

Gentile e il problema dell'identità

ALBERTO RINALDI

Istituto di Ricerche Filosofiche DiaLogos

albertorinaldi_@libero.it

DOI: 10.57610/cs.v4i7.128

Abstract: The aim of this work is to analyze the way in which the concept of identity is structured in Giovanni Gentile's *System of logic*, or, and it is the same, the identity of the concept, to show through an argumentation of Kantian inspiration a presupposition inherent in the semantic determination of Being described by Gentile. Firstly, through a comparison with Rudolph Carnap's philosophy, we highlight the relationship that, in the *System of logic*, binds the object to its own identity. Secondly, we explore the structure of this relationship and specifically the negation operating in the constitution of the object's identity. To conclude, we discuss the presupposition that contaminates the logical purity of the concept of identity, to affirm the metaphysical essence of the pure act.

Keywords: G. Gentile, R. Carnap, logic, system of concept, identity, negation, presupposition, metaphysics, pure act.

Riassunto: Lo scopo di questo contributo è analizzare il modo con cui nel *Sistema di logica* di Giovanni Gentile si struttura il concetto dell'identità, oppure, ed è lo stesso, l'identità del concetto, per mostrare attraverso un'argomentazione d'ispirazione kantiana una presupposizione insita nella semantizzazione dell'essere descrittici da Gentile. In primo luogo, attraverso un confronto con la filosofia di Rudolph Carnap si mette in luce la peculiarità della relazione che, nel *Sistema di logica*, lega l'oggetto alla propria identità. In secondo luogo, si approfondisce la struttura di tale relazione e, in particolare, la negazione operante nella costituzione dell'identità dell'oggetto. Infine, si discute la presupposizione che contamina la purezza logica del concetto dell'identità, per affermare l'essenza metafisica dell'atto puro.

Parole chiave: G. Gentile, logica, sistema del concetto, identità, negazione, presupposizione, metafisica, atto puro.

1. Identità di *A* in quanto contenuto. Identità di *A* in quanto oggetto

Per accedere alla comprensione del problema dell'identità, che emerge dalle pagine gentiliane dedicate al sistema del concetto, utilizzo la nozione di *sistema di riferimento* che traggio da Rudolph Carnap. Le considerazioni che seguono servono, in via preliminare, a chiarire il significato della terminologia di cui mi avvalgo in questo studio.

Carnap, com'è noto, interpretò il problema ontologico come un problema relativo alla riconduzione di un significato al sistema di riferimento entro cui tale significato ha valore. Il problema metafisico relativo al predicato d'esistenza poteva così essere interpretato come un problema *interno*¹ al sistema di riferimento da cui il significato "esistenza", di volta in volta variabile, risultava dipendere. Secondo l'autore dell'*Aufbau*, la proposizione "*x* è" è sensata (non è un non-senso) solo se sono note le caratteristiche empiriche di *x*, ed è possibile individuare le proposizioni protocollari da cui la proposizione in questione è stata dedotta². Pertanto, "*x* è" è traducibile nell'enunciato "*x* appartiene al sistema di riferimento *y*". Interrogarsi su cosa sia *x*, considerato al di fuori di un sistema, non è sensato, poiché *esistere* significa *appartenere* a un sistema. In generale, ogni metafisica, ponendosi come il tentativo di indagare l'essere al di fuori di ogni sistema di riferimento, di indagare cioè l'*essere-in-quanto-essere*, appariva a Carnap interamente non-sensata.

Ora, sia *x* un qualsiasi significato o esistente, che in quanto tale appartiene al suo sistema di riferimento (*Sr*). L'esistenza di *x* è assicurata dall'esistenza del *Sr* entro cui *x* trova posto. Di modo che *x* è insignificante, fino a quando non è pensato il suo *Sr*. Pertanto, la necessità che investe l'esistenza di *x* è vincolata alla relazione che *x* intrattiene con il sistema di riferimento che lo include entro il proprio dominio. Questo è uno dei punti cardine de *La costruzione logica* di Carnap³, vale a dire che, nonostante gli oggetti fondamentali (nel caso

1. Cfr. Carnap R., *Empiricism, Semantics and Ontology*, pp. 20-40.

2. Le condizioni di sensatezza espresse da Carnap in *Überwindung der Metaphysik* sono in realtà quattro:

1. le caratteristiche empiriche di *x* devono essere note;
2. si sia convenuto da quali proposizioni protocollari si possa dedurre una proposizione su *x*;
3. le condizioni di verità di tale proposizione siano fissate;
4. il metodo di verificaione di tale proposizione sia noto.

Tuttavia, a ben vedere, le condizioni espresse dai punti 2, 3 e 4 esprimono la stessa necessità, vale a dire che la proposizione intorno a *x* appartenga a un sistema di riferimento a partire dal quale valutare la significanza di $P(x)$. Cfr. Carnap R., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1932), pp. 219-241. Per un commento critico delle condizioni di sensatezza sopra citate cfr. Bacchin G.R., *Theorein*, pp. 240-250.

3. Cfr. Carnap R., *Der logische Aufbau der Welt*, trad. it. pp. 173-213.

specifico, *meine Erlebnisse*) costituiscano gli elementi basilari su cui erigere l'architettura del sapere, "una compagine relazionale è primaria rispetto ai suoi membri"⁴. Infatti, definire l'esistenza mediante la relazione di appartenenza significa affermare che i termini sono conosciuti se è anzitutto conosciuta la *relazione* entro cui la loro esistenza è pensabile. Il cuore della costruzione operata da Carnap risiede proprio nello studio delle strutture dei rapporti, che sole hanno valore oggettivo. La materia grezza, o "serie dei dati vissuti"⁵, è diversa per ogni soggetto esperiente, ma le relazioni che tale materia attua hanno valore oggettivo.

