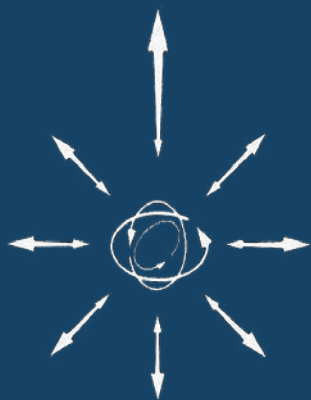


anno VI
12.2024

Cum-Scientia

Unità nel dialogo



Morlacchi Editore U.P.

CUM-SCIENTIA

Unità nel dialogo

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



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

Copyright © 2024 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9, Perugia.

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

Finito di stampare nel mese di ottobre 2024 presso la tipografia Logo spa, Borgoricco (PD).

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

anno VI
12.2024

Cum-Scientia

Unità nel dialogo

Morlacchi Editore U.P.

CUM-SCIENTIA

Unità nel dialogo

Rivista semestrale di filosofia teoretica

anno VI, 12.2024 (semestrale)

Morlacchi Editore U.P.

ISSN 2612-4629

ISBN/EAN (print) 978-88-9392-567-9

Direttore editoriale

Aldo Stella

Coordinamento editoriale

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

Comitato scientifico

Evandro Agazzi (Universidad Panamericana); Antonio Allegra (Università degli Stranieri di Perugia); Andreas Arndt (Humboldt-Universität zu Berlin); Giampaolo Azzoni (Università di Pavia); Marco Bastianelli (Università di Perugia); Francesco Bellino (Università di Bari); Enrico Berti† (Università di Padova); Paolo Guido Bettineschi (Università di Messina); Adone Brandalise (Università di Padova); Stephen Brock (Pontificia Università della Santa Croce); Francesco Federico Calemi (Università di Perugia); Mattia Cardenas (Università Ca' Foscari, Venezia); Ricardo F. Crespo (IAE Business School Buenos Aires); Nicoletta Cusano (Università degli Studi Internazionali di Roma); Riccardo Fanciullacci (Università di Bergamo); Juan F. Frank (Universidad Austral, Buenos Aires); Nicoletta Ghigi (Università di Perugia); Paul Gilbert (Pontificia Università Gregoriana); Giulio Goggi (Studium Generale Marcianum Venezia); Jesús Huerta de Soto (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid); Luca Illetterati (Università di Padova); Guido Imaguire (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Carlo Lottieri (Università di Verona); Eric Mack (Tulane University); John Maloney (University of Exeter); Massimiliano Marianelli (Università di Perugia); Deirdre N. McCloskey (University of Illinois, Chicago); Domènec Melé (Universidad de Navarra, IESE Business School); Marcello Mustè (Università La Sapienza, Roma); Marie-Cécile Nagouas Guérin (Université de Bordeaux); Antonio-Maria Nunziante (Università di Padova); Mario Olivieri (Università per Stranieri di Perugia); Giangiorgio Pasqualotto (Università di Padova); Roberto Perini (Università di Perugia); Francesco Saccardi (Università Ca' Foscari, Venezia); Carlo Scilironi (Università di Padova); Roger Scruton† (University of Buckingham); Davide Spanio (Università Ca' Foscari, Venezia); Jean-Marc Trigeaud (Université de Bordeaux);

Sophie-Hélène Trigeaud (Université de Strasbourg); Carmelo Vigna (Università Ca' Foscari, Venezia); Mark D. White (College of Staten Island, The City University of New York); Gabriel Zanotti (Universidad Austral, Buenos Aires).

Direttore responsabile

Andrea Gerli

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

Aldo Stella, aldo.stella@unistrapg.it

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

Piergiorgio Sensi, redazione@cum-scientia.it

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

Piergiorgio Sensi

Via Francesco di Giorgio, 4

06122, Perugia (PG)

INDICE

SAGGI

Non località e concetto di relazione 9
ALDO STELLA, TIZIANO CANTALUPI

**Identità Differenza. Sulla struttura intenzionale e attenzionale degli atti
cogitativi (I/III)** 25
PAOLO DE BERNARDI

Iperonticismo e totalità in Severino (I/II) 57
FRANCESCO GUSMANO

ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA

La coscienza secondo Searle 78
ARTURO VERNA

SAGGI

Non località e concetto di relazione

ALDO STELLA

Università degli Studi di Perugia – Università per Stranieri di Perugia
aldo.stella@unipg.it – aldo.stella@unistrapg.it

TIZIANO CANTALUPI

Università di Camerino (Gruppo di Ottica Quantistica)
tcantalupi@libero.it

DOI: 10.57610/cs.v8i12.431

Abstract: *Bell's theorem* shows that predictions of quantum mechanics are incompatible with the concept of locality. Quantum mechanics is therefore a substantially non-local theory and *entangled* particles (even if placed at a great distance) must in fact be considered *not separated* from each other. In this article we intend to show that understanding this inseparability requires that it is not thought of as *unification*, that is, as an ordinary relationship, which is a mono-dyadic construct, but as the act of referring of each particle to the other. In this act, which is unique and equal for both terms, the difference is neutralized and disappears, so that only *unity* emerges.

Keywords: Act, Bell's Theorem, Non-locality, Relation, Unity.

Riassunto: Il *teorema di Bell* mostra che le previsioni della meccanica quantistica sono incompatibili con il concetto di località. La meccanica quantistica è quindi una teoria sostanzialmente non locale e le particelle *entangled* (anche se poste a grande distanza) devono essere considerate *non separate* le une dalle altre. In questo articolo intendiamo mostrare che per comprendere questa inseparabilità è necessario che essa non venga pensata come una *unificazione*, cioè come una relazione ordinaria, che è un costrutto mono-diadico, ma come l'*atto* del riferirsi di ciascuna particella all'altra. In questo atto, che è unico e medesimo per entrambi i termini, la differenza si neutralizza e scompare, per far emergere solo l'*unità*.

Parole chiave: Atto, Non-località, Relazione, Teorema di Bell, Unità.

1. Introduzione

Il *Teorema di Bell*, come è noto, ha avuto e continua ad avere un'importanza fondamentale in fisica quantistica. Numerosissimi studi si sono incentrati su di esso, analizzandone aspetti particolari.

Il presente lavoro ha un preciso obiettivo: partendo da una formulazione essenzializzata di detto *Teorema*¹, si intende mostrare come il concetto di *relazione* svolga un ruolo cruciale per la sua comprensione nonché per la comprensione del *non localismo* che esso fa valere. Si tratta, dunque, di un lavoro che ruota intorno ad un tema di fisica teorica, ma che usa una prospettiva filosofica, e in particolare teoretica, per cercare di penetrarne il senso.

Il nostro intendimento è quello di prendere avvio dal concetto di non località, che è costitutivo della meccanica quantistica e che, in ultima istanza, consegue dal *principio di sovrapposizione*. Tale principio distingue la fisica quantistica dalla fisica classica e presenta una realtà fatta di sovrapposizioni di stati quantici (onda-corpuscolo, spin su-spin giù, etc.) per i quali è impossibile specificare le caratteristiche fisiche di un'entità quantistica. Quest'ultima, e questo è il nodo, risulta una sintesi (relazione) di stati opposti e per tale ragione si parla di sovrapposizione di stati. Solo nel momento in cui si esegue una misurazione, le particelle interessate dalla sovrapposizione assumono, con la riduzione della funzione d'onda, una configurazione definita.

Ebbene, la non località mette capo alla non separabilità delle particelle *entangled* (cioè delle particelle che hanno avuto una origine comune o che hanno interagito nel passato e che ora si trovano in uno stato sovrapposto) e questa non separabilità, a nostro giudizio, non può non venire interpretata nel senso dell'*unità* di siffatte particelle.

Proprio su tale unità si incentra la nostra riflessione, la quale può venire introdotta dalla seguente domanda: le particelle *entangled* costituiscono un'unificazione, cioè una sintesi, oppure, di contro, una vera e propria unità?

Se, infatti, l'unificazione è una relazione, intesa in senso ordinario – e cioè come un costrutto mono-diadico –, l'unità invece deve venire intesa come il venir meno della dualità, ossia come *ablatio alteritatis*.

Gioverà ricordare, a questo proposito, che il formalismo matematico della meccanica quantistica (il formalismo che rappresenta anche gli stati sovrapposti) descrive le particelle *entangled* con un'unica funzione d'onda e, quindi, come un unico sistema. Finché non viene eseguito un esperimento, le due particelle potrebbero bensì trovarsi a distanze siderali; tuttavia, esse continuano a formare un'unità inseparabile.

È precisamente il senso di questa loro inseparabilità che costituisce il tema in ordine al quale intendiamo fornire il nostro contributo filosofico, che possa permettere una comprensione ulteriore del *Teorema* in oggetto, volto a

1. Il fisico Henry Stapp, in uno studio finanziato dall'*U.S. Energy Research and Development Administration* e pubblicato sulla rivista internazionale *Nuovo Cimento*, ha definito il *Teorema di Bell* come “la più profonda scoperta della scienza” (*Bell's Theorem and World Process*, p. 271).

mostrare come, anche con l'aggiunta di variabili nascoste, le predizioni della meccanica quantistica restano incompatibili con la località.

Negli ultimi decenni, in effetti, si è scritto molto sul *Teorema di Bell*² anche perché, con la *disuguaglianza*³ in esso contenuta, è stato possibile dirimere sperimentalmente il contenzioso che ha opposto i sostenitori della località ai sostenitori della non località; con questi ultimi usciti vincitori dalla disputa. È noto, inoltre, che a partire dal 1982 – anno in cui sono stati eseguiti i test di Aspect e colleghi⁴ – quasi il cento per cento degli esperimenti condotti hanno dimostrato come la natura manifesti aspetti non locali.

Secondo quanto affermato precedentemente, partendo quindi dalla *non località*, si arriva alla *non separabilità* – che *Schrödinger* battezza *entanglement*⁵ – e da quest'ultima si perviene all'*unità*: ribadiamo che questo è l'itinerario filosofico che intendiamo delineare. L'inseparabilità – ecco il nodo – vale come la stessa indicazione dell'unità se, e solo se, non si parla di *due* inseparabili. In questo caso, infatti, la separazione di fatto è già avvenuta. E ciò, a nostro giudizio, dimostrerebbe che le due particelle *entangled* vengono bensì dette *due*, ma in effetti costituiscono un'unica e medesima realtà.

Infine, nella parte conclusiva del lavoro, sposteremo la riflessione sulle determinazioni (cose) che appartengono al *macro-mondo* e ci chiederemo se esse stesse possano venire veramente prese le une separatamente dalle altre o se, invece, l'identità dell'una non rinvii strutturalmente all'identità dell'altra. Il punto cui perverremo, e che varrà come conclusione dell'intera ricerca, sarà la consapevolezza che anche a livello macroscopico la relazione non va tanto pensata come sussistente *tra* le cose (determinazioni), ma *nella* costituzione intrinseca di ciascuna di esse, in modo tale che ognuna risulta in sé rinvio immediato a tutte le altre.

2. Si vedano, per un approfondimento, i seguenti lavori, che tra quelli recenti ci sembrano i più significativi: D. W. Belousek, *Bell's Theorem, Nonseparability, and Spacetime Individuation in Quantum Mechanics*, pp. S28-S46; G. Cavalcanti, *Causation, Decision Theory, and Bell's Theorem: A Quantum Analogue of the Newcomb Problem*, pp. 569-597; P. W. Evans et al., *New Slant on the EPR-Bell Experiment*, pp. 297-324; M. Esfeld, *Bell's Theorem and the Issue of Determinism and Indeterminism*, pp. 471-482; M. Zych et al., *Bell's Theorem for Temporal Order*, pp. 1-10; E. Keming Chen, *The Quantum Revolution in Philosophy*, pp. 302-308.

3. All'interno del suo *Teorema*, Bell formula una *disuguaglianza algebrica* tra due quantità misurabili, che in linea di principio devono rispettare tutte le teorie che comprendano, nella loro formulazione, elementi di realtà locale e che, invece, risultino proibite dalle previsioni teoriche della meccanica quantistica.

4. A. Aspect, J. Dalibard, G. Roger, *Experimental tests of Bell's Inequalities Using Time-Varying Analyzers*, pp. 1804-1807.

5. E. Schrödinger, *Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik*, pp. 807-844; Id., *Discussion of Probability Relations between Separated Systems*, pp. 555-563.

2. Il paradosso EPR e il Teorema di Bell

La prima cosa che occorre precisare è che il *Teorema di Bell* trova una significativa anticipazione in un famoso articolo, scritto quasi novanta anni fa, dai fisici Einstein, Podolsky e Rosen⁶, i quali formularono quello che è stato definito il *paradosso EPR* (dove EPR sta, appunto, per Einstein, Podolsky e Rosen). In tale articolo si sottolinea criticamente l'incompletezza della meccanica quantistica e vengono indicati alcuni assunti, che sono stati sintetizzati in modo esemplare da Redhead⁷.

Tali assunti sono rappresentati da tre condizioni che non possono non venire richieste dal punto di vista EPR: 1) una condizione sufficiente per un elemento di realtà fisica: se, cioè, possiamo predire con certezza, ossia con probabilità 1, il risultato di una misurazione di una quantità fisica (al tempo t), allora (al tempo t) esiste un elemento di realtà corrispondente alla quantità fisica che ha un valore uguale al risultato della misurazione; 2) una condizione necessaria per la completezza di una teoria fisica: ogni elemento di realtà fisica deve avere una controparte nella teoria fisica; 3) una condizione di località: gli elementi di realtà fisica di un sistema non possono essere influenzati da misurazioni effettuate a distanza su un altro sistema.

Ciò che emerge dagli argomenti implicati in queste assunzioni è la seguente alternativa: o la meccanica quantistica esprime un realismo locale oppure un non localismo. EPR non sono disposti ad abbandonare la condizione di località e avanzano l'idea che la meccanica quantistica debba essere completata da variabili nascoste, le quali restituirebbero in un sol colpo a tale teoria sia la causalità sia la località.

In sintonia con quanto fatto valere in numerose pubblicazioni, anche noi abbiamo unito il termine *realismo* e il termine *locale*, formando così la locuzione *realismo locale*. Tale locuzione può essere così interpretata: gli elementi di realtà fisica posseduti obiettivamente da un sistema non possono venire influenzati (istantaneamente) a distanza.

