: il presupposto non è vero perché è vero ciò che si presuppone (qualunque cosa sia) ma qualunque cosa si presupponga funge *veramente* nel discorso che la assume come tale. La verità del presupposto si risolve nella sua funzionalità.

1.3 Il coraggio della verità

L'impossibilità di presupporre in filosofia non presuppone la fiducia nella ragione, cioè non comporta il "ritenere la ragione valida, ma pregiudizialmente, cosicché ogni discorso che importi un processo dimostrativo potrebbe venire rifiutato in blocco da chi nella ragione non ha fiducia e si appella, quindi, ad altro (questo altro è, al limite null'altro che 'sentimento')"⁷. Come se la ragione fosse *ovviamente* lo strumento più adeguato per cogliere la verità. In questo caso, anche la filosofia presupporrebbe. Al proposito Bacchin nota che

lo Hegel nel discorso inaugurale tenuto ad Heidelberg il 28 ottobre 1816 afferma che "prima condizione della filosofia è il coraggio della verità, la fede nella potenza dello Spirito"; dove il 'coraggio della verità' è quello del sapersi 'affidare' ad essa (il *se credere*, diremmo) come un 'obliarsi' nella cosa stessa, anziché 'scavalcarla'. Per cui la 'fede nella potenza dello Spirito' è la presenza dello spirito nella sua necessità⁸.

7. Ivi, p. 17.

8. *Ibidem*.

Orbene, questa fede nella verità, che è la filosofia, non ha alternative: contro di essa non si può obiettare che sono possibili *altre vie*, che usano *strumenti* diversi da quelli della ragione, quindi disporsi in una posizione di neutralità tra la via che adotta lo strumento della ragione e le altre che adottano altri strumenti. Perché disporsi in una tale posizione di neutralità o battere vie alternative significa *affidarsi alla verità di queste posizioni*. Non si può mettere in questione la filosofia senza fare filosofia: la filosofia è innegabile.

Ma l'hegeliano "obliarsi" nella cosa stessa è il discorso teoretico rigoroso⁹: pertanto, se non si può mettere in questione la fiducia nella ragione quale affidarsi alla verità, non si può mettere in questione l'impossibilità di accettare presupposti, cioè la necessità di procedere giustificando, che non è altro che l'affidarsi alla verità mettendo in questione ciò che si presuppone *nell'intenzione che si mostri per ciò che veramente è*. E credo di poter aggiungere che l'impossibilità di accettare presupposti non può essere messa in questione se non in quanto presupposto da togliere, sicché la sua innegabilità è la *stessa* innegabilità della filosofia in quanto *affidarsi alla verità*.

1.4 La "necessità" del presupposto

Ma anche il discorso teoretico, che procede giustificando, non può procedere *senza presupposti*. Quindi, procede *giustificando i presupposti con cui procede*, togliendoli. Il che, poi, mi sembra significare che il discorso teoretico rigoroso *mette in questione la verità del suo procedimento*, nel senso che mette in questione la possibilità che *dal* presupposto si passi alla verità che si cerca. In merito all'impossibilità di procedere senza presupposti, Bacchin fa riferimento al paragrafo I dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel, secondo cui la filosofia (il discorso teoretico "rigoroso") non ha il vantaggio di cui godono le altre scienze di poter presupporre¹⁰. Questo è, certamente, un vantaggio per le scienze, che sono ordinate ad ottenere risultati e il presupposto è all'uopo utile. Ma, poiché le scienze procedono in vista del risultato che si prefiggono, non possono *mettere in questione i presupposti* con cui procedono e ne sono condizionate. Sicché, certamente, il presupposto è ad esse utile ma costituisce un gravame di cui *non si possono liberare*: nessuna scienza può mettere in questione ciò con cui procede – a metterlo in questione può essere *solo un'altra scienza*, cioè può essere solo una scienza *che non si prefigge quei risultati*. Se una scienza mette in questione i suoi presupposti, cessa di essere.

9. Quindi, il discorso teoretico rigoroso, in quanto tale, non può essere altro dalla cosa. "La logica è dunque metafisica, poiché l'essere se non è *logos* è nulla e il *logos* separato dall'essere è separato da se stesso, nulla." Ivi, p. 18.

10. Ivi, p. 7

Al contrario, alla filosofia il presupposto *non dà vantaggi*: perché, se è filosofia, deve giustificare i presupposti con cui procede, cioè deve procedere senza esserne condizionata. Se qualcosa si sottraesse alla sua giustificazione, *la filosofia si negherebbe come tale*. Mentre le altre scienze sono tali perché qualcosa si sottrae alla loro valutazione, la filosofia è tale *perché nulla si sottrae al suo vaglio*, sicché la presenza di presupposti in filosofia è uno svantaggio, è di nocumento. Il che, poi, significa che la filosofia non può essere condizionata dai presupposti con cui procede, perché non sarebbe filosofia, l'affidarsi alla verità: la filosofia o è libera o non esiste punto. Quindi, il presupposto con cui la filosofia procede è ciò da cui essa *si deve liberare*¹¹: la filosofia non è altro che il processo della sua liberazione.

1.5 *L'impossibilità di cominciare in filosofia*

Ma, se la filosofia è giustificazione totale, alla filosofia non ci si può introdurre: infatti, un'introduzione segnerebbe il passaggio ad essa da un punto estraneo ma, poiché la filosofia è giustificazione totale, il punto, da cui si passa alla filosofia, dovrebbe da essa venire giustificato, sicché non le sarebbe estraneo: un'introduzione alla filosofia o è già la filosofia cui introduce, e non è un'introduzione, o non introduce alla filosofia, perché non è filosofia quella a cui introduce. In ogni caso, un'introduzione alla filosofia è radicalmente interdotta. Sicché l'Introduzione a *L'immediato e la sua negazione*, che Bacchin scrive, toglie la sua possibilità essendo già *L'immediato e la sua negazione* cui introduce.

Orbene, l'impossibilità di un passaggio introduttivo, cioè l'esclusione che si possa passare a filosofare da qualcosa di estraneo perché la filosofia è giustificazione totale, indica che la filosofia deve procedere togliendo i presupposti, che, in quanto tali, sono posti *senza giustificazione*. Ma in filosofia i presupposti ci debbono essere *per essere tolti*, perché, in loro assenza, non se ne può dare togliimento:

importa ribadire infatti che il presupposto è in qualche modo richiesto dal suo stesso togliimento ed è questo tipo di necessità, che costituisce, come meglio vedremo, il vero problema del punto di partenza del filosofare, o problema del 'cominciamento'¹².

Nella *Scienza della logica* Hegel, infatti, espone il “problema del cominciamento” in questi termini:

11. Così, la filosofia è la scienza degli uomini liberi, cioè di uomini che sono liberi proprio perché la praticano. Cfr. Platone, *Sofista*, 253 c.

12. G.R. Bacchin, *L'immediato*, cit., p. 8.

il cominciamento della filosofia è di necessità o un *mediato* oppure un *immediato*, ed è facile mostrare che non può essere né l'uno né l'altro; cosicché tutte e due le maniere di cominciare son soggette ad esser confutate¹³.

E lo sono perché non c'è nulla né in cielo né in terra “che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come *inseparate e inseparabili* e quella opposizione come inesistente”¹⁴. Con che non si può dire che la filosofia cominci da un immediato né che cominci da un mediato, perché, dicendo immediato, si dice qualcosa che è mediato *in quanto immediato* e, dicendo mediato, si dice un immediato che è mediato.

Eo ipso, però, sollevando il problema del suo cominciamento, la filosofia è cominciata: la filosofia comincia *problematizzando il suo inizio*, con la mediazione (mediarsi) di un immediato che funge da inizio. Infatti, la filosofia *non può non avere inizio*; per filosofare bisogna partire da qualcosa: se la filosofia non avesse un inizio, per affrontare filosoficamente una questione (= per fare filosofia) bisognerebbe ripercorrere a ritroso tutte le *infinite* tappe del processo che hanno condotto fin lì. E filosofare non sarebbe punto possibile: se la filosofia non ha inizio, non c'è. Ma, nell'impossibilità che la filosofia non abbia inizio e, insieme, che possa cominciare *da altro*, perché altro dalla filosofia non ci può essere, la filosofia è cominciata; e, poiché comincia togliendo questa duplice impossibilità, che possa non avere inizio e che possa cominciare da altro, la filosofia comincia *togliendo un “altro” da cui si pretende (si presuppone) che cominci. Ma questo altro deve esserci per essere tolto*. Così, un “inizio” della filosofia c'è ma c'è per essere tolto, perché la filosofia cominci con il suo togliimento.

In altri termini, un inizio del filosofare, quale *quid* da cui scaturisce, non è possibile, perché, per dare inizio alla filosofia, dovrebbe essere filosoficamente giustificato come tale. Ma, negando la possibilità che il filosofare inizi, *si comincia a filosofare*. Sicché questo presupposto inizio (il prefilosofico, ciò che si presume sussistere senza filosofia e precederla) c'è non perché la filosofia scaturisce da esso ma perché la filosofia *comincia* mettendolo in questione, ossia c'è come occasione per il cominciare della filosofia. Così, la filosofia non ha una radice estranea ma è il suo cominciare, è filosofia *cominciando*, nell'atto di mettere in questione ciò che di volta in volta *funge da cominciamento*, il prefilosofico da cui è *presupposta* iniziare. E funge “di volta in volta” da cominciamento perché, essendo la filosofia il suo cominciare, ogni risultato è ciò da cui la filosofia ricomincia. Del resto, essendo ciò che la filosofia nell'atto del suo cominciare toglie, *tutto può fungerne da inizio, nulla essendolo veramente ma tutto essendo*

13. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 1, p. 63.

14. Ivi, p. 65.

occasione per filosofare: si può cominciare a filosofare da qualunque cosa (da qualunque presupposto) perché il filosofare, nell'atto in cui comincia, lo eccede. Nulla impedisce il cominciare della filosofia.

1.6 L'impossibilità di assolutizzare la filosofia

Nel paragrafo I dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Hegel, dopo avere detto che la filosofia non ha il vantaggio, di cui godono le altre scienze, di poter presupporre, afferma che, tuttavia,

la filosofia può ben presupporre, anzi *deve*, una *certa conoscenza* dei suoi oggetti, come anche un interessamento per essi: non foss'altro per questo, che la coscienza, nell'ordine del tempo, se ne forma prima *rappresentazioni* che *concetti*; e lo spirito pensante, solo *attraverso* le rappresentazioni e lavorando *sopra* queste, progredisce alla conoscenza pensante e al concetto. Ma nella considerazione pensante si fa subito manifesta l'esigenza di mostrare la *necessità* del suo contenuto e *provare* l'essere e i caratteri dei suoi oggetti. Quella certa conoscenza, che prima se ne aveva, appare, perciò, insufficiente; ed inammissibile il fare o il lasciar correre *presupposti ed asserzioni*¹⁵.

Secondo Bacchin questo testo è rilevante per due aspetti. Prima di tutto, secondo lui, è da sottolineare l'espressione 'nell'ordine del tempo' perché in essa "giace e si nasconde tutta l'ambiguità e della nozione di presupposto (ciò che si fa 'precedere') e della nozione di tempo, il quale è esso stesso non *un* presupposto ma la forma stessa del presupporre"¹⁶. In secondo luogo, nel testo

l'affermazione radicale della necessità che il pensiero non abbia presupposti *passa attraverso* l'affermazione non meno radicale della necessità che il pensiero pervenga ad attuarsi come tale (concetto) liberandosi criticamente (la critica non per nulla è passata da Kant a Fichte come affermazione di 'libertà') da quei presupposti¹⁷.

Il pensiero, secondo Hegel, non ha presupposti *solo perché se ne libera criticamente*. Ma questo togliimento "passa attraverso" le rappresentazioni presupposte, ossia non può compiersi *senza* i presupposti che vengono tolti. Altrimenti, secondo Bacchin, "si cadrebbe inevitabilmente nella immediatezza o 'comodità' dell'intuito o, equivalentemente, nella assolutizzazione del pensiero"¹⁸. Cioè, procedendo *in assenza* di presupposti, o la filosofia *presupporrebbe* di non presupporre, o si risolverebbe in pensiero assoluto, risolvendo tutto in sé stessa.

15. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, vol. 1, p. 3.

16. G.R. Bacchin, *L'immediato*, cit., p. 9.

17. *Ibidem*.

18. Ivi, p. 10.

Il che poi è lo stesso, perché un pensiero assoluto è un pensiero *senza* presupposti, un pensiero cui nulla può essere premesso perché appunto è assoluto.

Qui si radica l'interpretazione che Bacchin propone, interpretazione che "tende a liberare il testo stesso dalla conversione del filosofare in assoluto sapere"¹⁹. Perché lo stesso Hegel "sembra fornirci lo strumento teoretico per evitare ciò che egli non evitò, ossia l'assolutizzazione monistica del *logos*"²⁰, quando afferma che la filosofia presuppone una certa conoscenza dei suoi oggetti se non altro per il fatto che la coscienza se ne forma *prima* rappresentazioni che concetti. Infatti,

quel 'precedere' è *continuamente* richiesto, perché la filosofia non si converta in assoluto sapere (conversione che renderebbe impensabile lo stesso assoluto, perché un assoluto che abbisognasse di venire istaurato sarebbe un assoluto perennemente insufficiente epperò relativo a ciò che gli manca per essere assoluto); e la filosofia non si converte in assoluto sapere, perché tale 'conversione' dovrebbe essere essa stessa assoluta, contraddicendo la necessità che vi sia l'alterità tra *ciò che* si converte cioè *in cui* si converte, alterità irriducibile e che l'assolutizzazione pretesa non toglie ma riproduce in se stessa²¹.

Se la coscienza si forma *prima* rappresentazioni e *poi* concetti, la filosofia non si può convertire in assoluto sapere. Un assoluto, che viene istaurato a seguito di una conversione, non è assoluto ma relativo a ciò per mezzo di cui viene istaurato; quindi, una conversione in assoluto sapere della filosofia sarebbe possibile solo se una tale conversione fosse assoluta, cioè se la filosofia, che vi si converte, fosse *già* assoluto sapere. Con che la filosofia non si convertirebbe in assoluto sapere, perché la possibilità di una tale "conversione" risulterebbe interdotta dalla necessità dell'alterità, che la conversione esige, tra ciò che si converte e ciò in cui si converte. Pertanto, se in filosofia i presupposti *precedono* e la filosofia ne è il togliimento, che la filosofia, togliendoli, si converta in assoluto sapere è impossibile. Se in filosofia vi sono presupposti, la filosofia *non è assoluto sapere*.

Sicché, da una parte, la filosofia non ammette presupposti, dall'altra, perché i presupposti siano tolti dalla filosofia, non possono non esserci. E, se, per essere tolti, debbono esserci, la filosofia non si può convertire in assoluto sapere:

se negando i presupposti, si affermasse come assoluta, cesserebbe di essere negazione (mediazione) e diverrebbe a sua volta immediata, cadendo a sua volta in quel presupporre di cui si diceva togliimento²².

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*.

21. Ivi, pp. 10-11.

22. Ivi, p. 11.

Perché, appunto, quel sapere assoluto potrebbe istaurarsi solo con la liquidazione dei presupposti (con la loro cancellazione), sicché, data la loro assenza, non ve ne sarebbe più togliimento: quindi, un tale sapere, che si origina dalla cancellazione dei presupposti, potrebbe *solo presupporne* l'assenza. Sicché, se la filosofia, che è il togliimento dei presupposti, si converte in assoluto sapere, cessa di essere; pertanto, quel precedente, che è il presupposto, è necessariamente richiesto perché filosofia ci sia.

Con che il presupposto deve venire negato dalla filosofia ma proprio “perché lo si deve negare è ‘insopprimibile’”: se lo si sopprime, cioè se si presume che la sua negazione ne sia soppressione, non lo si nega che

sopprimerlo sarebbe togliere la sua necessità di venire negato (togliere la negazione è ancora negare e la negazione è innegabile). Non si può sopprimere il presupposto proprio perché lo si deve negare; e se esso come presupposto non vale (se, cioè, lo si nega come valore) deve tuttavia *valere* come ambito della *sua* negazione (deve avere almeno questo significato, la sua negatività)²³.

