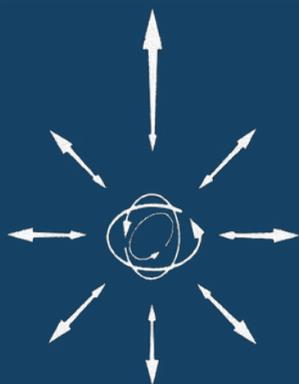


anno VI
11.2024

Cum-Scientia

Unità nel dialogo



Morlacchi Editore U.P.

Mattia Cardenas, *La filosofia come attualità della storia. Sul concetto di storia della filosofia nell'Italia del Novecento*, Padova University Press, Padova 2023

ALDO STELLA

Università per Stranieri di Perugia – Università degli Studi di Perugia

aldo.stella@unistrapg.it

DOI: 10.57610/cs.v7i11.367

Abstract: In this “analysis of the work” we examine the volume by Mattia Cardenas entitled *Philosophy as the actuality of history. On the concept of history of philosophy in twentieth-century Italy* and, in addition to briefly indicating its structure, we try to promote a dialogue with the Author on the main theoretical themes that emerge from his research.

Keywords: Italian philosophy, twentieth century, history, synthesis, dialectical distinction.

Riassunto: In questa “analisi d’opera” si prende in esame il volume di Mattia Cardenas intitolato *La filosofia come attualità della storia. Sul concetto di storia della filosofia nell'Italia del Novecento* e, oltre ad indicarne per sommi capi la struttura, si cerca di promuovere un dialogo con l’Autore sui principali temi teoretici che emergono dalla sua ricerca.

Parole chiave: Filosofia italiana, Novecento, storia, sintesi, distinzione dialettica.

1. Per introdurre

L’opera di Mattia Cardenas, intitolata *La filosofia come attualità della storia. Sul concetto di storia della filosofia nell'Italia del Novecento*, costituisce indubbiamente un lavoro di notevole pregio. Si tratta di un’analisi attenta, profonda e sistematica del rapporto tra filosofia e storia della filosofia così come esso si è venuto configurando nella filosofia italiana del Novecento.

Nella Prima Parte del ponderoso volume, vengono esaminate le concezioni più significative che trattano il tema nell’ambito de “La sintesi neoidealista”. E così si riflette sul pensiero di numerosi filosofi che hanno avuto un ruolo decisamente significativo nel panorama non solo italiano, ma europeo. Si considera con

grande attenzione il pensiero di Croce, di Gentile, di Fazio-Allmayer, di Barié, di Spirito, di De Ruggiero, di Omodeo, di Antoni, di Calogero e di Scaravelli.

Nella Seconda Parte del volume si riflette sul tema “Storicismo e ragione critica” e si procede prima con l’analisi del pensiero di Mondolfo, Gramsci, Della Volpe e Garin; successivamente, si svolge un importante resoconto sulle discussioni che ci sono state intorno al tema della filosofia come sapere storico. La Seconda Parte del volume si conclude con la trattazione del tema “Forma antidogmatica della ragione e concetto di storia della filosofia”, nella quale l’Autore si confronta, in particolare, con il pensiero di Banfi, di Abbagnano e di Paci nonché con quello di Geymonat, di Preti e di Dal Pra.

La Terza e ultima Parte si intitola “Il sapere storico in filosofia tra metafisica e ontologia” nella quale vengono affrontati i fondamentali temi de “La ricerca della trascendenza” nonché del rapporto tra “Ontologia e storia”.

Come si può comprendere da quanto appena detto, quella di Cardenas è un’opera di respiro estremamente ampio, al quale non di meno si associa un’encomiabile attitudine alla riflessione e all’approfondimento teoretico delle questioni. Precisamente per questa sua caratteristica, ci concentreremo proprio sulle questioni teoretiche, che giudichiamo più rilevanti, trattate dall’Autore e cercheremo di intrattenere con lui un *dialogo*, onde mettere a confronto impostazioni e concezioni che possono, almeno in parte, differire, ma che poggiano sulla *comune intenzione* volta alla ricerca della verità.

Del resto, a noi sembra che Cardenas solleciti proprio il confronto, l’interlocuzione, non soltanto per i temi che tratta, ma anche per la critica che rivolge ad altre concezioni, che a suo giudizio non colgono appieno il senso del *rapporto tra filosofia e storia*, sì che leggendo non ci si può non sentire coinvolti nel dibattito ideale che egli solleva con maestria e al quale non ci si può sottrarre, perché si avverte forte il richiamo del *confronto filosofico*.

Già nell’Introduzione, Cardenas precisa il suo concetto di “autentica filosofia”. Ebbene, egli lo intende nel senso del “concepire la filosofia nell’unità del suo svolgimento storico” (p. 17). Una filosofia, che non venga colta nel suo sviluppo storico, quindi, risulta una “perversione teoreticista” (p. 18) e una storia della filosofia, “isolata dalla teoreticità del concetto” (*ibid.*), decade a “mero abito culturalistico” (*ibid.*).

L’obbiettivo è pertanto quello di cogliere il “concetto della filosofia in unità con quello della (sua) storia” (*ibid.*). Ciò significa che la “dualità di filosofia e storia” deve venire pensata come “rapporto dialettico tra identità e differenza” che è poi “l’identità del differire, il divenire come identico a sé stesso proprio perché non lascia *nulla* fuori di sé: significa cioè intendere la *realtà* – l’intero – *come storia*” (pp. 18-19).

Come si evince dai passi citati, la prospettiva in cui si colloca Cardenas è, sostanzialmente, quella hegeliana, sia per il suo intendere come “dialettico” il rapporto di storia e filosofia sia per il suo parlare della “identità del differire”, ossia dell’intendere l’identità come contenente in sé la differenza: l’essere sé nel farsi altro a sé stesso, direbbe lo Hegel. Una dialettica, tuttavia, attentamente e significativamente ripensata.

2. La Prima Parte: “la sintesi neoidealista”

Nella Prima Parte, intitolata come detto “La sintesi neoidealista”, Cardenas prende in esame innanzi tutto il pensiero di Benedetto Croce e scrive: “Il *concetto puro*, unico oggetto della logica, è *sintesi a priori*, ovvero sintesi di materia e forma, di intuizione e concetto” (p. 31).

Il momento intuitivo-rappresentativo costituisce la base del concetto e ciò evita il panlogismo. L’intuizione, del resto, vale come la materia sulla quale si applica la forma dell’attività logica e ciò crea le condizioni per il formarsi del “concetto”, il quale è *espressivo*, perché esprime un pensiero *universale* che va oltre la rappresentazione, e *concreto*, perché è immanente ad ogni rappresentazione.

Cardenas aggiunge che il concetto è *trascendentale* perché è “puro”; è, quindi, “assoluta negazione dell’universalità vuota e astratta, costituendosi quale autentico ‘pensamento della realtà’ come *divenire*. Il divenire è concetto puro nel senso per cui è il reale stesso e non uno schematismo a esso sovrapposto” (p. 32).

Il concetto, inoltre, non è estraneo al linguaggio e, infatti, si esprime nel giudizio definitorio, il quale unisce soggetto e predicato, che sembrano bensì diversi, ma in effetti costituiscono un medesimo, perché la copula sancisce la loro identità, la quale esprime proprio l’atto di pensiero. Quest’ultimo, non di meno, di per sé permane una tautologia, per sua natura astratta.

Dall’esame del concetto si passa all’esame del giudizio storico, il quale comporta che “l’atto logico sia perciò *sintesi di distinti (sintesi a priori)*, un atto sempre individuato e perciò sempre e soltanto in forma di *giudizio storico*. Non reciproca presupposizione tra definizione e percezione, ma identità *mediata* o sintetica tra due distinti. Il che significa *superamento* del *pensiero teologizzante* e conseguimento dello *storicismo assoluto*, della radicale immanenza come ‘categoria stessa della logica” (p. 34). Nel passo si parla di “identità *mediata* o sintetica tra due distinti” e questo sottolinea l’impostazione hegeliana che Croce fa propria e Cardenas intende valorizzare.

Il punto che, a nostro giudizio, andrebbe chiarito, e sul quale intendiamo appunto cominciare a dialogare con l'Autore, può venire riassunto in alcune domande.

Se si parla di identità tra distinti, non si fa riferimento ad un concetto ancora formale di identità? La forma, come ci ha insegnato Aristotele, intende l'identità come una unità di due cose, anche se si parla dell'identità della cosa con sé stessa. L'identità, insomma, si fonda sulla relazione ed è l'unità di due distinti.