Per realismo locale, non di meno, si può intendere altresì l'idea molto naturale secondo la quale due oggetti separati da grande distanza hanno realtà oggettiva indipendentemente l'uno dall'altro, nel senso che un'azione compiuta su uno di essi non modifica in modo sensibile le proprietà oggettive dell'altro.

6. A. Einstein, B. Podolsky, N. Rosen, *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?*, pp. 777-780.

7. M. L. G. Redhead, *Incompleteness. Nonlocality and Realism: A Prolegomenon to the Philosophy of Quantum Mechanics*, p. 85.

Orbene, il *Teorema di Bell*, illustrato in un articolo del 1964⁸, intende invece mettere in evidenza la *non località*, che caratterizza la fisica quantistica, e, pertanto, si oppone proprio al realismo locale. Per chiarire questo punto, che è fondamentale nel discorso che andiamo svolgendo, riportiamo un passo dell'articolo sopracitato (il quale compare in un libro del 1987 che raccoglie i lavori più importanti di Bell), nel quale appunto viene riassunto in modo esemplare il tema della non località in meccanica quantistica. Nello stesso articolo viene inoltre indicata quella *disuguaglianza*, che consente di verificare sperimentalmente l'esistenza di effetti non locali in natura. Scrive Bell:

Il paradosso di Einstein, Podolsky e Rosen fu proposto come argomento a sostegno della tesi che la meccanica quantistica non era una teoria completa, ma avrebbe dovuto essere integrata da variabili aggiuntive, le quali avevano il compito di ristabilire in essa la causalità e la località. In questa nota, tale idea sarà formulata matematicamente e si rivelerà incompatibile con le predizioni statistiche della meccanica quantistica. La difficoltà fondamentale è costituita dalla condizione di località, o più precisamente dalla richiesta che il risultato di una misura effettuata non sia influenzato da operazioni su un sistema distante con il quale abbia interagito in passato⁹.

Bell fa spesso riferimento a quelle che chiama variabili aggiuntive. Tali variabili non sono altro che le variabili nascoste di Einstein e di altri fisici *localisti*. Come detto, i sostenitori del realismo locale ritengono che l'incompletezza della meccanica quantistica possa venir superata soltanto aggiungendo informazioni aggiuntive (al momento non conosciute) alla descrizione della realtà fisica. Siffatte informazioni aggiuntive risulterebbero essere appunto presenti in forma di variabili nascoste. Se i fisici conoscessero i valori delle variabili nascoste, potrebbero prevedere e descrivere con precisione i risultati di determinate misurazioni e non dovrebbero accontentarsi della probabilità e della non località manifestati dalla meccanica quantistica.

Per Bell, invece, la meccanica quantistica, anche con il supporto di variabili aggiuntive, è incompatibile con la località e in particolare, se si considera un sistema composto da due particelle *entangled*, queste, a prescindere dalla loro distanza, devono continuare a influenzarsi a vicenda. Si potrebbe dire, pertanto, che non località e influenza reciproca, indipendentemente dalla distanza che sussiste tra le particelle, indicano una medesima condizione.

I sostenitori della fisica quantistica, quindi, affermano che la non località è un fenomeno inconfutabile, che viene certificato da una molteplicità di

8. J. S. Bell, *On the Einstein Podolsky Rosen Paradox*, pp. 195-200.

9. Id., *Dicibile e Indicibile in Meccanica Quantistica*, p. 20.

esperimenti. Rimane così confermato il *Teorema di Bell*, il quale in sostanza afferma che nessuna teoria a variabili nascoste locali può fornire gli stessi risultati della meccanica quantistica, che i fotoni *entangled*, pertanto, devono influenzarsi a distanza e infine che, prima di una qualsiasi misura, essi devono ritenersi un unico sistema.

A proposito di quest'ultimo punto, che è centrale nell'economia del presente discorso, non possiamo non tenere presente quanto icasticamente viene affermato da Zeilinger nel suo testo *Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik*. Nella traduzione italiana di questo testo, si trova il seguente passo che è decisivo: "Nel 1935, subito dopo il lavoro di EPR, Bohr avanzò l'idea che le due particelle *entangled*, a prescindere dalla loro distanza, continuano a costituire un'unità, un sistema. La misurazione di una delle due particelle modifica lo stato dell'altra; le due particelle non hanno cioè un'esistenza autonoma"¹⁰.

Precisamente su tale passo di Zeilinger, che riprende il punto di vista di Bohr, intendiamo ora svolgere un'attenta riflessione, onde pervenire alla chiave ermeneutica che, a nostro giudizio, consente di spiegare il fenomeno della non località: il *concetto di relazione*. L'analisi del concetto di relazione, inoltre, ci consentirà di rispondere alla faticosa domanda, che tante volte è stata avanzata trattando il fenomeno dell'*entanglement*¹¹, e cioè come possano le particelle *entangled* essere distanti, pur non essendo veramente distinte.

3. Il concetto ordinario di relazione

Se si intende risolvere l'antinomia di due entità distanti, ma non distinte, allora ci si deve chiedere che tipo di relazione si deve configurare come sussistente tra queste due entità.

Diciamo subito che il modo ordinario di intendere il concetto di relazione lo descrive come un costruito mono-diadico, ossia come un nesso (un termine medio) che si instaura tra due termini estremi. Questo modo di intendere la relazione è anche il modo in cui ordinariamente si pensa il rapporto che sussisterebbe tra le due particelle *entangled*.

Se non che, è da rilevare che già Platone, il quale per primo aveva parlato di questo modo di intendere la relazione usando il concetto di *partecipazione*

10. A. Zeilinger, *Il velo di Einstein*, p. 78.

11. Per un approfondimento in ordine agli aspetti che qui non sono stati trattati, si rinvia ad A. Stella, T. Cantalupi, G. Ianulardo, *The Concept of Relation and the Explanation of the Phenomenon of Entanglement*, pp. 430-452.

(*metessi*) e affermando che tale relazione sussiste tra le idee e le cose che di esse partecipano, aveva messo in guarda dall'assumere tale forma di *relatio* come se fosse effettivamente intelligibile.

Egli, infatti, fa notare che, se la relazione vale come medio tra due estremi, A e B, allora a rigore il termine medio, da un certo punto di vista, unisce A e B; ma, da un altro punto di vista, divide A da B. Se questo *quid medium* lo indichiamo con la lettera C, allora si vengono a configurare due nuove relazioni, e cioè quella intercorrente tra A e C e quella intercorrente tra C e B. Con questa importantissima conseguenza: dalle due nuove relazioni originano due nuovi medi, e così via all'infinito.

Ebbene, proprio l'inconcludenza di un *regressus in indefinitum* viene evidenziata da Platone nel *Parmenide*, allorché l'Eleate prende in considerazione la relazione che intercorre tra i modelli ideali e le cose¹². Successivamente Aristotele, nella *Metafisica*, accenna più volte all'argomento del *terzo uomo*, intendendo il carattere aporetico del concetto platonico di partecipazione¹³, in quanto esso – ci sentiamo di aggiungere – venga ridotto al concetto ordinario di relazione.

La domanda che ci poniamo è la seguente: nel caso della relazione, intesa come costruito mono-diadico, si ha a che fare con un'aporia o, piuttosto, con un'antilogia, cioè con una contraddizione vera e propria?

Prima di procedere con l'argomentazione, ricordiamo che la contraddizione deve venire intesa nel senso del *dicere et non dicere* (non nel senso del *dicere contra*, che configura una contrapposizione, piuttosto che una contraddizione). Un costruito, pertanto, risulta contraddittorio quando toglie ciò che pone: più precisamente, quando toglie nel porre.

Ricordiamo, inoltre, che la contraddizione deve venire distinta, secondo quanto indicato dallo stesso Aristotele sempre nella *Metafisica*, dalla contrarietà. Lo Stagirita svolge un'analisi sul concetto di opposizione e rileva che contrari sono quei termini che ammettono termini intermedi (ad esempio, il bianco e il nero, che ammettono una gradazione di grigi), laddove contraddittori sono quelli che non li ammettono (ad esempio, bianco/non bianco).

Ciò che ne consegue è che i contraddittori danno luogo a un'alternativa che divide in due sezioni quello che potrebbe venire definito il campo del reale, dal momento che una qualunque determinazione cade necessariamente o nell'uno o nell'altro dei due campi¹⁴.

12. Platone, *Parmenide*, 130 e-132 d.

13. Aristotele, *Metafisica*, I, 9, 990 b, 1-18.

14. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, X, 7, 1057 a, 18-32.

L'alternativa, pertanto, è una relazione disgiuntiva esclusiva (*aut, aut*) e la conciliazione dei termini è impossibile. Tale conciliazione costituisce non altro che una contraddizione, la quale è proprio la conciliazione di inconciliabili.

Per rispondere, dunque, alla domanda dianzi formulata, muoviamo dalla seguente considerazione: la relazione postula l'identità dei relati (A e B) e la postula secondo la forma in cui l'identità viene ordinariamente concepita e cioè tale che tanto A quanto B risultino ciascuno identico con sé stesso e per questo differente da ogni altro.

A e B, quindi, sono due identità, cioè due realtà che paiono esibire ciascuna una propria autonomia e autosufficienza, tant'è che possono venire assunte l'una a prescindere dall'altra. Se così non fosse, se ciascuna identità non potesse venire considerata per la sua autonomia, non potrebbe nemmeno venire codificata e non si potrebbe dire A né si potrebbe dire B. Se dico A, insomma, allora con tale lettera indico un'identità che si pone indipendentemente da altro e lo stesso vale per B.

Se non che, è proprio a muovere da questo punto che si configura il problema. La relazione, infatti, viene a conciliare due esigenze che non possono non escludersi reciprocamente: da un lato, essa postula l'*identità* dei relati; dall'altro, richiede che l'identità dell'uno non sia chiusa, cioè autonoma e autosufficiente, ma sia *aperta* all'identità dell'altro, onde giustificare il loro vincolo. Ma è bene il vincolo che non si concilia con l'autonomia delle identità, nel senso che, se A è A perché è autonomo, nel momento in cui entra in relazione con B perde la sua autonomia e, dunque, cessa di essere A. Se non venisse meno come A, nessuna relazione si sarebbe instaurata.

Su questo aspetto insiste lo stesso Duns Scoto, il quale afferma che, se l'unione di A e B esprime non altro che gli stessi A e B assoluti, cioè autonomi e autosufficienti, allora il composto di A e B non differisce in nulla da A e B separati, così che non è un composto affatto: la relazione, insomma, non si è effettivamente instaurata¹⁵.

4. Il costruito relazionale e la necessità di rendere dinamico uno status

Per trovare una soluzione al problema indicato, e cioè per evitare che il costruito risulti contraddittorio, si potrebbe ipotizzare che A è A prima di entrare in relazione con B e diventa A₁ dopo essere entrato in tale relazione (e lo stesso vale per B, che diventa B₁). In questo caso, tuttavia, si riproporrebbero due nuove relazioni: quella tra A e A₁ e quella tra B e B₁. Così, la difficoltà

15. Cfr. Duns Scoto, *Opus Oxoniense*.

precedentemente rilevata tornerebbe a riproporsi, perché tanto A quanto B dovrebbero valere come due identità che, pur essendo richieste come autonome, non potrebbero evitare di porsi in forza del rapporto ad altro.

La relazione, pertanto, richiede i termini come se fossero due identità distinte e autonome (A non è B), ma, insieme e contraddittoriamente, come se l'un termine si fondasse sull'altro (A c'è perché c'è B; A non può stare senza B). Che è come dire: il costruito mono-diadico concilia l'*indipendenza* dei termini con la loro *reciproca dipendenza* e, cioè, concilia ciò che è in sé inconciliabile.

Come uscire dalla difficoltà? L'unica possibilità sembrerebbe questa: intendere tanto l'indipendenza quanto la dipendenza dei termini in senso relativo.

Assumere l'autonomia e l'autosufficienza dei termini in senso assoluto, infatti, è precluso non solo dal fatto che essi sono in relazione, ma anche dal fatto che A e B sono determinati e ogni identità si determina solo perché si differenzia (su questo punto torneremo più avanti). Non di meno, una qualche forma di indipendenza dei termini deve venire mantenuta, se si intende distinguere A da B. La soluzione, come detto, parrebbe quella di considerare l'indipendenza solo relativa.

Reciprocamente e scambievolmente, anche la dipendenza dei termini non può valere come assoluta. Se fosse assoluta, allora l'un termine si capovolgerebbe immediatamente nell'altro, si con-fonderebbe con l'altro, così che entrambi verrebbero meno, venendo meno la determinatezza di ognuno (che poggia sulla loro identità e che consente di distinguerli), e verrebbe meno, *a fortiori*, anche la relazione. Se ne conclude che anche la dipendenza andrebbe intesa in senso relativo.

A questo livello di indagine, dunque, il costruito relazionale viene mantenuto postulando che la relativa indipendenza dei termini possa venire conciliata con la loro relativa dipendenza. Su questa conciliazione ci proponiamo, pertanto, di riflettere.

Essa può venire espressa anche così: i termini devono differenziarsi, ma la condizione del loro differenziarsi è precisamente il nesso che li vincola, stante che la differenza è essa stessa una relazione; i termini, inoltre, devono relazionarsi, ma la condizione del loro connettersi è precisamente il loro mantenersi distinti, il loro essere irriducibili l'uno all'altro, stante che, solo se permangono due, la relazione può configurarsi come medio.

In sintesi, e per quanto possa apparire paradossale: la relazione vincola perché distingue e distingue perché vincola. Questa è la problematicità del suo *status*. La conciliazione della relativa indipendenza e dipendenza dei termini non può non venire assunta, pertanto, come la *dinamicità intrinseca del costruito relazionale*.

Ma, ecco il punto, se si parla di dinamicità intrinseca, allora si deve abbandonare l'idea del costrutto mono-diadico. Il costrutto, infatti, si pone tra i termini relati, laddove la dinamicità è intrinseca, cioè vale come la struttura stessa di ciascun termine. Ciascun termine è il suo *intrinseco riferirsi* all'altro termine.

Questo significa che mantenere la relazione in forza della conciliazione della relativa indipendenza e dipendenza dei termini equivale a pensarla ancora come estrinseca rispetto all'identità, perché solo così è possibile mantenere l'ordine empirico-formale, cioè quell'ordine che si fonda sull'identità del dato (fatto) pensata nel senso dell'immediatezza e su una mediazione intesa come una relazione intercorrente tra i dati (fatti).