Quindi, l'innegabilità della negazione è *la stessa insopprimibilità del negato*. Il che, a mio giudizio, significa che, se il presupposto è negato epperò, nell'atto in cui è negato, è conservato dalla sua negazione, nel conservarsi del presupposto si conserva, *eo ipso*, la sua negazione: la negazione insiste nel negato. Ma, se, nel conservarsi del negato, se ne conserva la negazione, questa non ha fine. In filosofia il presupposto è tolto ma mai definitivamente. E continua a fungere, conservando proceduralmente valore, ma filosoficamente non ha altro valore che l'essere conservato *nella sua non verità*.

1.7 Pensiero e cosa

Poiché la filosofia è “il coraggio della verità”, cioè poiché nel discorso teoretico “rigoroso” la cosa si mostra per ciò che è, la cosa “non ‘è’ ma appare estranea al pensiero, che se fosse veramente estranea sarebbe estranea all'essere, distinta dal proprio ‘essere’, non essente”.²⁴ Pur apparendo altra dal pensiero (e tale appare semplicemente *perché appare*, quale fenomeno), è ciò che il pensiero ne pensa, sicché non può essere altra da come appare, perché, se lo fosse, sarebbe altra da ciò che è, cioè *sarebbe un'altra cosa*. La filosofia (in Hegel e per lo stesso Bacchin, più precisamente nello Hegel così come Bacchin lo interpreta) è

23. Ivi, p. 12.

24. Ivi, p. 19.

identificazione processualmente attuantesi in cui l'alterità o estraneità è tolta o superata, perché la cosa pensata non è al di là del pensiero, non è fuori di esso, non essendovi un 'fuori' se non per il pensiero, in esso²⁵.

Appunto, di identificazione si tratta, non di identità, *perché la cosa, apparendo, appare altra* ma, nell'atto in cui viene pensata, questo presupposto è tolto: cosa e pensiero sono lo stesso *non immediatamente* – se lo fossero immediatamente, *a non essere sarebbe il pensiero*, ché la cosa sarebbe *come* appare. E, poiché il pensiero è la cosa solo in quanto *non può non* esserlo (cioè, poiché la cosa non può essere altra dal pensiero), il pensiero è la cosa in quanto ne toglie la (presupposta) alterità con cui appare. Ma ciò accade semplicemente nell'atto in cui la pensa, *perché, quando la pensa, non la pensa come altra*.

Questo, dice Bacchin, è il senso in cui Hegel parla di sapere assoluto, che "è quello del sapere che sa se stesso, del sapere che è tale come se stesso, e solo come se stesso è sapere"²⁶. Essendo quello il cui contenuto è il sapere stesso (ciò che di una cosa *se ne sa*), il sapere assoluto è il sapere che è tale per sé stesso, il sapere che non dipende da altro, che non è *per altro*: e proprio per questo è assoluto: "la sua assolutezza è la sua incondizionatezza rispetto all'altro", il non essere condizionato dall'altro, ché l'altro è tolto da esso nel suo essere saputo"²⁷. Il sapere assoluto è il sapere che, poiché sa *togliendo* la presupposta alterità di ciò che sa, sa senza dipendere da altro e, per questo è assoluto, perché è incondizionato, incondizionatamente sapere.

Sicché, in quanto assoluto, "è tale manifestandosi nel mio sapere"²⁸, ché (così per lo meno mi pare di capire), se fosse altro dal mio sapere, sarebbe un sapere che è tale in quanto *non è il mio*, sicché dipenderebbe da me, cioè dal mio mancato possesso, e non sarebbe assoluto²⁹. Il sapere assoluto, quindi, *non può non essere* il mio sapere. Ma, *eo ipso*, il mio sapere *non è mio se è sapere assoluto*: "il mio sapere si annulla come mio nei confronti della validità sua che non è relativa al suo 'appartenere a me', ma è assoluta, ossia indipendente dall'esser mia"³⁰. Il mio sapere, se è *veramente* sapere, non è mio: il sapere o è universale o non è affatto.

Così, secondo Bacchin, si legittima "la eliminazione della trascendenza di un principio che non si risolve nel sapere stesso"³¹. Hegel, infatti, ritiene che il

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*.

29. O, anche: un sapere che per me non è tale, un sapere che non può essere il mio sapere, *per me non è sapere*; ma, se non lo è, *non è sapere*: che non possa essere mio ne legittima la negazione.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*.

logos si mostri nella filosofia, cioè che la filosofia sia questo suo mostrarsi a sé stesso e ciò è possibile proprio perché il suo sapere è assoluto. Ma che il *logos* si mostri nella filosofia non può venire equivocato con l'assolutizzazione della filosofia, "con l'immanenza del principio o riduzione monistica del sapere e dell'assoluto"³², immanenza che è un'operazione di unificazione che presuppone la dualità, la separazione di sapere e Assoluto, che procede ad eliminare. Questo, dice Bacchin, è un punto difficile perché "si tratta di mostrare come il pensiero hegeliano valga contro Hegel, precisamente non importando quella assolutizzazione o immanentizzazione monistica in cui Hegel lo chiude"³³.

Ciò che prima di tutto è da sottolineare è che immanenza e trascendenza *sono lo stesso*, se per trascendenza si intende la *separazione* del principio dal principiato, perché una tale separazione rende principio e principiato *complanari*: Dio, altro dal mondo, non è Dio ma mondo perché l'alterità è la struttura del mondo e rende mondano qualunque *altro*; o, anche: la separatezza è l'esclusione dell'assolutezza. Sicché l'immanentizzazione opera presupponendo la separazione perché la implica, cioè perché la separazione del principio dal principiato è solo l'occultamento dell'immanenza, non la *vera* trascendenza.

"*La realtà effettiva non è la separazione inerente la trascendenza del 'principio', ma la necessità del principio è trascendente solo in quanto non identica a ciò che lo richiede*"³⁴. Vera trascendenza è l'irriducibilità del principio al principiato, ossia che ciò che il principiato esige come principio *non è perché il principiato lo esige* ma sussiste indipendentemente dal principiato, *anche se il principiato non c'è*. Il principio *prescinde* dal principiato. Orbene, secondo Bacchin, se, come Hegel pensa nella *Fenomenologia dello spirito*, l'essere come vero "è riflessione in se stesso o mediazione, che è l'autoeguaglianza, la sua 'moventesi uguaglianza'", per cui l'essere vero è mediazione di sé che è sé come mediazione³⁵, la mediazione non può essere assoluta perché la mediazione è *mediazione di un immediato*. Nonostante Hegel ma in nome del suo pensiero, assolutizzare il pensiero non si può perché il pensiero, essendo togliimento del presupposto, esige che il presupposto ci sia; sicché assolutizzare il pensiero equivale a negarlo.

Se "la forma della filosofia è la *necessità*"³⁶, come sostiene Hegel nel paragrafo 9 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, essendolo perché filosofia è mostrare la cosa per ciò che non può non essere, la necessità *non può essere presupposta* ma deve mostrarsi tale, cioè deve mostrarsi che la cosa non possa non essere come si ritiene che sia, ché altrimenti, essendolo solo perché lo

32. *Ibidem*.

33. Ivi, pp.19-20.

34. Ivi, p. 20.

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*.

si ritiene (perché lo si presuppone), *può non esserlo*. Il necessario è la sua giustificazione, perché senza giustificazione non c'è necessità:

il necessario si afferma *solo* negando la propria non necessità, si afferma togliendo il suo opposto, il quale togliimento è necessario comunque, pena la negazione (togliimento) necessario della necessità (è impossibile dire il necessario senza usare della negazione)³⁷.

Sicché, se la forma della filosofia è la necessità, non si può risolvere l'Assoluto nella filosofia senza che la filosofia venga meno: la filosofia è sapere assoluto (nel senso sopra indicato del sapere che sa sé stesso, che sa *incondizionatamente*) ma non può pretendere di risolvere l'Assoluto (ciò che è sciolto da ogni rapporto) nel suo sapere.

Ma che il necessario sia tale perché se ne dà giustificazione nella filosofia, cioè perché si afferma togliendo il suo opposto, non significa, secondo Bacchin, che lo si dimostri a muovere dall'ipotesi della non necessità, come un risultato che scaturisce dalla premessa che lo nega³⁸. Perché, una necessità così posta, bisognosa della non necessità, *non è necessità*. Ma l'impossibilità che non sia *non è una deduzione*: ciò che una cosa *non può essere* è ciò che si toglie nell'atto stesso in cui si pone, *perché appunto, non può essere*; sicché la negazione dell'opposto in cui il necessario si pone è, a rigore, il togliersi dell'opposto che afferma il necessario, il togliersi in cui il necessario *si afferma, elencticamente*.

1.8 *Il tempo*

Nella *Logica* di Jena (1802-03) Hegel pensa il tempo nel

suo essere assoluta negazione, come 'limite del presente', che esclude da sé ogni molteplicità; così che lo 'ora' è la sua stessa negazione, lo 'immediato' contrario di se stesso; e l'astratta differenziazione dell'ora è coinvolta nella contraddizione³⁹.

"Ora" è "allora", perché il presente non è mai, fugge via, sicché il suo essere, essendo sempre passato, è *il non essere mai*. E, poiché il *non essere* coinvolge ogni "ora" e ogni momento del tempo è un "ora", tra i momenti non c'è alcuna differenza cioè nel tempo le differenze si annullano, perché il tempo è nulla. Nello stesso senso, nelle lezioni del 1805-06 "lo Hegel afferma che 'il tempo è *l'essere esistente* che immediatamente non è' e 'il non essere esistente che immediatamente è'"⁴⁰.

37. *Ibidem*.

38. Cfr., *ivi*, p. 23.

39. *Ivi*, p. 30.

40. *Ibidem*.

Al proposito Bacchin sottolinea, prima di tutto, il diverso atteggiamento di Hegel rispetto a Kant: perché Kant si pone il problema della genesi del tempo, *presupponendone la consistenza*, mentre Hegel pone la questione dell'essenza del tempo, se il tempo è pensabile. In secondo luogo, Bacchin afferma che, poiché Hegel ritiene che il tempo è nulla, per lui la vita dello spirito non può avere una struttura temporale. Il tempo, infatti, non è il divenire ma la sua rappresentazione *astratta*, il “non” *senza la cosa di cui è “non”*, il puro “non”, il nulla. Dice Hegel nel paragrafo 258 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*:

il tempo, unità negativa dell'esteriorità, è alcunché di semplicemente astratto e ideale. Il tempo è *l'essere*, che, mentre è, *non è*, e, mentre *non è*, è: il divenire *intuito*; il che vuol dire che le differenze semplicemente *momentanee*, ossia che si negano immediatamente, sono determinate quali differenze estrinseche, cioè esterne *a sé stesse*⁴¹.

Bacchin commenta:

il che significa che il tempo non è un divenire ‘esteriore’, perché esso non conserva ciò che sorpassa ma che, appunto, poiché sorpassa se stesso senza conservarsi, esso non è un divenire neanche come ‘esteriore’ e che la ‘esteriorità’ in cui si ha ‘rappresentazione’ è la negazione stessa del divenire ed è ‘tempo’⁴².

Il tempo non è un divenire estrinseco ma la rappresentazione estrinseca del divenire, cioè la rappresentazione del divenire come *altro* dalla cosa (appunto, rappresentazione *astratta*, separata da ciò che diviene). Ma, rappresentato come altro dalla cosa, quale puro “non”, il tempo è l'annullamento di ogni cosa che si succede in esso, il suo dileguare nel nulla. Il tempo è Kronos che produce e divora i suoi figli, perché ciò che sorge nel tempo sorge per l'annullamento del precedente ma ciò che sorge nel tempo viene meno come il precedente. Così, dice Hegel, “il reale è diverso dal tempo ma gli è altresì essenzialmente identico”⁴³. È identico perché il tempo rappresenta la sua essenziale limitatezza, il suo avere in altro la ragione del suo essere, cioè la sua contraddizione: la successione esprime nel passaggio in altro l'essere in altro del reale. *Ma il tempo non è il reale*, essendo piuttosto “l'astrazione di questa esteriorità della sua contraddizione e dell'irrequietezza della contraddizione”⁴⁴, perché il “non”, che è il tempo, prescinde dal reale di cui è “non”, cioè perché il tempo nega *perché è*

41. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., p. 233.

42. G.R. Bacchin, *L'immediato*, cit., p. 31.

43. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., § 258, annotazione, p. 234.

44. *Ibidem*.

tempo, non perché il reale è la sua negazione. Sicché la sua negazione nel tempo non è l'inveramento (la conservazione) del reale ma il suo annullamento: tutto ciò che, di volta in volta, vi si propone va alla consunzione, perché il tempo è consunzione. Ma, poiché prescinde dal negato, il tempo è negazione *astratta*, astrattamente negazione: il tempo *non è* e che ci sia è solo presupposto.

A rigore, scrive Bacchin, il tempo non è un presupposto ma “la figura stessa del presupporre”⁴⁵, perché, da una parte, presupporre significa “porre qualcosa prima (che sia veramente posto)” e il tempo è il venire prima: ciò che è nel tempo lo è perché *viene prima di altro* o perché viene “dopo” cioè perché *altro viene prima*. Dall'altra parte, lo è perché il venir prima, cioè l'essere nel tempo, *presuppone il precedente*: tempo è che ciò che viene prima (l'anteriore) è preceduto dall'anteriore all'infinito. Sicché senza tempo, non c'è presupposto, perché presupporre è *porre prima*, ma, senza presupposto, non c'è tempo, perché tempo è precedenza, presupposizione del precedente. Con che il tempo non può essere considerato la condizione del presupporre, essendone condizionato, “ché, se esso ‘precedesse’ la presupposizione, precederebbe se stesso, ed anche come ‘precedente’ esso è tutto ‘presupposto’, è tutto nello essere presupposto, è tutto nel non-essere-posto.”⁴⁶ E, poiché non si possono dare l'uno senza l'altro, tempo e presupposto sono lo stesso.

1.9 *L'intreccio di tempo e spazio*

Di contro a Cassirer, che considera il tempo quale “forma onnicomprensiva dell'esperienza”, forma a cui “non sia essenziale lo spazio, il quale, invece, sarebbe essenziale al linguaggio, al ‘dire’ il tempo”, perché il dire ne rappresenterebbe l'oggettivazione, quindi una spazializzazione, Bacchin sostiene che

il tempo non può, a rigore, venire rappresentato se non spazialmente ed anzi questa spazialità rivela che il tempo è per se stesso concettualmente nullo, inintelligibile, come inintelligibile è, a rigore, lo spazio⁴⁷.

Infatti, il tempo è succedersi di accadimenti e si risolve nelle figure del “prima” e del “dopo”; ma dire che un accadimento viene “prima” o “dopo” significa rappresentarlo in una linea in cui si colloca *dietro o avanti* un altro accadimento ossia rappresentare l'uno nel tempo in cui accade *accanto* all'altro che accade dopo, quindi nello spazio:

45. G.R. Bacchin, cit., p. 28.

46. *Ibidem*.

47. Ivi, p. 33.

si dice, infatti, che il futuro ci sta davanti e il passato ci sta dietro e, comunque, il tempo è visto sempre nella sua progressività in funzione del futuro e del passato che sono irreversibili appunto perché disponendosi in ‘progressione’ spaziale l’uno *accanto* all’altro⁴⁸.

Proprio perché il tempo è progressione, passato e futuro sono irreversibili; ma il tempo è progressione perché è una linea i cui momenti si dispongono spazialmente.

Il tempo si ha così come tale da dividere gli accadimenti tra loro in ‘contemporanei’, ‘precedenti’, ‘successivi’, almeno come disposti in modo che si dia un *sensu* alle espressioni correnti ‘serie del tempo’, ‘ordine del tempo’, ‘insieme del tempo’. Tutte immagini nelle quali il tempo è per se stesso ‘spazio’ orientato almeno per un verso. Ciò che appare qui determinante è appunto lo ‘stare’ (o situarsi spaziale) in cui solo si possono fissare i ‘momenti’ l’uno in funzione dell’altro, sia pure come orientati l’uno prima dell’altro⁴⁹.