Se ci si sofferma sul concetto di relazione che anima la costruzione logica di Carnap, e in particolare sulla relazione di appartenenza che lega un oggetto qualsiasi al suo *Sr*, possiamo notare un'analogia col modo con cui nel *Sistema di logica* di Giovanni Gentile è pensata l'oggettività. Infatti, una delle tesi principali del *Sistema di logica* è la seguente: un oggetto non può porsi al di fuori della relazione che lo lega alla propria identità. Infatti, altro da sé, esso sarebbe il proprio altro ($A = \text{non-}A$). E poiché l'identità dell'oggetto con sé si realizza solo e soltanto entro il concetto, essendo il concetto il luogo ove l'immediato soggetto (A), pensato-mediato, si individua ($A=A$), segue che nessun oggetto può porsi al di fuori del concetto. Il sistema del concetto costituirebbe in questo senso la struttura sintattico-semantica univocamente determinata entro cui ha luogo il processo di significazione, ogni processo di significazione. Carnap definisce *non-senso* l'oggetto che si presume al di fuori di un *Sr*, e afferma di tale oggetto l'inintelligibilità; Gentile definisce *immediato* l'oggetto che si presume al di fuori del concetto, e ne afferma, come Carnap, l'inintelligibilità.

Vi è, tuttavia, una profonda differenza che separa il modo con cui Carnap pensa la relazione tra un oggetto e il suo sistema di riferimento, dal modo con cui Gentile la intende; l'approfondimento della differenza suddetta è necessario al fine di collocare il discorso inerente alla gentiliana struttura del concetto sul terreno che gli è proprio, evitando in tal modo incomprensioni che ne oscurino non solo gli indubbi pregi, ma anche le presupposizioni che intendo discutere.

Sia A l'oggetto nel suo valore trascendentale, ossia tutto ciò intorno a cui può essere formulato un asserto⁶. Contrariamente a quanto detto in relazione a

4. Cfr. *ivi*, p. 90.

5. Cfr. *ivi*, p. 104.

6. L'uso così ampio dell'espressione "oggetto" – che troviamo anche nell'*Aufbau* di Carnap – permette di includere nella trascrizione formale "A" cose, rapporti, classi, sistemi, sistemi di sistemi, ecc... Come nota lo stesso Carnap, l'ampiezza espressa dall'oggetto permette anche di ignorare la questione imposta dal realismo e dall'idealismo riguardante la natura *riconosciuta* oppure *costruita* dell'oggetto, e noi lo seguiamo in questa scelta per via del fatto che l'oggettività cui la struttura del concetto di Gentile si riferisce non è *costruita* più di quanto non sia *riconosciuta*, e dunque il senso di tale oggettività rimane intoccato dalla disputa in questione, che può lecitamente esser posta tra parentesi.

Carnap, la logica del concetto non afferma che *A appartiene* al *Sr* del concetto. Infatti, se *A* appartenesse al *Sr* del concetto, il concetto sarebbe la semplice forma di cui l'oggetto si riveste per divenire un *pensato*, reiterando così la posizione dualistica della logica formale, la quale trova *di fronte a sé* una materia da cui fa astrazione. Al contrario, la logica del concetto dice che *A* è *lo stesso* del concetto o, meglio, che il concetto è la stessa identità di *A*, sì che qualsiasi posizione di *A*, che si ipotizzi al di fuori del concetto, dilegua l'oggettività che pretende di porre. Si osservi che, sia la relazione di appartenenza che lega *A* al suo *Sr*, sia la relazione d'identità che lega *A* a sé nel concetto, individuano *forme d'identità*. Infatti, quell'*A* incluso nel *Sr1* attraverso la relazione *R1* è certamente *diverso* dallo stesso *A* incluso all'interno del *Sr2* attraverso la relazione *R2*. E questa diversità implica che anche nella relazione di appartenenza che lega *A* al suo *Sr* si strutturi una certa forma d'identità. Tuttavia, l'identità che si struttura all'interno di un *Sr* non può essere l'identità di *A* con sé, poiché altrimenti non sarebbe vero che *A appartiene* al *Sr*, o sarebbe immediatamente contraddittoria quest'appartenenza. Possiamo quindi dire che all'interno di un *Sr* *A* è identico a sé *in quanto contenuto*, ma non è identico a sé *in quanto oggetto*⁷. Ovvero, che l'inclusione di *A* in un *Sr* pone un senso (*Sinn*) determinato di *A*, pur lasciando fuori dal proprio dominio il significato (*Bedeutung*) di *A*. Viceversa, l'identità espressa dal concetto richiede che *A* sia sé stesso non solo *in quanto contenuto*, ma anche *in quanto oggetto*. La struttura del concetto richiede, cioè, che l'identità di *A* sia identità concreta (unità di senso e significato), e non semplicemente astratta.

La differenza tra l'identità astratta propria della logica formale e l'identità concreta pretesa dal concetto si carica di importanti implicazioni teoretiche quando la si declini non in relazione alla *funzione* di *A*, bensì in relazione al *valore* di *A*, ossia in relazione alla necessità e all'universalità di *A*. L'identità di *A in quanto contenuto*, che si struttura entro un *Sr*, permette di tradurre *A* in funzione di un altro *Sr* senza contraddizione immediata, in quanto la traduzione di *A* equivale alla semplice *costruzione* di una nuova identità del contenuto, che lascia invariata l'identità di *A in quanto oggetto*; al contrario, l'identità di *A in quanto oggetto*, espressa dal concetto, rende immediatamente contraddittoria qualsiasi posizione di *A* al di fuori del concetto, poiché la relazione espressa dal concetto è la stessa relazione di *A* con sé, e pertanto qualsiasi traduzione di *A* al di fuori

7. Con la distinzione tra *contenuto* e *oggetto*, che ci sembra necessaria al fine di distinguere l'identità che si struttura in un *Sr* e l'identità pretesa dal concetto, ci riferiamo all'importante contributo di Twardowski, per il quale l'oggetto sul quale si dirige il nostro rappresentare va distinto dall'oggetto immanente o *contenuto* della rappresentazione. In altri termini, occorre disambiguare il duplice senso in cui è usata la parola "oggetto" (*Gegenstand* o *Objekt*), che da un lato si riferisce a qualcosa che sussiste in sé, dall'altro all'immagine psichica sussistente in noi (cfr. Twardowski K., *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine psychologische Untersuchung*, pp. 55-163).