Tuttavia, l'aspetto sul quale si dovrebbe riflettere, almeno a nostro avviso, è proprio questo: l'unità di due distinti non configura una *vera unità*, ma un'*unificazione*.

Quando, nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel parla dell'unità, dice bensì che l'unità è di due termini distinti, come per esempio il soggetto e l'oggetto, e tuttavia aggiunge che nell'unità i termini devono venire pensati come *trasformati rispetto al loro essere fuori da essa*.

Ebbene, il nodo teoretico è il seguente: trasformati fino a che punto? La prima cosa da sottolineare è che soggetto e oggetto non possono venire pensati come se fossero entità autonome e autosufficienti. Si tratta, infatti, di *identità correlative*, ossia che si pongono solo in quanto si rapportano reciprocamente.

Anche etimologicamente, l'oggetto è tale in quanto *gettato davanti* al soggetto, il quale è *ciò su cui poggia* l'oggetto o, se si preferisce, *ciò a cui l'oggetto si dà*, tant'è vero che l'oggetto a volte viene detto "dato". Il dato è tale perché c'è colui al quale esso si dà, il soggetto appunto.

La trasformazione non può venire intesa, pertanto, come il passaggio dall'essere indipendente dalla relazione al dipendere da essa, perché né il soggetto né l'oggetto si pongono *fuori* dalla relazione. La trasformazione, quindi, *investe l'essere di entrambi*: a nostro giudizio, la trasformazione di tale essere non può non comportare il superamento della loro correlatività e il realizzarsi della loro *effettiva unità*. Se quest'ultima, insomma, lasciasse sussistere il soggetto e l'oggetto come distinti, allora non soltanto non costituirebbe un'unità effettiva, ma inoltre nessuna trasformazione si sarebbe *effettivamente* prodotta.

Non a caso, questa volta nella *Scienza della logica* e parlando dell'unità di essere e nulla, Hegel scrive che "anche nella più imperfetta unione è contenuto un punto in cui l'essere e il nulla coincidono, e la differenza loro sparisce" (trad. it. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 1974³, Vol. I, p. 72).

Ecco: l'unità si realizza se, e solo se, viene meno la differenza, dunque la relazione. *L'unità non è l'unificazione, che invece è ancora una relazione*.

Ci sembra che il discorso svolto per l'unità vada fatto anche per l'identità. O l'identità è il risolversi nell'*unità* da parte dei due termini – che *solo*

apparentemente sono distinti –, in modo tale che nell'identità viene meno la loro differenza, oppure, se la differenza permane, allora solo di un'identità formale si tratta e non di un'identità effettiva.

Si tratta, propriamente, di un'uguaglianza e non di un'identità. Quest'ultima, per dirla in breve, prende avvio dalla dualità, ma come esito impone il dichiarare che quella che appare come una dualità in effetti è un'unità: l'identità, infatti, non può non valere come l'essere *un medesimo* (*l'unum atque idem* più volte evocato da Hegel) di due entità che solo formalmente risultano distinte.

Lo stesso Hegel, tuttavia, in molteplici occasioni tende a ridurre l'unità ad unificazione e l'identità a sintesi. Ecco, l'aspetto teoretico che ci sentiamo di sottolineare con forza è questo: nel corso del suo lavoro, Cardenas, parlando di "identità *mediata* o sintetica tra due distinti" – che viene anche espressa come "distinzione dialettica" (lo si vedrà) – sceglie lo Hegel che riduce l'unità a sintesi, laddove a noi sembra più significativo, almeno teoreticamente, lo Hegel che ricerca l'effettiva unità (identità).

Precisamente da questa scelta, compiuta appunto da Cardenas, consegue poi tutto il suo discorso. Forse, egli potrebbe obiettare che la nostra valorizzazione di Hegel mette capo al "*pensiero teologizzante*", per il fatto che privilegia l'unità, considerandola l'autentico fondamento. Di contro, egli compie la scelta dello "*storicismo assoluto*, della radicale immanenza come 'categoria stessa della logica': non una logica in astratto (filosofia) e una logica concreta (storia), bensì il solo *universale-concreto* come identità *mediata* di filosofia e storia" (p. 34).

Se non che, l'assunzione dell'assoluto come storia, e cioè come divenire, a noi sembra ridurre l'assoluto ad "insieme", giacché la storia è un succedersi di tappe così come il divenire è un processo. Ma l'assoluto non può non negare ogni relazione, estrinseca o intrinseca che sia, se vale autenticamente come *ab-solutus*, sì che non può venire interpretato come *insieme* e, dunque, nemmeno come *processo*.

Non di meno, è giusto ribadire che non soltanto lo stesso Hegel autorizza l'interpretazione di Cardenas, ma quest'ultima costituisce l'interpretazione dell'hegelismo che viene considerata ortodossa dalla maggioranza degli studiosi di Hegel.

3. *Il rapporto tra filosofia e storia*

Poiché, però, pensare è ri-pensare sempre di nuovo, con questo spirito intendiamo leggere anche l'opera di Cardenas. Egli riassume così la concezione in ordine al rapporto tra filosofia e storia, che costituisce il tema centrale del suo

scritto: “Nella configurazione idealista, l’effettualità storica riflette cioè l’andamento logico del pensiero: non mera temporalità senza concetto (*Zeitfolge*), ma svolgimento come autocomprensione dello Spirito (*Entwicklung*)” (p. 37).

La storia della filosofia, tuttavia, non può venire intesa come “*fenomenologia dell’errore*” (p. 38), perché “La verità non può venir in alcun modo intaccata dall’errore. Stando allo storicismo assoluto, considerare l’errore quale momento incoativo del vero significherebbe asservire la verità alla condizione del falso. La storia è soltanto *storia della verità*, del pensiero in quanto forma sempre vera ed eterna. L’errore non è l’opposto della verità: l’errore non riguarda la forma *teoretica* quanto piuttosto quella a essa distinta che è la forma *pratica*” (*ibid.*).

Trattando dello “storicismo assoluto”, Cardenas afferma che esso deve venire bene inteso e cioè sottolinea che non si può considerare l’errore come momento della verità e questo ci sembra un punto cruciale: Cardenas lo ha ben colto, contrapponendosi alla concezione dello stesso Hegel.

La sintesi dei distinti, non di meno, viene ribadita come l’unica vera forma di superamento di un dualismo che risulta inintelligibile: “Oltrepassando il dualismo, la sintesi *a priori* logica impone l’unità sintetica di intuizione e concetto e quindi il suo necessario costituirsi in quanto *unità sistematica*” (p. 40). E ancora: “Il sistema dell’identico-diverso non intende essere altro rispetto al divenire: vuole essere l’espressione autentica della storia come *serietà* della distinzione” (p. 42).

Così Cardenas conclude, infatti, il capitolo dedicato a Croce: “Come sistema dell’identico-diverso, il concetto è quindi mediazione di temporalità ed eternità, di passato e presente, nell’unità trascendentale della storia. Attraverso il superamento della forma tradizionale dell’universale metafisico, l’immanentismo cui dà luogo la *sintesi a priori* consacra la storia come totalità del *positivo*” (p. 50).

Al capitolo dedicato a Giovanni Gentile, Cardenas dà questo nome: “L’unità-distinzione come attualismo”. Come si vedrà nel prosieguo dell’analisi, l’unità-distinzione configura, per Cardenas, la “distinzione dialettica” e così, già da ora, egli la esplicita: “L’identità *attuale* della filosofia con la sua storia poggia sull’idea per cui l’attività sintetica produca allo stesso tempo contenuto e forma dell’esperienza, sì che essa, non essendo presupposta all’attività spirituale, si realizzi come *esperienza pura*. Il piano del formalismo assoluto (dell’esperienza pura) è affermazione della *relazione attuale* tra il soggetto conoscente e l’oggetto conosciuto non come attività unificatrice di un molteplice già dato al conoscere, bensì come *atto* o assoluta processualità” (p. 52).

Cardenas, dunque, parla di “atto”, ma lo intende in senso processuale e, quindi, lo identifica con l’“attività”. Indubbiamente, anche in Gentile si compie

questa risoluzione, ma a nostro giudizio su di essa si deve riflettere, per la ragione che l'atto dovrebbe indicare un *sensu di unità* che, invece, non appartiene all'attività, che poggia sulla *relazione* di agente e agito.