Senza spazio, non c’è tempo, perché nulla può scorrere in esso. All’uopo, secondo Bacchin, è rilevante il rapporto tra simultaneità e successione. Esso attesta l’intreccio di tempo e spazio. Perché ci sia simultaneità, occorre che vi siano due o più accadimenti nello stesso tempo. Ma gli accadimenti simultanei non possono accadere *nello stesso luogo dello spazio*, ché, altrimenti, si sovrapporrebbero e nella sovrapposizione sarebbero uno: “senza questa spazialità inerente allo ‘accadere’ di più di uno non vi sarebbe ‘simultaneità’ (l’uno non è simultaneo a nulla)”⁵⁰. Ma la simultaneità implica la possibilità del cambiamento, perché l’essere simultaneamente in luoghi diversi esige la differenza tra gli accadimenti simultanei e i luoghi in cui si situano: “ché, se non vi fosse questa possibilità di cambiamento, ciascuna ‘cosa’ si identificherebbe con il proprio luogo, con il proprio *ubi* spaziale e non vi sarebbe rappresentazione dello spazio, e neanche si potrebbe dire che la cosa è spazialmente situata”⁵¹.

Orbene, il cambiare di luogo di una cosa, che resta la stessa, implica il tempo nel suo scorrere cioè la successione nell’occupazione di differenti luoghi dello spazio, richiedendo che la cosa sia *prima* in un luogo e *poi* in un altro: infatti, se è contemporaneamente (nello stesso tempo) in luoghi diversi, *non è la stessa*. Sicché per essere nello spazio (per occupare un luogo) una cosa deve essere nel tempo e per essere nel tempo (nel senso della successione o della simultaneità,

48. *Ibidem*.

49. Ivi, p. 34.

50. Ivi, p. 38.

51. *Ibidem*.

indifferentemente) una cosa deve essere nello spazio: “con che resta già affermato che tempo e spazio sono reciprocamente la spazializzazione del tempo e la temporalizzazione dello spazio, nel senso che non si dà l'uno senza l'altro”⁵².

1.10 *Il passare*

Il tempo è un “passare”. Però, mentre il passare, in generale, è rappresentato mediante i termini, come un muovere “da...a...”, il passare che connota il tempo è “un ‘passare attraverso’, in cui si dissolvono i termini stessi (passare non da un termine ad altro, ma passare che è dissolvere i termini ‘per’ i quali si passa)”⁵³. Così il tempo consiste nel passare sempre in altro, cioè nel non essere mai. Al proposito, si impone, secondo Bacchin la necessità di esaminare il concetto di passaggio.

La successione viene rappresentata come una linea che ha un verso, per modo che un momento succede ad un altro quando questo è collocato nella linea *prima* di esso. Orbene, questa linea deve essere indipendente dai momenti che si succedono in essa, perché, se si immagina che essa sia fatta essere dai momenti che vi si succedono cioè che corrisponda agli stessi momenti, si ripropone la rappresentazione della loro successione in una linea da essi indipendente. Senonché, così rappresentata, la successione è posta o come un passaggio da un momento all'altro o come passaggio “attraverso” i momenti cioè come un passaggio che li dissolve. Ma, in entrambi i casi, la successione risulta inintelligibile, perché, nel primo, il passare non è *dei* momenti, cioè non è loro proprio (ossia, la successione è determinata da altro), sicché a rigore non succedono ma *sono fatti succedere*, nel secondo, il passaggio rende i momenti inconsistenti, cioè annulla i termini così annullandosi come tale.

In ogni caso, per dire il passare bisogna presupporre i momenti enumerandoli, sicché, se la successione consiste in questo passare e se i momenti ne sono presupposti, la successione è di volta in volta il ripercorrimiento di sé stessa, essendo da sempre già compiuta, appunto “perché posteriore a quella linea ideale su cui si dispongano i suoi momenti, nella loro successività”⁵⁴. Per dire che ad A succede B occorre rappresentare questi due momenti *previamente* rispetto al movimento che connota il passaggio *dall'uno all'altro*; e, poiché, per passare, l'uno deve venire *prima* dell'altro, per rappresentare l'*ordine* della successione bisogna enumerare i due momenti: al momento A, che è il momento n. 1 perché viene prima, succede il momento B, che è il momento n. 2, perché viene dopo: senza questo ordine, cioè senza questa enumerazione, non c'è successione. *Eo ipso*, però, ogni volta che c'è successione, ossia ogni volta che una

52. *Ibidem*.

53. Ivi, p. 40.

54. Ivi, p. 41.

successione appare come tale, essendone premessi i momenti, *la successione è già compiuta*. Sicché la successione non è altro che il ripercorrimento di sé. E Bacchin in nota rileva che la vichiana ‘storia ideale eterna’ “calca questa figura in cui il movimento è un ‘ripercorrere’; tanto più paradossale questa situazione quanto implicante quel matematismo di cui vuol essere profondo rifiuto”⁵⁵.

Che si passi da A a B, significa che B sostituisce A; ma la sostituzione implica l’uguaglianza tra ciò che sostituisce e ciò che viene sostituito, perché esige una continuità: senza continuità non c’è sostituzione ma il mero sorgere di B *senza riferimento ad A*. Però, se ci deve essere continuità, in tanto B continua A *in quanto non gli è altro*; se e nella misura in cui è altro, non lo continua. Ma, se per passare da A a B deve non esserci discontinuità e se la continuità è uguaglianza, allora il passare si risolve nella ripetizione dell’identico. Con che il passaggio viene meno perché ciò che passa è del tutto identico a ciò che sorge: il movimento del passaggio è reso impossibile dall’identità dei termini.

In effetti, il movimento che appare nella successione è il mero movimento di sostituzione, cioè il *porre* un termine al posto dell’altro (a prescindere dalla loro natura). Ma questo movimento non può darsi: se B sostituisce A, è solo perché A non resta al suo posto ma, *eo ipso*, non si può dire che B lo sostituisce, *appunto perché A è sostituito*. Perché ci sia sostituzione, bisogna che *il sostituito venga conservato dalla sua sostituzione*; quindi

vi è almeno un senso (= un verso) in cui B non succede ad A, ma *coesiste* con A, è *comprensente* ad A, descrivendo un *insieme* che rappresenta non pure lo ‘spazio’ ma anche la spazialità intrinseca del tempo (lo essere rappresentabilità come spazio da parte del tempo)⁵⁶.

E, poiché senza questa coesistenza non c’è successione (= poiché la successione implica la simultaneità), la successione contraddice sé stessa, perché, essendo il sostituito essenziale al sostituto, *non può essere sostituito* cioè successione non può esserci. Le sue condizioni la escludono. Del resto, essa può venire pensata soltanto in quanto già attuata, solo alla luce del passato: so che B succede ad A solo perché so che A è passato e B lo ha sostituito; ma, in questo saperlo passato, A è ancora presente, non solo perché lo si sa *ora* come passato ma perché si sa ora che lo si sapeva *anche prima*, quando non era passato; ché, se non lo si sapeva anche prima, non è passato ma presente, perché appunto lo si sa *solo ora*: un “passato”, che prima non si sapeva, è un sapere *presente* che viene proiettato nel passato.

55. Ivi, p. 165.

56. Ivi, p. 42.

Eo ipso, il passato è la radice del presente, nel senso che, senza il passato, il presente *non c'è*, ossia non c'è ciò a cui si è passati. Ma che si possa pensare il passare solo alla luce del passato significa che l'essenza del passare è nel passato, ossia che il passare *non è*; e, insieme, che questa coscienza del suo non essere *non può passare*⁵⁷. Se passasse, il passare *non sarebbe ciò che è*. Sicché, non potendo non essere, la coscienza è attuale senza essere attuata, atto e non fatto (che, come tale, è fatto essere), presenza non presentificabile.

2. Testo

2.1 Il domandare

“Nulla vi può essere di ovvio in filosofia, perché se qualcosa di ovvio vi fosse esso limiterebbe la filosofia, arrestando il suo totale ricercare e la filosofia non sarebbe ciò che è, totale ricerca o puro problema”⁵⁸. Perché la filosofia è ricerca totale? Questa domanda *non può non* essere posta, ché, altrimenti, vi sarebbe in filosofia qualcosa di ovvio, *la sua natura*. E, d'altra parte, questa sua natura non può risultare da una dimostrazione che muove da premesse: queste o sarebbero estranee alla filosofia e di esse la filosofia, derivandone, non potrebbe domandare o sarebbero poste filosoficamente, sicché non sarebbero premesse da cui deriva la possibilità della filosofia. Con che, da una parte, quella domanda appartiene alla filosofia, che ha il compito di dimostrare di essere ricerca totale, dall'altra la dimostrazione di questa sua natura, di essere una ricerca che non può arrestarsi di fronte ad alcunché, può compiersi solo cercando.

Ovvio è ciò che è immediatamente dato, ciò la cui verità non ha bisogno di venire cercata perché è quella che si dà: quindi “la sua ovvietà è tutta (= solo) nel suo presentarsi.”⁵⁹ Reciprocamente, aggiungo io, ciò che si presenta si presenta come quella determinata cosa, che è così *e non altrimenti*, come essente *veramente* così senza bisogno di ricercare se lo sia. Ovvietà e presentarsi di una cosa sono lo stesso. Ma, scrive Bacchin, non basta “che qualcosa si presenti

57. Che la coscienza non possa essere temporale, perché il tempo è inintelligibile *proprio per la coscienza*, rende problematico, secondo Bacchin, l'impianto della *Fenomenologia dello spirito*. Se coscienza, autocoscienza, ragione sono momenti della vita dello spirito ne sono la temporalizzazione. Questa interpretazione, che, secondo Bacchin, può trovare giustificazione nell' incauta identificazione hegeliana di logico e cronologico, comporta che l'esperienza che la coscienza fa di sé nei fenomeni sia un'odissea in cui la coscienza si recupera *dopo essersi perduta*. Orbene, secondo Bacchin, questa riduzione della coscienza a tempo ne è la negazione: “se il tempo fosse intelligibile, la coscienza (o intelligibilità) sarebbe inintelligibile, non sarebbe”. Ivi, p. 45.

58. Ivi, p. 47.

59. *Ibidem*.

perché sia vera⁶⁰: che si presenti come essente così come si presenta è necessario, ché, altrimenti, non sarebbe essa a presentarsi, cioè *non si presenterebbe affatto*; ma può bene non essere come si presenta: infatti, aggiungo io, anche la *parvenza* si presenta, però *non come parvenza ma come verità* – che qualcosa *sembri essere è retrospettivo*.

Sicché “perché qualcosa veramente sia bisogna che risulti non vera la sua negazione, bisogna poter negare la possibilità di negare quella cosa⁶¹. Fino a che l’opposto non viene negato, cioè fino a che non risulta impossibile, ciò che si presenta può non essere *veramente* così. Il che significa che la negazione della possibilità dell’opposto, che è l’affermazione della verità della cosa, è la verità della cosa *nel suo affermarsi*. Cioè, poiché la verità della cosa è la sua necessità, la cosa è veramente *nella negazione della possibilità di non essere*. Dunque, il presentarsi della cosa (l’ovvietà) non fornisce *mai* la verità non perché la cosa non possa essere come si presenta ma perché, se lo è, non lo è *perché* si presenta in quel modo⁶².

Pertanto, se si intende pensare il vero, alla ovvietà, con cui una cosa si presenta, *non ci si può affidare*: poiché il vero è ciò che non può non essere e ciò che non può non essere è *negazione della possibilità di non essere*, se si intende pensare il vero, come intende la filosofia, è necessario “domandare tutto”, dubitare di ogni cosa che si presenta (di ogni affermazione) affinché la cosa si affermi nella sua indubitabilità (nell’impossibilità che non sia) per il *togliersi* del dubbio. Questa scepri “radicalizza le affermazioni nella loro necessità di essere ‘vere’⁶³: poiché la cosa si presenta come essente *veramente* così, la scepri attua la verità del suo presentarsi nella necessità che sia così come si presenta, così riconducendo la verità del presentarsi alla sua radice che è il necessario. Sicché il “domandare tutto” (la filosofia) non è un’attività *estrinseca*: la scepri, *corrispondendo* alla verità con cui si presenta, “si attua all’interno del ‘presentarsi’ della cosa come vera e consiste nel modo in cui veramente si afferma la cosa nella sua verità⁶⁴. “Domandare tutto” è “tutto domandare”⁶⁵.

Ma “domandare tutto” non significa domandare *del tutto*, ché il tutto non può *mai* essere dato: perché ci sia scepri *del tutto* bisognerebbe che il tutto fosse dato alla scepri, affinché essa vi si eserciti, ma, se lo fosse, *non sarebbe tutto* (la scepri, per lo meno, ne resterebbe fuori), sicché scepri del tutto non ci può essere. “Domandare tutto” significa invece domandare di tutto ciò che di volta

60. *Ibidem*.

61. Ivi, pp. 47-48.

62. Così, il senso comune non afferma veramente nulla qualunque cosa dica, se resta “comune”, se non dubita delle sue affermazioni. Cfr., ivi, p. 49.

63. Ivi, p. 48.

64. Ivi, p. 49.

65. È la formula che usa M. Gentile in *Filosofia e umanesimo*.

in volta è dato, ossia di ogni cosa che si presenta nella sua verità pretesa⁶⁶. Allo stesso modo, la negazione che inerisce alla scepsi (dubitare è negare) non può essere assoluta e necessaria. Non può essere assoluta, perché, se lo fosse, dovrebbe negare tutto ma per negare tutto dovrebbe negare anche sé stessa – epperò, se nega sé stessa, non nega nulla. In altri termini, la negazione, per essere assoluta, deve convertirsi in un *quid* che non viene negato, sicché assoluta non lo può essere. Né può essere necessaria, perché, se non può non essere, è *a prescindere dal negato*, anche senza di esso, quindi è il puro “non”, la negazione assoluta *che non nega nulla*. La necessità della negazione è, quindi, la negazione della negazione. Ma negare la negazione è ancora negare: la negazione è innegabile. Sicché *proprio perché è innegabile non è necessaria*. La sua “necessità” (l’impossibilità di farne a meno) è l’impossibilità di negare la negazione, sicché è impossibile evitarla, sottrarvisi, rifiutarla (tutti atti che rappresentano forme immature di negazione, ossia tutti tentativi di negare la negazione); *eo ipso*, però, la negazione non è necessaria, perché, appunto, la sua necessità ne sarebbe la negazione. “Così, se non si è scettici non si pensa, me se si pensa veramente non si è più scettici”⁶⁷. Perché si pensa dubitando ma, se si pensa *veramente*, si pensa *per non dubitare più*. O, anche, si dubita cercando, *per trovare*.

2.2 Filosofia e idealismo

Poiché ad essere veramente posto non è l’immediato ma “ciò che include nella sua posizione la giustificazione o mediazione della sua validità”⁶⁸ e poiché il discorso valido è quello che prova la legittimità della sua pretesa negando la possibilità dell’opposto, concreto (= reale) è *solo* ciò che è innegabile.

E ciò che può venire negato è quindi già negato da questa possibilità, non veramente è posto, è posto solo astrattamente; poiché la negazione che trova, attuandosi, la innegabilità della cosa è pensiero, la concretezza della cosa è ‘pensiero’⁶⁹.

Poiché la concretezza o verità della cosa è la sua innegabilità, che è pensiero, la filosofia è idealismo. *Eo ipso*, è idealismo assoluto, perché la cosa, affermandosi nella negazione della possibilità dell’opposto (di non essere), è questa stessa affermazione, cioè è pensiero. “La cosa nella sua medesimezza non è dunque contrapposta al pensiero, quale mera identità contrapposta al pensare e non è

66. G.R. Bacchin, *L'immediato*, cit., pp. 49-50.

67. Ivi, p. 50.

68. Ivi, p. 51.

69. Ivi, p. 52.

il pensare estrinseco alla cosa che della cosa cerchi il *logos*⁷⁰: la cosa è pensiero - nessun diaframma, nessuna esteriorità (nessuna scoria di naturalismo).