del concetto pone A come altro da sé ($A = \text{non-A}$). In altri termini, l'identità che si struttura nella relazione di appartenenza di A ad un *Sr* inerisce al rapporto *accidentale*, mentre l'identità che si struttura nella relazione di appartenenza di A al concetto inerisce al rapporto *sostanziale*. Sì che, l'identità formale di A, o identità di A *in quanto contenuto*, è funzionale perché non ha valore (non è né necessaria né universale); mentre l'identità concreta di A, o identità di A *in quanto oggetto*, ha valore perché non è funzionale. L'opportuna distinzione tra contenuto e oggetto, così come quella – forse più nota – tra senso e significato⁸ non compare nel *Sistema di logica*, ma che Gentile abbia in mente l'identità di A *in quanto oggetto*, e non l'identità di A *in quanto contenuto*, lo si può ricavare dal fatto che il rapporto che lega A al concetto è detto “originario”⁹, e dunque inerisce allo stesso in sé di A. Le due trascrizioni che d'ora in avanti, seguendo Gentile, utilizzeremo per analizzare le implicazioni sottese a queste due forme d'identità, sono A (per indicare l'identità astratta) e $A=A$ (per indicare l'identità concreta), la quale, a detta di Gentile, “è la sola vera identità”¹⁰.

La determinazione che rende concreta la posizione, altrimenti astratta, di A è il risultato di una mediazione. Tale mediazione si configura come lo stesso andare in sé dell'essere, ovvero come il suo porsi identico a sé per mezzo del predicato ($=A$) che ne conferisce valore. Necessità e universalità, che contraddistinguono gli attributi logici del pensiero¹¹, sono tutt'uno con quest'identità. In tal modo, al di fuori della mediazione attuata dal pensiero, l'essere non è identico a sé, e dunque non è né necessario né universale. La mancanza di necessità e universalità, che caratterizza l'essere immediato (materia bruta, natura positivisticamente intesa, o, semplicemente, *fatto*), equipara l'essere a un *ens sine ratione*, presupposto e dunque infondato.

L'affermazione del valore del concetto si accompagna alla negazione di ogni essere presupposto, in quanto l'essere presupposto è l'essere che non ha ragione d'essere, o l'essere sottratto al pensiero. E, sottratto al pensiero, l'essere è sottratto a sé stesso, alla propria necessità o intelligibilità. Di modo che, l'essere presupposto, ponendosi al di fuori dell'identità concreta dell'essere, non riesce a escludere il proprio non-essere. Esso è quell'A che, non escludendo il proprio negativo, *diviene* il proprio negativo. *A-che-è-non-A*. L'identità che lo riguarda è quindi identità formale, variabile e accidentale. Ora, l'identità formale richiede una determinazione, poiché ciò che varia necessita di una costante che lo vincoli. Ma, non avendo la propria ragione in sé, non essendo, cioè, la propria costante come *causa sui*, l'immediato A richiede che *altro* lo determini. In generale, dunque,

8. Cfr. Frege F.L.G., *Über Sinn und Bedeutung*.

9. Cfr. Gentile G., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, pp. 170-171.

10. *Ibidem*.

11. Cfr. *ivi*, pp. 221-222.

ogni determinazione, chiamata a vincolare l'essere immediato, si caratterizza come *evento*. Con l'espressione "evento" ci riferiamo alla *spontaneità* – nel senso in cui, ad esempio, nel kantismo si parla di spontaneità dell'attività trascendentale come ciò che non appartiene alla *Sinnlichkeit*, e che dunque non è contenuto analiticamente in essa¹² – con cui il soggetto e il predicato (l'essere e l'essenza) vanno in uno, senza che la necessità della loro unificazione sia ascrivibile all'uno o all'altro dei due termini. Infatti, l'essere immediato non può essere causa della propria determinazione, pena la riproposizione dell'aporia aristotelica inerente al passaggio dall'essere-potenziale all'essere-attuale. Ciò che è in potenza, e dunque *può* essere determinato, non può determinarsi da sé, altrimenti esso apparirebbe *ab origine* determinato: esso, cioè, sarebbe prima di essere. Tuttavia, l'evento a partire da cui si attua la determinazione dell'essere immediato può costituire la costante di ciò che varia solo a condizione di non variare esso stesso. Se variasse anche ciò da cui dipende l'attribuzione di valore dell'essere immediato, allora la presupposizione risulterebbe semplicemente estesa, e mai risolta. Il problema in questione è troppo noto per richiedere che ci si soffermi ancora. Di quanto detto importa sottolineare che è la *ragion sufficiente* l'evento in forza del quale l'essere immediato è posto come essente, poiché in sé l'essere immediato non ha ragione. Ciò significa che fuori dall'identità di pensiero ed essere, realizzantesi nel concetto, l'essere è riferito ad *altro*, e dunque, in ultimo, contenuto entro un *sistema di riferimento*.

Pertanto, se per Carnap la relazione è ciò che permette la traduzione dell'essere entro un sistema di riferimento, per Gentile la relazione è ciò che rende una simile traduzione immediatamente contraddittoria. Se per Carnap, tradurre l'essere come contenuto di un sistema è ciò che realizza l'essere come significato, per Gentile tradurre l'essere in simil modo significa sottrarre l'essere a sé, violando la relazione che lo rende intelligibile. Relazione esterna e dunque inessenziale, quella di Carnap. Relazione interna e dunque essenziale, quella di Gentile.

2. Negazione di *A* in quanto contenuto. Negazione di *A* in quanto oggetto

L'attestazione del valore del concetto coincide con la negazione del valore dei sistemi di riferimento. Abbiamo detto, infatti, che il concetto intende esprimere l'identità concreta dell'essere, laddove i sistemi di riferimento, costituendosi a partire dall'inclusione dell'essere entro un dominio logico, sono espressione dell'identità astratta dell'essere. Tuttavia, fin qui ci siamo limitati a

12. Cfr. Kant I., *Critica della ragion pura*, p. 243.

descrivere l'intenzione del concetto, il suo dettato. Procediamo ora con l'analisi di ciò che dovrebbe fondarne la pretesa.