5. Il concetto di identità

La domanda che deve venire posta, giunti a questo punto dell'indagine, è la seguente: che cosa si intende, propriamente, allorché si parla di identità? Per esaminare il concetto di identità, prendiamo avvio da come essa viene ordinariamente intesa. Ebbene, il *principio di identità* afferma che ogni cosa è identica a sé stessa e proprio per questa ragione è diversa da ogni altra.

Per esprimere in forma più chiara un tema così rilevante, consideriamo la definizione di identità che ci viene offerta da Aristotele nel V libro della *Metafisica*: "L'identità è una *unità d'essere* o di una molteplicità di cose, oppure di una sola cosa, considerata però come una molteplicità: per esempio come quando si dice che una cosa è identica a sé stessa, nel qual caso essa viene considerata appunto come due cose"¹⁶.

L'identità esprime, dunque, o che una cosa è identica a un'altra (*A id. B*, *A è B*) o che una cosa è identica a sé stessa (*A id. A*, *A è A*). Nell'un caso come nell'altro il punto nodale, che deve essere messo bene in evidenza, è il seguente: l'identità si costituisce come identità tra due termini. Ciò consente di mettere in luce un aspetto decisivo: l'identità si fonda sulla relazione o, detto con altre parole, la relazione è costitutiva dell'identità. L'alterità (non-*A*), infatti, non può non venire richiesta, anche se viene richiesta per venire negata, affinché risulti la medesimezza sostanziale dei due termini che la forma, invece, presenta come distinti.

Ciò vale anche quando si afferma l'identità della cosa con sé stessa. Anche questa identità, infatti, si esprime nella forma *A è A*, ossia come una relazione, sancita dalla copula *è*, e tale relazione altro non è che un'identità proprio per la ragione che il primo termine coincide con il secondo. D'altra parte, però, è da

16. Aristotele, *Metafisica*, V, 9, 1018 a, 11-12.

rilevare che, se i termini non si disponessero come due, non si potrebbe rilevare – né si potrebbe affermare – il loro essere un medesimo. Con questa conclusione: la relazione funge e opera nel concetto di identità. Solo per la ragione che i termini sono due, di essi può dirsi l'identità.

Per affermare lo *idem*, o l'unità, si deve insomma comunque presupporre la differenza, così che, anche quando si afferma l'identità della cosa con sé stessa, si è costretti a sdoppiarla, a reduplicarla, ossia a introdurre una relazione nel suo essere, onde inscrivere la molteplicità all'interno dell'unità. Per questa ragione Aristotele afferma che una cosa viene considerata come due cose.

Che sia effettivamente così lo si comprende anche svolgendo un altro ragionamento. Se, quando parliamo di un'identità, intendiamo un'identità determinata, allora non possiamo dimenticare che ciò che la de-termina, cioè la rende finita, è precisamente il limite. Se non che, il limite è tale solo per la ragione che ha due facce: una che guarda verso il limitato e una che guarda verso il limitante. Ciò spiega il fatto che l'identità determinata si pone in forza del suo differenziarsi, ossia del suo contrapporsi ad altra identità: *A è A perché non è non-A*, così che il principio di identità si traduce nel principio di non contraddizione.

Solo l'identità dell'assoluto, quindi, non necessita della relazione e proprio per questa ragione è definito assoluto: *ab-solutum*, infatti, indica ciò che è sciolto da vincoli, da relazioni. Ma per questa ragione l'assoluto è, a rigore, indeterminato e indeterminabile. Di contro, se si parla di un'identità determinata, la relazione oppositiva alla differenza risulta essenziale e costitutiva (intrinseca) dell'identità.

Con questa formidabile conseguenza: se la relazione è essenziale al costituirsi dell'identità, allora non si potrà evitare di mettere in discussione la rappresentazione sensibile che dispone non-A fuori da A. La rappresentazione, infatti, induce la convinzione che una certa indipendenza possa continuare a sussistere, dal momento che A e non-A occupano spazi diversi, anche nell'enunciato.

Di contro, affermare che concettualmente non-A è essenziale al costituirsi di A (e viceversa) non può non significare che la differenza viene riconosciuta come intrinseca e costitutiva dell'identità e ciò impone di andare oltre l'ordine empirico-formale, che pone le identità estrinsecamente le une rispetto alle altre.

La relazione, questo è il punto cruciale, non può venire pensata come intercorrente tra A e B, ma come immanente ad A e a B, secondo quanto indicato da Hegel nella *Wissenschaft der Logik*, là dove egli distingue la relazione estrinseca (*äußerliche Beziehung*) dalla relazione intrinseca (*immanente Synthesis*)¹⁷. La

17. Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, pp. 87-109.

prima coincide con il costruito mono-diadico e assume l'identità come autonoma dalla differenza; la seconda, invece, fa valere il principio, che Hegel riprende da Spinoza, per il quale *omnis determinatio est negatio*: ogni determinazione è negazione, ma non negazione di altro, bensì negazione di sé medesima.

Se, infatti, si perviene alla consapevolezza che A e B sono due identità che si pongono solo in forza del loro inviarsi l'una all'altra, allora tale invio non può venire pensato come successivo alla costituzione dell'essere di A e di B, ma come coincidente con l'essere di entrambi: A è relazione a B, e viceversa, perché A senza B non può stare, così che B entra nella costituzione intrinseca di A e la relazione risulta una *immanente Synthesis*.

Chi ha ripreso l'indicazione hegeliana, e l'ha portata alle sue estreme conseguenze, è stato Bradley, il quale in *Appearance and Reality* perviene a questo punto fondamentale:

Una relazione indipendente dai suoi termini è un'illusione. Se essa deve essere reale deve esserlo in un certo senso a spese dei termini o, per lo meno, deve essere qualcosa che si manifesta in loro o a cui essi appartengono. Una relazione tra A e B implica realmente un fondamento sostanziale in loro. [...] La nostra conclusione sarà, in breve, la seguente: la relazione presuppone la qualità [i termini], e la qualità la relazione; nessuna delle due può esistere indipendentemente dall'altra né in sua compagnia e il circolo vizioso nel quale entrambe si avvolgono non può essere l'ultima parola sulla realtà¹⁸.

La vera realtà, dunque, non può non emergere oltre la relazione, perché non può non emergere oltre la contraddizione. Proprio per salvare il mondo dell'esperienza ordinaria, invece, Russell, in consonanza con Moore, afferma il carattere estrinseco della relazione, la quale si disporrebbe tra i dati e come tale darebbe luogo all'implicazione.

Cogliere il *valore costitutivo della relazione* non può non imporre un ripensamento del concetto di identità: ogni identità è in sé il riferimento ad altro da sé, come era emerso considerando il ruolo che il limite ha nella posizione dell'identità determinata. Ogni identità, pertanto, altro non è che una contraddizione: ciascun A è in sé altro da sé; è sé e la propria negazione; A è in sé non-A.

Questo punto risulta di enorme importanza. Esso mette in evidenza che il tentativo attuato per salvare la relazione dalla contraddizione risulta vano. Parlare di relativa indipendenza e relativa dipendenza dei termini della relazione non è più possibile: l'indipendenza dei termini, essenziale per mantenere la dualità, si dissolve, anche nella sua forma debole, cioè come indipendenza

18. F. H. Bradley, *Apparenza e realtà*, pp. 160-163.

relativa, in virtù della consapevolezza che ogni identità è in sé rinvio ad altro da sé. La differenza entra così nella costituzione intrinseca dell'identità e la loro differenziazione deve venire collocata ad un livello diverso rispetto a quello in cui vige il loro *intrinseco riferirsi*.

Se la differenza vale come esterna (estrinseca) rispetto all'identità, allora si impone quello che possiamo definire l'ordine empirico-formale; di contro, se vale il loro intrinseco riferirsi, allora si impone il superamento dell'ordine empirico-formale e tale superamento coincide con la mediazione dell'immediato, cioè con la consapevolezza che la relazione va intesa come *atto* e non come medio tra estremi.

6. La relazione come atto e l'unità delle particelle entangled

Riconoscere il valore intrinseco della mediazione non può non comportare la trasformazione dell'immediato, il quale non viene più inteso come un dato o un fatto, ma come l'atto del suo andare oltre sé stesso, l'atto del suo trascendersi (mediarsi).

Si potrebbe anche dire in questo modo, per riprendere quanto abbiamo affermato a proposito dell'identità determinata: poiché ogni determinazione è sé stessa in quanto si riferisce ad altra determinazione, essa è, in sé, sé e non sé, ossia è una contraddizione. Quando parliamo di contraddizione, non intendiamo indicare qualcosa-che-è, ma qualcosa che è tutt'uno con il suo negarsi. La contraddizione, insomma, non configura uno *status*.

Così come la relazione è l'atto del relazionarsi, la contraddizione è l'atto del contraddirsi. Ciò che abbiamo voluto emergesse con chiarezza è che, in effetti, si tratta di un *unico e medesimo atto*, stante che relazione e contraddizione sono due forme che indicano la medesima struttura: la struttura dell'immediato. Anche la relazione, pensata come medio, riproduce tale struttura e la riproduce come se, invece, se ne differenziasse, dal momento che si presenta come mediazione. Una mediazione, però, che non può venire considerata autentica, proprio perché estrinseca.

Se, insomma, l'immediato non può venire pensato come un'identità autonoma e autosufficiente, nonché compatta e monolitica, altrettanto intenderne la struttura nella forma del costruito relazionale significa riproporre quella stessa immediatezza, che, di contro, si intendeva oltrepassare. La relazione come medio, infatti, poggia sulla presunta immediatezza dei termini e si pone essa stessa come un nuovo termine.

Di contro, intendere la relazione come atto, l'atto del riferirsi di ciascun termine all'altro termine e, più in generale, l'atto del riferirsi di ogni identità ad altra identità, consente di cogliere ciascuna identità determinata come un *segno*: ogni entità è in sé il riferirsi ad altro da sé, è in sé il proprio oltrepassarsi. In questo unico e medesimo atto, che è lo stesso per ogni identità, la differenza tra le entità viene meno, si neutralizza, e l'unità, la vera unità, si impone.

Precisamente in questo senso ci sembra che domandi di venire interpretato il passo di Zeilinger che abbiamo citato in precedenza e che egli non si stanca di ribadire. Così scrive, infatti, a proposito delle particelle *entangled*: "queste due particelle costituiscono un'entità inseparabile"¹⁹.

La questione che abbiamo cercato di affrontare è come possano costituire un'entità inseparabile due particelle. Ci si chiede: se sono due, l'unità inseparabile non è stata già separata? Non è stata già divisa, così che le due particelle sono l'esito proprio della divisione dell'entità, che avrebbe dovuto valere come un'unità?

Ebbene, in base al discorso che abbiamo svolto sul concetto di relazione si è ora in grado di comprendere in quale senso si può parlare di inseparabilità delle particelle *entangled*. Le particelle appaiono due, ma in realtà sono un'unica e medesima realtà. Un'unica e medesima realtà della quale le due particelle costituiscono due sezioni astratte, ossia valgono come il prodotto dell'intervento astrante esercitato sulla realtà da parte del conoscere formale.

Le due particelle sono un'unità per la ragione che la posizione dell'una implica necessariamente, ossia strutturalmente, cioè intrinsecamente, la posizione dell'altra, in modo tale che esse risultano coesenziali. E se l'essere dell'una è essenziale al costituirsi dell'essere dell'altra, allora si tratta di un unico essere, di un'unità vera e propria, non di una *unificazione*, cioè di una sintesi, cioè di una relazione ordinaria.

Ciò significa che le particelle *entangled* di cui si occupa la fisica quantistica offrono una occasione unica: cogliere il vero senso della relazione. Se, infatti, si tratta di due particelle intrinsecamente relate, allora non può destare meraviglia che il mutamento dell'una si traduca immediatamente nel mutamento dell'altra. Se ciò non accadesse, allora non sarebbero intrinsecamente vincolate, cioè non costituirebbero un'unica realtà.

L'*intreccio*, insomma, deve venire inteso in modo così radicale da indicare che l'una particella non può stare senza l'altra, così che esse possono bensì venire poste a distanza siderale e apparire indipendenti, ma indipendenti non sono, dal momento che l'una è in relazione strutturale all'altra e dal momento che la relazione è l'atto del loro reciproco riferirsi, che è unico per entrambe.

19. A. Zeilinger, *Il velo di Einstein*, p. 56.

Tra di esse – lo ripetiamo – non sussiste, dunque, una unificazione, che vale come una relazione ordinaria e mantiene la dualità dei termini relati, ma una vera unità, la quale può venire intesa soltanto nel senso dell’*ablatio alteritatis*.

7. Per concludere

Se la relazione tra le particelle *entangled* viene intesa come l’atto del riferirsi di ciascuna all’altra, allora in questo *unico e medesimo atto*, che vale per entrambe le particelle, la differenza viene neutralizzata e l’unità si impone come la vera realtà.

Del resto, poiché ogni identità determinata, anche le identità che appartengono al *macro-mondo*, si pone in forza del limite, che vincola intrinsecamente identità e differenza, se ne deve concludere che quell’atto, che rende un’unica realtà le due particelle *entangled*, costituisce quello stesso atto che impone di non arrestarsi all’esperienza del molteplice, che configura l’universo dell’*apparire*, ma di elevarsi al livello dell’unità, che è quello dell’autentico *essere*.

Solo l’essere, infatti, può valere come effettivo fondamento, il quale non può non essere l’unità perché solo l’unità è veramente intelligibile: solo essa, infatti, è veramente autonoma e autosufficiente.

Riferimenti bibliografici

- Aristotele, *Metafisica*, tr. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1978.
- Aspect A., Dalibard J., Roger G., *Experimental tests of Bell’s Inequalities Using Time-Varying Analyzers*, in «Physical Review Letters», 49(25), 1982.
- Bell J. S., *On the Einstein Podolsky Rosen Paradox*, in «Physics», 1(3), 1964.
- *Dicibile e Indicibile in Meccanica Quantistica*, tr. it. di G. Lorenzoni, Adelphi, Milano 2010.
- Belousek D. W., *Bell’s Theorem, Nonseparability, and Spacetime Individuation in Quantum Mechanics*, in «Philosophy of Science», 66(supplement), 1999.
- Bradley F. H., *Apparenza e realtà*, tr. it. di D. Sacchi, Rusconi, Milano 1984.
- Cavalcanti G., *Causation, Decision Theory, and Bell’s Theorem: A Quantum Analogue of the Newcomb Problem*, in «The British Journal for the Philosophy of Science», 61(3), 2010.
- Duns Scoto, *Opus Oxoniense* (1478), in Commissione scotistica diretta da C. Baliç (a cura di), *Opera omnia*, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 1950.