Proprio per svolgere la riflessione annunciata, seguiamo il testo di Cardenas, il quale argomenta per sostenere la tesi che l'atto si costituisce come "distinzione dialettica", e cioè configura bensì un'unità, ma un'unità dinamica. Questo ci sembra il cuore teoretico-speculativo dell'opera e su di esso, pertanto, soprattutto intendiamo concentrarci. In tal modo, dialogando con Cardenas, scopriamo di essere entrati in un serrato dialogo anche con Hegel e con Gentile, e lo riteniamo un grande merito dello scritto che stiamo analizzando, uno dei tanti.

Orbene, quando si parla di "*relazione attuale* tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto", a noi sembra discutibile il costrutto "*relazione attuale*", perché ci sembra appunto problematica la conciliazione dell'unità, che dovrebbe connotare l'atto, con la dualità che è propria della relazione e dell'attività, che sulla relazione si fonda.

L'unico senso, in cui l'espressione indicata può venire intesa, ci pare quello che la colga come l'attuarsi della relazione, ossia come *l'atto del togliersi* della dualità, cioè della relazione, nell'unità. La relazione – questo è il punto – non può venire intesa come un costrutto mono-diadico, perché in esso viene conciliata la *reciproca indipendenza* dei termini, essenziale al loro esibire la differenza che sussiste tra l'identità dell'uno e l'identità dell'altro e che consente di codificare l'uno *indipendentemente* dall'altro, con la *reciproca dipendenza* dei termini stessi, essenziale al loro sussistere come termini di una relazione, ossia al loro sussistere solo *in quanto vincolati*.

L'unico modo di intendere la relazione *intelligibilmente* è coglierla come *l'atto del riferirsi* di ciascun termine all'altro. Non il *fatto* dell'essersi riferiti, come il costrutto (la relazione ordinaria) sancisce, ma *l'atto* del riferirsi, che è il *medesimo* per entrambi i termini, così che nell'unico e medesimo atto la dualità dei relati si toglie nell'unità dell'atto stesso, sì che anche il costrutto si supera e si proietta nell'unità dell'assoluto, che configura l'unità innegabile, della quale l'unità dell'atto rappresenta la traduzione inevitabile, perché postula il "trascorso".

Se non che, Cardenas non intende la relazione nel senso da noi proposto. Egli, in generale, ripropone la forma del costrutto e *risolve l'atto in attività*, dunque nella relazione ordinaria, facendo proprio il punto di vista di Gentile. Non si può evitare di sottolineare, non di meno, che in talune occasioni egli non si accontenta di un'unità che si riduca ad unificazione (relazione) e, come vedremo, intende indicare un'unità effettiva.

Proseguendo con ordine nell'analisi, troviamo scritto: "Il superamento del presupposto realistico comporta l'esclusione della realtà intesa come aggregato fattuale. Ciò non intende essere rifiuto esclusivo dell'*immediatezza* del dato realisticamente concepito, ma negazione della *mediazione immediata* cui dà luogo ogni concezione storicistica del reale che non abbia saputo *inverare* la sintesi trascendentale" (*ibid.*).

Non si può non concordare sulla necessità di superare il presupposto. Tuttavia, ci sembra necessario precisare che, se la mediazione si risolve nella *relazione (sintesi)* e non nell'*atto*, allora non si darà mai superamento del presupposto, il quale si pone proprio *in relazione* al posto: la mediazione che vincola il presupposto al posto non può di certo configurare il superamento del presupposto, valendo precisamente come il *circolo della presupposizione*.

Di contro, intendere la mediazione come *atto*, poiché l'atto vale per la sua unitarietà – se si intende effettivamente distinguerlo dall'attività e andando, quindi, contro il dettato gentiliano –, non può non comportare l'intrinseco *mediarsi* del presupposto, che si risolve, così, nel suo effettivo trascendersi (superarsi).

Proseguendo su questa linea di pensiero, rileviamo che non si avrà mai *inveramento*, se l'atto viene inteso come sintesi, perché la relazione vincola e *ciò che si invera non accetta vincoli*. Se li accettasse, infatti, dipenderebbe dall'altro da sé e non si identificherebbe con il vero. Quest'ultimo, se dipendesse da altro da sé, finirebbe per dipendere dal falso, cessando così di essere vero: e su questo, come visto, concorda anche Cardenas, nonostante faccia valere il carattere sintetico dell'atto.

4. Unificazione o unità?

La questione dell'unità ridotta ad unificazione (dell'atto ridotto ad attività) investe – come abbiamo rapidamente mostrato – il pensiero di Gentile, che Cardenas espone molto bene. Essa si ripropone nell'intendere "Il concreto quale sintesi di astratto e concreto" (p. 53). Ciò che noi obiettiamo è che, in tal modo, il concreto cessa di coincidere con l'*unità autentica* e decade ad *unificazione*, cioè a *sintesi*. Quest'ultima, valendo come sintesi di astratto e concreto, non può non poggiare sull'astratto, il quale cessa così di essere astratto, se diventa condizione del concreto.

Scriva ancora Cardenas: "La dialettica non è abolizione dell'analitica, ne costituisce, piuttosto, il superamento: sì che A è identità a sé (A = A) divenendo, alterandosi (A = non-A)" (p. 55). Domandiamo: se l'identità della tesi (A) si

risolve nella sua negazione ($A = \text{non-}A$) – ma questa domanda andrebbe rivolta innanzi tutto a Hegel –, come può evitare di risolversi nella contraddizione?

Infine, se “il soggetto è sé ($A = A$) nel suo farsi altro ($A = \text{non } A$), senza tuttavia che tale processo autotetico ne estingua l’attualità” (*ibid.*), non si viene ancora ad affermare la processualità dell’atto? E se “L’identico esiste nel suo differire o autodistinguersi” (*ibid.*), cosa lo mantiene “identico” e cosa lo distingue dalla contraddizione?

Cardenas sostiene la processualità dell’atto, di qui il suo carattere storico, nonché il differire in sé da parte dell’identico: si tratta di due concettualizzazioni intrinsecamente vincolate, che impongono due domande aventi il medesimo senso: le espressioni “processualità dell’atto” e “differire dell’identico” in quale senso non configurano una contraddizione?

Cardenas ancora non indica con chiarezza il valore che egli attribuisce alla contraddizione; lo farà alla fine della sua ricerca, quando tratterà anche il tema del divenire, collegandolo appunto al tema della contraddizione. Noi non vogliamo anticipare le conclusioni del suo discorso e cerchiamo di seguire le sue argomentazioni, ponendo le domande che esse suscitano in noi.

Riprendiamo, dunque, da questo punto: se il processo si costituisce a condizione di presupporre le “sue” tappe, allora ci sembra che sia possibile risolvere l’identità di queste ultime in ulteriori processi, stante l’“autodistinguersi” dell’identico. Non si configura, in tal modo, quella che lo stesso Hegel definisce la “cattiva infinità”? Questo differire in sé dell’identico, inoltre, in che modo evita che l’identico si risolva nella contraddizione, se la differenza (non-identità) entra nella costituzione intrinseca dell’identità?

La risposta potrebbe essere che il differire è un atto, che comprende e risolve in sé identità e differenza. E allora la domanda diventa: l’atto mantiene la dualità o la trascende in unità? Se mantiene la dualità di identità e differenza, allora ci sembra che si risolva in un costrutto, il costrutto relazionale, che prevede due termini, appunto identità e differenza, e un nesso che li ingloba. Perché parlare di atto, allora? Se, invece, la dualità si supera in un’unità, allora perché parlare di processualità dell’atto?

Se, infine, si pensa di risolvere la questione intendendo l’identità dell’atto in senso processuale, allora domandiamo ancora: come sottrarre l’atto alla contraddizione? Certo, non si può non riconoscere che proprio Hegel intende l’identità nel senso dello “essere sé come divenire altro”, e cioè intende l’identità in senso processuale. L’autorità di Hegel non ci sembra comunque sufficiente e non ci sembra garantire l’assenza di contraddizione nella formula che egli stesso usa.

Se, poi, si intende sostenere che l’identità determinata è in sé contraddittoria, e per questo si traduce in un processo (nel *divenire*) – e questo, come

abbiamo anticipato e come vedremo nell'*Epilogo*, costituisce il punto di approdo di Cardenas –, facciamo notare, allora, che si tratta di una *traduzione contraddittoria della contraddizione*. La contraddizione, infatti, non può venire pensata come qualcosa-di-contraddittorio, ma come il proprio contraddirsi: un atto, dunque, non un processo.

L'atto, infatti, indica il trascendersi dell'identità determinata, laddove il processo, nel suo costituirsi di tappe, non può non valere come il conservarsi dell'identità determinata, sì che la contraddizione non viene superata, ma viene, piuttosto, reiterata.