Un argomento richiamato spesso da Gentile per attestare il valore del concetto si svolge nel seguente modo: sia A l'essere immediato, o l'essere al di fuori del concetto. Affinché A sia (e A dev'essere, pena la riconferma della tesi che sostiene che nulla vi è al di fuori del concetto), occorre che A sia identico a sé, in quanto, se non fosse identico a sé, allora A non sarebbe diverso dal proprio negativo, cioè sarebbe indistinguibile da ciò che intende negare. Ma l'identità di A con sé è la stessa posizione mediata di A, ovvero la riflessione di A, che in tanto si pone in quanto non è più il semplice A (l'essere immediato), bensì già $A=A$. Pertanto, A è interamente concetto, o non è affatto. In altre parole, la posizione di un A qualsiasi al di fuori del concetto implica la posizione di quello stesso A all'interno del concetto, sì che viene meno, a rigore, tanto il *fuori* quanto il *dentro*, ponendosi, il concetto, come *lo stesso* della cosa. Un altro modo per svolgere l'argomento, che nella sua struttura di fondo è il medesimo, è il seguente: affinché la negazione dell'identità di essere e pensiero sia vera, occorre che l'identità di essere e pensiero sia falsa. Ma se è falsa l'identità di essere e pensiero, la verità della sua negazione diviene indecidibile, in quanto, posta la differenza essenziale tra l'essere e il pensiero, è con ciò stesso negata la possibilità di sapersi nel vero. Infatti, sapersi nel vero (sapere che la propria tesi ha valore di contro alla tesi contraria) significa sapere l'identità tra *ciò che si afferma* e *ciò che è*. Pertanto, la negazione dell'identità di pensiero ed essere è essa stessa concetto, o non è affatto. L'argomento sopra esposto, nella duplice forma entro cui lo si è colto, si fonda in ultimo sulla seguente posizione tematica: è impossibile separare l'essere dall'atto che lo coglie. Ogni esperienza ipotetica, entro cui l'essere è pensato come esterno al pensiero, sopprime sé stessa, in quanto il pensiero (che nella sua accezione più ampia rappresenta non già una facoltà specifica della coscienza, bensì l'orizzonte entro cui ogni *atto intenzionale* si iscrive) accompagna tutte le nostre rappresentazioni. Una tale fondazione del valore del concetto riconduce l'attualismo al soggettivismo di Berkeley, il quale, com'è noto, fonda la sua critica al materialismo proprio sull'impossibilità consistente nel non poter porre un oggetto separato dall'atto che lo rappresenta come oggetto¹³. Sì che, la posizione di A al di fuori del concetto varrebbe ancora come rappresentazione di A, ovvero concettualizzazione di A, e l'identità espressa dal concetto sarebbe ancora l'identità di A *in quanto contenuto*, e non l'identità di A *in quanto oggetto*. Di conseguenza, sostenere l'*inevitabilità* della posizione di A all'interno del concetto significa subire quella stessa immediatezza che il concetto vorrebbe negare. Infatti, la necessità dell'iscrizione di A all'interno

13. Cfr. Berkeley G., *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710), pp. 173-282.

del concetto e, dunque, la fondazione dell'identità di pensiero ed essere, non può fondarsi sulla semplice attestazione (= immediatezza fenomenologica) del fatto che in ogni nostra esperienza non riusciamo a trascendere i modi con cui l'esperienza è per noi data. In questo modo, infatti, il piano dell'immediatezza fenomenologica, che è negato dall'attualismo, è subito a un livello superiore. Ciò che l'argomento berkeleyano mostra è solo l'impossibilità di costruire un *Sr* a cui appartiene un elemento non appartenente ad alcun *Sr*¹⁴. Ma la necessità che l'essere appartenga a un *Sr* è dall'argomento piuttosto presupposta. Che il dato non sia *esterno* alla coscienza, bensì *interno*, non trasfigura in alcun modo la fisionomia del dato, il quale è e rimane un presupposto del pensiero¹⁵. Affinché il riferimento di A al sistema del concetto non sia solo inevitabile, bensì innegabile, occorre affermare l'assolutezza di quest'appartenenza, ovvero negare che il concetto sia un sistema di riferimento. Il problema adesso insorto, cui è possibile ricondurre la forza dell'argomento critico, è il seguente: il sistema del concetto nega l'indipendenza dell'esperienza dal concetto, ma non può negare la propria dipendenza dall'esperienza. Dunque, da un lato il valore dell'esperienza è tutt'uno col valore del concetto dell'esperienza, in quanto l'essere non può essere separato dall'atto che lo coglie; dall'altro il valore del concetto risulta esso stesso dipendente dall'esperienza che di tale valore si fa, in quanto è l'esperienza dell'inevitabilità della rappresentazione a porre il concetto come l'intero semantico. La contraddizione implicita in ogni tesi che voglia negare la dipendenza dell'esperienza dal concetto insorge quando ciò che s'intende dire (il piano in *actu signato*) contraddice il modo con cui lo si dice (il piano in *actu exercito*). Se s'intende affermare l'indipendenza dell'essere dal

14. Il problema in questione è rilevato in una nota de *La struttura originaria*, in cui Severino, in riferimento alla tesi berkeleyana da noi discussa, e alla parentela tra questa e l'attualismo, scrive: "non c'è contraddizione palese o immediata nel progetto di un annullamento della presenza attuale dell'essere, cui non faccia riscontro l'annullamento dell'essere. È certamente vero che quell'annullamento e questo permanere sono presenti, ma sono contenuti di quella presenza di cui, appunto, si progetta l'annullamento" (Severino E., *La struttura originaria*, p. 415). In altre parole, che l'*annullamento* della presenza attuale dell'essere (ossia l'annullamento dell'immanenza dell'essere nell'atto che lo coglie) si converta necessariamente in *presenza* dell'annullamento e, dunque, risulti ancora inscritto entro l'ambito della presenza, mostra solo che l'annullamento della presenza attuale dell'essere non può essere affermato al modo della presenza. Da cui seguirebbe la contraddittorietà in generale di ogni annullamento possibile, solo qualora fosse dimostrato che l'estensione dell'ambito della presenza coincide con l'estensione dell'intero semantico (o totalità degli ambiti). Dove manchi una simile dimostrazione, il progetto di un annullamento della presenza attuale dell'essere non è affatto contraddittorio in sé, ma lo è solo in riferimento all'ambito della presenza, di cui, per l'appunto, si progetta l'annullamento.