- Einstein A., Podolsky B., Rosen N., *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?*, in «Physical Review», 47(10), 1935.
- Esfeld M., *Bell's Theorem and the Issue of Determinism and Indeterminism*, in «Foundation of Physics», 45(5), 2015.
- Evans P. W. et al., *New Slant on the EPR-Bell Experiment*, in «The British Journal for the Philosophy of Science», 64(2), 2013.
- Hegel G. W. F., *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 1974.
- Keming Chen E., *The Quantum Revolution in Philosophy*, in «The Philosophical Review», 129(2), 2020.
- Platone, *Parmenide*, tr. it. di A. Zadro, Laterza, Roma-Bari 1976.
- Redhead M. L. G., *Incompleteness. Nonlocality and Realism: A Prolegomenon to the Philosophy of Quantum Mechanics*, Clarendon Press, Oxford 1987.
- Schrödinger E., *Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik*, in «Naturwissenschaften», 23(48), 1935.
- *Discussion of Probability Relations between Separated Systems*, in «Mathematical Proceedings of the Cambridge Philosophical Society», 31(4), 1935.
- Stapp H., *Bell's Theorem and World Process*, in «Nuovo Cimento B», 29(2), 1975.
- Stella A., Cantalupi T., Ianulardo G., *The Concept of Relation and the Explanation of the Phenomenon of Entanglement*, in «Philosophical Investigations», 45(4), 2022.
- Zeilinger A., *Il velo di Einstein*, tr. it. di L. Lilli, Einaudi, Torino 2005.
- Zych M. et al., *Bell's Theorem for Temporal Order*, in «Nature», 10(3772), 2019.

Identità Differenza. Sulla struttura intenzionale e attenzionale degli atti cogitativi (I/III)

PAOLO DE BERNARDI

debernardi.paolo@libero.it

DOI: 10.57610/cs.v8i12.432

Abstract: The co-originality of identity difference, their irreducibility, also establishes the impossibility of deducing the second from the first, as in recurrent idealist and actualist ambitions, which have attempted to absolutize the act of thought. Not only that; even the attempted counterfeits of difference are destined to fail, because this contains, like a hidden treasure, something irreproducible and inimitable: an astonishing element which is existence, the sole source of all otherness, without which (even if immediate) it could not give themselves any reality.

Keywords: Act of thought, Consciousness, Dianoa, Existence, Finite, Mediation, Nous.

Riassunto: La cooriginarietà di identità differenza, la loro irriducibilità, anche sancisce l'impossibilità di dedurre la seconda dalla prima, come in ricorrenti ambizioni di tipo idealista e attualista, che hanno tentato l'assolutizzazione dell'atto di pensiero. Non solo; anche le tentate contraffazioni della differenza sono destinate a fallire, perché questa contiene, come tesoro nascosto, qualcosa di irriproducibile e inimitabile: un elemento stupefacente che è l'esistenza, la sola fonte di ogni alterità, senza la quale (ancorchè immediata) non potrebbe darsi alcuna realtà.

Parole chiave: Atto di pensiero, Coscienza, Dianoa, Esistenza, Finito, Mediazione, Nous.

“Tale anima... dopo aver combattuto, per così dire, la lotta della pietà – che consiste nel conoscere il Divino e nel non nuocere ad alcuno – diviene tutta quanta *Nous*”
(*Corpus Hermeticum*, X 19)

“Questo Dio... sempre abita nel Cuore degli uomini...
Coloro che conoscono ciò diventano immortali”
(*Svetasvatara Upanishad*, IV 17)

1. L'atto intenzionale come sistema di riferimento

“Atto” significa attualità (cioè non sostanzialità, non potenzialità, quindi inoggettivabilità) e anche attenzione. Sono perciò altrettanti atti, pleonasticamente detti intenzionali, quelle *cogitationes* proprie della Coscienza rivolte ad un oggetto. Già Aristotele, poi Brentano¹ e Husserl hanno messo in evidenza quella che qui chiamiamo “legge di intenzionalità”, la quale afferma che gli atti conoscitivi di Coscienza (pensare-dianoia, percepire, intuire, ecc.) sono strutturalmente orientati verso un oggetto, sì che il pensare-dianoia è sempre pensare-dianoia di qualcosa, il percepire è sempre percepire qualcosa, il rappresentare è sempre rappresentare qualcosa.

Senonché, ogni atto intenzionale si comporta verso l'oggetto intenzionato come un Sistema di riferimento (Sr; o anche: Struttura di riferimento), la cui natura e funzione ha ben chiarito Carnap², quando ha fatto notare come un oggetto qualsiasi trovi il suo significato solo se appartiene a un qualche Sr (pretendere di assumere un oggetto al di fuori di qualsiasi Sr che gli conferisca significato è una astrattezza ed assurdità, dice Carnap polemizzando con la metafisica). Naturalmente l'appartenenza di A ad un Sr non esclude, *de jure*, la possibilità che A possa appartenere ad altro Sr, sicché si deve distinguere tra A come fenomeno o significato (in quanto interno ad un Sr) ed A quale oggetto in sé, che è il *quid* immutabile che può prendere diverse significazioni, a seconda del Sr al quale venga fatto appartenere. La distinzione tra *Objekt* e *Gegenstand* è la distinzione tra contenuto di un Sr e oggetto³, quest'ultimo, come tale, è prerequisite dal Sr stesso e fa del Sri un fungibile, nel senso che lo *Objekt* può *de jure* appartenere a differenti Sr, mentre il *Gegenstand* è inseparabile dallo Sr in cui acquista quel significato e all'interno del quale funge da oggetto attenzionato. Perciò, a differenza di Twardowski, ciò che lui chiama “*Inhalt*” della rappresentazione qui viene chiamato “*Gegenstand*” (oggetto attenzionato), in quanto tale oggetto, pur essendo altro, è tuttavia inseparabile dal soggetto che lo rappresenta e questa inseparabilità è espressa dal *gegen*, che appunto richiama a ciò cui esso si contrappone, cioè al soggetto dell'atto intenzionale. Questa inseparabilità, del *Gegenstand* dal soggetto dell'atto intenzionale, sancisce

1. Particolarmente F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, p. 260, dove classifica i fenomeni psichici in base al riferimento intenzionale.

2. Cfr. R. Carnap, *Empiricism, semantics, and ontology*, dove fa riferimento a “*linguistic framework*”, par. 4.

3. Tale distinzione, tra contenuto e oggetto, è ben chiarita in K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, pp. 1-4; differenza teorizzata, circa negli stessi anni da G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, pp. 25-50, dove la “*Bedeutung*” corrisponde a ciò che qui chiamiamo “*Objekt*” (trascendente), mentre il “*Sinn*” corrisponde a ciò che qui viene chiamato “*Gegenstand*”, in quanto esso cade nel Soggetto (immanente).

l'immanenza del *Gegenstand* all'atto (*Vorstellungsact*) stesso (la sua inseparabilità da questo atto). Ciò che Twardowski chiama "*Gegenstand*" qui viene invece chiamato "*Objekt*", per sottolineare la sua trascendenza (indipendenza) rispetto all'atto intenzionale stesso, come l'etimologia ("ciò che si colloca fuori, oltre") del termine suggerisce.

Perciò il principio berkeleyano, secondo il quale l'oggetto non può essere separato dall'atto conoscitivo che lo coglie (dunque trattasi di oggetto attenzionato), non pone, non riconosce (non può ammettere) l'originarietà di tale atto; bensì è costretto a riconoscerne la fungibilità e quindi il suo carattere di Sr. L'oggetto (attenzionato) non è mai fuori da un Sr, nel senso che un medesimo oggetto può essere contenuto di differenti Sr.

2. I cirenaici e Gentile

I Cirenaici passano nella manualistica filosofica come coloro che hanno posto come criterio (di verità?) la sensazione (*aisthesis*; *Empfindung*). La quale, indipendentemente da qualsiasi oggetto esterno, è sempre certa⁴. Che vuol dire? La percezione di un bellissimo paesaggio è sempre vera, indipendentemente dal fatto che questo paesaggio esista realmente, oppure sia solo frutto di una allucinazione dovuta a stanchezza o a qualche droga. La sensazione è chiamata "percezione" (*Wahrnehmung*) quando è accompagnata dall'idea di un oggetto a sé stante che la sottenda. Altrimenti, come mera sensazione, essa è solo un *Gegenstand* per la Coscienza, come tale non eccedente la Coscienza stessa⁵. La differenza tra *Empfindungen* oniriche e diurne è che le seconde sono accompagnate dall'idea dell'oggetto reale sotteso e come tali sono soggette a leggi razionali di natura. Esse, nel loro divenire, presentano caratteri di costanza e regolarità-ripetibilità sperimentali, a differenza di quelle oniriche.

4. Sextus Empiricus, *Adversus logicos*, pp. 191-192: "I Cirenaici affermano che le affezioni sono criterio (*κριτήρια εἶναι τὰ πάθη*) e che solo esse vengono apprese e come tali sono infallibili; tuttavia, nessuna delle cose che hanno causato queste affezioni è apprensibile in modo infallibile. Ad esempio: noi abbiamo la sensazione della bianchezza o della dolcezza e questo lo possiamo affermare in modo infallibile e incontrovertibile; ma che l'oggetto produttivo della affezione sia bianco o dolce, questo ci è impossibile affermare". Si noti quanto segue: i Cirenaici non dicono che la sensazione è "criterio di verità", bensì semplicemente che "è criterio"; inoltre essi non negano l'esistenza di un oggetto in sé, intenzionato dall'atto cogitativo. Li possiamo perciò considerare inventori dell'attualismo nella misura in cui essi ritengono l'atto cogitativo, astrattamente dall'oggetto, come suprema certezza. La differenza con l'attualismo gentiliano è evidente. Quest'ultimo ritiene l'atto cogitativo verità e non certezza, mentre dichiara non esistente (astratto, o errore) qualsiasi oggetto in sé gli sia sotteso, come *altera res*.

5. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A320-B377, p. 326: "Eine Perception, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht ist Empfindung (*sensatio*)..."

Eppure Antistene non si ferma alla sensazione, perché la sensazione di cui va in cerca deve essere sottesa dall'idea dell'*Objekt*. Egli va in cerca della sensazione in quanto atto intenzionale di Coscienza, riferito ad uno *Objekt*, altrimenti gli basterebbe avere solo l'immagine onirica di Laide, oppure il suo ritratto. Ma lui di questo non si appaga, non vuole la mera sensazione di Laide, vuole la percezione, quindi la realtà, della più bella e colta etera del suo tempo.

Gentile dice che il suo "atto del pensare" sarebbe una derivazione della categoria kantiana (la quale è un puro prodotto dello spirito, ossia della sua spontaneità). In realtà, le categorie kantiane sussistono accompagnate dall'idea di "oggetto trascendentale" (*Ding an sich*), al quale esse fanno perenne riferimento come loro oggetto intenzionale. Perciò l'atto del pensare gentiliano, nella sua pretesa purezza (pretesa indipendenza da qualsiasi oggetto o pensato) è in realtà di matrice cirenaica e non kantiana, Poiché la sua affermazione, sussistenza e valore si compiono a prescindere da qualsiasi riferimento intenzionale, o obiettivo (*altera res*). L'atto percettivo cirenaico, svuotato del suo contenuto intenzionale (=privato del suo riferimento sotteso allo *Objekt*), e fermo al solo oggetto attenzionato, si riduce a vuota sensazione, la cui certezza non è che la protervia di una soggettività vuota, che ha lasciato la realtà (a cui ha rinunciato) come qualcosa di là da sé, per rinchiudersi in una sorta di cattività, fingendo sia dessa l'autentico. È questa la falsa coscienza del cirenaico, la stessa in cui cade Gentile, quando rivendica la trascendentalità e l'intrascendibilità dell'atto del pensare, allorché si separa da ogni oggettività astratta (*Natura sive error*), senza però riuscire, poi, a dimostrare l'immanenza della realtà a tale atto del pensare, dopo aver confinato quest'ultimo nella stessa cattività del Cirenaico, la quale è l'immanenza formale ed estrinseca propria di un Sri (Sri=Sistema di riferimento intenzionale).

Perciò: 1. L'atto vuoto del cirenaico e l'atto del pensare di Gentile, vengono assunti e proposti in forma inintenzionale, contravvenendo alla loro natura specifica, che è appunto di sottendere l'oggetto trascendentale, solo in riferimento al quale (come *Objekt*) hanno senso (sono possibili) come atti cogitativi. In entrambi i casi abbiamo la pretesa di svuotare questi atti della loro destinazione-funzione intenzionale. Cosicché il bisogno di verità della Coscienza rimane frustrato, perché essa ha a che fare con un pensare-dianoia di... nulla, con un percepire di... nulla. Ossia atti la cui validità è nulla, perché entrambi si sono confinati nella cattività inintenzionale, puramente soggettiva e vuota di verità e di realtà. Ciò cui costoro si attengono è un immediato di esperienza interna, il mero A.

2. A differenza dei Cirenaici (paghi della certezza), Gentile avverte l'imbarazzo di questo vuoto e capisce che l'atto del pensare, se vuole essere di qualche

valore per la vita della Coscienza e per il suo bisogno di verità (non mera certezza), deve fare i conti con l'*altera res*, cioè con l'oggettività, da cui, a tutta prima, tale atto del pensare si è tenuto separato. Si tratta ora di dimostrare, per Gentile, che il reale è immanente e concreto, interno all'atto del pensare, e che quest'ultimo dunque non è vuoto di verità e realtà. E infatti la certezza $A=A$, ossia l'identità dell'atto cogitativo intenzionale con se stesso, è una immediatezza (mero A), qualcosa di equivalente ad una mera fede. Sarebbe come dire: "il pensare è certo di pensare" (non altro che se stesso), oppure il "percepire è certo di percepire" (non altro che se stesso, e dunque certezza "assoluta" della mera sensazione). Ecco cosa significa $A=A$: immediata certezza vuota, puramente soggettiva e tautologica, dove lo A che compare come primo membro dell'uguaglianza è il medesimo di quello che compare come secondo membro; lo *unum atque idem*, tale che non può soddisfare il bisogno di verità della Coscienza. Un piatto vuoto non è il pranzo, ancorché indichi il mangiare, nella sua potenzialità.