Il discorso svolto vale soprattutto per Hegel; vale, tuttavia, anche per Cardenas, nella misura in cui egli risolve l'atto in un processo, cioè in attività. Non si potrà non ricordare, a questo proposito, che lo stesso Hegel ci ha però insegnato nell'*Enciclopedia* (Aggiunta n. 2 al § 119) che non ci si può accontentare della contraddizione e la contraddizione deve superare sé stessa. Dunque, non può superarsi in una nuova contraddizione, ancorché si cerchi di occultarla.

Proseguendo nella lettura del testo, sempre all'interno del Capitolo dedicato a Gentile e intitolato "L'unità-distinzione come attualismo" incontriamo un'altra affermazione sulla quale si impone un'ulteriore riflessione: "Spontaneità dell'atto come negazione originaria" (p. 56).

La domanda che tale formula suscita è come possa la negazione essere originaria se, per porsi determinatamente, deve presupporre il proprio negato, onde evitare di essere negazione di nulla e cioè negazione-nulla.

La negazione non può essere originaria, dunque, ma nemmeno l'atto può risolversi in una negazione, perché, in tal caso, si disporrebbe *estrinsecamente* sul negato e non varrebbe come il suo *intrinseco* negarsi.

Tornando all'unità, che abbiamo visto essere il tema cruciale, troviamo scritto: "L'unità-distinzione non è interpretabile nel senso dell'unità immediata poiché, se così fosse, sarebbe un fatto e non un atto" (*ibid.*).

Ebbene, da un certo punto di vista non si può non concordare con tale affermazione. Se non che, il *senso* in cui Cardenas la pronuncia è antitetico rispetto al senso che noi diamo ad essa. A nostro giudizio, l'unità non può coincidere con la distinzione senza produrre la contraddizione, quella contraddizione che noi intendiamo superare e che Cardenas, invece, finisce per valorizzare, dal momento che l'atto sarebbe "unità-distinzione".

Cerchiamo di fare chiarezza su questo punto, che è cruciale: se l'unità è autentica, per noi *non può non essere immediata*. La sua immediatezza, però, non può venire confusa con l'immediatezza che è propria della determinazione

empirica (del fatto). Quest'ultima configura, infatti, una falsa immediatezza proprio perché *si pone riferendosi* ad altro, stante la sua determinatezza.

Cardenas, come abbiamo visto, precisa che l'unità dell'atto, per evitare di valere come l'unità che è propria del fatto, deve venire intesa come un'"unità-distinzione", ossia come un'unità *mediata*, cioè *articolata*. A nostro giudizio, un'unità articolata è un'*unificazione* e non un'*unità autentica*.

Proprio per questa ragione, anche l'unità dell'atto, secondo gli intendimenti di Cardenas – e anche di altri pensatori –, non può venire intesa come un'unità compatta, la quale, essendo immediata, sarebbe propria del fatto e non dell'atto.

Noi non ci stanchiamo di criticare la riduzione dell'unità ad unità fattuale, la quale non è un'unità affatto dal momento che il fatto, in quanto determinato, implica necessariamente la differenza. L'unità dell'atto, di contro, ci sembra che non possa non coincidere con il *trascendersi del fatto in quanto tale*, stante la sua contraddittorietà che è tutt'uno con la sua determinatezza.

La contraddizione – giova ripeterlo – va interpretata come *l'atto del suo contraddirsi*, che è poi l'atto del suo *trascendersi*. L'unità dell'atto, pertanto, non può venire confusa con l'unità del fatto, che è determinata. L'unità determinata, va aggiunto, non può non essere l'unità numerica: l'uno-dei-più-di-uno, così che si tratta di un'unità intrinsecamente vincolata alla differenza, dunque di una *falsa unità*.

Siamo così tornati al punto: soltanto se si intende la *vera unità*, ossia l'unità dell'assoluto, la quale è vera unità proprio perché non v'è un *altro* oltre di essa, la sua *irriducibilità* a fatto risulta *innegabilmente*.

5. La ricerca dell'immanenza

Nel Capitolo dedicato alla "Ricerca dell'immanenza", si inizia parlando del "problematicismo positivo" e si introduce il discorso con queste precisazioni: "Affinché l'originaria sinteticità dell'atto non sia interpretata al modo intellettualistico deve essere continua *attività distinguente* per cui ogni risultato sia incessantemente ricompreso nel processo metafisico di *unificazione-risoluzione* proprio dell'atto e che perciò si realizzi, secondo il *problematicismo positivo*, in quanto perenne sforzo di coerentizzazione dell'intero storico-filosofico" (p. 77).

Dopo avere ribadito il carattere *sintetico* dell'atto, Cardenas specifica che esso non deve venire interpretato in senso intellettualistico, ma come "*attività distinguente*". Tale attività caratterizza, sempre secondo Cardenas, il processo metafisico proprio dell'atto, che consiste nella "*unificazione-risoluzione*". Ciò

che rileviamo, in ordine a questo punto, è quanto segue: se l'atto viene inteso come "sintetico", allora non può venire distinto dall'"attività", sì che la "risoluzione" non sarà mai definitiva, perché la dualità, tipica dell'"unificazione", non si risolverà mai nell'autentica unità.

Precisamente per questa ragione, Cardenas parla di "*attività distinguente*" dell'atto, mostrando che, poiché si parla di un atto che "distingue", allora esso si identifica con l'attività, la quale mantiene la distinzione (dualità) e poggia su di essa.

Con questo esito: l'atto, nella prospettiva delineata da Cardenas, non può venire inteso come un'autentica unità, ma soltanto come un'unificazione, sia perché è in sé una dualità, in quanto sintesi e in quanto attività, sia perché è un processo ("processo metafisico"), il quale si costituisce in forza della dualità che sussiste tra la prima e l'ultima tappa (le tappe intermedie possono anche non venire considerate, per il discorso che si sta facendo).

V'è, tuttavia, da sottolineare che intendere l'atto come sintesi risponde ad un'esigenza *formalmente prioritaria*: conciliare unità e molteplicità, identico e diverso, filosofia e storia. La conciliazione di diversi, in effetti, sembra essere il primo obiettivo teoretico di Cardenas ed è proprio qui che il dialogo con il suo punto di vista diventa più appassionante e coinvolgente.

A noi sembra che Cardenas sacrifichi l'*istanza teoretica*, espressa dall'unità immediata, all'*esigenza formale* della conciliazione, espressa dalla sintesi. Cardenas oppone che l'unità immediata è astratta perché è indeterminabile e ineffabile: si potrebbe dire che costituisce un approdo mistico. Effettivamente l'unità immediata è indeterminabile, ma proprio perché costituisce la *condizione incondizionata e fondante*. Se l'incondizionato venisse determinato, verrebbe semplicemente negato, sì che si finirebbe per assolutizzare il relativo (il determinato).

Non di meno, non tutto – anche per Cardenas – può venire conciliato: "La storia concerne invece l'assolutamente altro dalla natura quale insieme organico di fenomeni ciclicamente replicantesi" (p. 79). La storia, infatti, non può non venire radicalmente distinta dalla natura, valendo come "l'assolutamente altro" da essa.

Fermo restando che ogni forma di alterità configura una relazione, sì che nessun termine di essa è *assolutamente altro* dall'altro termine, essendo piuttosto connesso a quest'ultimo, il punto da sottolineare con forza è che l'"immanenza" va intesa come l'impossibilità di assumere l'inizio e la fine del processo come emergenti oltre di esso: "Anticipare al divenire dello Spirito un'origine (ἀρχή) o un termine (τέλος) allo svolgimento, come oggetti trascendenti l'attualità, significa inevitabilmente permanere all'interno della circolarità dell'astratto, di cui la razionalità matematizzante è tipica espressione" (*ibid.*).

6. La problematicità

Emerge così anche il senso in cui Cardenas intende la “problematicità”. La problematicità è il carattere intrinseco del conoscere, il suo non pervenire mai a conclusioni definitive, come invece è per la matematica: “la coerentizzazione matematica isola quindi il divenire dalla sua attualità fissandolo in una definizione conclusiva, dando così forma *negativa* al processo di *problematizzazione* intrinseco al conoscere” (pp. 79-80).

Ciò che con la matematica si riesce ad ottenere è la coerenza, nel senso che l’esito del processo è conforme all’assunto e alle regole con cui si procede. Si tratta, pertanto, di un processo meccanico, un algoritmo, che non può venire confuso con il processo dell’autentico conoscere, il quale “comporta l’incessante *inveramento* per cui ogni conquista dello Spirito (ogni *pensato*) si rivela irrimediabilmente inadatta a esprimere la trascendentalità del pensare (in atto) che la forma idealista del conoscere ha svelato contestando l’intellettualismo della logica tradizionale” (p. 80).