15. Il punto è rilevato con grande lucidità e risolutezza da Carabellese in un passo della *Critica del concreto* dove leggiamo: "l'idealismo che si rifugi nel soggetto quasi per reazione al materialistico rifugiarsi nell'oggetto, non è idealismo. È un soggettivismo inconcludente, col quale ben può battersi il grossolano materialismo" (Cfr. Carabellese P., *Critica del concreto*, p. 46).

pensiero, occorre pensare tale indipendenza, e pensare, inoltre, i termini tra cui l'indipendenza in questione è affermata. Pertanto, il modo con cui si afferma l'indipendenza dell'essere dall'atto che lo coglie contraddice l'indipendenza che si intende affermare. Tuttavia, – e questo è il *punctum dolens* dell'intero argomento – il piano in *actu exercito* è interamente subito nella sua immediatezza, poiché fondato sulla base di quella stessa esperienza che in *actu signato* è dichiarata come priva di fondamento. In tal modo, la contraddizione non riguarda l'intenzione espressa in *actu signato*, la quale consiste nel rilevamento del carattere immediato di ciò che inevitabilmente si subisce in *actu exercito* (= linguaggio, rappresentazione), ma riguarda solamente la *forma* attraverso cui l'intenzione si esprime. Ed è proprio di tale forma che l'intenzione in *actu signato* rileva l'insufficienza (= presupposizione, immediatezza).

Ora, poiché in sede attualista pensare significa mediare, togliere dal presupposto e, perciò, fondare, affermare la tesi dell'identità di pensiero ed essere sul fondamento del piano semantico, costituito dall'*actu exercito*, significa affermare tale identità sul fondamento di un essere presupposto al pensiero. In tal modo, ogni qualvolta il valore del concetto è affermato sulla base della sua inevitabilità, il concetto si converte nel suo contrario e subisce quella stessa immediatezza che intende negare. Fondare il valore del concetto sull'esperienza della sua inevitabilità significa confondere la *pervasività* (che è propria di un qualunque sistema di riferimento) con l'*innegabilità* della sua posizione. Ma è proprio la pervasività dei sistemi di riferimento a impedirne la fondazione; infatti, che un sistema sia pervasivo significa che esso penetra ogni rapporto secondo la propria regola di costruzione, al punto tale da non poter riconoscere un'identità esterna al proprio modo di rapportarsi¹⁶. Per questo motivo nessun sistema può mai fondare la necessità che gli elementi inclusi all'interno del proprio dominio non possano appartenere ad altro, perché questo sguardo dovrebbe *pro-gettare* il sistema oltre sé stesso, oltrepassando il campo fenomenologico che ne geometrizza i confini, permettendone l'individuazione. Tuttavia, in questo progettarsi, tale sistema guarderebbe ancora l'oggetto coi propri occhi. E questa visione progettante, operata dal sistema oltre sé stesso,

16. Si noti che l'impossibilità di oltrepassare il campo fenomenologico proprio di un sistema senza sopprimere l'identità che struttura il sistema e che lo differenzia da una semplice costruzione insiemeistica, vale anche qualora ci si trovi in presenza dei cosiddetti "sistemi aperti", ovvero di fronte a quei sistemi che – secondo la definizione di von Bertalanffy – prevedono un ingresso e un'uscita di materiale; infatti, in questo senso, l'apertura e la chiusura di un sistema concernono semplicemente il modo *attraverso cui* il sistema struttura la propria identità, ma tale identità è e rimane il *confine* del sistema, la sua geometria, mutata la quale, muta con ciò stesso la figura che il sistema individua: il sistema chiuso è staticamente identico a sé, il sistema aperto lo è dinamicamente. In altri termini, un sistema, indipendentemente dal fatto che risulti *fisicamente* chiuso o aperto, rimane nella sua interezza costante, vale a dire chiuso entro di sé (cfr. Von Bertalanffy L., *General System Theory*, pp. 196-219).

sarebbe in realtà visione immanente a sé, ovvero riconduzione dell'elemento entro i vincoli imposti dal sistema. Il concetto, dunque, rivestirebbe della propria positività qualsiasi contenuto per il sol fatto che guarda a quel contenuto secondo la propria logica, e sarebbe per ciò stesso assoluto entro il proprio dominio, ma relativo rispetto a quell'essere che rimane ipoteticamente al di fuori del suo campo.

Che l'identità affermata dal concetto sia identità formale e non concreta implica che essa non riesca davvero a escludere l'identità concreta a cui si sovrappone. Quest'impossibilità riemerge a più livelli nel corso del *Sistema di logica*, ogni volta che l'identità formale necessita di contrapporsi al proprio negativo per determinarsi. Anzi, è proprio il perenne incontro tra il concetto e la sua determinazione opposta a rappresentare il motore logico dello sviluppo del concetto. A tal proposito, l'indizio che lascia intravedere l'equivoco di fondo che permea la logica dell'astratto è il modo con cui Gentile si riferisce all'opposizione che intercorre tra i due A comparenti entro la sintesi concettuale, e l'opposizione che vi è, invece, tra quell'A assolutamente esterno alla sintesi e la stessa sintesi. La prima opposizione è definita da Gentile "opposizione dell'identico", la seconda "opposizione dell'opposto"¹⁷. L'opposizione dell'identico, caratterizzante i due A, nome e verbo, comparenti entro la sintesi concettuale, è l'opposizione che non solo non impedisce la posizione del concetto, ma anzi ne permette la realizzazione. Infatti, se i due A che compaiono entro la sintesi ($A=A$) non fossero tra di loro opposti, essi, ponendosi come lo stesso, risolverebbero il concetto nella semplice posizione immediata d'essere. $A=A$ sarebbe cioè l'immediato A. La seconda opposizione è quella che intercorre tra "A *concepito come esterno* alla sintesi $A=A$, e A come elemento della sintesi"¹⁸ (corsivo mio). Tuttavia, se l'opposizione richiede la posizione dei termini di cui si dice l'opposizione, allora poiché uno dei due termini opposti (l'A assolutamente esterno alla sintesi) è solo *concepito come esterno*, ovvero concepito come opposto, l'opposizione non è una reale opposizione. Se cioè l'esterno da opporre all'interno è solo *concepito come esterno*, e quindi ancora posto dal e nell'interno, allora l'interno non trova opposizione. In tal modo, la negazione che l'interno attua per porsi con valore è negazione irreal e la posizione dell'interno è solo presupposta. Ora, che l'interno non trovi opposizione è una conseguenza necessaria della pervasività che lo contraddistingue, la quale non permette all'interno d'intuirsi come interno. Una tale intuizione, come Kant mise in luce nella sua critica all'idealismo soggettivo¹⁹, richiede un esterno re-