Però, pensare è negare. Sicché la filosofia è idealismo assoluto e il pensiero è tutto ma “la negazione stessa che è pensiero vieta di concludere l’idealismo in una visione monistica, ch  tale conclusione sarebbe ancora la decadenza a quella immediatezza di cui il pensiero   negazione”⁷¹. Perch , proprio in quanto   negazione dell’immediato, il pensiero *non   assoluto*. Se   assoluto, non   *negazione dell’immediato*, cio  *l’immediato  *. “Perci , se non si   idealisti non si   filosofi, ma se si assolutizza il pensiero, nonostante l’apparenza contraria non si   pi  idealisti”⁷². E non si   pi  idealisti per questo, che il pensiero assolutizzato non   pi  pensiero ma *sapere immediato*, empirismo.

2.3 L’originalit  di Hegel

L’originalit  di Hegel, secondo Bacchin, sta “nella eliminazione delle problematiche spurie della filosofia”, in particolare di quelle “derivanti dal non avere chiara consapevolezza che pensiero e cosa pensata sono lo stesso (la ‘cosa stessa’)”⁷³. Orbene, posto che pensiero e cosa sono lo stesso, dileguano tutti i dubbi epistemici relativi alla *capacit * del pensiero di attingere la cosa⁷⁴ ma si pone la questione concernente il modo in cui debba essere intesa questa identit .

Orbene, secondo Bacchin, l’identit  “tra logica e metafisica o tra *logos* dell’essere e essere del *logos*   di natura processuale”, ch , se non lo fosse, cio  se non fosse il processo, in cui il pensiero si trova come essere e l’essere si trova come il pensiero che lo pensa, decadrebbe “alla negazione di se stessa, opponendosi come “dato” al pensiero che la trova”⁷⁵. Insomma, o l’identit  di essere e pensare   mediazione o   immediata. Nel primo caso, pensare e essere sono lo stesso *nell’impossibilit * della loro differenza, cio  che il pensiero, essendo altro dall’essere, possa pensare il non essere, che sarebbe (in quanto pensabile) *e* non sarebbe (in quanto non essere); con che, perch , n  l’essere n  il pensare sarebbero, non l’essere *perch  il non essere sarebbe*, non il pensare *perch , in quanto altro dall’essere, non sarebbe*. Nel secondo caso, cio  nel caso in cui l’identit  di essere e pensare fosse immediata, questa identit  si risolverebbe nella negazione di s , perch , in quanto immediata, *non sarebbe pensiero*: il pensiero, che   mediazione, la eccederebbe *mediandola*, cio  togliendola. Sicch  l’identit  di essere e pensare

70. Ivi, p. 53.

71. *Ibidem*.

72. *Ibidem*.

73. Ivi, p. 54.

74. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Introduzione, vol. 1.

75. G.R. Bacchin, *L’immediato*, cit., p. 55.

si afferma processualmente, nella negazione che essere e pensare non siano lo stesso e, equivalentemente, nella negazione che l'identità di essere e pensare sia immediata. E, essendo processuale, non è identità ma *identificazione* attuantesi

mediante la negazione che la cosa pensata sia al di là del pensiero, che il pensiero cerchi la cosa, la quale dunque, non è come si presenta al pensiero, se al pensiero essa si presenta come 'al di là', come cercata per uno sforzo che il pensiero compia per uscire da se stesso od anche, ed è lo stesso, per trovare in se stesso la cosa pensata, a prescindere dal suo essere pensata⁷⁶.

L'originalità di Hegel, secondo Bacchin, è appunto questa, "il riconoscimento che il rilevare o riconoscere l'identità è incluso nella stessa identità rilevata o riconosciuta"⁷⁷. Sicché l'identità di essere e pensare è il processo del suo riconoscersi come tale. Se non lo fosse,

i termini resterebbero due, nonostante l'intenzione contraria, perché l'identità tra pensiero ed essere sarebbe anche senza essere riconosciuta, sarebbe indipendentemente dal suo essere pensata e, quindi, per il pensiero, potrebbe non essere⁷⁸.

Infatti, senza il processo in cui essere e pensare si identificano l'uno nell'altro *nel togliersi della loro alterità*, la loro identità sarebbe solo presupposta. Ma presupposta *al pensiero*, sicché o il pensiero, presupponendo l'identità del pensiero con l'essere, presuppone sé stesso e non è (ciò che è posto *prima* di essere posto non è mai posto) o il pensiero, che presuppone l'identità di essere e pensare, non è il pensiero identico all'essere e l'identità di pensiero ed essere non è. Perché quel pensiero identico all'essere *non è* il pensiero che lo presuppone, è altro da esso, e l'essere della presupposta identità, rispetto al pensiero che la presuppone, è un "al di là", un *altro*. Se l'identità di essere e pensare è presupposta, non toglie l'alterità ma *la mantiene* e si contraddice.

Ciò che Hegel, secondo Bacchin, ha visto è proprio questo,

che non v'è identità tra pensiero ed essere, se non come pensiero che sa la sua identità con l'essere, che sapere l'identità tra essere e pensare è appunto il 'sé' del pensare e dell'essere, che l'identificazione, insomma, consiste nell'autoriconoscersi dell'identità dell'essere e del pensare⁷⁹.

76. *Ibidem*.

77. Ivi, p. 56.

78. Ivi, p. 57.

79. *Ibidem*.

Lo stesso, credo, si possa dire così: poiché l'identità di essere e pensare è il pensiero che *si riconosce* non altro dall'essere *nell'impossibilità che l'essere ne cada fuori*, il pensiero è l'essere nell'atto del suo riconoscersi come tale. Sicché, in quanto essenzialmente includente il processo del suo riconoscimento, l'identità di essere e pensare non è identità riconosciuta *dal* pensiero, quale suo *oggetto*, ma è l'identità di essere e pensare *nel* processo del suo riconoscersi *che è pensiero*.

Ma, se il pensare e l'essere sono veramente tali nel processo del loro autoriconoscimento, in cui "il pensiero è essere pensando, l'essere è pensiero essendo", senza che una qualche alterità tra essi sia possibile appunto perché essi *sono* il togliimento della loro alterità, dalla natura processuale dell'identità segue che l'essere è *impensabile, perché appunto* è l'atto del pensare che non può oggettivarsi. Scrive Bacchin:

La conseguenza più importante dell'affermazione hegeliana è dunque che l'essere non può venire pensato, che esso non si può pensare così come non può venire pensato l'atto del pensare. Ne segue che anche l'identità tra pensare e essere non può venire pensata, poiché essa 'è' identità (identicamente tale) proprio per l'atto del pensare e in esso, dove lo 'è' riproduce la medesima identità e vieta, in questo riprodursi infinito dell'identità, di pretenderne un trascendimento⁸⁰.

2.4 L'immediato e la sua mediazione

Qui si profila il pericolo di fraintendere l'identità di essere e pensare, che è processuale identificazione, ritenendo che "involva l'affermazione dell'assoluto sapere, il monismo risolutivo in cui Hegel muore"⁸¹. All'uopo, Bacchin concentra la sua attenzione sul "processo che dal sapere immediato passa a sapere la immediatezza dell'immediato, a sapere veramente quell'immediato, il quale fino a che non sia saputo nella sua immediatezza neanche è veramente saputo"⁸².

Infatti, il sapere immediato, essendo immediatamente sapere, si risolve nell'assunzione di un immediato nella sua datità, così come esso è dato. Ma dell'immediato che assume, nonostante la sua pretesa di "sapere", il sapere immediato non sa nulla; perché, per saperlo veramente, dovrebbe saperne l'immediatezza (l'essere dell'immediato) ma *l'immediatezza non è un immediato*. Sicché, da una parte, il sapere non può essere immediato ma deve essere mediazione, dall'altra, posto che il sapere immediato è empirismo, la coscienza di cosa è empirismo è la sua negazione.

80. Ivi, p. 59.

81. Ivi, p. 65.

82. Ivi, p. 66.

Orbene, si chiede Bacchin, come è possibile passare dall'immediato non ancora saputo nella sua verità a sapere la sua immediatezza, cioè a saperlo veramente? Il passaggio è problematico, perché *non può essere dato*, in quanto ad esser dato è l'immediato, sicché, se tale passaggio fosse dato (come sarebbe anche se fosse inferito da altro termine), negherebbe sé stesso ricadendo nell'immediato da cui si passa. Ma, se il passaggio dall'immediato alla mediazione fosse mediazione, sarebbe intelligibile soltanto in quanto è l'immediato a passare ad essere mediato: se non è l'immediato che passa ad essere mediato, la sua mediazione è impossibile. Il che significa che l'immediato è il suo mediarsi, cioè che la mediazione non è estrinseca ma opera all'interno dell'immediato *come tale*.

Infatti, la *presenza* dell'immediato, che è il suo essere, non è nulla di immediato ma è il *non poter non essere* dell'essere, quindi la negazione dell'immediatezza dell'essere. Sicché l'immediato è la sua negazione, perché appunto il suo essere la contiene:

il passaggio è, dunque, il nesso tra l'immediato e la negazione ad esso inerente, nesso dialettico perché è tutto nella negazione e nella negatività di ciò che la negazione effettivamente nega. La negazione del negativo è negazione positiva, è la stessa positività del negare, che è il negarsi del negativo, il togliersi dell'immediato, togliersi che consiste nel suo stesso non riuscire a consistere, nella sua insufficienza a se stesso⁸³.

L'immediato si presenta nella sua fissità di dato (quale "sostanza"⁸⁴), come un individuo, quale *quid* separato dal resto. Senonché il "questo" nella sua concretezza non è l'individuo. "Poiché il 'questo' è posto nell'alterità del non-questo, il questo è un non-questo"⁸⁵: senza il non-questo, il questo non è. Sicché, essendogli il non-questo essenziale, il questo, nella sua concretezza, è non-questo. Ma esso, che nella sua verità è il suo negarsi, cioè è nulla, è un nulla determinato, è il nulla di questo, sicché è nulla *solo perché* nella sua negazione è conservato: se il negato dilegua, ne dilegua la negazione. La negazione *non può non* conservare il negato per essere la negazione che è: conservando il negato, *conserva sé stessa*.

Ma il negato è conservato *come tolto*: sicché nella sua negazione "il questo non è presente come era presente nell'immediatezza, che è la certezza

83. Ivi, pp. 69-70.

84. "La sostanzialità, nel senso che a tale parola dà lo Hegel, è la sostantivazione come procedimento inerente al presupporre come un pretendere che sia precedentemente, previamente posto ciò di cui si dice e che di esso si possa dire, appunto perché 'presupposto' a questo suo venire detto. Sostantivare equivale, sotto questo aspetto, a fissare in una sua chiusa consistenza ciò che si presenta nel discorso quale termine di esso". Ivi, p. 70.

85. Ivi, p. 76.

immediata, nella immediatezza non ancora saputa (non ancora veramente presente) come immediatezza⁸⁶. Così, il questo è conservato *nella sua verità* epperò la sua verità che si conserva è la negazione della sua apparente verità, cioè la risoluzione della sua verità immediata a parvenza.

Dunque si conserva anche la sua immediatezza, ma in quanto saputa tale, la quale è così immediatezza che si svela contraddittoria come immediatezza che inglobava anche quel sapere che la poneva intellettualisticamente, fissa, sostantivata nell'opinione, nella *doxa* della certezza iniziale, che era l'insignificante significazione non cosciente del significare⁸⁷.

Orbene, poiché la mediazione non è un *quid* che si dispone tra un questo e un altro ma è la negazione *intima* del questo, per la quale la sua verità "è l'altro, il non-questo, la contraddizione di ciò che inizialmente appariva in contraddittorio, la coscienza comune, quella di ciò che subito si presenta"⁸⁸, penso di poter affermare che per Bacchin l'esperienza nella sua integralità, che è pensiero quale mediazione che opera in ogni immediato⁸⁹, è la problematicità quale deassolutizzazione di ogni certezza.

Ma, se l'immediato è la sua negazione e la negazione è pensiero, poiché essere e pensare sono lo stesso, la negazione è, con che "nasce la questione del suo fondamento, nasce la questione (ma è veramente 'questione?') della ricerca del fondamento della negazione: non nell'essere il quale semplicemente 'è', è tutto essere, non nel pensiero se essere e pensare sono lo stesso"⁹⁰.

Se la negazione è, *per che cosa* è? Quale ne è la *ragione*? Che cosa la fa essere? Questione che, secondo Bacchin, deriva dalla confusione tra *essere* e *stare*, che è il fondamento della sostantivazione. Perché cercare il fondamento della negazione significa rappresentarla come qualcosa di fisso, di identico a sé stesso,

86. *Ibidem*.

87. Ivi, pp. 77-78.

88. Ivi, p. 78.

89. L'esperienza nella sua radicalità (totalità) è tale per cui "della stessa esperienza non è possibile parlare come di un oggetto e non si può di essa dire come di qualcosa che ci stia davanti, separata originariamente dal pensiero che la assume come suo punto di partenza (ciò che la critica kantiana mantiene dell'empirismo). Dell'esperienza infatti non è possibile *avere* esperienza: l'esperienza è presente a se stessa o non è, presenza o coscienza che la coscienza fa di se stessa come esperienza". Ivi, pp. 20-21. Poiché esperire è sapere di esperire (= poiché senza coscienza non c'è esperienza), l'esperienza è la coscienza di sé come esperienza: *eo ipso*, l'esperienza è inoggettivabile. Sicché in ogni esperienza "opera" la presenza a sé della coscienza – esperire X (qualunque cosa sia) significa sapere *che si sta esperendo X*, cioè sapere X in quanto non altro da questo sapere. Ma, poiché, come stiamo dicendo, per Bacchin la coscienza è la mediazione intima di ogni immediato, l'esperienza è la relativizzazione di ogni dato, la sua *fluidità* (il venir meno della sua presunta fissità).

90. Ivi, p. 83.

quindi di *separato dal negato*. Ora, secondo Bacchin, forse ad Hegel non è sfuggito proprio questo, che non si può cercare il fondamento della negazione *sia perché cercare è negare* (sicché un tale fondamento non potrebbe mai essere trovato) *sia perché potrebbe essere solo la negatività del negato ma su una negatività non si fonda nulla*. In realtà, cercare il fondamento della negazione significa rappresentarla come *qualcosa*, come un “non” che “è”, dunque come il negativo, qualcosa che è e non è. Perché il suo essere sarebbe l'essere di un “non”, un essere che, essendo *solo* come non, è un “non” di nulla, quindi un “non” nullo. Orbene, nell'impossibilità che la negazione sia *qualcosa*, ché risolverla in qualcosa significa negare la negazione, il cercarne il fondamento si toglie nell'affermazione (che, in realtà, è l'*affermarsi* della negazione) che la negazione è tale solo nel processo in cui una cosa si afferma. La negazione è il suo risolversi in affermazione. Infatti, l'affermazione implica la negazione:

affermare infatti vale tenere fermo e quindi escludere e quindi negare ciò che fermo non lascia essere ciò che si dice, negare di modo che tale negazione sia la cosa che veramente, incontraddittoriamente si pone e si dice, che dice se stessa, che ‘è’ se stessa in questo suo ‘dirsi’⁹¹.

Poiché la negazione si risolve *nell'affermarsi della cosa nella sua innegabilità*, l'identità di essere e pensare, che è identificazione (= ha natura processuale),

si attua nella negazione della non-identità, negazione che è la continua necessità di togliere l'attribuzione di necessità alla negazione, la continua necessità di escludere che l'esperienza (problema, processo) in cui si attua la negazione sia l'assoluto⁹².

Infatti, una negazione necessaria non è l'*affermarsi* della cosa ma è il negativo, un *quid* di essente che prescinde dal negato, sicché è negazione assoluta, l'affermarsi di *nulla*. Considerare necessaria la negazione o assolutizzarla equivale a negarla.

Orbene, se essere e pensare si identificano nel processo della negazione della loro non identità, la negazione è l'identità di logica e metafisica: poiché la Logica è il processo della negazione in cui questa identità si afferma, la Metafisica (la scienza dell'essere *in quanto essere*) non è altro che la negazione *come processo*, l'affermarsi dell'innegabile nel togliersi della sua negazione, cioè nell'impossibilità di non essere. Ma, secondo Bacchin, con ciò è esclusa

91. Ivi, p. 84. Sicché, continua Bacchin, la negazione non costituisce problema, perché è la problematicità dell'esperienza. Quindi, l'impossibilità di negare la negazione è la stessa impossibilità di problematizzare il problema.