3. Identità concreta e identità astratta

L'identità concreta, di cui va in cerca Gentile, non vuole certo essere un mero sistema di riferimento, come tale solo apparentemente innegabile, ma realmente solo inevitabile, a partire dal fatto che la sua negazione lo riconferma, come accade, ad esempio col linguaggio: anche la sua negazione si esprime linguisticamente, confermando l'innegabilità-inevitabilità di questa struttura. $A=A$ (come "opposizione dell'identico", nel linguaggio di Gentile) se significasse l'identità del concetto con se stesso (la struttura della certezza cirenaica), riproporrebbe la stessa immediatezza in cui consiste il mero A. $A=A$ può significare mediazione, riflessione, solo se esso vale come $A=B$ (come "opposizione dell'opposto" nel linguaggio di Gentile⁶). Dove B sia l'altro dal concetto, ossia l'intenzionato *Objekt*, ossia il reale, il *positives Mehr*, che nel caso di Gentile, viene chiamato "astratto", oppure *Natura sive error*; così definita perché essa si pone al di fuori del pensare come atto, dunque posta nella sua sostanziale "astrattezza" di "pensato", per usare il linguaggio del filosofo italiano. Senonché Gentile si accorge che senza questo "errore" il suo atto del pensare si chiude nella immediatezza cirenaica dello $A=A$, dove lo A del soggetto è identico allo A del predicato. Abbiamo la certezza assoluta dell'atto, che tuttavia è vuoto, e non può essere la verità. Anzi è contraddittorio, perché come atto intenzionale (*in actu signato*) è chiamato a intenzionare qualcosa, mentre *in actu exercito* si

6. G. Gentile, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 178.

pone come atto di nulla. Dunque, con esso la Coscienza si contraddice, tra ciò che intende e ciò che di fatto realizza. L'atto del pensare è identità concreta (identità di essere e pensare) se non si limita ad $A=A$, bensì solo se esce da se stesso per farsi $A=B$, dove B sia l'oggettivo, ossia la natura; esso deve essere atto di qualcosa, dove il qualcosa non sia prodotto dall'atto stesso, senza ricadere nella figura tautologica di $A=A$, che è atto vuoto e immediato, anzi contraddittorio nella vita della Coscienza. Perciò l'atto può avere ad oggetto solo ciò che sia per esso Altro, irriducibile, reale, come tale non un mero pensato. Come non pensato allora noi abbiamo B, ossia l'immediato, in quanto tale, non pensato; dunque intuito, creduto, opinato; ciò che Hegel⁷ chiama la *Bekannschaft*.

Senonchè la struttura intenzionale dell'atto del pensare-dianoia, il quale vorrebbe esprimere l'essenza della cosa pensata, ossia la sua identità concreta (l'intero) e non un'identità formale, si ritrova in questa situazione. L'identità di $A=B$ che si vorrebbe fosse identità concreta, assume B all'interno di A, quest'ultimo, come Sri, non riesce ad avere $A=B$, come intendiamo (come intende Gentile), bensì $A=BA$, dove il prodotto BA (B di A) è l'identità che B assume entro SriA, ed è questo l'oggetto attenzionato. Non abbiamo cioè B nella sua essenza (*quoad se*), ma B come fenomeno (*quoad nos*); ossia B quale appare in A (SriA). L'in sé di B acquista inevitabilmente l'identità dell'oggetto trascendentale, che di necessità bisogna ipostatizzare, proprio perché $A=A$, in forza delle legge di intenzionalità, non produce il proprio oggetto e nel mediarlo B produce inevitabilmente una struttura formale, mai la struttura originaria, quella propria dell'identità concreta.

Per agevolare il lettore a comprendere la circostanza teoretica nella quale ci troviamo, facciamo questo esempio. Sia B (oggetto intenzionato, quindi *Objekt*) un piano inclinato. Sia A il primo Sri. B assunto in SriA diviene BA (B di A) ed è semantizzato-attenzionato, quale *Gegenstand*, come "discesa". Sia C il secondo Sri. B assunto in SriC diviene BC (B di C) ed è semantizzato-attenzionato come "salita". Sia D il terzo Sri (di tipo ontologico-metafisico). B assunto in SriD diviene BD ed è semantizzato-attenzionato come "ente naturale caratterizzato da opposti principi, quali sono la salita e la discesa". Nel prosieguo, capiremo l'importanza e l'utilità di questo esempio.

Ecco allora l'antinomia in cui si dibatte il pensiero di Gentile⁸ (e non solo di Gentile). O si ha l'identità astratta, nella forma della certezza cirenaica, anche detta atto del pensare, espressa come $A=A$, dove si esprime una medesimezza,

7. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, par. 1: "Die Philosophie kann daher wohl eine *Bekannschaft* mit ihren Gegenständen, ja sie *muß* eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen..."

8. Si veda su questo tema l'ottimo articolo di A. Rinaldi, *Gentile e il problema dell'identità*, pp. 101-117.

quindi una tautologia, che equivale ad immediatezza (A); oppure si ottiene l'identità formale della formula BA, dove l'oggetto (*Objekt*) B, assunto nel SriA, diviene l'oggetto (*Gegenstand*) BA (intendi: B di A), che diciamo anche oggetto attenzionato, il fenomeno, l'evento contingente, che non ha in sé la propria ragione di essere, che non è la cosa stessa nella sua interezza (anche se, come vedremo, colui che è involuppato in un Sri pretende e rivendica la coincidenza dell'oggetto attenzionato con l'oggetto intenzionato). E questa non è la struttura originaria, ma è la struttura dell'inevitabile, dunque dell'esperienza, dove non è rinvenibile il necessario. L'identità di pensiero ed essere non viene fondata, poiché tale identità non è una necessità intrinseca, ma l'inevitabile inseparabilità dell'essere dall'atto che lo coglie. Non siamo andati oltre l'idealismo sciocco, quello della formula: "la fatica del concetto è il concetto della fatica".

4. Il pensare-dianoia e il suo inganno: l'apparenza di essere tutto

Il pensare-dianoia è certamente il privilegiato dei Sri, ma rimane *uno* dei Sri di cui la Coscienza dispone. Un Sr, come ha ben tematizzato Carnap, è un insieme di strutture semantiche conferenti significato, all'interno delle quali l'oggetto B acquista una sua identità di oggetto attenzionato, che non coincide con quella che B possiede in sé, quale oggetto intenzionato, ossia fuori e indipendentemente dal Sri. Fuori da Sri B possiede una identità priva di significato e "astratta", mentre all'interno di Sri acquista una identità specifica, dotata di un significato e concreta (preferiamo usare i termini "senso" e "significato" in senso opposto a quello adottato da Frege). Quello che Carnap chiama Sr, qui lo chiamiamo Sri, cioè: "Sistema di riferimento intenzionale", per specificare che il Sr ha una sua vocazione per l'oggetto, appunto come ogni atto di Coscienza, il solo tipo di Sr che qui interessa. Gli atti di Coscienza sono altrettanti Sri, dove la "i" indica la legge di intenzionalità che caratterizza gli atti di Coscienza⁹.

Poiché il pensare-dianoia non può avere come oggetto un proprio prodotto senza che ciò valga come la chiusura soggettiva nell'immediatezza interiore (la tautologia di $A=A$), l'oggetto intenzionato può e deve essere solo e sempre *Objekt*¹⁰, nella forma dello *Anderssein* (*altera res*) e allora esso può essere solo

9. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, par. 53. Il mondo, egli scrive, "die für uns ist, nach Sosein und Sein unsere Welt ist, ganz und gar aus unserem intentionalen Leben ihren Seinsinn schöpft..."

10. In questo prendiamo le distanze da Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand*, p. 4, il quale ritiene che oggetto intenzionale dell'atto cogitativo sia quello che lui chiama "Inhalt". Non può essere. Perché lo "Inhalt" non è realmente Altro dalla *Vorstellung*, la quale, come *Vorstellungsact* non si distingue realmente (ma solo formalmente) dal suo contenuto-immagine (dell'oggetto). La

trovato, come esperienza esterna o interna. Che vuol dire? Che il Sri è strutturalmente aperto all'oggetto trascendentale, quale prerequisito di tutti i suoi atti cogitativi. Il Sri è aperto originariamente a B, quale *quid* irriducibile e non prodotto dal Sri, perciò eccedente lo stesso Sri. Ecco allora che, inevitabilmente (non necessariamente) B viene assunto all'interno di SriA come B di A (BA, che è l'oggetto attenzionato), ossia solo e sempre come fenomeno, come ha bene evidenziato Kant. B è *de jure* assumibile-significabile all'interno di altri Sri (e Kant ha sempre riconosciuto il carattere contingente non necessario, quindi solo inevitabile della nostra esperienza). La struttura di SriA impone di riconoscere la distinzione tra l'oggetto come è in me (BA, ossia come fenomeno, *in uns Bestehende*), dall'oggetto (B) come è in sé (*noumenon, an sich Bestehende*), passibile di essere assunto, e quindi di ricevere significato, in altri Sri possibili.

Apparentemente abbiamo introdotto una rottura. Infatti abbiamo usato il termine "trovare" per indicare la genesi della differenza, quella cioè entro la quale compare B, lo *Anderssein* irriducibile a SriA e da questo non prodotto. In realtà questa rottura e apparente casualità non c'è, perché l'elemento unitario sul cui sfondo si compie la *Diremption*, che apre alla differenza, è la stessa vita della Coscienza. Ciò che infatti è *Objekt* per il pensare-dianoia, tale da apparire, a tutta prima, con i caratteri dell'estraneità e della astrattezza (*Natura sive error*, di Gentile¹¹), è *Gegenstand* per la Coscienza, come tale non eccedente; ossia si tratta di percezione, di un altro atto intenzionale, che solo al pensare-dianoia è dato come *Objekt*, in tutta la sua eccedenza. La percezione è a sua volta un Sri, che, secondo la stessa legge di intenzionalità, che governa le *cogitationes*, ha e non può non avere un suo oggetto B, che non potrebbe produrre da sé, senza chiudersi nella tautologia soggettiva e immediata di A=A, di cui i Cirenaici a parole hanno fatto dottrina (mentre nei fatti, quando Aristippo deve ricevere 500 dracme – tanto costava anche uno schiavo! – per un corso di *paideia*, dal

rappresentazione che un pittore ha in mente di un paesaggio non può essere realmente distinta in atto del rappresentare (*Vorstellungsgact*) e contenuto (*Inhalt*) che è l'immagine mentale del paesaggio. Allo stesso modo che la voce non può essere distinta realmente dalle note che vocalizza. Noi percepiamo la voce sempre unitamente a qualche nota. Mai percepiamo la voce in sé come atto del vocalizzare indipendentemente dalle note pronunciate, intese come contenuto del vocalizzare stesso. Non esiste una voce pura, così come non esiste una rappresentazione pura. Detto questo è gioco-forza dover ammettere che l'oggetto intenzionale dell'atto cogitativo può essere sempre e solo ciò che Tawrdoski chiama "*Gegenstand*" e che in questa sede chiamiamo "*Objekt*", cioè l'Altro, cosa che il *Vostellungsinhalt* non può essere. È perciò infondata l'accusa che Tawrdowski fa a Kant (Ivi, p. 84) di non distinguere contenuto e oggetto della rappresentazione, perché anche Kant è d'accordo nel riconoscere l'impossibilità di separare l'atto del rappresentare (*Vorstellungsgact*) dal contenuto (*Vorstellungsinhalt*) che lo specifica.

11. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 186.

genitore di un ragazzo che gli veniva affidato, distingueva accuratamente tra la mera sensazione che in lui produrrebbe il denaro e la percezione del denaro. Tra la sensazione, identica a quella del denaro, e la percezione del denaro, state certi che il Cirenaico sceglie quest'ultima. Così come tra un bellissimo dipinto di una altrettanto bella etera e la etera percepita, vedreste come contravverrebbe a quanto teorizzato. Per la percezione, dunque, l'oggetto B, come *Objekt*, è trovato, mentre questa apparente rottura e discontinuità è smentita dalla vita unitaria della Coscienza, per la quale, quanto trovato dalla percezione, è semplice *Gegenstand*, come sensazione (*Empfindung*). La quale, *eis apeiron*, come atto intenzionale, è sensazione di... altra sensazione, come *Objekt*, ma che per la Coscienza resta sempre *Gegenstand*, come fossimo in un immenso caleidoscopio.

Il pensare-dianoia è un Sri di carattere universalizzante, in quanto assume l'oggetto nel proprio Sri coi caratteri dell'universalità (concetto-idea) e non v'è oggetto che non possa essere pensato (*ratio quodammodo omnia*). Anche il nulla viene pensato (anche se con l'aiuto dell'immaginazione che lo rappresenta come un grande vuoto). Che tutto possa essere pensato, e anche coi caratteri dell'universalità, conferisce al pensiero-dianoia un'illusione di potenza illimitata, anche perché le universalizzazioni operate dal pensare-dianoia sono alla base del linguaggio. Una stella o un pianeta sono lontanissimi e irraggiungibili fisicamente, mentre il fatto che io riesca a pensarli pare renderli, almeno per il pensiero, a portata di mano. Anche gli Dèi sono pensati, ancorchè ne sia proibita e impossibile la visione. Queste circostanze danno al pensiero un certo crisma di onnipotenza. Scriveva Pascal: "*par l'espace l'univers me comprend et m'englouti comme un point; par la pensée, je le comprend*".

Tale fallacia non è difficile da smascherare. Infatti il pensare-dianoia, presuppone come data (trovata) la molteplicità delle cose di cui egli sa cogliere (assumendole nel proprio Sri) l'universalità. L'infinita molteplicità degli oggetti di esperienza non è da esso prodotta, ma presupposta, come si addice ad ogni Sri. Quindi la costellazione del cane è pensata coi caratteri dell'universalità, ma è data nell'esperienza e non è prodotta. È vero che il triangolo, l'albero, l'ente, il numero sono dei pensati, ma proprio perché pensati sono fenomeni al pensiero, che, se avesse prodotto tali oggetti, non avrebbe fatto altro che ripetere se stesso in altrettante oggettivazioni, non uscendo dalla immediatezza soggettiva del solo interiore, fatta della stessa protervia dei Cirenaici, secondo la formula $A=A$, che non sta ad indicare mediazione, perché lo A del primo membro è lo *unum atque idem* del secondo membro.