E a questo punto si ripropone – a nostro giudizio – il problema messo in luce in precedenza: solo se l’atto (il pensare) è inteso nella sua *unità di pensante e pensato*, allora può risultare *effettivamente* “trascendentale” e il pensare risulta autentico.

Di contro, se viene inteso come attività, allora il pensare viene irrimediabilmente distinto dal pensato nonché vincolato ad esso, così come lo descrive il conoscere formale, e finisce per subordinarsi a quel pensato oltre il quale, invece, dovrebbe emergere, dal momento che “la dialettica dell’atto” non può non valere come “eterno superamento dei propri contenuti per cui si *nega affermandosi* e si *afferma negandosi*” (p. 81).

L’atto, insomma, è tale – lo riconosce lo stesso Cardenas – perché è il togliersi del determinato, cioè del contenuto, che viene così colto come il suo stesso *trascendersi in atto*. Se non che, se *l’atto è essenzialmente attività*, cioè processualità, divenire, allora a noi sembra che non si realizzi mai il superamento dei contenuti (determinati), cioè delle tappe che costituiscono la procedura.

E così “L’autentico *problematizzare* coincide con la filosofia in quanto *storia della filosofia*, con la perenne mediazione dei singoli contenuti” e “Il vero non consiste nella parzialità di un (qualsiasi) contenuto [...] ma nell’incessante *inverarsi* del vero quale *eterna deponenza* dell’astratto” (*ibid.*).

Se non si può non concordare sulla necessità della “mediazione dei singoli contenuti”, si impongono, non di meno, alcune domande sui concetti di “inveramento” e di “verità”: di che “vero” si tratta, se abbisogna di “*inverarsi*” e, inoltre, di inverarsi mediante la “*deponenza* dell’astratto”? Quel vero che si

costituisce in forza dell'astratto, e per questa ragione necessita di porsi superandolo "eternamente", cioè senza mai sbarazzarsene veramente, può venire considerato *effettivamente* vero?

Anche Cardenas, a nostro giudizio, lascia intendere che il vero non può assumere forma determinata, proprio in ragione del suo non poter subire condizionamento alcuno, che lo farebbe dipendere da ciò che vero non è. Questo concetto viene espresso parlando di "autentica dialettica", con il quale Cardenas intende superare, appunto, la pretesa di essere pervenuti alla verità assoluta, ossia di averla determinata: "Il concreto *dialettismo* è oltrepassamento di ogni forma definitiva, anche laddove questa ritenga di aver adeguato l'originario *divenire* dello Spirito" (p. 82).

A nostro parere, la verità non può non coincidere con l'assoluta unità. Cardenas, in alcuni punti, sembra alludere a questa necessità, se non altro quando parla del superamento di ogni contenuto, dunque di ogni determinato. Nella maggior parte dei casi, però, egli ripropone la verità della sintesi. E ciò viene riaffermato quando si precisa ancora il concetto di "atto": "Il carattere *concreativo* dell'atto importa che la storia sia *produzione* dei suoi atti e, al contempo, *consapevolezza* del suo perenne realizzarsi" (p. 84). Inoltre "Arrestarsi, infatti, alla *teoria* o al *concetto* dell'atto significherebbe precipitare nella dicotomia empirica tra universale e particolare del logo astratto: corrisponderebbe a porre l'attualismo come universale metastorico indipendente rispetto alla concreta attività del conoscere, estraneo quindi al pensare in quanto *processualità* assoluta" (*ibid.*).

Orbene, ci sembra che il passo ribadisca con estrema chiarezza che, per Cardenas, l'atto si risolve nell'attività, la quale configura l'autentica concretezza, stante che esprime la "*processualità* assoluta del pensare" (*ibid.*).

Così prosegue Cardenas: "Lungi dal contraddirne la struttura formale, l'etero *problematizzare* intende perciò autenticare l'attualismo: se, da un lato, il processo d'immanente unificazione-risoluzione conduce 'sempre di fronte a nuovi pensieri e nuovi pensatori', dall'altro testimonia pur sempre l'immanenza dell'orizzonte trascendentale costituito dall'attualità del *pensare*" (pp. 85-86).

7. *L'immanenza dell'orizzonte trascendentale*

Il punto che, in questo Capitolo, Cardenas sottolinea con forza è "l'immanenza dell'orizzonte trascendentale", sì che ogni oltrepassamento finisce per venire inteso come un processo, ossia come il superamento che ogni tappa successiva rappresenta della tappa precedente.

Tuttavia, Cardenas avverte anche la necessità di un'emergenza, per sua natura verticale. Egli, da un lato, sottolinea la necessità di concepire adeguatamente la relazione che esprima l'autentica sintesi del concetto: "Idealismo e neoidealismo sono logiche del *pensato* e non del *pensare* e per quanto caratterizzati dalla necessità di concepire le determinazioni all'interno di un'identità che fosse al contempo struttura relazionale in fieri pervengono a una logica che, lungi dall'esprimere il divenire, coincide con l'iterazione del già *accaduto* e dunque con la circolarità dell'astratto" (p. 92).

Dall'altro, afferma che va rintracciata la "condizione necessaria che permetta al giudizio storico di realizzarsi, a partire dal 'fondamento teoretico'" e tale fondamento "è l'essere nella sua trascendentalità, il solo che consenta allo storico di elevarsi sopra la propria individualità empirica (o psicologica)" (p. 93), sì che anche egli vede la necessità dell'*elevazione*, ossia del *trascendimento* della dimensione empirica.

Precisamente a muovere da questa riflessione, Cardenas perviene al punto che noi giudichiamo fondamentale, *perché in esso lascia intendere un senso di atto che non lo riduce ad attività*: "Il concetto è atto, pensiero, in virtù non di una mediazione estrinseca o fenomenologica (a cui perviene, invece, la dialettica degli opposti), ma in seguito al porsi come primo principio. Attività pensante che possiede la *ratio* intrinseca del suo essere come immediato pensarsi. Non, dunque, essere e pensiero, mediazione originaria, e però dialettica, di essere e *non* (συμπλοκή), bensì *pensiero-essere*. Quale prima verità – il neotrascendentalismo intende infatti esprimere la *logica della verità* di contro a quella del 'pensato' – il *pensiero-essere* non costituisce una relazione simmetrica tra i termini del rapporto giacché, per essere, il pensiero basta a sé stesso e quindi è già 'coscienza di essere'" (pp. 93-94).

Cardenas – questo ci sembra il punto nodale – afferma che la concezione neotrascendentalista supera quella idealista perché coglie pensiero ed essere non come una mediazione (συμπλοκή), dunque come un "collegamento", una "sintesi", ma come "*pensiero-essere*", e a noi sembra che egli alluda alla *necessità* di intendere l'essere come tutt'uno con il *pensare*, ancorché non lo affermi esplicitamente. Questo è il cuore della questione: precisamente per quanto appena detto, non si dovrebbe più parlare di *relazione* di essere e pensare, ma di *identità*.

Cardenas non si spinge fino a questo punto, ed è giusto chiarirlo subito. Egli lascia intravedere, per lo meno a nostro giudizio, tale necessità, ma continua a parlare di "relazione" e afferma che si tratta di una "relazione asimmetrica", perché il pensare contiene in sé già l'essere e, dunque, "basta a sé stesso".

Se, però, il pensare basta a sé stesso, perché continuare a parlare, allora, di relazione all'essere? Del resto, a noi sembra che anche l'essere non possa non

bastare a sé stesso, ossia non possa non coincidere con il pensare (ossia non possa non sapersi). Con la conseguenza che la dualità di essere e pensare non può non togliersi nell'unità, che è la verità di entrambi, il loro valere come un *unum atque idem*.

Di contro, qualora essere e pensare continuassero a valere quali termini di una relazione, allora ciò non potrebbe non significare che nessuno dei due basta *effettivamente* a sé stesso.

Cardenas, per risolvere la questione, ripropone la concezione sintetica dell'atto e, dunque, ci sembra che non faccia valere fino in fondo quanto aveva detto poco prima a proposito del "neotrascendentalismo": "L'unità-distinzione che caratterizza l'atto, il pensiero, è la molteplicità indefinita dei soggetti trascendentali che sta all'origine del *divenire* temporale. Un divenire che per la trascendentalità immanente del soggetto che *agisce* (che si pensa) è anche continua *presenza* dell'essere, ovvero *storia*" (p. 94).