92. Ivi, p. 85.

la possibilità di una Logica assoluta, cioè è compiuta la negazione di Hegel in nome di Hegel: se la negazione non può essere assoluta (= se assolutizzarla equivale a negarla), “non si può parlare di logica assoluta, non si può chiudere la metafisica che è logica nella assolutezza di una teologia immanentistica”⁹³. Assolutizzare il processo equivale a negare la negazione, sicché, se la negazione viene assolutizzata, né la Logica né la Metafisica sono possibili, perché, come ho detto sopra, la negazione è la loro identità.

2.5 *La metafisica originaria*

Se il problema (la negazione) ha carattere metafisico e, *eo ipso*, la metafisica, in quanto affermazione dell’innegabile (ciò che *non può non* essere e si afferma nel processo della sua negazione), ha carattere problematico o processuale, il “problema della metafisica”, secondo Bacchin, non può non essere posto: con “problema della metafisica”, infatti, non si intende un particolare problema, che una metafisica affronta (un “problema metafisico”), ma la metafisica in quanto è essa ad essere messa in questione. Orbene, senza porre questo problema, di metafisica non si può *veramente* parlare:

sapere veramente che cosa sia metafisica è possibile solo se, chiedendosi che cosa essa sia, si mette in questione la metafisica onde sapere che cosa non sia, per un atto critico che toglie, mediante la negazione, alla metafisica quanto ad essa si attribuisce di fatto, senza una sufficiente giustificazione, senza un atto che compia l’autenticazione delle pretese che caratterizzano la metafisica nel suo stesso porsi⁹⁴.

Sicché porre il “problema della metafisica” è essenziale alla metafisica, perché, senza questa problematizzazione, cioè senza domandare cosa sia, non si sa quel che veramente è. Ma, senza saperlo, ciò che, di volta in volta, immediatamente, si fa valere come metafisica *può non esserlo*. Con che la metafisica, per essere veramente, *deve* porre il “problema della metafisica”, perché, senza porre questo problema, *non è* metafisica: la sua possibilità è tolta perché, appunto, *può non essere metafisica come intende*. Così, il “problema della metafisica” si converte in “problema metafisico”: il “problema della metafisica” diviene, cioè, il problema che la metafisica deve porre a sé stessa per essere. Sicché la metafisica è tale solo problematizzando sé stessa, domandando che cos’è metafisica. Senza problematizzarsi, *non si afferma nella sua innegabilità*.

Eo ipso, però, la metafisica, che si problematizza per sapere che cosa veramente è, non può sapersi facendo ricorso a un termine *estraneo*: (pena l’estrinsecità,

93. Ivi, p. 85.

94. Ivi, p. 86.

cioè la nullità dell'esame) essa deve far leva, quale "pietra di paragone", sulla metafisica stessa, che Bacchin chiama "metafisica originaria", quella "la cui originarietà è appunto detta per questa sua funzione che prerequisites il termine nella sua posizione rispetto alla questione"⁹⁵. Senza "metafisica originaria" (= se questa "pietra di paragone" non ci fosse), il "problema della metafisica" non potrebbe essere posto (= sarebbe posto solo estrinsecamente) cioè la metafisica non costituirebbe problema; sicché questa condizione è incondizionata, quindi improblematica perché, appunto, non dipende dal "problema della metafisica". Ma, *eo ipso*, tale si rivela nella problematizzazione: la "metafisica originaria" si impone quale condizione del "problema della metafisica" *perché non può venire problematizzata*, quindi si rivela nel tentativo di problematizzarla, imponendosi nel togliersi della pretesa di farne a meno, ché appunto, con il suo venir meno viene meno il problema della metafisica, cioè *senza di essa* la metafisica *non fa problema*. Sicché la metafisica originaria è la sua innegabilità, la metafisica nella sua innegabilità. Con che, da una parte, la metafisica è già fondata per il fatto che il suo fondamento è necessariamente (innegabilmente) metafisico, dall'altra, è innegabile, perché *non può non essere* la metafisica sulla cui base soltanto la metafisica può essere messa in questione: quindi, il suo problematizzarsi implica la sua possibilità. Se la metafisica si problematizza, è *necessariamente*.

Al contrario, Kant immagina di tenere separato il "problema della metafisica" dal "problema metafisico" facendo del primo "l'impostazione preliminare del problema metafisico, preliminare nel senso che esso dovrebbe precedere, quale esame critico, al livello trascendentale, quel problema che costituisce la metafisica come 'scienza'"⁹⁶. *Prima* che ci sia metafisica, *prima* che la metafisica sia veramente tale e possa affrontare un suo problema, è necessario per Kant che preliminarmente si accerti che cosa la ragione possa conoscere: senza questo esame la metafisica non può conoscere alcunché, ossia *non c'è ancora metafisica*. Kant, quindi, converte il "problema metafisico" in "problema della metafisica", nel senso che, secondo lui, nessun "problema metafisico" può essere posto senza che si risolva il "problema della metafisica". Ora, secondo Bacchin, è possibile risalire dal "problema metafisico" al "problema della metafisica", ché l'autenticazione di un suo problema può giustificare la metafisica nella sua validità. Ma non come fa Kant, che opera la conversione del "problema metafisico" in "problema della metafisica" tenendoli distinti, per cui la possibilità di soluzione e, finanche, la legittimità di un qualsiasi problema metafisico dipendono dalla valutazione della capacità conoscitive della ragione, *che è previa e quindi non metafisica*. Ciò di cui Kant non si avvede è che non è possibile disporre di una

95. Ivi, p. 88.

96. Ivi, p. 90.

“critica” che abbia per oggetto la ragione, ché, al contrario, se la ragione non è critica, non è ragione: la “critica della ragione”, quindi, non può essere altro che l’originaria criticità della ragione.

Ciò che a Kant sembra sfuggito, dunque, è precisamente questo, che la metafisica è la stessa critica della ragione, così che la critica da lui istituita è già la metafisica che egli pretende di istituire mediante la critica, dopo la critica⁹⁷.

Perché, se la metafisica è la critica della ragione, la metafisica non si dà dopo la critica (come pensa Kant) né senza di essa.

Che la metafisica sia il suo imporsi innegabile non comporta la soppressione del problema metafisico ma la sua autentica posizione, perché appunto senza problema metafisico (senza porre a sé stessa il “problema della metafisica”) la metafisica non si afferma nella sua innegabilità. Pertanto, l’innegabilità della metafisica indica che la metafisica ha carattere problematico e che, di conseguenza, il problema come tale ha valore metafisico: *la metafisica è la problematicità pura*. Però l’affermarsi della metafisica nella sua innegabilità non consente al filosofo l’accesso a una dimensione sapienziale (a un sapere posseduto, al possesso del sapere). Perché, appunto, la metafisica è la sua innegabilità ma la sua innegabilità si afferma problematicamente, nella messa in questione di un sapere in qualche modo dato. Proprio perché il sapere metafisico si impone nell’atto in cui si problematizza, non è concluso (definitivo), *essendo appunto sapere perché non cessa di problematizzare. Eo ipso*, non può essere il mio sapere, ché, se è mio, *deve venire problematizzato come qualsiasi sapere che si pretenda metafisico*. Il sapere metafisico è il sapere di non sapere che non può essere mio (un mio sapere).

Per la stessa ragione, cioè poiché la metafisica è il suo imporsi innegabile, la metafisica “si afferma veramente solo mediante la negazione delle ‘metafisiche’” che non sono veramente tali ma la mera “riproposizione ‘astratta’ delle fisiche oltre se stesse, l’extrapolazione in termini inverificabili delle verificazioni oggettivali e conoscitive, delle ‘esperienze’ inqualificate al livello delle scienze”⁹⁸. Perché, senza la loro negazione, senza riconoscerle per quello che sono, non metafisiche ma *iperfisiche*, la metafisica non è veramente tale. Al contrario di queste *iperfisiche*, che hanno a fondamento l’esperienza, il fondamento della metafisica è interno alla metafisica stessa, sicché la metafisica include la sua fondazione. Con che fondare la metafisica è impossibile, perché appunto, essendo fondamento di sé, *non ha fondamento in altro: eo ipso*, la metafisica appare infondata, *perché nient’altro la può fondare*. Sicché hanno ragione i neopositivisti:

97. Ivi, pp. 90-91.

98. Ivi, p. 93.

la metafisica non è una “scienza”, perché “scienza” è ciò che è fondato su verifiche oggettuali e la metafisica non è verificabile. Ma questa inverificabilità non è altro che l'eccedenza dal livello empirico, cioè il livello della sua necessità (il suo imporsi innegabile), ché, se trovasse fondamento in una verifica oggettuale, non sarebbe metafisica: “ed ancora una volta si assiste al paradosso, che se non si è ‘neopositivisti’ non si è metafisici, ma se si è consapevoli delle ragioni di tale neopositivismo si è già e veramente ‘metafisici’”⁹⁹.

2.6 *La trascendenza*

L'esperienza è integralmente il suo sapersi, presenza a sé stessa in cui le determinazioni si mostrano “l'una accanto all'altra, anche nello essere ciascuna in relazione all'altra, nel rapportarsi in atto, per cui l'una non è esperibile se non per l'altra e l'uno e l'altro sono l'uno e il non-uno”¹⁰⁰. Tuttavia, immediatamente le determinazioni si presentano *come non sono*, “fisse nella loro ‘individualità’, che è posizione in opposizione, e quindi ‘separate’”¹⁰¹. Ma la separatezza è reciproca, sicché si toglie nella sua reciprocità. Ciascuna determinazione *appare* “finita” dall'altra, non essente l'altra; “ma il ‘finito’ è tale solo negandosi come finito, perché in tanto esso è ‘finito’ in quanto si oppone a ciò che lo rende finito in questa sua opposizione: si attua negandosi, così che la contrapposizione di finito a finito non ‘è’, ma si pone, nel mentre si toglie”¹⁰². Il finito *sopprime se stesso*, perché, negando ciò che lo finisce (l'altro finito), nega quel che lo fa essere, quindi nega il suo essere. Sicché il finito è la contraddizione che non è mai, perché, nell'atto in cui è, *non è*.

Secondo Bacchin, “le costruzioni sistematiche, o ‘metafisiche’ nel senso comune della parola”, ne siano o no consapevoli, muovono dal finito saputo come tale, cioè dal sapere la sua natura contraddittoria, determinata dalla rappresentazione della negazione inerente al finito come qualcosa di intermedio tra finiti (quale “negativo”), dunque come *quid* insieme di finito e di infinito, perché è intermedia ma si ripropone all'infinito nella serie dei finiti. Sicché ciascun finito è risolto in contraddizione perché è negando l'altro ma l'altro è, *eo ipso*, ciò per cui è. Ma questa rappresentazione della negazione come un “intermedio” dipende dalla separatezza con cui il finito appare, mentre la sua vera negazione ne è la costituzione interna, il togliersi del suo “apparire”, perché, apparendo in quanto non è l'altro, è l'altro che esso nega. Sicché, secondo Bacchin, “metafisica è sapere che la radice di questa contraddizione non è il ‘finito’ (l'esperienza), ma la sua

99. Ivi, p. 94.

100. Ivi, p. 104.

101. *Ibidem*.

102. *Ibidem*.

considerazione immediata, l'immediatezza in cui lo si prende, la quale fa inevitabilmente di esso un negativo¹⁰³: l'immediato è, appunto, l'assunzione di qualcosa come "fisso", come individuo. In ogni caso, le metafisiche, che tentano una fondazione dell'esperienza, lo fanno perché consapevoli della sua insufficienza; e questa consapevolezza è mediata dalla coscienza della nullità del finito, cioè della presunta consistenza in cui immediatamente le determinazioni "appaiono".

La fondazione dell'esperienza non può far leva su un "punto" al suo interno né sulla esperienza nella sua totalità, ché, se ve ne deve essere fondazione, è proprio l'esperienza il bisogno di fondazione. Sicché che ve ne sia fondazione "è la necessità che si articoli un rapporto tra termini dei quali uno sia tale da venire superato dall'altro perché al di qua di esso come orizzonte del trascendimento"¹⁰⁴: che l'esperienza debba venire fondata significa che è tale per un *al di là*, per ciò che la trascende. Sicché il trascendente costituisce per essa una necessità, perché, senza di esso, non è. Ma questa necessità, cioè la necessità della sua fondazione, *non può esservi per il trascendente*: il trascendente non può essere vincolato a questa necessità, ché, se lo fosse, non sarebbe un *al di là*, un *oltre*. Dipendendo da ciò che lo esige, ne sarebbe un prolungamento. Sicché l'*al di qua* e l'*al di là*, l'esperienza e ciò che la trascende perché la fonda, non sono *complanari*, non sono "oggetti" al medesimo titolo e, quindi, come tali da esigere una identica tematizzazione¹⁰⁵. Il che significa che non è possibile passare dall'*al di qua* all'*al di là* come se il passaggio fosse tra termini omogenei, ché, in tal caso, il passaggio ricadrebbe tutto nell'*al di qua* e non sarebbe passaggio:

così l'ulteriorizzazione che presenta a sé da parte dell'esperienza la necessità dello 'oltre' appartiene completamente a quel processo di determinazione progressiva che non è l'esperienza come tale, ma la serie delle singole esperienze¹⁰⁶.

Il che significa che il trascendente è pensabile mediante la sua negazione: "il recupero della 'trascendenza' passa dunque attraverso (= è mediato) la negazione di essa"¹⁰⁷: ché, appunto, il trascendente deve essere innegabile; infatti, o si afferma nella sua negazione o lo si deve pensare come un'esigenza dell'esperienza, così negandolo come tale. Ma, se la trascendenza deve affermarsi nella sua negazione, deve essere realmente negata. Cioè, la sua negazione non può essere un'ipotesi: ché ipotizzare che la trascendenza non sia equivale a *ipotizzare che la trascendenza sia*, cioè a risolvere il trascendente in ipotesi. Con che

103. Ivi, p. 105.

104. Ivi, p. 106.

105. Ivi, p. 107.

106. *Ibidem*.

107. Ivi, p. 109.

il trascendente non si affermerebbe nella sua negazione, perché la negazione dell'ipotesi contraria potrebbe essere solo una negazione ipotetica, una negazione che manterrebbe *nella sua possibilità* ciò di cui è negazione. Sicché la trascendenza si può affermare nella sua negazione solo perché la negazione è effettivamente esperita e si toglie nell'atto in cui è posta: "l'ipotesi deve potersi togliere da sola, non appena la si pensi, non appena la si formuli come contraddittoria o non la si potrà mai togliere"¹⁰⁸. Perciò, nella negazione dell'ipotesi contraria la trascendenza "si recupera" non perché si sia persa, cioè non perché l'ipotesi che non sia possa in qualche modo venire formulata (= non perché ci sia un momento in cui la trascendenza non sia), ma perché viene restituita dalla sua negazione (dal togliersi di questa *che non è mai*).

Il che però significa, secondo Bacchin, che la negazione della trascendenza appartiene al concetto di trascendenza, che appunto la si può pensare soltanto per mezzo della sua negazione: infatti, il concetto "mantiene il nesso tra opposti onde porsi incontraddittoriamente vero, come 'vero'"¹⁰⁹. *Eo ipso*, però, la trascendenza nella sua verità è irriducibile al suo concetto cioè è trascendenza il suo non poter venire concettualizzata (risolta nel concetto), che, altrimenti, manterrebbe il riferimento alla sua negazione e non sarebbe trascendenza. Sicché il concetto di trascendenza è ancora "la 'presenza' della cosa di cui è concetto" ma quale presenza di ciò che non sussiste *per* il suo concetto, per il togliersi della sua negazione, perché sussiste *anche senza di esso*, a prescindere dal suo venire pensata¹¹⁰. Al contrario, della negazione ha bisogno il concetto che non può eccedere la problematicità, non essendo altro che la problematizzazione in cui una cosa viene pensata. Sicché la negazione dell'opposto, che non è essenziale alla trascendenza (cioè il trascendente *non è la negazione del suo opposto*), è essenziale per dire (per pensare) ciò che è oltre l'esperienza, che appunto lo si può dire solo negando, il che però significa: *negando che non sia* (che non vi sia altro che esperienza, o, equivalentemente, che il trascendente sia perché l'esperienza lo esige) *e, eo ipso, che sussista per questa negazione che è esperienza*¹¹¹. Infatti, "la negazione è l'atto dell'esperire come andare oltre, come negare, perciò, lo essere al di qua dell'oltre". E non può essere tolta dall'esperienza *perché togliere è negare*; sicché pretendere che ci sia esperienza *senza negazione* è *negare* l'esperienza, *eo ipso* ancora sperando¹¹².