Mediazione significa concetto e pensiero. Se perciò il pensiero-dianoia affermasse di avere e potere avere a proprio oggetto solo dei pensati (oggetti

attenzionati), come tali ripetenti lo *unum atque idem*, come tali non differenti realmente dal pensare-dianoia, si contraddirebbe, perché affermerebbe che il pensiero-dianoia non è mediazione (essendo la mediazione sempre mediazione di altro da sé, mai automediazione), quindi si affermerebbe che il pensiero non è pensiero. Perciò affermare, rivendicare il pensiero come atto puro è *contraddittorio*, perché in assenza di differenza non può esserci mediazione. E dire che non c'è mediazione è dire che non c'è pensiero.

La pretesa purezza dell'atto di pensiero significa irrealtà, perché manca la differenza (il reale e l'esistente). Anche quando venga fatta apparire l'innegabilità del pensare-dianoia con la constatazione che perfino la negazione del pensare è un pensato, questo non è prova di necessità, bensì solo prova di inevitabilità, quella propria dei Sri, che sono sistemi presuppositivi, la cui innegabilità (*index sui*) non è necessità. Ogni Sri, infatti, deve costantemente mantenere come residuo, della sua assunzione di B, lo in sé (*Objekt*) trascendentale dell'oggetto stesso. In quanto Sri, questo rimane una struttura formale presuppositiva, lacerata dal dissidio tra *actus signatus* e *actus exercitus*, che anche significa irriducibilità dell'oggetto intenzionato con l'oggetto attenzionato, come tale soggiacente a dialettica e divenire, coi quali viene riconosciuto il suo carattere non necessario, ossia il suo non costituire la mediazione originaria. Perciò, se il pensare-dianoia non vuole essere la tautologia psicotica inaugurata dai Cirenaici (proprio nel senso di chi si tiene fuori dal reale), deve prerequisire trascendentalmente l'in sé dell'oggetto, che il pensare-dianoia, come Sri, assume in sé conferendogli valenze universali. Ecco perché l'attualismo diviene spesso la cavalcatura di egoità superbe, vanagloriose e narcisiste (aspetti rinvenibili, ad es., nella personalità di Aristippo di Cirene), di chi si colloca fuori della realtà, nella chiusura soggettivistica di un atto intenzionale preteso puro. L'atto puro, dai Cirenaici a Berkeley, fino a Gentile, sia esso atto percettivo, sia esso atto del pensare-dianoia, "puro" non può essere, senza essere vuota immediatezza soggettiva, nella sua pretesa inintenzionalità.

La stessa pretesa universalità del pensare-dianoia può essere rivendicata anche dal linguaggio, un altro importante Sri, il quale potendo tutto riferire a sé, come il pensare-dianoia, può, come è storicamente accaduto, ammantarsi di pretese universalistiche, pretese di necessità, constatando, ad esempio, che non si danno enti che il linguaggio non possa nominare; anche il silenzio e il nulla hanno un semantema e un fonema che li esprime. La stessa negazione del linguaggio trova una sua espressione linguistica. Dunque anche il linguaggio pretende essere universale e necessario (*index sui*), sulla base di questa accertata innegabilità. Anche questo Sri, con la sua pretesa di essere ogni cosa e onnipotente, ha fornito la cavalcatura a egoità superbe e vanagloriose, come lo furono

certi famosi Sofisti dell'antichità, con forti similitudini con le personalità cirenaiche. Ma è evidente, anche qui, la vana pretesa di universalità del linguaggio, il quale, come il pensare-dianoia, deve presupporre quella molteplicità di enti su cui vanamente proclama la signoria assoluta, mostrando di poter dire su ciascuno di essi, tanto che è quanto che non è, come vuole la retorica. In quanto Sri, anche esso rimane una struttura formale presuppositiva, lacerata dal dissidio tra *actus signatus* e *actus exercitus*, che anche significa irriducibilità dell'oggetto intenzionato con l'oggetto attenzionato, come tale soggiacente a dialettica e divenire, coi quali viene riconosciuto il carattere non universale, non necessario del linguaggio stesso.

Così come il pensare-dianoia e il linguaggio non producono mai l'identità concreta o struttura originaria, altrettanto il principio di non contraddizione. Il pensare-dianoia e il linguaggio hanno in comune (essendo entrambi Sri) il fatto che tutto ciò che pensano e dicono è detto e pensato nella forma dell'incontraddittorietà, ecco perché li diciamo "facoltà del determinare". Il principio di non contraddizione, nella sua formulazione astratta e formale, non è la verità, perché è un principio vuoto; senza il ciò (*quid*) che sia detto o pensato come incontraddittorio, esso resta un principio formale e vuoto di verità, un immediato. Solo grazie al riferimento al *quid* (τὸδε τι, oggetto intenzionato) esso acquista senso, appunto perché dà un significato a qualcosa che da esso viene principiato. Ma che l'essere sia in sé e per sé incontraddittorio, e che l'incontraddittorietà sia la struttura originaria dell'essere, non lo si può sostenere, perché l'essere rimane l'in sé come "oggetto trascendentale", ossia come l'intenzionato. Mentre ciò che viene normato, secondo l'incontraddittorietà, è solo e sempre l'ente, ossia il fenomeno d'esperienza, che è oggetto attenzionato. Quindi il principio di non contraddizione non è la struttura originaria dell'essere¹², bensì la struttura originaria dell'esperienza (del dire, del pensare e dell'esperire in generale) e dell'ente. Esso principio costituisce la suprema sinossi della Logica, e in certi autori pretende valere come l'originaria mediazione dell'essere, l'unità di identità e differenza ($A=A$)=B. Ma ciò che intende essere e valere (*in actu signato*) non coincide con ciò che di fatto è come Sri (*in actu exercito*). In quanto Sri anche esso rimane una struttura formale presuppositiva, lacerata dal dissidio tra *actus signatus* e *actus exercitus*, che anche significa irriducibilità dell'oggetto intenzionato con l'oggetto attenzionato, come tale soggiacente a dialettica e divenire, coi quali viene riconosciuto il carattere non *firmissimum* del principio, ossia la sua sola formalità presuppositiva, propria dell'inevitabile e non del necessario, dunque avente la forma seguente:

12. Rimando a P. De Bernardi, *Dialettica dello Elenchos*, pp. 188-201.

$(A=A)=AB$. Dove AB sta a significare B appartenente ad A , ossia il fenomeno, quale si dà nelle strutture a priori del Sri.

La pretesa identità di essere e pensare sarebbe quella formale e propria di qualsiasi Sri, se si affermasse, secondo la ricorrente formulazione, che “non può esserci un di là del pensiero che non sia un pensato”, o, peggio ancora: “il cavallo è il concetto di cavallo”, perché avremmo la formulazione di $A=A$, dove lo A del predicato è lo *idem* del soggetto. L’identità dialettica e fenomenologica in Hegel si configura come segue $A1=A2$, dove $A1$ è il concetto ed $A2$ è l’intuizione, ossia l’immediato, cioè la credenza e l’opinione (*Bekannschaft*). Questa identità è concreta, perché il pensare, o concetto, trova il suo altro (appunto la *Bekannschaft*), a cui è intenzionalmente riferito come atto di Coscienza. Il risultato di questo movimento dialettico è A come concetto concreto; una positività che è essenzialmente legata, come negatività, all’immediato tolto, come tale risultato, quindi divenire. Ecco che il vero sapere filosofico non può essere sostanzialità, assolutezza, ma, come mediazione, è strutturalmente relatività con l’immediato tolto.

L’atto del pensare non può essere l’assoluto, per il fatto che se il pensare è – come lo è – mediazione, ossia concetto, non può fare a meno della “memoria” dell’immediato-tolto. Esso deve mantenersi strutturalmente legato a questo “passato” se non vuole cessare di essere mediazione. L’atto del pensare, proprio in quanto strutturalmente negazione-mediazione non può essere assolutizzato¹³. Cosa che si compirebbe anche solo sostenendo l’autotoglimento dell’immediato come finito. Se l’immediato, come finito, si togliesse da sé, intanto non sarebbe immediato, ma la stessa mediazione, e implicherebbe la pretesa assolutizzazione dell’atto del pensare, il quale, come negazione, è negazione di altro¹⁴ (=atto intenzionale). Affermare che l’immediato, come finito, si toglierebbe da sé sarebbe contraddittorio, perché equivarrebbe ad affermare che l’immediato è mediazione. La negazione in cui consiste la mediazione è atto intenzionale che si riferisce ad altro da sé, ossia all’immediato-finito, il quale dunque non si toglie da sé, ma è tolto da altro e questo altro è il concetto. Si deve dunque escludere tanto la assolutizzazione dell’atto del pensare, quanto

13. G. R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, p. 20, dove si contesta ad Hegel quella assolutizzazione o immanentizzazione monistica in cui viene chiuso il *Logos*.

14. Ivi, p. 17: “la negazione... se non è negazione di altro è negazione di sé ed è contraddittoria”. E p. 78: “La mediazione che è negazione è pensiero, il quale se non è universale non è pensiero...”. E infatti il titolo di questa che è forse l’opera maggiore di Bacchin non è “L’immediato e la propria autonegazione”, bensì “L’immediato e la sua (di lui, come oggetto) negazione”. E siccome il pensare è concetto e il concetto non può che essere mediazione, e siccome la mediazione non può non essere negazione, ecco che il pensare non può non essere intenzionalità. Lo stesso Gentile è costretto a riconoscere la natura intenzionale del pensiero quando scrive: “...il pensiero stesso è pensiero delle cose...” (G. Gentile, *Sistema di Logica*, p. 196).

la assolutizzazione della negazione, riducendola ad autonegazione, ossia a contraddizione di un finito che si toglierebbe da sé¹⁵. In entrambi i casi si avrebbe una pretesa assolutizzazione del *Logos*. L'atto del pensare è dialetticamente legato ai presupposti tolti, come la sua memoria, come il suo passato, ciò che ne vieta l'assolutizzazione. Ecco perché la filosofia non può sconfinare e giungere a farsi teologia, ossia dottrina dell'assoluto.

Senza la reale presenza dell'Altro, inteso come *Objekt*, la pretesa identità di pensiero ed essere è tautologica, come tale immediata, risolvendosi nell'identità formale propria di un *Sr*. Avremmo insomma l'identità del pensiero col concetto di essere (che è ancora pensiero), non l'identità del pensiero con l'essere. Al pensare ogni cosa appare immediatamente come un pensato; al linguaggio, ogni cosa appare immediatamente come detta; al principio di non contraddizione ogni cosa appare immediatamente incontraddittoria; ecc. Insomma per l'olfatto le pietre non esistono perché non hanno odore...

Poiché il pensare non può non essere mediazione-negazione, e poiché la mediazione-negazione non può non essere intenzionale, ossia negazione di ciò che sia Altro, ecco allora che l'Altro, come oggetto intenzionato, non può non essere *Objekt*, mai *Gegenstand*. Poiché l'originaria mediazione dovrebbe essere identità di essere e pensare e non identità del concetto di essere col pensare, allora quando si millanta che il cavallo altro non sarebbe che il concetto di cavallo, o che la fatica del concetto sarebbe il concetto della fatica, si fa chiara la falsità di tali proposizioni, che sono così da riscrivere: il cavallo *appare* al pensare come concetto di cavallo, ecc. Abbiamo messo l'avverbio "immediatamente" quando scriviamo: che "ogni cosa appare al pensiero immediatamente come un pensato", per significare che il pensare, non potendo non confermarsi come un *Sr*, non può non confermarsi, in forza della sua struttura trascendentale che è quella della negazione intenzionale, come medietà, così detta e depotenziata, per distinguerla dalla mediazione originaria. Sicché non è lui il portatore di quest'ultima, come pretendono gli actualismi, da Hegel¹⁶ a Gentile, come non lo sono, per identiche ragioni, il linguaggio, da Gorgia a Heidegger e il principio di non contraddizione da Aristotele a Severino, perché tutte questi *Sr* sono strutture formali presuppositive, innegabili nel senso di inesorabili, ma non necessarie, né originarie, nelle quali l'essere, non potendo non essere

15. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. 5, pp. 79-80: "Die Wahrheit aber ist, dass darum, weil das Endliche der an sich selbst widersprechende Gegensatz, weil es nicht ist, das Absolute ist."

16. Hegel prima ancora di essere idealista è actualista, o, se preferite, è idealista perché actualista. Idealismo significa affermare che il finito è ideale, nel senso di non reale. Ora, il finito in Hegel è non reale perché il suo essere è inadeguato al suo concetto. E questo significa affermare che ciò che si ponga fuori dell'atto di pensiero (il concetto non è atto di pensiero?) non è reale. Non è forse questa la formula dell'actualismo?

l'oggetto intenzionato, cioè l'Altro, trova altrettante configurazioni funzionali, mai se stesso; come accadrebbe al piano inclinato, che all'interno del primo Sri è attenzionato come "salita" (equivalente al Sri hegeliano che si basa su concetto-sillogismo), mentre all'interno del secondo Sri è attenzionato come "discesa" (equivalente al Sri heideggeriano, che si basa sul linguaggio); con la pretesa (di Hegel e Heidegger) che oggetto attenzionato e oggetto intenzionato coincidano.

È facile quanto inutile cercare di sostenere l'identità del pensare col concetto di essere; altra cosa e ben più seria è peritarsi nel sostenere l'identità del pensare con l'essere, dove questo significhi effettiva, non finta, differenza.

Scolio. Non si può ritenere che la formula "mediare qualcosa" sia propria di una mediazione solo formale ed estrinseca, e che la mediazione originaria sarebbe la automediazione o autonegazione del finito. Perché questo è un cerchio quadrato. Se il finito si mediasse da sé non sarebbe finito, ma esso stesso sarebbe infinito e mediazione, o, se si preferisce, non vi sarebbe mediazione alcuna. Se il finito si togliesse da sé, in quanto contraddittorio (e sappiamo la contraddizione essere nulla), avremmo che la mediazione sarebbe identica al nulla. Sarebbe come dire che lo sporco si pulisce e si deterge da sé. Ma allora lo dovremmo chiamare detersivo, non sporco! Lo sporco e il detersivo sono due cose distinte e irriducibili, come l'immediato e la mediazione, senza di che non si avrebbe il pulire; che è l'azione di due entità; sporco e detersivo. Così il mediare richiede l'azione di due entità: l'immediato e il concetto. Bacchin¹⁷ giustamente non ha intitolato la sua opera "L'immediato e la propria autonegazione". Quindi ci dobbiamo mantenere nella formula $A=B$, dove A è il concetto, B è l'immediato, e il segno di $=$ è la mediazione. Dire che il finito si toglierebbe da sé equivarrebbe a dire che $B=B$, ossia una immediatezza, parallela e opposta a quella del concetto con se stesso $A=A$. La forma della immediatezza non può essere $B=B$, perché questa è già riflessione, bensì semplicemente B . Dire che "il finito è il suo finire", nel senso che si toglierebbe da sé, è una contraddizione, perciò questo dire è insignificante, perché equivale a dire che l'immediato è mediazione, ossia che il ferro è di legno.