Per poi ribadire: "è essenziale che l'immanenza sia inverata nella sintesi trascendentale del concetto", e ancora: "è necessario concepire l'essere come essere realmente in fieri proprio perché pura attività a partire dalla quale, e in virtù soltanto di questa *distinzione originaria*, l'esperienza può configurarsi come *differenza storica*" (p. 96). Nei passi appena citati, tanto il "concetto" quanto l'"essere" vengono intesi, appunto, come "sintesi" (parlare di attività, infatti, è parlare di sintesi), sì che ad avere valore originario è, per Cardenas, la distinzione/relazione.

Del resto, "La difesa del concetto concerne l'adeguata comprensione del rapporto fra la trascendentalità del pensiero e il tempo quale concreto mutamento storico" (p. 97). Il pensiero, pertanto, è bensì trascendentale, ma non di meno *in rapporto* con il tempo e con il mutamento storico.

Se non che, poi così si precisa: "Il rapporto va concepito nei termini della netta *dipendenza* dell'uno rispetto all'altro, grazie a cui la particolarità e l'accidentalità che contraddistinguono l'esperienza storica (scandita cronologicamente) sono garantite dalla *presenzialità* dell'essere quale orizzonte trascendentale" (*ibid.*).

Ciò che domandiamo alla *concezione neotrascendentalista*, così come viene illustrata da Cardenas, è quanto segue: un rapporto non dovrebbe implicare la reciprocità dei termini? Se v'è una netta dipendenza di un termine rispetto all'altro (ma non dell'altro rispetto all'uno), non è il caso di parlare di "condizionamento unilaterale"? Per parlare di rapporto, a nostro giudizio bisognerebbe indicare in che modo ciascun termine dipende dall'altro. Si dovrebbe far valere, cioè, *anche* la *dipendenza del trascendentale*, negandolo così come "trascendentale".

Proprio per questa ragione, riteniamo che il fondamento, cioè la condizione incondizionata, cioè l'essere che è tutt'uno con il pensare, fondi non perché entra in *rapporto* con i fondati, ma per il suo *semplice essere*, che condiziona i condizionati senza venire in alcun modo condizionato da essi. Se venisse condizionato, cesserebbe di valere come condizione incondizionata (assoluta).

“La storia – prosegue Cardenas per negare la dipendenza del trascendentale – non soltanto non coincide con la filosofia, ma non può nemmeno condizionarla visto che il realizzarsi della filosofia è *a priori*, sviluppo immanente e perciò sempre *attuale* della *ragion pura* e che lo storico del pensiero deve saper accertare in unità con la teoreticità del filosofare” (p. 98). E ancora: “Ciò che costituisce la *filosofia* e la *storia della filosofia* è l'*apriorità logica* che nulla concede alla situazionalità empirica, sebbene intrattenga con essa un inevitabile rapporto di condizione a condizionato” (*ibid.*).

8. *La sintesi trascendentale*

In base a quanto appena detto, si ripropone, ancorché in un diverso contesto concettuale, la questione di fondo che veniva annunciata anche nell'Introduzione. Tale questione impone le seguenti domande, che giudichiamo decisive per una corretta comprensione del tema: si tratta di un autentico rapporto, quello tra condizione condizionante e condizionato, se il condizionato non condiziona in alcun modo la condizione condizionante? Se, invece, la condizione condizionante viene condizionata dal condizionato, può venire considerata ancora condizionante?

Cardenas non pone queste domande, ma critica la concezione che fa valere un pensiero trascendente. A proposito del “problematicismo situazionale”, che conclude il Capitolo dedicato alla “ricerca dell'immanenza”, egli, infatti, afferma: “La necessità di mantenere una netta distinzione tra logica del *pensare* e del *pensato* determina la posizione, in seno all'immanenza, di una *dualità*” (p. 99). Per questa forma di problematicismo “La problematicità inerente a qualsiasi definizione consiste nel riconoscimento del carattere *intellettualistico* di ogni filosofare, per cui lungi dall'essere un contenuto oltrepassabile dall'auto-mediarsi del pensiero, la problematicità esprime la formalità del pensare quale struttura *antinomica*” (*ibid.*).

Più specificatamente, “l'antinomia riappare in tutta la sua radicalità poiché il pensiero *definiente* rimane estraneo al processo di cui esso è giudizio. Astratto o *presupposto* all'immanente circolo dialettico, il definiente decade a *definito*, l'atto a *fatto*, lo Spirito a *natura*” (pp. 99-100).

A giudizio di Cardenas, dunque, l'astrattezza del pensare consiste nel suo distinguersi dal processo che lo realizza, sì che si configura l'antinomia di un "definiente" che "decade a *definito*" perché non è il processo del suo definirsi, processo che realizza storicamente il pensiero e ne supera l'astrattezza, che è propria del pensiero solo formale.

Il pensiero trascendente, dunque, è astratto e si rivela intrinsecamente contraddittorio anche da un altro punto di vista: esso, infatti, non può sottrarsi all'antinomia per la quale l'*oggettivazione* del *tutto* comporta di necessità un'*ecedenza* rispetto alla totalità del divenire (cfr. p. 100).

Per Cardenas, detto con poche parole, il *concetto fondamentale* è quello di "distinzione dialettica". Con tale concetto, ci sembra che egli intenda indicare la *coessenzialità* dei distinti, riecheggiando in qualche modo sia Hegel sia Severino.

Nel caso specifico, egli ci pare sostenga la coessenzialità di pensiero e storia. Tale coessenzialità, infatti, viene realizzata soltanto in ciò che Cardenas definisce "atto": "L'unitarietà in contraddittoria del corso storico, dapprima riconosciuta come il *farsi attuale* dello Spirito, non può essere sostenuta visto che proprio il riconoscerla produce, di fatto, una distinzione a-dialettica (e perciò dualistica) tra il giudizio e la (presunta) totalità del reale" (*ibid.*).

Se, quindi, l'antinomia deriva dalla "distinzione a-dialettica (e perciò dualistica)", ne consegue che solo la "distinzione dialettica" non è dualistica e non lo è perché la dualità – questa per lo meno è la nostra ipotesi – viene superata dalla coessenzialità dei distinti.

Se non che, la domanda che si pone è la seguente: se la dualità non viene superata in un'unità, una *vera unità* e non una semplice *unificazione*, quale differenza sussiste tra la distinzione a-dialettica e quella dialettica? La distinzione dialettica, insomma, mantiene o non mantiene la dualità?

Se la mantenesse, ma nella forma della coessenzialità dei distinti, si tratterebbe effettivamente di una dualità, oppure di un'unità? Poniamo questa domanda per la ragione che ci sembra si configuri il seguente *status*: se l'*essenza* di ciascun distinto è l'*altro* distinto, *come può ciascun distinto distinguersi dalla propria essenza senza negarsi come identità determinata*?

Capovolgendo il discorso: se l'un distinto è *essenziale* all'altro distinto, come potrebbero evitare, i distinti, di *risolversi in quell'unità che li toglie come distinti*, così che la stessa distinzione non potrebbe non apparire solo formale, cioè una mera considerazione astratta dell'unità?

Rivolgiamo queste domande a Cardenas perché quello che abbiamo testé indicato ci sembra il nodo teoretico fondamentale e proprio su di esso

vorremmo confrontarci con lui. Contemporaneamente, continuiamo a leggere il suo lavoro, nella speranza di trovare risposta.

Ebbene, una prima risposta era già comparsa quando, nel parlare di Giovanni Gentile e in particolare dell'“errore entro il sistema della verità”, Cardenas aveva scritto: “L'errore appare come errore qualora venga disatteso, o non pienamente adeguato, l'orizzonte dischiuso dalla sintesi trascendentale che è sintesi di filosofia e storia (di *verum et factum*), distinzione *dialettica* di concetto e intuizione” (pp. 64-65).

Già da questo passo si comprende che la “sintesi trascendentale” viene intesa come sinonimo di “distinzione dialettica”. Si tratta di capire anche qui come conciliare la dualità, essenziale alla sintesi, con il senso di unità che dovrebbe caratterizzare il trascendentale. A giudizio di Cardenas, nel trascendentale si realizza l'*unificazione*, non la *vera unità*, perché filosofia e storia, così come concetto e intuizione, cessano bensì di contrapporsi, ma continuano a mantenersi distinti ancorché si implicino reciprocamente.