108. Ivi, p. 110.

109. Ivi, p.111.

110. Credo si possa dire che il concetto di trascendenza sia il togliersi del concetto in quanto ad essa essenziale, il togliersi dell'essenzialità del concetto.

111. In altri termini, l'Assoluto lo si pensa come innegabile *ma non è la sua innegabilità*: in quanto *esclusivo*, non sussiste *perché innegabile*. Dalla sua negazione dipende *soltanto* il concetto di Assoluto.

112. Ivi, p. 112.

Ma, se l'esperienza è la negazione in quanto andare oltre (il "tendere"), esperienza è che ciò che è dato, che appare consistente in sé stesso, il "fatto" *non è così come appare*: "il senso comune si rappresenta il fatto nella figura della 'conclusività' e non sa che così esso nega l'esperienza alla quale intende affidarsi, nega l'esperienza negando il 'tendere' che immane in essa"¹¹³. E la nega anche quando si rappresenta il tendere come passaggio da un dato all'altro, ché il dato da cui o in cui si passa è sempre inteso come consistente. Questa, secondo Bacchin, è l'autentica negazione dell'Assoluto, *l'assolutizzazione del fatto*:

nega l'assoluto, dunque, non chi afferma il tendere (chi si mantiene all'interno dell'esperire) ma chi afferma il 'fatto' come cosa in sé conclusa ed eludente il 'farsi' che la pone e la attua e, quindi, come 'assoluto': si nega l'assoluto assolutizzando¹¹⁴.

Perché la pretesa, che l'Assoluto non sia, è pretesa che ci sia *solo* l'esperienza, la chiusura nell'*al di qua*. Ma questa pretesa è contraddittoria: l'esperienza come tale non può essere questa chiusura, non può essere l'unico campo. Che cos'è l'esperienza lo si sa solo "esasperandola" cioè portandola al punto oltre cui non può andare. Ma l'"esasperazione" totale dell'esperienza rivela che l'esperienza non può non avere limite, ché, se fosse illimitata, sarebbe negazione del limite, con che il limite si riproporrebbe nella sua negazione come ciò senza di cui non c'è esperienza¹¹⁵. Quindi la pretesa che l'Assoluto non sia, in quanto assolutizzazione dell'esperienza, ne è la negazione, la risoluzione dell'esperienza in *Assoluto*. Cioè, se l'Assoluto non è, è l'esperienza a venire assolutizzata, *ad essere essa l'Assoluto*. Nei termini usati da Bacchin, la radicale negazione di Dio non proviene dall'intenzione di negarlo, essendo questa negazione inefficace perché lo riafferma nella sua assolutezza (la negazione dell'Assoluto *deve* essere negazione *assoluta*), ma dall'assolutizzazione del "mondo", *dalla sostituzione di Dio col "mondo"*.

2.7 Il divenire

Non si può pensare che l'essere non sia, perché, se l'essere non è, questo pensiero *non è*: un tale pensiero è un pensiero *nullo*, nullo come pensiero. Quindi, l'essere è *perché è pensiero*. *Eo ipso*, l'essere non è limitabile se non perché viene pensato come limitato ma, in questo stesso atto in cui è pensata, la sua limitatezza è tolta nell'illimitabilità del pensiero, che appunto non può trovare limite

113. Ivi, pp. 112-113.

114. Ivi, pp. 113.

115. Ivi, p.116. Il limite è appunto ciò che è trovato tale, come insuperabile, *nel tentativo di superarlo*. Si tenta di andare oltre e oltre non si riesce ad andare: questo è il limite. Ma tentare di andare oltre è già andare oltre. Di qui la natura contraddittoria del limite, che è superato nello stesso atto che lo dichiara insuperabile.

in ciò che pensa, nell'atto in cui lo pensa. Ora, se non è limitabile, l'essere non può cominciare ad essere e non può finire di essere: non può cominciare perché o ciò da cui comincia è sicché "comincerebbe da se stesso e non comincerebbe" o ciò da cui comincia *non* è sicché non comincerebbe; non può finire perché potrebbe finire solo nel nulla ma il nulla in cui finisce sarebbe appunto nulla, quindi *il nulla di questo stesso finire*¹¹⁶. Ossia l'essere non può cominciare e finire perché non ha limite, *perché l'altro dall'essere è nulla e il nulla è un limite nullo*. Il cominciare e il finire dell'essere sono dunque contraddittori: *non è l'essere quello che comincia ad essere e finisce di essere*. E contraddicono l'essere anche se si predicano dell'ente. Perché che un ente comincia ad essere e finisce di essere significa che comincia e finisce *il suo essere*: comincia ad essere dall'altro *in cui non è* e finisce nell'altro *cessando di essere*. Sicché, anche se detti dell'ente, il cominciare e il finire sono sempre attribuiti all'essere.

Ma, detti dell'ente, come se fossero propri non dell'essere ma dell'ente, *solo* di esso¹¹⁷, implicherebbero il tempo: *prima* non era, *ora* è, *poi* non sarà. Il tempo sarebbe quindi essenziale a questo non essere che viene ad essere e a questo essere che torna nel nulla, a questo essere dell'ente che *passa* (dal non essere all'essere e viceversa), che *diviene*. E il divenire si potrebbe dire soltanto perché c'è il tempo (il "prima" e il "dopo"). Ma il tempo è essenziale al divenire nel senso che il tempo è il divenire? Se lo fosse, il tempo richiederebbe all'infinito un "prima" e un "dopo", cioè *richiederebbe il tempo per esserci*. Nel senso che è un presupposto del divenire? Essendo il presupposto ciò che è posto *prima*, in quanto presupposto il tempo sarebbe presupposto a sé stesso all'infinito. Sicché, se il divenire è nel tempo, è impensabile:

se divenire è cominciare ad essere e finire di essere, se divenire significa avere in sé un tempo in cui non sia ciò che è, divenire è impossibile, è solo astrattamente pensato, è non-veramente pensabile, è nulla. Dunque, o il divenire non è cominciare e finire o il divenire è nullo¹¹⁸.

Ma la negazione del divenire è divenire. Sicché il divenire, in quanto concetto della contraddizione del cominciare ad essere e del finire di essere, è in-negabile. Con che, da una parte, il pensiero non può pensare la negazione del divenire, che la negazione è divenire: negando il divenire, negherebbe sé stesso. Dall'altra, non può pensare l'essere senza negare il divenire ma, in effetti, ciò

116. Ivi, p. 129.

117. *Ché non ci può essere* un tempo in cui l'essere ancora non è né un tempo in cui cessa di essere. Invece, detto dell'ente, il suo non essere che *sarà* e il suo essere che *non sarà* sembrano plausibili. Se non altro perché corrispondono a una evidenza.

118. Ivi, pp. 130-131.

che deve negare per pensare l'essere è il divenire inteso come un cominciare ad essere e un finire di essere, quale "non essere che è" e "essere che non è". Perché ciò che comincia ad essere e finisce di essere è la contraddizione dell'essere, il nulla. Il che significa anche, secondo Bacchin, che l'essere non può essere immediatamente dato (= oggetto di pensiero): se lo fosse, sarebbe ciò che si pone differenziandosi dal non essere, "così che essere sia, per dire con Severino, ogni non-niente"¹¹⁹. Cioè, l'essere sarebbe "ciò che non è non essere". Ma, *in quanto negazione del suo opposto*, ne sarebbe costituito (infatti, senza il non essere di cui è negazione *non sarebbe essere*) e non sarebbe punto:

vano è dire che è essere ogni non-niente, che è proprio dell'essere negare quel niente che si pone come sua negazione; ché, in tal caso, essendovi il niente perché lo si neghi, veramente non lo si potrebbe negare e veramente l'essere non sarebbe: se il niente è essenziale all'essere, l'essere in quanto tale sarebbe un niente, poiché il niente non è, sarebbe essenziale all'essere di non essere¹²⁰.

Se, come dice Severino, l'essere è ogni non-niente, l'essere, secondo Bacchin, è niente. Sicché, per Bacchin, l'essere è non niente *perché è*, e non viceversa è *perché non niente, perché nega il niente*. Certamente si pensa l'essere nella negazione del niente; ma questa negazione non è l'opposizione dell'essere al niente ma "il dissolversi dialettico del niente nel suo venire pensato"¹²¹.

La negazione del divenire nega che l'essere possa cominciare ad essere e finire di essere, ché, se cominciasse ad essere o finisse di essere, sarebbe nulla. La negazione del divenire, quindi, poggia su questo: che il divenire è nulla, cioè "che il divenire, se fosse, sarebbe l'essere o l'apparire del nulla"¹²². *Eo ipso*, la negazione del divenire non è altro che la negazione del nulla. Ma questa negazione del divenire non può essere indiveniente, "perché se non divenisse si avrebbe da sempre (= necessariamente) questa negazione nell'assolutezza indiveniente del negare. Che è il negativo stesso della sua assolutezza e l'assolutezza del negativo è il nulla"¹²³. Se non cominciasse, prescinderebbe dal negato e sarebbe negazio-

119. Ivi, p. 132.

120. Ivi, p. 134.

121. *Ibidem*. Credo di intendere così: la negazione del "niente" (il suo "dissolversi dialettico") è negazione (il togliersi) di una *parola* che intende esprimere l'assoluta mancanza di essere: sicché non il niente si toglie ma la *costruzione* che lo esprime. Si nega il "niente" dicendo che non è niente, cioè dicendo che quella parola non dice il niente (l'assoluta mancanza d'essere) che intende, ossia si contraddice dicendo e non dicendo il niente perché, appunto, lo dice in una parola che è. Quindi, pensando l'essere, non si toglie il niente ma *la sua presunta espressione*. A rigore, si toglie la possibilità di pensarlo, ché pensare il niente significa contraddirsi. La negazione del niente è la sua impensabilità.

122. Ivi, p. 135.

123. *Ibidem*.

ne assoluta; sicché da sempre, accanto (in opposizione) all'essere, ci sarebbe il nulla, da sempre (= originariamente) ci sarebbe la contraddizione, nulla, in questo caso, essendo l'impossibilità che sia essere ciò che comincia e finisce, che l'essere sia divenire¹²⁴. Quindi, da sempre ci sarebbero essere e nulla, da sempre l'essere sarebbe nulla e il nulla sarebbe essere.

Sicché cominciare ad essere contraddice l'essere: l'essere non può cominciare ad essere. "Ma la negazione di questo cominciare dell'essere non può non cominciare"¹²⁵. E comincia perché è il cominciare *come tale*, il concetto del cominciare che è *pervenire a sapere che l'essere non può cominciare né finire* e che, come tale, comincia sempre di nuovo¹²⁶. Il cominciare come tale è, quindi, la negazione del presupposto secondo cui è ciò che comincia ad essere e finisce di essere; quindi questo presupposto esprime la risoluzione dell'essere in ciò che è immediatamente dato, in un pensato, in quel che *ora si presenta e ora no* e che, appunto, passa dal non essere all'essere. Ma la negazione del cominciare e del finire dell'essere, che va fatta *se si vuole pensare veramente l'essere*, "non basta a se stessa, ad essa non ci si può arrestare, essa non si assolutizza, ché se bastasse a se stessa [...] sarebbe l'assolutezza del negativo, il nulla"¹²⁷: essa è processo e, come tale, *si risolve nell'affermazione dell'essere*.

Posto che l'essere non può cominciare e finire, può cominciare e finire l'apparire? Ma *o* l'apparire è apparire dell'essere *o* apparire del nulla. Nel caso in cui sia apparire del nulla, non appare nulla e non c'è apparire. Nel caso in cui sia apparire dell'essere, l'apparire deve cominciare dall'essere: qualcosa, *che è*, prima non appariva e ora appare. Una cosa *che è*, perché, se la cosa, prima di apparire, non fosse, l'apparire sarebbe apparire del nulla. Ma, se comincia da qualcosa che è *e non appare*, comincia dal suo non essere; cioè, se comincia, c'è un momento in cui l'apparire *non è*, il momento, appunto, in cui, non apparendo la cosa che poi apparirà, *l'essere dell'apparire non è*. Sicché, se l'apparire comincia, *a cominciare è l'essere*. E, poiché l'essere non può cominciare, se l'apparire comincia e finisce, è nulla; sicché è nulla tutto ciò che, apparendo, comincia ad apparire e finisce di apparire¹²⁸.

124. Del resto, senza questa negazione, cioè se questa negazione non fosse possibile, l'essere sarebbe ciò che comincia e finisce, cioè il nulla ci sarebbe quale *limite* dell'essere che comincia e finisce.

125. *Ibidem*.

126. "Così, ciò che sembrava accreditare nel non cominciare e nel non finire l'immutabilità, accredita invece inaspettatamente la problematicità, il 'divenire'" Ivi, p. 136.

127. *Ibidem*.

128. Questa conclusione credo dipenda dal modo con cui Bacchin intende l'apparire. Ché, per lui, l'apparire non è un cerchio *indifferente* alle cose che vi cadono e che differiscono tra loro ma non per l'apparire che è il medesimo per tutte. Invece, per Bacchin apparire è "*apparire a*", per cui ciascuna cosa appare *a suo modo*, a seconda del modo con cui è assunta da colui al quale appare. Con che, se una cosa comincia ad apparire, è il *suo* apparire che comincia. Del resto, non può apparire tutto:

Dunque diremo che tutto ciò che comincia ad essere nel senso che prima appariva e dopo appare, che prima non era e dopo non sarà, è nulla. Diremo, coerentemente, che tutto ciò che comincia ad essere e ad apparire è nulla e che in questa sua radicale nullità esso però non coinvolge la coscienza luminosa della sua nullità, che dalla contraddizione non è coinvolta la coscienza incontraddittoria della contraddizione¹²⁹.

Coscienza che, essendo il sapere che l'essere, pensato come "essente" (appunto, l'essere quale pensato), e che il divenire, pensato come l'essente che diviene, sono contraddittori, è, *eo ipso*, necessariamente, incontraddittoria. Se non lo fosse, sarebbe essa la contraddizione e *non ne sarebbe coscienza*.

2.8 Il "senso del discorso svolto"

L'affermazione che, secondo Bacchin, condiziona quanto fin qui detto "è che non v'è divenire se non nella negazione. E la negazione è negazione solo negando, attuandosi nel suo negare e non v'è negazione oltre questo atto"¹³⁰. La negazione non è qualcosa: se lo fosse, sarebbe il negativo, la negazione di sé. Ora, non si può negare l'essere (ché la sua negazione si toglie da sé) né si può negare il non essere (per la ragione, *che il non essere non è*, negandolo, non si nega nulla). Sicché, se si pensa la negazione, ci si contraddice perché non c'è qualcosa che possa venire negato. Il che, però, non significa *che della negazione si possa fare a meno*, cioè che della negazione possa darsi cancellazione (soppressione); "sopprimere la negazione infatti sarebbe negare; v'è un solo modo di sopprimere la negazione: riprodurla. Essa dunque è innegabile, se qualcosa è innegabile è proprio la negazione"¹³¹. Invece, significa *che non la si può pensare*. E non la si può pensare perché è il pensiero stesso: *pensare è negare*. Infatti, non si può affermare l'essere senza dire che non può *non* essere, cioè senza *negare* la possibilità che non sia. E il nulla è questa impossibilità positivizzata: sicché si dice che l'essere è perché si dice che il nulla non è. Con che, però non si dice che il nulla è la ragione dell'essere ma che, se pensato, il nulla dilegua e l'essere si afferma in questa negazione.