5. *L'assoluto e l'antinomia del pensare dianoetico*

Affidare al pensare-dianoia (atto del pensare) la questione dell'Assoluto, come in Hegel, presenta una antinomia insanabile, a seguito della quale si deve

17. Cfr. G. R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*.

concludere che non è il pensare-dianoia la via, il mezzo, per la Coscienza, per sollevarsi all'Assoluto. L'antinomia si svolge su due fronti e presenta 4 corni¹⁸. Due corni sul piano dell'Assoluto e due sul piano del finito. L'Assoluto è cercato e intenzionato a partire dal finito, e in questo senso lo chiamiamo *A-peiron*, Assoluto significa: non legato a nulla, sciolto da tutto; come *Apeiron* significa: non limitato, non condizionato da nulla. I termini sono sinonimi.

1) La ricerca dell'Assoluto, a partire da una condizione finita, condizionata, implica che l'Assoluto è intenzionato come mediazione, come giustificazione, come fondazione del finito. Senonché, in quanto mediazione, fondazione, giustificazione, l'Assoluto è innegabile rispetto al finito, mentre quest'ultimo è riconosciuto come contingente e opinabile (se ne può dire che è, quanto che non è). In questo senso l'Assoluto gode dello statuto del concetto, che è quello della verità ed innegabilità, rispetto all'opinare; quest'ultimo ha per oggetto il finito, ed è basato sulle sensazioni, come tale è non vero e quindi è negabile. Ciò che attingiamo per questa via, concettuale e del pensare rigoroso, possiamo dirlo innegabile, ma non Assoluto, infatti lo attingiamo a partire dal finito, sicché esso a questo rimane legato come sua (del finito) mediazione e negazione; esso resta relativo a questo finito tolto e superato. Non lo si può dire Assoluto. Ed è questo il cammino della differenza.

2) Se poi, per salvarci da questo inconveniente (primo corno dell'antinomia), volessimo sostenere, come fa Hegel¹⁹, nel par 50 dell'*Enzyklopädie*, con un gioco di prestigio, che la mediazione toglie se stessa come mediazione ("*Indem diese Erhebung Übergang und Vermittlung ist, so ist sie ebensosehr Abheben des Überganges und der Vermittlung*"), per trovare quella assolutezza che non ha, ecco che ci troveremmo in questa circostanza, ossia che noi non stiamo più parlando di un Assoluto come mediazione, quindi concetto, con tutti i caratteri della innegabilità, bensì stiamo parlando di qualcosa affermato per mistica intuizione, la cui assolutezza è riconosciuta solo per fede; insomma siamo fuori dal concetto, inteso come mediazione, togliimento dei presupposti, quindi dimostrazione. Abbiamo (crediamo di avere, pretendiamo avere) l'Assoluto, ma non abbiamo la dimostrazione della sua assolutezza, abbiamo cioè solo un credere nella sua assolutezza; siamo andati fuori dal concetto (ciò che Hegel rimproverava a Jacobi). Ecco il secondo corno dell'antinomia, al quale siamo giunti, dando per buono quel gioco di prestigio, col quale Hegel ci diceva che "la mediazione supera il mondo, ma anche toglie se stessa come mediazione" (che fa si suicida?). Cosa ripetuta dagli epigoni in altri o simili termini

18. Rimando per un completo svolgimento delle argomentazioni a P. De Bernardi, *Nero perfetto. La spiga di Iside-Demetra*, pp. 185-221.

19. Vedi nota 21 dove è riportato il par. 50 al quale ci riferiamo.

(tipo: la mediazione supera il finito e anche supera questo superamento, ecc.). Tale il cammino dell'identità.

È questo il primo aspetto dell'antinomia, di chi ha creduto di risolvere la questione dell'Assoluto affidandosi all'atto del pensare o concetto, o pensare-dianoia.

L'altro lato dell'antinomia si colloca a livello del finito, il quale deve potere valere come essere, per poter fungere da cominciamento della mediazione, per poter consentire che da esso si risalga all'Assoluto; ma poi se ne deve riconoscere la sparizione, affinché si affermi l'innegabile come Assoluto.

1) Quindi, durante il percorso in cui si afferma e si riconosce l'innegabile, il finito sta, è, come cominciamento, senza il quale la filosofia non è filosofia; il concetto sarebbe ineffettuale, privo di cominciamento. Siamo sul cammino della differenza.

2) All'inverso, nel percorso in cui si pretende che l'innegabile sia anche Assoluto, si chiede al finito di sparire da sé, senza che sia oggetto di negazione-mediazione da parte del (preteso) Assoluto. Si chiede al finito di risolversi in contraddizione. Siamo sul cammino dell'identità.

Ecco i due corni dell'antinomia: – il finito come base di partenza dell'innegabile è riconosciuto e mantenuto, come il cominciamento, che deve venire negato; – mentre poi, quando si pretende che questo innegabile sia anche Assoluto, questo finito lo si dichiara autodissolutorio, autonegante, affinché l'Assoluto non si sporchi le mani con lui, facendosi a lui relativo nell'operazione di negarlo.

Emblema di questa operazione, interpolatoria è, come in Severino, il comparire di un ircocervo teoretico che è la contraddizione, la quale viene, anche qui, ipostatizzata come diversa dal nulla. Infatti, se si dicesse che l'autonegazione del finito è identica al nulla, ecco allora che in questo preteso Assoluto non vi sarebbe traccia di innegabilità e mediazione; perciò esso tutto sarebbe tranne che atto del pensare o concetto, bensì sarebbe intuizione fideistica che ha la pretesa (indimostrata) di aver attinto l'Assoluto. Se invece si dice che tale contraddizione è diversa dal nulla (!?), come fa Severino²⁰, ecco allora che si riesce a guadagnare e sostenere l'innegabilità del principio, ma si deve rinunciare alla sua assolutezza; e allora si deve sostenere che il finito non si toglie per autotoglimento, bensì che è tolto dalla mediazione concettuale (con la conseguenza che la mediazione torna ad essere processualità e che bisogna introdurre il tempo).

20. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 228: "Ma come porre il nulla non è un non porre nulla, così porre l'autocontraddittorietà non è un non porre nulla". Cfr. p. 232.

Questi sono i 4 corni della duplice antinomia, vista, una volta dalla parte dell'Assoluto e altra volta dalla parte del finito. Per concludere: se ci si pone dal punto di vista del pensare-dianoia, se la Coscienza si affida al pensare-dianoia, per la questione dell'Assoluto, allora non si può andare oltre Socrate e gli Scettici, i quali avevano concluso col "so di non sapere" e con la *epochè*.

La Coscienza, affidandosi al pensare-dianoia, non trova verità né liberazione, perché sempre trova: o una verità innegabile, che non può dirsi l'Assoluto; oppure, trova un Assoluto di cui non può dimostrare l'assolutezza, di cui non sa l'assolutezza, bensì quest'ultima solo presuppone, ossia ritiene per fede, e questa non può dirsi verità, ma un immediato e un opinare.

- Se il finito si toglie da sé – con ciò facendosi identico al nulla –, essendo atto del contraddirsi, allora non c'è stata mediazione. E allora quell'Assoluto di cui si sta trattando è ciò la cui assolutezza non è dimostrata (secondo il cammino della mediazione e del concetto), perciò trattasi di un intuito, presupposto come assoluto, quindi di un immediato. Percorso dell'identità.
- Perché vi sia mediazione e affinché l'Assoluto di cui si tratta non sia solo contenuto di fede (presupposizione), ma ne sia dimostrata l'assolutezza (=mediazione, dimostrazione), il finito non può essere identico al nulla, bensì va considerato come essente e deve esser fatto oggetto di un togliamento. Percorso della differenza.
- Né il finito può avere la piena consistenza ontica (che è), perché in questo caso neppure ci sarebbe mediazione (il finito, se avesse piena consistenza ontica, mostrerebbe di avere in sé la piena ragione di essere; non sarebbe insufficiente a se stesso).
- La mediazione, se è tale, esige che il finito sia posto nella condizione di *metaxy*. Siamo così giunti alla posizione di Severino, che ipostatizza la contraddizione come diversa dal nulla.

6. L'ircocervo teoretico del finito come metaxy: ossia la pretesa che la contraddizione sia diversa dal nulla

Il tentativo, non teoretico, ma pratico, come ogni tentativo, e riparatore, quindi mistificatore, di tenere in unità i due corni dell'antinomia (l'innegabilità della verità con la assolutezza della verità) sfocia in quello che ho denominato l'"ircocervo teoretico", che in Severino si configura come pretesa che

la contraddizione sia diversa dal nulla, mentre in Hegel la medesima *impasse* teoretica così si configurava:

Il senso dell'elevazione dello spirito è, che al mondo spetti l'essere, ma che questo sia soltanto apparenza; non il vero essere, non verità assoluta; che quest'ultima sia piuttosto oltre quell'apparenza, solo in Dio; e soltanto Dio sia il vero essere. Questa elevazione essendo trapasso e mediazione, è insieme togliimento (*aufheben*) del trapasso e della mediazione, perché ciò per mezzo di cui Dio potrebbe sembrare mediato, il mondo, è, piuttosto, ritenuto un nulla: solo la nullità dell'essere del mondo dà la possibilità dell'elevazione, cosicché ciò che è come mediatore sparisce, e così, in questa mediazione stessa, è tolta (*augehoben*) la mediazione²¹.

Vedete anche qui, al finito viene chiesto, come fa Severino con la contraddizione, di svolgere la funzione del *metaxy*. Il mondo, in prima istanza, consente di pervenire a Dio come verità innegabile, allorché il mondo viene riconosciuto nella sua finità, questa intesa, come vuole Hegel, come non coincidenza tra il suo essere e il suo concetto, e in questa prima istanza Dio funge da mediazione e il mondo da immediato, mantenuto come cominciamento di un cammino di ricerca che intende giungere a un principio innegabile, il quale si giustifichi da sé. Ma poiché Dio, come verità innegabile, resta vincolato al finito, in quanto è il risultato di una mediazione, che, partita dal finito, è giunta alla verità, ecco che questa verità non può essere concepita come assoluta, senza lo svincolamento da ciò da cui risulta, nel processo di mediazione. E così, in questa seconda istanza, al finito si chiede di non essere, cioè di essere contraddittorio e come contraddittorio, equivalente a nulla. Ma, nello stesso tempo, diverso dal nulla! Ecco il *metaxy*.

Affinché il concetto-mediazione possa concepire l'Assoluto, nel solo modo possibile, che è quello di farsi assoluto esso stesso, come atto del pensare, si richiede che esso non sia in alcun modo relativo ad alcunché. *Ab-solutum* significa appunto: non legato. Questione che si pone, dal momento che il concetto-mediazione è di natura intenzionale, è cioè mediazione di un immediato. Ma questo entra in contrasto con l'esigenza di concepire l'Assoluto, o, che è lo stesso, con l'esigenza del pensiero-dianoia di farsi Assoluto, come atto del pensare. Ecco allora lo stratagemma teoretico che accomuna Hegel, Severino e altri pensatori. La mediazione è stravolta nella sua natura intenzionale e da mediazione, come togliimento del finito, diviene autotogliimento del finito. Ora siccome questo autotogliimento del finito, si risolve in un nulla e poiché non si può dire che la mediazione sia nulla, ecco allora che ricompare l'ircocervo

21. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, par. 50.

teoretico della contraddizione, che deve di necessità essere ipostatizzata come diversa dal nulla. Il nulla che risulti dall'autotoglimento del finito deve essere, per forza, diverso dal nulla *sic et simpliciter* (vedi nota 20). Infatti il nulla che risulta dall'autotoglimento del finito è la mediazione e la mediazione non può essere identica al nulla. Significherebbe che mediazione non c'è stata. Non c'è stato pensiero.

Hegel afferma che Dio, rispetto al mondo, è la mediazione, ossia la sua verità, ossia il concetto, il quale deve riconoscere che il mondo, rispetto a Dio, è e non è, ossia, ancora, sarebbe un *metaxy*. Infatti, nella misura in cui Dio lo supera, ponendosi Lui come vero essere, ecco che il mondo fa da cominciamento, esso è, cosicché Dio, come mediazione, risulta legato al mondo che ha superato, come al suo cominciamento. In un momento successivo, per poter riconoscere l'assolutezza di Dio e quindi il suo svincolamento da ogni essenziale legame col mondo, si deve poter affermare l'assoluta non essenza del mondo; si deve dire che il mondo "non è", come preconditione per riconoscere che Dio è assoluto. Ma in quest'ultimo caso non può venire saputa questa assolutezza del Divino, ma solo presupposta, in un atto di fede, perché Dio non è più una verità che risulti dalla negazione del preteso essere del mondo (che è il solo modo, concettuale, mediazionale, di sapere la verità e la necessità di Dio). Ecco allora che per tenere insieme i due fattori, impossibili, ossia: 1) Dio come verità e mediazione, quale risulta dalla dimostrazione filosofica, che è il cammino della differenza; e 2) Dio quale assoluto, che è il cammino dell'identità; si deve introdurre, quasi *deus ex machina*, l'ircocervo teoretico del finito (mondo) come *metaxy*: e di questo si dice che "è", quando si vuole sostenere l'innegabilità di Dio come mediazione e verità del mondo, mentre subito dopo si deve dire che "non è", nella forma del suo autotoglimento, quando non si può fare a meno di riconoscere a Dio l'assolutezza e quindi il non legame col mondo; e per fare questo si dichiara l'assoluta non essenza del mondo.