A p. 96, come visto poco sopra, egli scrive: “è essenziale che l'immanenza sia inverata nella sintesi trascendentale del concetto”. E subito dopo aggiunge: “è necessario concepire l'essere come essere realmente in fieri proprio perché pura attività a partire dalla quale, e in virtù soltanto di questa *distinzione originaria*, l'esperienza può configurarsi come *differenza storica*”.

Sintesi trascendentale, distinzione originaria e distinzione dialettica ci sembra che siano espressioni che Cardenas intende usare per indicare il *concreto*, cioè la verità intesa, appunto, come *sintesi* di filosofia e storia e su questa sintesi vogliamo ancora riflettere insieme all'Autore e grazie al suo lavoro.

9. L'“autodistinzione dello Spirito”

A conferma di quanto detto, nel Quinto Capitolo della Prima Parte, intitolato “Storia, dialogo e logica del giudizio”, parlando della “Critica del capire” di Scaravelli, così Cardenas scrive: “la radicalità dell'attualismo consiste nell'aver mostrato l'effettiva *sinteticità* e originarietà del giudizio quale invero dell'identità astratta caratteristica persino del logo idealista [...] per aver erroneamente mantenuto un *in sé* rispetto al carattere autotetico in cui il ‘pensare’ consiste. Stando all'idealismo attuale, si può aver ragione della logica del presupposto qualora l'identità costituisca il ritmo stesso della soggettività trascendentale, e cioè dell'*autonoema*, in cui il differire è l'autodistinzione dello Spirito (‘autocitisi’) o lo svolgersi della distinzione dialettica. Negata originariamente la possibilità che vi sia un *factum* antecedente o susseguente l'attività

(concreta) dello Spirito, occorre affermare che al fondo dell'autentica *ταυτότης* ($A = A$) sta il divenire ($A = \text{non-}A$) come *differire dell'identico*, in cui è al contempo superata l'astratta natura' e il 'mito dell'analisi'" (p. 166).

La distinzione dialettica, dunque, è il *differire dell'identico*. La domanda, allora, diventa: a quale condizione risulta che l'atto è precisamente *atto del differire*? Ci sembra che la risposta non possa che essere la seguente: a condizione che sia stata posta la differenza. Solo dopo che compare la differenza, si può parlare di "atto del differire". Fino a che la differenza non si pone, insomma, l'atto non può venire specificato (connotato) nella formula indicata.

Se non che, se è l'identico che coincide con l'atto e se l'atto del differire postula la differenza per poter valere come "atto del differire", allora la differenza non può essere estrinseca all'atto né, quindi, all'identico, che si risolve nell'atto, così che l'identico sarà sia identico che non-identico, ossia sarà, in sé, la negazione di sé: l'identico finisce inesorabilmente per risolversi nella contraddizione.

Ma Cardenas vuole mantenere la distinzione, dunque vuole mantenere l'identità determinata dell'identico come distinta dall'altro identico e non pervenire, come a noi sembrerebbe logico, al contraddirsi dell'identico, proprio in quanto *in sé altro a sé stesso*, cioè perché l'identità determinata postula la differenza e poggia su di essa, così che la differenza costituisce *intrinsecamente* l'identità determinata.

Quando si parla di "autodistinzione dello Spirito ('autoctisi')", insomma, si intende la contraddizione? Questa è la fondamentale domanda che riteniamo si debba porre non soltanto a Cardenas, ma anche a Hegel e a Severino. La risposta sarebbe "no", pensiamo, ma non ci basterebbe. Vorremmo sapere in quale modo si evita la contraddizione. Se si rispondesse "mediante il divenire", ossia mediante il fatto che il soggetto diviene pur rimanendo il medesimo, risponderemmo che in effetti il soggetto non rimane il medesimo e che quel substrato (*hypokeimenon*), che Aristotele usa per dire che il divenire appartiene ad un qualcosa che permane, a rigore non permane se non formalmente. E tuttavia, è il *differenziarsi del fondamento, cioè dell'uno*, che configura il problema autentico.

Nel parlare dell'*identità del differenziarsi*, inoltre, non si può intendere un *atto*, il quale vale come *unitario* e non può, pertanto, differenziarsi da sé medesimo. Semmai, il differenziarsi dovrebbe venire inteso come un'*attività*, ma allora si proporrebbe la *dualità come fondamento*, cioè come *originaria*, stante che l'attività implica necessariamente la dualità di agente e agito.

Allo stesso modo, se l'identità della differenza (o del differenziarsi) venisse intesa come una *relazione*, e cioè come l'*identità dell'insieme*, si riproporrebbe

ancora l'originarietà della *dualità*, ossia della *molteplicità*, senza avvedersi che la molteplicità non può non presupporre l'*unità*, della quale costituisce una semplice *reiterazione*. Anche se l'*unità metafisica* non può venire confusa con l'*unità numerica*.

A nostro giudizio, la *consapevolezza* che la presunta originarietà della molteplicità non può non cedere il passo alla *vera originarietà*, che appartiene soltanto alla *vera unità*, costituisce la consapevolezza nella sua *forma finale e compiuta*, perché ispirata (condizionata) dalla stessa condizione incondizionata, cioè dalla *vera unità stessa*.

È il modo finito (formale, *inevitabile*) con cui il sapersi del fondamento assoluto viene rappresentato, laddove *in sé* il fondamento è *il sapere che è tutt'uno con l'essere (innegabilmente)*. Si potrebbe anche dire che la consapevolezza indicata costituisce l'espressione, mediante un contenuto di sapere, di un *sapere che è irriducibile* a contenuti e che emerge *infinitamente* oltre ogni contenuto.

Del resto, si potrebbe aggiungere che, se la relazione fosse originaria, allora i termini sarebbero *originariamente vincolati*, ossia sarebbero *coessenziali*, sì che – come abbiamo già cercato di indicare – l'uno si porrebbe solo *perché* si pone l'altro (e viceversa): l'altro sarebbe l'*essenza* dell'uno, così che l'uno non potrebbe mai venire distinto dalla propria essenza, se non contraddittoriamente (inintelligibilmente). E lo stesso varrebbe per l'altro.

I termini coessenziali, insomma, non possono non costituire *un'unica realtà*, che solo astrattamente può venire differenziata. Essi, di contro, si conservano come distinti se, e solo se, la *loro coessenzialità viene ridotta a complementarità*. Ma, se i termini sono *complementari*, allora l'uno *non* si pone in forza dell'altro, come invece accade allorché *il vincolo è costitutivo*.

Coloro che assumono la relazione come la struttura dell'originario – questa per lo meno è la nostra opinione – non si avvedono di *confondere il livello dell'originario* (che coincide e si risolve interamente nell'originario medesimo) *con il livello in cui si dispone il sistema empirico-formale*, cioè la realtà ordinaria. La relazione, ossia il costruito mono-diadico, costituisce certamente la *struttura portante* del sistema empirico-formale, ma quest'ultimo non può venire assunto *come se fosse l'originario*.

L'*originario*, questo è il nodo, non può non emergere oltre il sistema empirico-formale perché non può non costituirne il *fondamento*. Se non emergesse oltre il sistema, verrebbe ridotto ad un suo *elemento*, così che il sistema finirebbe per valere come il *presupposto dell'originario* e, in questo caso, la contraddizione sarebbe palese.

Dopo esserci soffermati sulla “autodistinzione dello Spirito”, perché costituisce un punto centrale nell'argomentazione di Cardenas, e avere espresso il

nostro punto di vista, ci corre l'obbligo di precisare che il testo, su cui stiamo riflettendo, è ricco di spunti di notevole interesse teoretico-speculativo, che certamente non si riducono a quelli da noi presi in esame, e inoltre presenta sviluppi ulteriori e molto importanti nella Seconda e nella Terza Parte.

10. L'epilogo

Nella Seconda Parte si tratta il tema dello "Storicismo e ragion critica" e nella Terza il tema del "Sapere storico in filosofia tra metafisica e ontologia".

Particolarmente significativo, per la sintesi conclusiva che in esso viene compiuta, ci sembra l'"Epilogo", nel quale si riprende il fondamentale tema del "*nesso originario* di filosofia e storia della filosofia" (p. 499). Si intende dimostrare, in breve, che filosofia e storia sono intrinsecamente congiunte, giacché "in concreto, si dà unicamente sintesi, ovvero l'*autoposizione* della filosofia come *attualità della storia*".