Ma, se la negazione è essenziale al dire (cioè all'affermare), come la si può dire? Se la si afferma, la si afferma come quel che si pone tra l'essere e il nulla, come limite di entrambi, essendo appunto ciò che non è l'uno né l'altro. Ma l'essere non è limitabile: oltre l'essere non c'è nulla. E il nulla non ha limiti

qualcosa appare a fronte di altro che non appare, ma questo "correlato" dell'apparire, per ciò stesso, può apparire (purché altro si ritragga). Il che significa: l'apparire (ciascun apparire) è cominciare ad apparire e cessare di apparire.

129. Ivi, pp. 137-138.

130. Ivi, p. 144.

131. Ivi, p. 145.

perché appunto nulla. Il che significa che la negazione non la si può affermare: nell'atto in cui la si afferma, la si nega. Tuttavia in questo stesso atto in cui si afferma che la negazione *non* la si può affermare perché affermarla è negarla (quindi ancora *negazione*), la negazione *si afferma* come ciò che *non* può venire affermato e *non* può venire negato.

Affermandosi in questa duplice impossibilità (di venire affermata e di venire negata), quale atto che non subisce un'azione estranea (ché sarebbe affermata o negata da altro), la negazione si afferma *nella contraddizione* (di un affermare che è un negare e di un negare che è un affermare). Il che non vuol dire che si afferma *togliendo la contraddizione*: ché la contraddizione, se è tale, non è posta prima di essere tolta ma *si toglie nello stesso atto in cui si pone*, e anche questo togliersi è contraddizione, perché per togliersi deve essere e per essere per lo meno non deve togliersi. Piuttosto, la contraddizione la si supera, nel senso che *non la si subisce, sapendola*, perché, nell'atto in cui la si sa, dilegua.

Pertanto, 1) se filosofare (pensare) è negare e, se si nega, *per* affermare, filosofare è cercare e la negazione è il metodo della ricerca; 2) la ricerca, che è il filosofare, non è assolutizzabile (assolutizzare la negazione equivale a negarla); 3) l'essere è illimitabile perché non può non essere cioè perché oltre l'essere *non c'è nulla*, nel senso che il nulla *non è*. E la ricerca si attua, da una parte perché è contraddittorio eluderla (negare che si possa negare è ancora negare e sottrarsi alla ricerca, che è negazione, è una forma di negazione), dall'altra perché non si assolutizza chiudendosi¹³².

Cercare è sapere di non sapere ma il sapere di non sapere è dialettico, in quanto il "non" appartiene al sapere presunto che si nega, sicché a compiere la negazione non è il filosofo che "sa di non sapere" e questo (contraddittoriamente) almeno lo sa. A compiere quella negazione è il sapere stesso (il filosofare) che si sa nella negazione del sapere presunto e il filosofo nega di sapere perché il suo sapere *non è commisurato al sapere stesso*. Al contrario, se la negazione fosse compiuta dal filosofo, il filosofo e il filosofare sarebbero lo stesso ma con ciò il filosofo, sapendo di non sapere, saprebbe di non poter sapere nulla, cioè che non c'è nulla da sapere, e questo suo sapere sarebbe totale e assoluto (= lo scetticismo). Se invece il sapere di non sapere è il filosofare, allora è la storicità con cui si attua, la dialetticità o incontraddittorietà dell'essere¹³³.

132. Ivi, p. 147.

133. Ivi, p. 148.

3. Epilogo

3.1

Il valore speculativo di una filosofia va individuato “nella povertà essenziale dei termini che vi compaiono”¹³⁴, povertà che esprime l’indigenza che la connota. Che la filosofia trovi la sua espressione in conformità a quest’*unico* concetto (quello appunto della mancanza), però, “non significa la riduzione a una struttura deformante che possa o pretenda di ingabbiare il reale e mutilarlo”¹³⁵; infatti ciò che la filosofia si propone di ritrovare è certamente *unico*, perché è il “necessario”: per la filosofia veramente reale è solo ciò che non può non essere, sicché, se qualcosa è reale, deve *mostrarsi* tale nell’impossibilità di non essere. Un compito (quello di ritrovare il necessario), del resto, il cui motivato rifiutato (un rifiuto non motivato ha valenza solo soggettiva, psicologica) riafferma la necessità che si vuole rifiutare.

Per altro, se la filosofia è il ritrovamento dell’*unico*, deve mostrare la via da percorrere per ritrovarlo, dalla lontananza in cui la sua presenza si oscura all’*unica* posizione in cui lo si ritrova. Sicché il valore della filosofia sta nella compattezza delle parti, ché tutte esprimono quello stesso movimento, con che non sono veramente parti, quali divisioni dell’intero integrabili l’una con l’altra.

L’unicità, che la filosofia ha il compito di ritrovare, non è integrazione: è possibile integrare una moltitudine *che sussiste come tale, senza l’unità*, sicché l’unità ne consegue *forzosamente*; e poiché l’integrazione è il modo con cui il senso comune rappresenta l’unità, è il senso comune responsabile della risoluzione dell’unità nella “astratta ‘unicità’ che perde il reale come ad essa estraneo”¹³⁶. Invece, l’unicità, che la filosofia cerca, “non accredita la riduzione dei molti” perché è l’impossibilità che ciascuno sia unico e, quindi, tale per cui altri, *oltre a esso*, non ve ne siano. Sicché l’unicità, che la filosofia cerca, è l’unità per cui i molti sono, tali essendo *non perché altri dall’uno ma in virtù dell’uno* che li conserva nella differenza *tra loro*. L’uno, che è principio dei molti, è infatti unico *in quanto non è nessuno di essi*.

3.2

Il rapporto tra l’*unico* e i molti, da una parte, “è rapporto ‘interno’ alla determinazione dell’*unico*”¹³⁷, ché l’*unico* non è pensabile senza i molti *che esso*

134. Ivi, p. 149.

135. *Ibidem*.

136. Ivi, p. 150.

137. Ivi, p. 151.

non è; dall'altra, non è identico a esso, "perché l'unicità è tale solo come negazione dell'alterità senza di cui di rapporto non si può parlare"¹³⁸: l'unico è unico, *senza altro*. Cioè, rispetto all'unico altri non ce ne possono essere.

Senonché una molteplicità senza unità è impensabile: perché, se i molti non fossero ciascuno uno, quindi uno dei molti, non sarebbero l'uno differente dall'altro e non sarebbero molti; nell'assoluta differenza, cioè nell'equivocità, *a venire meno è proprio la differenza*. Ma un'unità senza molteplicità è parimenti inintelligibile: se l'uno fosse *senza i molti*, neppure se ne potrebbe distinguere; nell'assoluta unità, cioè nell'univocità, *a venire meno è proprio l'unità*.

Sicché compito della filosofia è mantenere in atto (appunto nell'atto in cui rileva questa duplice impossibilità) i molti senza che vi sia assoluta differenza tra loro e l'uno senza che esso riduca i molti alla propria unicità, al proprio non essere uno dei molti. "Il pensare si mantiene in atto, dunque, tra i limiti che esso stesso trova come impensabili, dell'equivoco e dell'univoco, della moltitudine inintelligibile e dell'unicità assolutizzante"¹³⁹.

3.3

La purità del filosofare non consiste in un particolare livello o piano in cui ci si deve collocare per filosofare, ma consiste nel filosofare in atto. *Ché di un tale piano la filosofia dovrebbe domandare*, sicché esso si risolverebbe nell'atto in cui la filosofia ne domanda. Una (la) filosofia pura è il filosofare in atto, *solo* il filosofare.

Del resto, "una filosofia che si pretenda 'pura' come livello di sapienza (Moretti Costanzi) e che sia per un elevarsi sopra il comune"¹⁴⁰ ne sarebbe un prolungamento, perché per elevarsi bisogna poggiare su ciò su cui ci si eleva. Se una filosofia è pura perché pretende di annullare "conoscenze" comuni, si limita semplicemente a sostituirle *mantenendo la loro funzione di risoluzione di problemi*. Sicché la filosofia non può essere la "tacitazione dei problemi umani quali impedimenti da rimuovere onde accedere alla sapienza"¹⁴¹: quei problemi, in quanto tacitati, sarebbero solo sostituiti dalla filosofia che li annulla, con che si riprodurrebbe l'impossibilità di accedere alla presunta sapienza.

3.4

La filosofia appartiene alla serie delle attività umane. Ciò che accomuna tutte è il rapporto tra strumento e fine, che implica il porsi dello strumento *prima*

138. Ivi, pp. 151-152.

139. Ivi, p. 152.

140. Ivi, p. 153.

141. *Ibidem*.

di raggiungere lo scopo che seguirà *dopo* e, soprattutto, la previsione circa la realizzabilità di questo.

Ma la filosofia non può non negare la sua alterità con le altre attività; queste però restano altre dalla filosofia *perché non sono filosofia*. Ciò appunto si dice quando si dice che la filosofia non si colloca sullo stesso piano delle altre attività, cioè che *essa non è altra come lo sono, reciprocamente, le altre attività* ma, *eo ipso*, che è altra perché non è identica ad esse.

La filosofia non può essere altra dalle attività perché, “sapendosi ricerca o struttura del ricercare, immane alle altre ricerche, le quali altre sono tra di loro, reciprocamente”¹⁴². La filosofia è il *ricercare come tale*, quindi ciò che ogni ricerca veramente è, sicché nessuna ricerca può contrastare la filosofia che ne è il fondamento: tutte vi si debbono conformare per essere quello che sono. Se la filosofia fosse altra dalle altre ricerche nello stesso senso in cui queste lo sono tra loro, cioè se fosse una ricerca particolare e differente dalle altre, se avesse propri contenuti, propri problemi, ecc., sarebbe essa stessa bisognosa di fondamento, e il bisogno di fondamento delle ricerche si riproporrebbe all’infinito. Ma, così, non sarebbe filosofia. Con che si chiarisce il significato dell’aggettivo “puro” detto del filosofare: puro è ciò che non “si compone con altro’ e altera in questa composizione se stesso”¹⁴³.

3.5

Insignificanti sono, non solo le filosofie che si pretendono al livello delle altre attività umane, ma anche quelle “che non riconoscono il ‘valore’ speculativo nella sua indipendenza originaria dal ‘soggetto’ che filosofa, come uomo-nel-mondo o come ‘coscienza’ empirica”¹⁴⁴. Questa soggettività ha la sua radice nel singolo (Kierkegaard) che è il presupposto più tenace e resistente, perché, tolto il mondo, sembra restare l’io che lo toglie.

Secondo Bacchin, la radice della decadenza della filosofia alla banalità del comune, cioè la valorizzazione del “comune” come verità, è proprio il singolo, perché il “comune” è il rispecchiarsi del singolo nell’altro, il vedere del singolo che nell’altro non vede un altro ma sé stesso: *le verità del senso comune sono le mie verità*, cioè la *mia* costruzione di un senso comune. Ma il singolo può rispecchiarsi nell’altro perché ha smarrito sé stesso, perché, in quanto singolo, non è pensiero e quindi non si sa per ciò che è.

Secondo Bacchin, Kierkegaard non intende Hegel, perché, quando ne *Il concetto dell’angoscia*

142. Ivi, pp. 154-155.

143. Ivi, p. 155.

144. *Ibidem*.

rimprovera al 'sistema' che ha strabiliato il mondo 'col pensiero che la filosofia debba cominciare senza presupposti, di non avere scrupolo di servirsi delle categorie del passaggio, della negazione, della mediazione, che sono i principi di moto del sistema'¹⁴⁵,

non si avvede che quelle categorie non sono presupposti perché sono il togliimento dei presupposti sicché indagarle, cioè metterle in questione, significherebbe ricadere nei presupposti. Al contrario di quanto afferma Kierkegaard, Hegel non sottopone a indagine quelle categorie non perché intende presupporle ma *perché intende procedere togliendo i presupposti, perché, appunto, indagare quelle categorie equivarrebbe a presupporre*.

Del resto, presupporre "non significa, come Kierkegaard ritiene, 'far uso di una cosa che non si spiega mai'"¹⁴⁶ ma pretendere di non dover fondare, in quanto già fondata (fondata *in sé stessa*), una cosa che invece non è fondata ma deve esserlo. Sicché non può essere bisognosa di venire fondata la negazione, perché è con la negazione, cioè mediante il togliimento di pretesi fondamenti, che si compie la *vera* fondazione: pretendere di dover fondare la negazione è, quindi, negare la possibilità di fondazione, estendendo all'infinito il presupposto nell'impossibilità che possa venire fondato ciò che si pone.

3.6

Ciò che, secondo Bacchin, Kierkegaard dimentica è che il sapersi del singolo è pensiero, un pensiero che non è, come lui crede, funzione ma atto del negare, il "medio infinito", la negazione di sé che l'immediato presenta nella coscienza e che è, insieme (nello stesso atto), il suo conservarsi *come tolto*, perché, appunto, l'immediato si conserva *nella sua verità*. Sicché ciò che, secondo Bacchin, Kierkegaard dimentica è che il sapersi del singolo è *la coscienza che sa di essere ogni realtà*.

Quindi, da una parte, la coscienza che sa di essere ogni realtà è il mondo, dall'altra il mondo, saputo quale coscienza che sa sé stessa, non è altro che questa coscienza, quindi è il suo togliersi come altro dalla coscienza. Non che la coscienza faccia esperienza di sé come altro, cioè non che si ritrovi *in un altro*, essendo esperienza della coscienza (semplicemente, *l'esperienza*) il ritrovare che l'altro *non è altro*, ché l'altro dalla coscienza è altro nella coscienza, quindi il suo *togliersi* come altro, togliersi che è, insieme, il suo conservarsi *per essere tolto*, per essere quell'altro che *veramente* è, altro *nella* coscienza.

145. Ivi, p. 157.

146. Ivi, p. 158.

Questo movimento dialettico è la dialetticità del movimento, perché non è passaggio ma negazione. Sicché la coscienza non è un risultato di questo movimento né è l'ambito in cui il movimento si compie: *poiché il movimento è negazione e la negazione è coscienza*, il movimento dialettico della coscienza è la coscienza stessa. Ma, se la coscienza è la filosofia e la coscienza è il movimento con cui si impone, la filosofia si rivela non poter essere una "dottrina".

3.7

"La filosofia, lungi dall'essere 'dottrina' è il rifiuto critico di qualsiasi dottrina"¹⁴⁷. Perché una dottrina non può non essere un sapere definitivo, una certezza al cui insegnamento *ci si affida*. E, poiché l'elemento determinante della dottrina è l'atto fiduciale di chi vi si abbandona credendo, nella dottrina v'è un elemento di irrazionalità relativo all'arresto della necessità di procedere a giustificare. *Perché l'arresto non ha altra ragione che la volontà di arrestarsi*.

Infatti, ci si arresta nella necessità di procedere a giustificare e si considera definitivo un sapere, *solo perché si crede in esso*: l'analisi può continuare ma, poiché, *anche a fronte della sua incompletezza*, un sapere appare meritevole di fiducia, non si procede oltre nella sua analisi ma vi si aderisce. Sicché "non ci si dispone a credere, in questo senso, se non disponendosi a non pensare più"¹⁴⁸: se si continua a pensare è perché quel sapere non convince, ossia *perché non si crede ad esso*.

Ma, originariamente, credere è credere nella verità, sicché ci si può affidare a qualcosa *solo dopo che se ne è accertato il valore*. Infatti,

senza chiedersi se a questa 'cosa' sia necessario affidarsi, il credere resterà credere di credere, resterà credere di avere bisogno di credere o di dover credere, non ancora o non pienamente sapere che credere si deve, che vi è un valore fondante il credere in una sua 'necessità'¹⁴⁹.

Sicché, da una parte, aderire a una dottrina è credere che sia vera *essendolo perché lo si crede*, quindi non credere *veramente* ma *sostituire* alla verità il proprio credere. Dall'altra, per credere *veramente*, occorre che sia *necessario* ciò in cui si crede. Il che, poi, significa che sia pensiero: solo nel pensiero, infatti, la forza 'convincente' della necessità "si attua come 'vera'"¹⁵⁰.

147. Ivi, p. 159.

148. Ivi, p. 160.

149. *Ibidem*.

150. *Ibidem*. Il che, poi, significa (o, per lo meno, a me sembra significare) che il pensiero, lungi dall'essere l'opposto della fede, è la vera fede, la fede *nella sua verità* (= il credere che si fonda *sulla necessità* che veramente è pensiero), e che, *eo ipso*, le fedi *non sono equivalenti*, perché una fede è

Riferimenti bibliografici

Bacchin G.R., *L'immediato e la sua negazione*, Centro Studi E. Fermi, Perugia 1967.