17. Ivi, p. 178.

18. *Ibidem*.

19. L'indicazione teoretica della tesi sopra esposta la ritroviamo nella *Confutazione dell'idealismo*

ale e non semplicemente rappresentato, come sua condizione. L'opposizione degli opposti, come opposizione tra l'esterno-*rappresentato* e l'interno-*rappresentante*, si rivela dunque una mera sovrapposizione. L'interno non si oppone, si sovrappone, e sovrapponendosi non dialoga mai col suo altro, ma subisce sempre e solo il riverbero del proprio monologo. La dialettica che dovrebbe concretarsi nell'opposizione degli opposti si rivela, così, il *flatus vocis* di un'eco che è certamente infinita, ma di un'infinitezza che dipende interamente dal fatto che lo spazio inerziale attraverso cui l'eco si propaga è costruito in modo tale da non permettere l'insorgere di forze in grado di alterarne il moto. Ogni forza contrapposta è, infatti, *ab origine* negata dalla costruzione del sistema. Confondere l'infinitezza di quest'eco con l'inevitabilità della voce che da essa promana significa fondare l'identità di pensiero ed essere sul fondamento di una presupposizione, che, in quanto tale, non è pensiero, non essendo l'essere.

La negazione che il concetto continuamente incontra lungo la via che dovrebbe condurre verso la sua fondazione, smarcandolo dialetticamente dalla propria immediatezza, appare così come l'epifenomeno della sua costitutiva presupposizione. Ora, come occorre distinguere tra un'identità di *A in quanto contenuto* e un'identità di *A in quanto oggetto*, strutturanti rispettivamente l'identità formale dell'essere e la sua identità concreta, così occorre distinguere tra una negazione di *A in quanto contenuto* e una negazione di *A in quanto oggetto*. Quando si afferma che il concetto nega ciò che è *concepito come esterno* al suo dominio, la negazione che il concetto attua è negazione di *A in quanto contenuto*, ossia negazione non già dell'esterno-*reale*, bensì dell'esterno-*rappresentato*. Appare, così, chiaro che l'identità raggiunta al termine di questo dialettismo è sempre e solo identità formale. L'identità concreta richiede, infatti, l'esclusione assoluta di ciò che, qualora fosse posto, si opporrebbe alla propria esclusione. Essa richiede, dunque, la negazione di *A in quanto oggetto*, ossia la negazione reale del proprio negativo. Quando il negativo negato è solo *rappresentato* come negativo, la negazione si nega come autentica negazione, e l'identità che ne deriva è sempre e solo formale, rispondente cioè alla forma del sistema che la riferisce a sé. Ora, se l'espressione "negazione di *A in quanto oggetto*" appare contraddittoria, nella misura in cui posto *A in quanto oggetto*, ossia nella sua identità concreta, è immediatamente negata la sua negazione, bisogna anche dire che l'espressione "negazione di *A in quanto contenuto*", o,

della *Critica* (cfr. Kant I., *KrV* B274-276; cit., pp. 425-429), dove Kant fa valere contro l'idealismo di Cartesio e quello di Berkeley la tesi per la quale l'esperienza interna abbisogna dell'esperienza dell'esterno per determinarsi. Ma l'esterno, in opposizione al quale l'interno si determina, occorre che non sia *semplicemente rappresentato*, bensì *reale*, poiché altrimenti l'esterno-rappresentato, in quanto semplicemente *rappresentato*, coinciderebbe ancora con l'interno, sicché l'interno non potrebbe neppure intuirsi come tale.

per dirla con Gentile, la negazione di A “*concepito come esterno*” al concetto, appare tautologica. Di conseguenza, nella negazione di A *in quanto contenuto*, che è la negazione operante nel *Sistema di logica*, A è presupposto come negato, e dunque la negazione di A, necessaria alla concretezza del concetto, è negazione di un significato *costruito* al fine di giustificare la posizione del concetto. E se irreal è la negazione, e con essa la conseguente identità che si dovrebbe raggiungere al termine del processo dialettico, allora altresì irreal è l'identità che il concetto pretende di esprimere.

Pertanto, la differenza di valore tra la struttura del concetto e un sistema di riferimento non può risiedere nella fondatezza che dovrebbe distinguere l'una dall'altro, in quanto *la presupposizione non è figura della fondazione*: il non poter superare il carattere presupposto (= intrascendibile) del concetto, attestato dall'esperienza della sua inevitabilità, non significa fondare il concetto come ciò che è innegabile; al contrario, tutto ciò che appare fondato, in quanto ogni sua negazione lo presuppone, è interamente *per-il-presupposto*.