Si parte dalla concezione hegeliana, secondo la quale l'intelletto pone le determinazioni e le tiene separate le une dalle altre, laddove la ragione ne coglie il limite: "Tuttavia il pensiero esige il suo superamento nella *ragione (Vernunft)* affinché le antinomie in cui si attesta non rappresentino uno scacco per il pensiero quanto piuttosto la sua immanente dialetticità, equivalente alla comprensione dell'intima unitarietà di ciò che invece la logica intellettualistica interpreta in schietta contraddizione. La contraddizione va colta nella sua potenza dialettico-speculativa e non già nel suo carattere astratto: il massimo di opposizione contraddittoria che si possa considerare, quella tra positivo e negativo, tra *essere* e *non* – opposizione che l'intelletto assume in modo statico, per cui l'*essere* non è *non-essere* (*A* non è *non-A*) – per la ragione acquista valore perché rinviene in essa ciò che già da sempre ne accomuna i termini e che, pertanto, li tiene in concreta sintesi: il divenire" (pp. 499-500).

Si ripropone così il tema che noi giudichiamo fondamentale: il tema della relazione e dell'unità. In virtù della ragione, il pensiero – afferma Cardenas – supera le antinomie dell'intelletto e le supera utilizzandole, ossia facendo in modo che esse non rappresentino uno scacco per il pensiero, ma esprimano la sua "immanente dialetticità". Le antinomie, dunque, diventano un elemento positivo, perché sono generative di movimento, di superamento della stasi, dell'inerzia.

E siamo così al cruciale tema della contraddizione. Nell'Epilogo, Cardenas ci fa comprendere ancora meglio quale sia la sua concezione della contraddizione, La contraddizione, infatti, viene colta nella sua potenza dialettico-speculativa,

che è la sua concretezza. Essa è la forza propulsiva del pensiero, in particolare lo è quella che potremmo anche definire “la contraddizione estrema”, che unisce positivo e negativo, perché *in essa la ragione coglie precisamente quell’elemento unificante che è il divenire*.

Da un lato, la contraddizione viene intesa, dunque, come genesi del divenire; dall’altro il divenire costituisce il fondamento della contraddizione, perché vale come ciò che “tiene in concreta sintesi” positivo e negativo.

Che è come dire: il divenire è la sintesi di positivo e negativo e configura la loro unità. Un’unità non statica, ma dinamica e tale che non supera la dualità, ma la mantiene, dal momento che si parla di “sintesi”.

Se, però, la dualità è mantenuta – continuiamo a chiederci –, in quale senso v’è un suo superamento? Nel senso che dalla dualità dei separati – risponde ancora Cardenas – si passa alla dualità dei distinti, sì che la dualità dei distinti è il massimo di unità che si riesce a concepire e, in tal modo, si torna al tema della “distinzione dialettica”, che costituisce il concetto fondamentale dell’intera opera.

Per precisare tale concetto così scrive l’Autore, riferendolo al divenire: “La verità di *essere* e *non* sta solo nell’unità del divenire come concetto positivamente determinato, che stabilisce il legame inscindibile tra ciò che l’isolamento, a seguito della sua parzialità, è costretto a negare e a escludere. È la sintesi (*divenire*) che fonda la relazione tra i termini (*essere* e *non*) e non il loro reciproco presupporre” (p. 500).

L’essere e la sua negazione, cioè il positivo e il negativo, presi isolatamente non sono veri; la loro verità sta nella loro unità, un’unità che, tuttavia, non è una vera unità, ma una sintesi, che mantiene la loro distinzione. Se il divenire poteva apparire come prodotto dalla contraddizione, qui invece il divenire risulta la sintesi che sta a fondamento del positivo e del negativo.

Sorgono, così, alcune domande, che idealmente rivolgiamo all’Autore per continuare il dialogo con lui sui temi che a noi sembrano più importanti e che egli ha saputo individuare e formulare con intelligenza e competenza.

La prima può venire così articolata: che cosa differenzia la contraddizione dalla sintesi che unifica positivo e negativo? Oppure non sussiste alcuna differenza tra di esse? La seconda: se la sintesi fonda i suoi termini, allora non si deve concludere che i termini si pongono solo in quanto intrinsecamente vincolati? La risposta di Cardenas a questa seconda domanda è sicuramente affermativa; egli, infatti, parla di “legame inscindibile” tra i distinti.

Ma allora sorge la terza domanda: se il positivo è inscindibilmente vincolato al negativo, come si può codificare l’uno come “positivo” e l’altro come “negativo”? La codifica, infatti, non può non richiedere una certa indipendenza di

ciò che viene codificato: per *codificare* qualcosa, insomma, lo si deve *assumere* e l'assunzione impone che l'assunto (x) venga assunto a prescindere da ogni altro da esso (non-x). Come giustificare, allora, l'intrinseco vincolo che sussiste tra i distinti? Sono distinti oppure, ma in alternativa (*aut*, dunque, non *vel*), sono intrinsecamente vincolati?

A nostro giudizio, per concludere, *aut* si parla di termini distinti, ma allora l'uno non è l'altro, sì che l'uno deve poter venire assunto (codificato, identificato) indipendentemente dall'altro; *aut* si parla di termini intrinsecamente vincolati, ma allora essi *solo apparentemente* risultano due (ossia valgono come *distinti*), perché l'uno senza l'altro non sussiste.

E siamo così al punto che, a nostro modesto avviso, risulta quello veramente decisivo: se l'uno senza l'altro non sussiste, significa che si tratta di termini *co-essenziali*, ossia l'uno costituisce l'essenza dell'altro, sì che *si parla bensì di due termini*, ma essi, dal punto di vista del loro *autentico essere*, non sono affatto due, perché *non si può distinguere la cosa dalla sua essenza*, cioè da ciò che essa ha di più proprio e costitutivo.

L'esito che a nostro giudizio si impone è mettere in discussione tanto l'uno quanto l'altro distinto: se non li si può *disgiungere*, allora non li si può nemmeno *distinguere* e, pertanto, essi non possono non venire meno come *due* identità per risolversi nella *vera unità*, la quale non può non trascendere entrambi.

Da questo punto di vista, la concezione da noi sostenuta si differenzia da quella di Cardenas per questa ragione ultima: mentre per lui la contraddizione configura comunque uno *status*, ancorché instabile, tant'è che si supera nel divenire, per noi, invece, la contraddizione è il suo stesso *contraddirsi*, ossia il suo togliersi nell'assoluta unità, sì che a rigore si può pensare come veramente essente solo *l'unità del fondamento*, ossia dell'essere che è tutt'uno con il pensare, stante che ogni determinazione dipende intrinsecamente dall'*altro* da sé, sì che di essa si può affermare l'"esistere", non certo l'"essere".

In virtù dell'assoluto è possibile riconoscere che il finito viene assunto come essente in quanto *sembra* esibire una propria autonomia e autosufficienza. Se non che, tale autonomia e tale autosufficienza sono negate da quel *limite* che impone all'identità determinata di poggiare sulla differenza, sì che essa si rivela in sé contraddittoria e la contraddizione non è altro che il proprio venir meno a sé stessa. Più radicalmente, il non essere mai stata *veramente*.

Come si vede, prendendo avvio dalle argomentazioni di Cardenas è possibile giungere ad un esito che forse egli non condividerebbe, ma in ordine al quale sarebbe decisamente interessante discutere con lui, per capire se si configurino due prospettive effettivamente divergenti (la sua e quella che noi intenderemo proporre) o se, invece, esse possano trovare un punto di convergenza, per

esempio distinguendo il livello dell'*esistere*, che è soltanto *inevitabile* – così che non si può prescindere da esso, stante che in esso ci si colloca (anche in quanto “pensanti”) –, dal livello dell'*essere*, che è *innegabile* (*necessario*) e non può non emergere oltre il livello precedente proprio per costituirne il fondamento.

L'auspicio, pertanto, è che sui temi trattati analizzando l'opera di Cardenas il dialogo possa continuare, aprendosi magari anche a nuovi interlocutori, che siano interessati a partecipare. Certamente, la nostra Rivista saprà aprirsi onde ospitare un tale confronto di idee, esprimendo fin da ora gratitudine a Cardenas per averlo sollecitato.

In questo numero

SAGGI

Del maestro ministro, o dell'insigne insegnante. Prolegomeni a una filosofia dell'insegnare

Piergiorgio Sensi

ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA

Riflessioni sull'idea della fine del mondo, sul tragico e sulla ragione pratica nella filosofia di Kant

Michele Lo Piccolo

ANALISI D'OPERA

Mattia Cardenas, *La filosofia come attualità della storia. Sul concetto di storia della filosofia nell'Italia del Novecento*

Aldo Stella

ISSN 2612-4629

www.morlacchilibri.com | 15,00 euro

ISBN/EAN



9 788893 925204 >