

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 Roma 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.