3. Teorema *dell'identità*. Tema *dell'identità*

Il risultato raggiunto al termine delle riflessioni che hanno guidato l'analisi della gentiliana struttura del concetto risiede, in ultimo, nel rilevamento problematico dell'identificazione tra l'*affermazione* dell'identità di pensiero ed essere, la quale dà luogo alla prassi determinativa, e l'identità che si pretende di affermare. Se indichiamo l'*affermazione* dell'identità di pensiero ed essere con l'espressione “*teorema dell'identità*”, e l'identità di pensiero ed essere con l'espressione “*tema dell'identità*”, possiamo dire che il luogo ove il teorema dell'identità acquista valore non coincide con il luogo ove si radica il tema dell'identità. Ossia, che ogni determinazione dell'essere produce al più un'identità astratta. Infatti, l'immediatezza logico-fenomenologica, che caratterizza il concetto come sistema, si costituisce come un piano semantico presupposto al pensiero e, pertanto, risulta fuori *tema*. Tuttavia, poiché l'atto che riconosce l'alterità tra il teorema e il tema si iscrive esso stesso entro l'ordine teorematologico-concettuale, la negazione del valore del teorema sembra restituire il teorema al suo valore. La situazione in cui veniamo a trovarci è la seguente: da un lato, la coincidenza tra il teorema dell'identità e il tema dell'identità non può essere sostenuta, nella misura in cui il teorema poggia su di un'immediatezza che contraddice l'identità di pensiero ed essere; dall'altro, il rilevamento dell'alterità tra il teorema e il tema, nell'atto stesso in cui si esplica, consegna sé stesso all'ordine teorematologico-concettuale, ripristinando in tal modo la

struttura di senso contro cui si pone. Possiamo chiamare “posizione critica” il *riconoscimento* dell'alterità tra la posizione teoremativa e l'esposizione tematica. La posizione critica nega in *actu signato*, ciò che conferma in *actu exercito*. Di conseguenza, l'intenzione della posizione critica risulta contraddetta dalla stessa *praticabilità* dell'intenzione. La praticabilità dell'intenzione attiene alle *condizioni di possibilità* che rendono intelligibile l'intenzione; così, ad esempio, nel kantismo la domanda intorno alle condizioni di possibilità del discorso scientifico o metafisico interroga la praticabilità dell'intenzione scientifica e la praticabilità dell'intenzione metafisica. Anche Fichte si interroga sulla praticabilità degli *acta signata* quando, nei *Grundlagen*, egli ritrova nella proposizione “Io sono Io” la condizione che funge da fondamento esplicativo di tutti i fatti della coscienza, così come di “tutto l'agire” dello spirito umano, tale per cui è necessario che “l'Io stesso sia posto prima di ogni porre nell'Io”²⁰. L'Io è cioè la risposta alla domanda concernente la praticabilità delle intenzioni, ossia la condizione di possibilità degli *acta signata*. Tuttavia, nel kantismo e nel fichtismo, com'è noto, il risultato dell'indagine intorno alle condizioni di possibilità del sapere conduce verso esiti differenti. Infatti, nell'impalcatura della *Critica della ragion pura* è affermata la praticabilità dell'intenzione scientifica e negata quella dell'intenzione metafisica, ma la stessa praticabilità dell'intenzione scientifica è intelligibile solo come riflesso della cosa in sé. In altre parole, in Kant il piano in *actu exercito* non esaurisce il piano in *actu signato*, a tal punto che il filosofo di Königsberg dedica le successive due *Critiche* all'approfondimento di quest'eccedenza. Al contrario, nel fichtismo la praticabilità del sapere, al cui fondamento troviamo l'Io, complica in sé la totalità delle intenzioni. Vale a dire che il piano in *actu exercito* esaurisce la totalità degli *acta signata*. Gentile è più vicino a Fichte. La struttura teoremativo-concettuale complica in sé la totalità delle intenzioni e coincide con la praticabilità stessa degli *acta signata*. Ora, il punto su cui bisogna porre l'attenzione è il seguente: ciò che coincide con il piano in *actu exercito* si conferma proprio nell'atto in cui si pone. Un esempio esplicativo di quanto stiamo dicendo lo ritroviamo in Wittgenstein²¹, anche se l'autore lo usa in un altro contesto. L'esempio è relativo all'ortografia, la quale si pone nell'atto stesso in cui si scrive la parola “ortografia”. Ebbene, il concetto è l'atto stesso del concepire, così come l'ortografia è l'atto stesso del trascrivere, e dunque anche del trascrivere la parola “ortografia”. Così, anche la negazione del concetto, che vale come negazione dell'identità tra il teorema e il tema, è praticabile solo entro il concetto, cioè ha come condizione di possibilità la

20. Cfr. Fichte J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, pp. 154-155.

21. Cfr. Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, I, 121, p. 60.

struttura teorematologico-concettuale. Da quanto detto segue che, nella misura in cui la praticabilità dell'intenzione richiede un campo di trascrizione, coincidente con la struttura teorematologico-concettuale, la posizione critica è destinata a presupporre nel suo esercizio ciò che intende negare. Il campo di trascrizione è immanente a ogni trascrizione. Il campo concettuale è immanente a ogni posizione, e *a fortiori* anche alla posizione critica.

La questione intorno al rapporto tra la posizione critica e la posizione teorematologica assume ora la seguente configurazione: la mediazione in virtù di cui la posizione critica collapsa sulla posizione teorematologica è la stessa immediatezza della posizione teorematologica. Ma, poiché l'intenzione della posizione critica risiede proprio nel rilevamento del carattere immediato, e quindi presupposto, della posizione teorematologica, segue che far valere l'immediatezza del campo di trascrizione come negazione della posizione critica significa realizzare l'intenzione critica nel suo valore. E realizzare l'intenzione critica significa rilevare, entro e non oltre il campo di trascrizione, il limite dello stesso campo. Tale limite risiede nell'impossibilità, per il campo, di superare la propria costitutiva presupposizione. Risulta, così, chiarito che la posizione critica non pone sé stessa *al di fuori* della posizione teorematologica, ché se così fosse, ponendosi al di fuori del campo di praticabilità, essa non si porrebbe affatto. La critica non è una mistica. Tantomeno essa pone sé stessa presupponendosi nel tema, ché il porsi nella presupposizione del tema equivale a porsi a-criticamente, ossia fuori tema. La posizione critica, al contrario, è la stessa posizione teorematologica consapevole della propria inevitabile presupposizione, cioè consapevole che l'inevitabilità della propria posizione non coincide con l'innegabilità della stessa²². *Si che, la posizione critica non smette di essere sé, consegnandosi all'ordine teorematologico, ma è sé in questa consegna*. Solo così la critica si realizza come critica della posizione teorematologica. Solo così la critica si riempie di un contenuto, ponendosi concretamente e non astrattamente, senza tuttavia dover presupporre il *valore* del contenuto che intende negare. La negazione che la posizione intende attuare è, dunque, negazione di *A in quanto oggetto* (che in questo caso è la posizione teorematologica), perché la negazione attuata dalla critica risiede esclusivamente nel lasciar essere il teorema ciò che esso è, ossia la propria inevitabile presupposizione. Ora, poiché teorematologica è ogni determinazione dell'essere, ogni *tòde ti*, nella misura in cui determinare l'essere significa attribuire un predicato a un soggetto, e in questa attribuzione individuarlo come $A=A$, segue che il *questo qui* dell'esperienza, e persino l'intera esperienza come *questa* esperienza, sono sé stessi solo in forza della critica che apre alla loro intelligibilità. Nella pretesa