Gentile M., *Filosofia e umanesimo*, La scuola, Brescia 1948.

Hegel G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1980.

— *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

— *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974.

Platone, *Repubblica*, Oxford University Press, Oxford 1989.

— *Sofista*, Oxford University Press, Oxford 1989.

veramente tale solo se è pensabile ciò in cui si crede. Una fede nell'impensabile non è fede ma, come dice Bacchin, un "credere di credere", un credere che si debba credere in ciò che non è degno di essere creduto.

Giovanni Romano Bacchin: *I fondamenti della filosofia del linguaggio*

MYRIAM GARAGUSO

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

myriam.garaguso@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v5i9.230

Abstract: *In the foundations of the philosophy of language*, G.R. Bacchin testifies how the search for the limits of validity of the analysis in philosophy must have to do with experience. Fundamental traits of this investigation will therefore be the relationship with being, conceived as nothing from which the very knowledge of its meaning derives, with thought and language. Therefore, if we want to conceive the question of being and of thinking, we need to undertake a theoretical path which leads us more and more to take into account the importance of man and his openness to the phenomena of the world. Man thought of as that particular entity deployed on the horizon of the things of the world, capable of understanding the language of being.

Keywords: being, language, thought, experience.

Riassunto: Ne *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, G.R. Bacchin testimonia come la ricerca dei limiti di validità dell'analisi in filosofia debba avere a che fare con l'esperienza. Tratti 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. Sicché, 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.

Parole chiave: essere, linguaggio, pensiero, esperienza.

La filosofia di Giovanni Romano Bacchin parte certamente dal problema della metafisica dell'esperienza posto da Gustavo Bontadini negli anni dell'insegnamento all'Università Cattolica di Milano, ovvero da una rappresentazione della vita che non è semplicemente astratta ma che è innanzitutto rappresentazione e presupposizione della sua realizzazione. Sicché, ricorda Bontadini,

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 vita¹.

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” libertà nei confronti delle pretese della ragione filosofica, giungendo a riconoscere l’importanza che ha nella sua concretezza nel determinare il problema filosofico.

In questo senso si può dire che il problema dell’esistenza, connesso alla tematica filosofica e del linguaggio, sorge quando, dopo averne passati degli altri riconducibili alle scienze e alla pratica, l’uomo attesta il fluire stesso della vita, del valore e soprattutto del senso del suo divenire. Si allude così a quel bisogno che deriva dalla natura stessa dell’uomo: sicché, “nata dalla vita, la filosofia torna alla vita, perché la luce che la vita le chiede, non la chiede per altri che per sé”². Tuttavia, come ricorda lo stesso Bontadini e come attesta anche Bacchin, porre il problema filosofico come problema dell’esistenza connessa alla tematica del linguaggio, comporta il sentirlo come tale. Da qui, quindi, appare che la filosofia, “come sviluppo tecnico di concetti, non è che la prosecuzione deliberata di un originario impulso, che è all’interno di ogni vivere ragionevole”³. Un problema, dunque, che fa vedere che nella filosofia non ci si imbatte casualmente, o involontariamente, ma soltanto se si vive, e si vuole vivere come uomini. Quindi abbiamo l’essere che come esistente si attualizza nel suo essere ente, un ente/l’uomo dotato di linguaggio e pensiero. A tutto ciò si aggiunga che il desiderio di comprendere tale problema apre alla questione dell’essere e del pensare, ovvero al piano ontologico-metafisico e gnoseologico.

Stando a questa interpretazione, la concreta posizione della filosofia non può che essere intesa se non come “l’atto stesso del convertirsi, che non può essere astratto se è consapevolezza (o posizione) dell’astratto come tale e dalla impossibilità di eliminare l’astratto dalla considerazione del filosofare”⁴. E poiché la filosofia è concreta dialetticamente, il suo convertirsi non può che essere pensato come dialettico. Infatti se fosse semplicemente analitico⁵, non potrebbe mai

1. G. Bontadini, *Saggio di una metafisica della esperienza*, p. 1.

2. Ivi, p. 2.

3. Ivi, p. 9.

4. G.R. Bacchin, *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, p. 27.

5. Per stabilire quale sia l’oggetto proprio della filosofia, secondo Bacchin, bisogna stabilire il senso in cui l’analisi ha il compito di chiarificare il discorso. Pertanto, affinché l’analisi abbia, “come analisi, un qualche valore bisogna che essa si consapevolizzi, a sua volta, come processo nel quale i termini, tra loro distinguendosi e rapportandosi, mantengono un inscindibile nesso con la totalità in cui si

dirsi concreto bensì solamente astratto. Come ricorda Bacchin: “l’operazione su astratti non può modificare il loro carattere astratto, ed è, in questo senso, operazione astratta, cioè nulla; non potrebbe far risultare il concreto perché sarebbe, analiticamente, somma di astratti, cioè sarebbe concretamente o veramente astratta”⁶. In questo modo si previene alla posizione della domanda sulla totalità, tipicamente filosofica, e insieme alla posizione che tale domanda non possa mai essere concepita analiticamente. Si arriva così ad intendere che

se la domanda parziale è necessariamente tale da supporre noto che cosa sia lo essere o essere qualcosa o il qualche-cosa-che-è, la domanda totale, nella sua totalità, nega tale supposizione e si pone, radicalmente, come domanda dell’essere⁷.

La domanda totale diviene dunque la domanda della totalità, la domanda sull’essere. L’essere diventa così lo strumento per togliere il contraddittorio di un tutto analiticamente posto. Si dovrà quindi procedere in una direzione diversa da quella che la metafisica ha avuto ai giorni nostri, lontana dal modello razionalistico e idealistico, e che risulti conforme a quella classica⁸. È in questa riflessione che si colloca e si radica il senso stesso della filosofia che accredita una filosofia del linguaggio che non sia puramente “critica” o meramente “scientifica”.

Del resto, dice Bacchin, “la stessa espressione “filosofia del linguaggio” come l’espressione “filosofia della scienza” rivela che scienza e linguaggio sono passibili di una ricerca che non coincide semplicemente con la posizione – anche critica – dei loro termini”⁹. Infatti, secondo Bacchin, la ricerca filosofica si colloca sul piano filosofico puro, e quindi esclusivamente filosofico, ove per puro si intende la pura teoreticità della filosofia: o la filosofia è pura o non è filosofia. In questo senso si rivendica l’autonomia piena del filosofare. Sicché occorre esaminare la forma in cui, comunemente, appare il dubbio circa il senso della

collocano” (Ivi, p. 11), ovvero l’essere in cui si colgono. Sicché, la filosofia come tale finisce per distinguersi dalle altre scienze essendo pensiero critico sugli oggetti.

6. *Ibidem*.

7. Ivi, p. 29.

8. Risulta chiara la denuncia di una carenza di analisi nel modo con cui la posizione gnoseologica ha trattato la metafisica. Già a partire da Husserl la scuola fenomenologica ha insegnato a valorizzare il tentativo di un rinnovo della tradizione ontologica, presentandosi in prima istanza come una critica di una certa filosofia tradizionale attraverso quella che Husserl chiamerà una fenomenologia trascendentale, che in Heidegger assumerà l’aspetto di una fenomenologia ermeneutica. L’obiezione nei confronti dell’ontologia non consiste tanto nel renderla responsabile dell’oblio dell’essere, poiché rivolta esclusivamente all’ente, ma piuttosto nel fatto che ha pensato l’essere a partire dall’ente. Così, lo stesso Bontadini mette in risalto la differenza tra il vecchio e il nuovo modello di metafisica auspicando una chiara valorizzazione dell’esperienza metafisica, ossia di quella che è in grado di svelarci il segreto dell’essere (G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, p. 184).

9. G.R. Bacchin, *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, cit., p. IV.

filosofia. Tale forma è infatti la domanda: “la filosofia ha ancora qualcosa da dire nel nostro tempo?”¹⁰. Questo deriva innanzitutto dal fatto che la filosofia trova il suo valore all’interno del “senso comune”, nel modo con cui ciascuno pone i problemi dell’origine, dello sviluppo del linguaggio, della struttura e del significato delle espressioni linguistiche e nell’attualità della storia¹¹. Perciò, se la filosofia viene intesa come il porsi e l’attuarsi del suo tentativo di giustificarsi, la filosofia del linguaggio è il linguaggio come tale. Così, per Bacchin, si può parlare di filosofia del linguaggio riflettendo in particolare sul genitivo, su quel “di” che congiunge il termine filosofia al linguaggio, “supponendo che il linguaggio si intrinseca nella filosofia, come entro la totalità, e che la filosofia si strutturi e si comunichi con il linguaggio che la significa”¹².

Quindi, poiché vanno mantenute sia la presenza del linguaggio nella filosofia che l’organizzazione della filosofia all’interno della struttura del linguaggio, va chiarito il significato del semantema “di”. Dice Bacchin: “tale semantema può venire considerato come i semantemi affini per, da, con, a, ecc., consignificante o sincategorematico [...], in quanto esso dice qualcosa solo insieme (*sincum*) ad un altro semantema”¹³, determinandone il senso. Ma esso può essere concepito anche come “connettivo logico” che, combinato a più costanti, dà luogo a una nuova costante, o addirittura come “semantema”. Il “di” cela una ambiguità che il filosofo deve superare. Infatti, soffermandosi sulla semplice oggettivazione si rischierebbe di ridurre la filosofia ad una riflessione critica sugli oggetti, si darebbe così una scienza e non già una filosofia, es. filosofia del diritto, che tratta degli oggetti qualificabili come “oggetti del diritto”, appunto le norme. 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, e non su una pluralità di elementi che rimandi alla dimensione esistenziale. L’essere diviene così lo strumento per aprirsi oltre, andare al di là di ogni domanda parziale, per 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.

L’indagine che muove la riflessione di Bacchin si sposta da una prospettiva dell’ente a quella propria dell’essere che è nell’ente. Di qui l’importanza che

10. Ivi, p. 3.

11. Per Bacchin questi problemi sono distinti tra loro ma ognuno di essi rimanda all’altro. Così, il problema della funzione del linguaggio si collega con quello dell’origine e costituisce insieme a questo il problema della natura del linguaggio.

12. Ivi, p. 12.

13. Ivi, p. 13.

assume il linguaggio. Ora, la domanda sulla consapevolezza, ossia sulla totalità di una cosa, suppone che sia nota la cosa oggetto della domanda formulata, sebbene non è possibile chiedersi “che cosa” sia la “cosa”, perché si rischierebbe di dare una risposta equivalente alla domanda, “la cosa è cosa”. Per impedire di domandare ciò che si risponderebbe, occorre dire che “la domanda intorno a qualsiasi cosa si serve, infatti, della nozione di “cosa” e la stessa ricerca della genesi della nozione di “cosa” non può prescindere dall’uso della nozione di cosa”¹⁴. Cosa e indeterminato sono infatti la stessa cosa, essendo secondo Bacchin il modo di dire di ciò che esce dalla possibilità di venire detto. Indeterminato come assenza di ogni determinatezza. Ma aggiunge “riguardo alla parola cosa che è l’indeterminato, l’assenza della determinazione è totale e, perciò, il piano della constatazione delle determinazioni mancanti è inglobato tutto in quello della loro “presenza”¹⁵, si ha quindi la cosa tutta non come è, ma come deve essere.

Così, mancando tutto della cosa, ma manifestandosi soltanto nella sua mancanza, la cosa dunque, mancandole tutto nemmeno è. Tuttavia, poiché non è possibile pensare il niente, ciò che non è, si ragiona tramite presupposti. Il nulla è il sottrarsi progressivamente della cosa, una sottrazione delle sue determinazioni, che impediscono ad essa di sottrarsi totalmente. In questo modo, l’unica modalità di considerare la cosa è toglierle tutte le determinazioni. Quindi, poiché pensare è sempre pensare qualcosa, non occorre nemmeno ricercare l’oggetto del pensiero, non essendoci alcun problema nel rapporto tra pensiero ed essere, poiché il pensiero è pensiero dell’essere ed essendo l’essere oggetto del pensiero. Non come due atti, ma come un singolo atto, dato che uscendo ed entrando finiscono insieme per pensarsi come “essere”.

Pertanto, il legame tra essere ed ente deve essere indagato alla luce del rapporto tra essere-pensiero e linguaggio¹⁶. È necessario che l’essere sia affinché

14. Ivi, p. 68.

15. *Ibidem*.

16. Scrive Parmenide a proposito dell’essere: “Del non-essere non ti concedo né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare che non è. [...] Lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero, perché senza l’essere nel quale è espresso, non troverai il pensare. Infatti, nient’altro o è o sarà all’infuori dell’essere, poiché la Sorte lo ha vincolato ad essere un intero e immobile”. (Parmenide, *I frammenti del poema*, Fr. 8, pp. 101-105). Sempre di questa idea, estremamente vicina alla prospettiva parmenidea, è quella heideggeriana quando alle considerazioni sopracitate commenta: “Ciò che il principio di identità, colto a partire dalla sua nota fondamentale, asserisce, è esattamente ciò che l’intero pensiero europeo occidentale pensa, e cioè che l’unità dell’identità forma un tratto fondamentale nell’essere dell’essente. [...] L’appello dell’identità parla a partire dall’essere dell’essente. Ora, però, laddove l’essere dell’essente per la prima volta e in modo proprio giunge nel pensiero occidentale al linguaggio, e cioè in Parmenide [...] siamo costretti a riconoscere che ai primordi del pensiero, molto prima che un principio di identità venga formulato, parla l’identità stessa, e parla in un detto che dà questa disposizione: pensare ed essere appartengono entrambi allo stesso

la chiarezza del discorso non si dilegui e non venga meno. In questo, il senso dell'essere, la riflessione circa l'essenza stessa dell'essere, si rivela come la chiave di volta di ogni argomentazione che si riferisca ad un qualsivoglia darsi del linguaggio, della parola che rappresenta il vero darsi dell'essere. Il linguaggio dunque, espressione del pensiero, enuncia che l'essere è *e* non può non essere, così come non potrebbe essere altrimenti da ciò che è, evitando di incorrere in errori logici e ontologico argomentativi. Il pensiero, invece, è "l'essere nel suo presentarsi"¹⁷. L'essere si affida al pensiero e al linguaggio, cosicché, bisogna abbandonare le ricadute nel modo di pensare che sono un ostacolo alla chiarezza e alla limpidezza di un cammino. Quindi così come l'ente non "è" senza l'essere, così il linguaggio non è senza il pensiero, così anche l'essere non può essere senza il pensiero e il pensiero non può essere senza il linguaggio. Quindi sebbene l'essenza non possa venir detta, l'atteggiamento teoretico che bisogna adottare è quello umano: la ricerca dell'essenza. Si deve dunque rilevare la domanda e la struttura stessa della domanda: "Τὶ ἐστίν; [...] con ciò si stabilisce una doppia presenza: 1. presenza della cosa, 2. presenza della necessità della cosa nel suo doversi rivelare"¹⁸. Ciò che conta è stare ad ascoltare, riscoprire la natura stessa dell'uomo, per comprendere l'apertura umana all'essere.

Riferimenti bibliografici:

- Bacchin G.R., *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, Istituto editoriale universitario, Assisi 1965.
- Bontadini G., *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971.
- *Saggio di una metafisica della esperienza*, Vita e pensiero, Milano 1995.
- Heidegger M., *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, tr. it. di U.M. Ugazio, *Identità e differenza*, in «Aut-aut», 1982.
- Parmenide, *I frammenti del poema di Parmenide "sulla natura"*, Fr. 8, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2003.

e sulla base di questo stesso appartengono l'uno all'altro. [...] L'essere appartiene - con il pensiero - allo stesso". (M. Heidegger, *Identität und Differenz*, tr. it. di U.M. Ugazio, *Identità e differenza*, pp. 17-18).

17. G.R. Bacchin, *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, cit., p. 60.

18. Ivi, p. 105.

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 parlo 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 τοῦ 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 assolutezza 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 fondamentalmente 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-levarre 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, *Anyphothon*, 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 teorematologica 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.