22. Sulla distinzione teoretica tra ciò che è *inevitabile* e ciò che è *innegabile* cfr. Stella A., *La relazione e il valore*.

di coincidere con l'essere i sistemi dell'esperienza, e la stessa esperienza come sistema, si chiudono all'essere, e si positivizzano. La critica, domandando dell'intelligibilità dei sistemi, rivela la presupposizione del loro imporsi, rivelandone così l'essenza. Infatti, se l'essenza è ciò che, posto, la cosa è posta, tolto, la cosa è tolta²³, allora l'essenza del *questo qui è la presupposizione, sì che la critica, rendendo trasparente la presupposizione, rende intelligibile l'essenza dell'esperienza.*

Ora, se si tiene fermo che l'intelligibilità richiede l'identità di pensiero ed essere, e che la presupposizione, in quanto *limite* di intelligibilità, richiede l'alterità di pensiero ed essere, possiamo dire che l'intelligibilità sta al tema come la presupposizione sta al teorema. La posizione critica è il rilevamento di questa proporzione, tale per cui ciò che appare come presupposto risulta, per ciò stesso, fuori tema. Ciò significa che si rileva l'attualità del tema, dimostrando il carattere presupposto del teorema. L'esposizione del tema non si configura, quindi, come un possesso originario del tema, ma come un'*originaria indigenza* del teorema. In altre parole, l'esposizione del tema si dà solo nella domanda (la richiesta d'intelligibilità ha luogo nel domandare, *τί ἐστίν*) che, chiedendo a ciò che appare di esibire la propria ragione, ne rende intelligibile la presupposizione e rileva, con ciò stesso, l'alterità tra il teorema dell'identità e il tema dell'identità. Infatti, ove la presupposizione sia consaputa, lì è consaputo l'intero, ossia l'assolutezza del vero. Ove la presupposizione sia ignorata, lì è ignorato l'intero, e il vero è assolutamente preteso. Per questo motivo, è solo nel domandare filosofico – il quale è *domandare puro*, poiché non presuppone il tema ma lo *attua* rilevando la presupposizione di ciò di cui domanda – che l'intero dialetticamente si presenta nell'insufficienza di ogni presentarsi. Così, l'atto puro gentiliano, approfondito nella sua essenza metafisica, rivela una più profonda richiesta d'intelligibilità, che non si arresta al *come* dell'esperienza, ossia all'individuazione delle condizioni di possibilità degli enti, ma si spinge a indagare il *che* dell'esperienza, problematizzando l'orizzonte trascendentale di ogni apparire.

Riferimenti bibliografici

Bacchin G.R., *Theorein*, a cura di Castagnaro G., Prefazione di Berti E., Aracne, Roma 2017.

23. "Dico che compete all'essenza di una cosa ciò che, dato, la cosa è necessariamente posta; tolto, la cosa è necessariamente tolta. Ossia, ciò senza il quale la cosa non può essere né essere concepita e, viceversa, ciò che senza la cosa non può essere né essere concepito" (Spinoza B., *Etica* II, definizione 2, p. 835).

- Berkeley G., *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710), in Parigi S. (a cura di), *Opere filosofiche di George Berkeley, Trattato sui principi della conoscenza umana*, UTET, Torino 1996.
- Carabellese P., *Critica del concreto* (1921), Signorelli, Roma 1940².
- Carnap R., *Empiricism, Semantics and Ontology*, in «Revue Internationale de Philosophie», 4 (1950), ristampato in Carnap R., *Meaning and Necessity*, The University Chicago Press, Chicago-London 1956.
- *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1932), «Erkenntnis», II; trad. it. di Pasquinelli A., in *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969.
- *Der logische Aufbau der Welt* (1928), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1961²; trad. it. di Severino E., *La costruzione logica del mondo*, Fabbri Editori, Milano 1966.
- Fichte J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Verlag Christian Ernst Gabler, Lipsia 1794; trad. it. di Sacchetto M., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza come manoscritto per i suoi ascoltatori*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Mondadori, Milano 2008.
- Frege F.L.G., *Über Sinn und Bedeutung*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 100, 1892, pp. 25-50; trad. di Zecchi S., *Senso e denotazione*, in *La struttura logica del linguaggio*, Bonomi A. (a cura di), Bompiani, Milano 1973, pp. 9-32.
- Kant I., *Critica della ragion pura*, trad. it. di Esposito C., Bompiani, Milano 2004.
- Gentile G., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Voll. 2, Sansoni, Firenze 1917-1922, pp. 170-171.
- Severino E., *La struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano 1981.
- Spinoza B., *Etica*, in *Opere*, Mignini F. (a cura di), Mondadori, Milano 2007.
- Stella A., *La relazione e il valore*, Guerini Associati, Milano 1995.
- Twardowski K., *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine psychologische Untersuchung*, Hölder, Vienna 1894; trad. it. di Besoli S., *Sulla dottrina del contenuto e dell'oggetto delle rappresentazioni: Una ricerca psicologica*, in *Contenuto e oggetto*, Bollati Boringhieri, Torino 1988, pp. 55-163.

Von Bertalanffy L., *General System Theory*, Braziller, New York 1968; trad. it. di Bellone E., *Teoria generale dei sistemi*, Istituto Librario Internazionale, Milano 1971.

Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. di Piovesan R. e Trinchero M., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967.