Severino, per sostenere l'innegabilità dell'essere, evidenzia l'originarietà (pretesa) della sua struttura come *negatio negationis*, la quale implica un legame dell'essere con la negazione tolta. Solo così l'essere è saputo nella sua necessità, ossia nella sua originarietà. Senonché la negazione tolta non può essere identica al nulla, perché l'originarietà della struttura non sarebbe dimostrata, ma solo presupposta, in quanto il legame con la negazione tolta sarebbe legame nullo. Ma se la negazione tolta è diversa dal nulla, allora ciò vuol dire che quella è un essere. Ma se è un essere, tale negazione non sarebbe tolta e non avremmo dimostrata l'originarietà della struttura. Ecco allora come nasce l'ircocervo

teoretico²²: il finito, come *metaxy*. La contraddizione, in cui il finito si annulla, è ritenuta diversa dal nulla: *metaxy*, in quanto né sarebbe, né non sarebbe.

Insomma, per far capire al lettore l'importanza e la gravità della cosa: quando un pensatore, seguendo il suo percorso di pensiero, giunge ad un punto in cui deve, per l'economia generale del suo sistema, ammettere una differenza tra contraddizione e nulla (che cos'è il nulla se non una contraddizione e che cosa è la contraddizione se non un nulla?), vuol dire che in questo sistema c'è qualcosa che non va. Ciò vuol dire che il pensatore ha imboccato la strada sbagliata; perché quella conclusione è come un vicolo cieco; anzi è come un cartello stradale che si trovi alla fine di un lungo percorso che gli dice a chiare lettere che lui è fuori strada. Bisogna tornare indietro e rifare tutto da capo.

7. Identità Differenza

$A=A$ è, per dirla kantianamente, la pura e vuota categoria. Si tratta di un immediato di esperienza interna, in quanto tali categorie si trovano nell'animo umano (*Gemüth*) e ci si avvede di esse mediante una *animadversio*. Questo ci rende chiaro che, affinché la certezza $A=A$ non sia un'immediatezza vuota, il secondo membro dell'identità non può essere la ripetizione dello *unum atque idem*, e cioè non può essere un mero pensato, perché avremmo ancora che il pensiero è uguale a se stesso; oppure che la percezione è uguale alla percezione. Il secondo membro dell'identità deve poter essere *altera res*, se si vuole che quell'identità sia concreta e non meramente astratta e formale. Ci troviamo nella stessa circostanza teoretica propria della parte finale della *Logik*, in cui Hegel avverte che l'idea logica non può chiudersi in se stessa, per affermare la tautologica certezza di se stessa, ossia $A=A$; bensì deve poter passare alla Filosofia della Natura, come a quel *positives Mehr*, come ebbe a chiamarlo Weisse²³, che non è contenuto nella *Logik* stessa e che dunque essa cerca nella natura, affinché si abbia un'identità concreta, ossia quella basata sull'"opposizione degli opposti" (non semplicemente sull'"opposizione dell'identico") come la chiama Gentile²⁴, insomma $A=B$, in cui la *altera res*, o il *positives Mehr* siano coinvolti e compresi, come ciò che non può essere dedotto da $A=A$, ossia dalla mera categoria, o dal pensiero nella sua assoluta soggettività, senza che questa (pretesa) deduzione non finisca per chiudersi nella tautologia della

22. Rimando a P. De Bernardi, *La struttura originaria di E. Severino e la fede hegeliana che la supporta*, pp. 42-45.

23. K. H. Weisse, *Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften*, pp. 112-116.

24. Vedi nota 6.

immediatezza e cioè in un tautologico pensare-dianoia, che pensi se stesso e che creda di potere trovare in questa soggettivistica emarginazione di sé l'assoluto e l'autentico.

L'identità tra razionale e reale non sarebbe professabile se fosse identità del razionale con se stesso: Razionale=Razionale ($A=A$), perché si riproporrebbe la vuota certezza cirenaica, sebbene ad un livello diverso di Coscienza; i Cirenaici, a livello di atto intenzionale percettivo, lo pseudo-idealista, a livello di concetto-categoria o atto del pensare. L'identità di pensiero ed essere non sarebbe identità concreta, se fosse solo un'identità del pensare col suo pensato; essa sarebbe una identità astratta e una sovrapposizione, quella propria dei Sri.

Hegel dunque sente la necessità di uscire dalla *Logik* per trovare nella Filosofia della Natura il *positives Mehr* che alla *Logik* manca; sente cioè la necessità di uscire dalla *Logik* come immediatezza di esperienza interna, che nonostante l'ampiezza discorsiva con la quale Hegel la svolge, permane nella forma di $A=A$, ossia l'identità di un medesimo. Aver individuato le condizioni logiche di tutto l'essente non appare ad Hegel sufficiente per cogliere l'essente nella sua concretezza ed interezza. Manca il *positives Mehr*. La Logica non può considerarsi *tout court* Ontologia, ecco perché deve uscire da se stessa verso una Filosofia della Natura.

Dunque, tanto Hegel quanto Gentile avvertono la necessità di uscire dall'immediatezza di esperienza interna, rappresentata dalla pura certezza di sé del pensiero-dianoia, del tutto simile alla certezza di sé della *aisthesis* cirenaica. Ora bisogna passare a vedere come si introduca, guadagni, ammetta il *positives Mehr* o l'*altera res* in questi due autori. Come cioè si passi, per dirla nel linguaggio di Gentile, dalla opposizione dell'identico ($A=A$) all'opposizione dell'opposto ($A=B$), e cioè come si passi da Razionale=Razionale a Razionale=Reale, ossia come si passi a quella identità concreta che consenta di parlare fondatamente di identità di Logica e Ontologia, Logica=Ontologia e non meramente di Logica=Logica.

Il *fatto storico* che tanto Hegel, quanto Gentile avvertono la necessità di uscire dall'immediatezza di esperienza interna del concetto o dell'atto del pensare, nel loro isolamento soggettivo (cosa che va a loro merito), indica che questi due autori hanno riconosciuto l'insufficienza del pensare-dianoia in quanto tale, proprio nel mentre proclamavano l'immane potenza del pensare o il fatto che "nulla trascende il pensiero. Il pensiero è assoluta immanenza"²⁵. Ora, è storicamente evidente in Hegel che questo passaggio, di cui egli avverte l'esigenza, non è propriamente un passaggio, ma una rottura, anzi una interpolazione, per

25. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 193.

significare e provare che la *Filosofia della Natura* non è deducibile dalla *Logik*, nonostante se ne avverta la necessità proprio a partire dalla *Logik*. Dunque?

La *Logik* stessa invoca la natura, ma non può dedurla da sé senza ricadere nella figura delle soggettività proterva, ossia della immediatezza di esperienza interna, secondo la formula $A=A$, dove il primo e il secondo membro della identità siano un medesimo. La natura che si sta cercando e che si invoca non è un mero pensato. È della natura che si sente l'esigenza (come *Objekt* e oggetto intenzionato), non del pensiero della natura (oggetto attenzionato); è dell'*altera res* (oggetto intenzionato) che si ha esigenza, non del pensiero dell'*altera res* (oggetto attenzionato). L'identità concreta deve potersi strutturare come $A=B$, dove A sia il pensiero, mentre B sia la natura. Stessa cosa dicasi per la invocata identità di essere e pensare, che non può essere identità del pensare con l'essere-pensato (oggetto attenzionato), ma deve essere identità del pensare e dell'essere (oggetto intenzionato).

Siamo così al paragrafo 244 dell'*Enzyklopädie*, dove l'idea logica, "la quale è per sé, considerata secondo questa unità con sé è intuire; e l'idea intuitrice (*die anschauende Idee ist Natur*) è natura"²⁶. Ora sappiamo che l'anima di tutta la *Logik* è il concetto, ossia mediazione, ma che abbiamo definito "immediatezza di esperienza interna" fintantoché esso resta concetto vuoto, nella forma di $A=A$, cioè concetto assunto astrattamente dalla sua destinazione intenzionale verso l'oggetto. Tra A e A si collocano le centinaia di pagine della *Logik* hegeliana. Ma la sostanza resta un $A=A$, l'identità della vuota categoria con se stessa, che finisce per rimanere una immediatezza interiore, la stessa di cui fingono di esser paghi i Cirenaici, con la loro *aisthesis*; si tratta di *cogitationes caecas*.

Ora, la Natura è un'immediatezza e determinazione puramente esteriore (Kapila mi perdoni, ma il contesto mi impone questa differenziazione) e quello che Hegel dovrebbe spiegare ai suoi lettori è come si possa passare (senza che vi sia salto o interpolazione) dalla immediatezza interiore $A=A$, che è l'idea logica, ancorché giunta alla pienezza di se stessa, alla immediatezza esteriore dello *Anderssein* o natura. E questo passaggio è inspiegabile e stupefacente allo stesso modo in cui è inspiegabile e stupefacente l'estrazione del coniglio dal cilindro che compie il mago-prestigiatore davanti alla sua platea. Come si passa dalla immediatezza interiore del concetto, idea, $A=A$, alla immediatezza esteriore della natura, come essere determinato e *Anderssein*, nella forma di B ? Da dove "sbuca" (è il caso di dirlo) questa oggettività determinata e viva, esistente, che diciamo natura e che non possiamo dedurre dall'idea senza che essa si riduca ad elemento logico, dunque $A=A$? Proprio perché la *Logik* ha necessità dello *Anderssein*, in forza della legge di intenzionalità che regola la vita del concetto,

26. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, par. 244.

ecco che questo *Anderssein* non può e non deve essere dedotto dal concetto o idea, perché si ricadrebbe nella immediatezza interiore dello $A=A$. Per uscire da questa immediatezza lo *Anderssein* deve essere nella forma B. Ma allora esso è indeducibile da $A=A$. Lo *Anderssein* se non può essere dedotto, allora può essere soltanto trovato. Come? Dove? Come esperienza esterna. Dunque come evento, come *Anstoss* (barbarica traduzione tedesca del più complesso e sottile περίπτωσις). Solo così reperiamo quel B che ci consente di impostare l'identità concreta come $A=B$.

Notate il disagio di Hegel nel paragrafo 244 e il maldestro svolgimento di questo. Da un lato si sostiene la necessità della natura come un che di derivato dalla *Logik* (ma così c'è il rischio di riconfermare lo $A=A$ della immediatezza logica e soggettiva); mentre subito dopo si deve smentire la cosa, affinché si possa avere un reale B, come alquanto di differente (indeducibile) dalle categorie e dal concetto (idea), e così si azzarda a dire che l'idea "liberamente"²⁷ consente di uscire da sé il determinato e la vita, come se, per sua imperscrutabile decisione, tale idea potesse liberamente non farlo! Lo *Anderssein* è proposto come libera produzione (creazione?) dell'idea, per non dire che questo *Anderssein* è un fatto empirico, come tale trovato nell'esperienza.

8. L'impossibile assolutizzazione dell'atto di pensiero. *Esse est percipi et non*

La *prova a priori*, di tipo strutturale-trascendentale, è la seguente. Se l'atto di pensiero dicesse di produrre il suo oggetto o addirittura dicesse di porre se stesso, illuderebbe se stesso che sia davvero oggetto (altro) quanto credesse posto, oppure illuderebbe se stesso che sia sé stesso quello che avesse posto nell'autoctisi pretesa. Si tratta di un prendersi in giro. Se anche fosse realizzabile una tale pretesa, essa si caratterizzerebbe come mera tautologia, nella forma $A=A$, il pensiero pensa i pensieri; avremmo solo i predicati, mancherebbe il soggetto del giudizio e non potrebbe dirsi questo un sapere, non potendo dirsi mediazione, quest'ultima essendo possibile solo dove vi sia l'apertura della

27. Ivi, p. 393: "...die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich entlassen". L'espressione "unmittelbare Idee" è contraddittoria, perché l'idea, che è concetto, è mediazione e risultato della mediazione, come può essere immediata? Stessa bestialità in Severino che intitola un paragrafo de *La struttura originaria*, come "Concetto dell'immediato"! L'immediatezza è una proprietà della sensibilità, dell'intuire, del percepire e non può essere una proprietà del concetto, o idea, che è mediazione, né può darsi un concetto dell'immediato senza che questo compori il togliimento dell'immediato stesso. Immediatezza dell'idea è insensata quanto l'umidità del fuoco. Ha perciò ragione A. Trendelenburg (*Logische Untersuchungen*, I, p. 70) a rilevare in questo e altri passi della *Logik* un'interpolazione con elementi estranei ricavati di soppiatto dall'esperienza e come tali estranei alla Logica pura, che così non ha la forza della necessità, come vorrebbe.

differenza, ossia la presenza effettiva (non finta, come nell'autoctisi) dell'altro, nel caso del giudizio rappresentato dal soggetto della predicazione. Quella che qui chiamiamo "legge di intenzionalità" fa riferimento e si basa su questa struttura trascendentale dell'atto cogitativo, che non può chiudersi in se stesso assolutizzando l'identità (avremmo *cogitationes caecas*). Perciò, quando Kant, nella "Confutazione dell'idealismo" dice che l'atto di pensiero è determinato dall'oggetto²⁸, ha ragione. Quando Hegel, nella sua *Storia della Filosofia*, trattando Kant, scrive che è vero il principio contrario, ossia che l'oggetto è determinato dall'atto di pensiero²⁹, ha ragione. O, se preferite, hanno entrambi torto. Kant ha ragione, nella misura in cui per "oggetto" si intende lo *Objekt*, ossia l'oggetto trascendentale, il quale, come oggetto intenzionato, è la fonte della differenza e dell'alterità, che è condizione di possibilità della mediazione (fornisce il soggetto della proposizione). Hegel, a sua volta, ha ragione, purché col termine "oggetto" si intenda il *Gegenstand*, ossia l'oggetto attenzionato, il quale è determinato dall'atto di pensiero (la sintesi operata dalle categorie, in vista della costituzione del fenomeno, che è il *Gegenstand*), e che nel giudizio funge da predicato. Ed è questo il senso in cui si può ritenere vera la proposizione: "L'atto di pensiero è determinato dall'oggetto e l'oggetto è determinato dall'atto di pensiero". Questo impone di ritenere infondati tanto le professioni di realismo, quanto l'idealismo soggettivo.

Vediamo ora la *prova a posteriori*. Berkeley scopre, come ogni attualista, l'intrascendibilità dell'oggetto dall'atto percettivo che lo coglie, sì da sintetizzare questa immanenza nella nota formula *esse est percipi*. Senonché anche si accorge che le percezioni (*Erlebnisse*) non vengono prodotte secondo la volontà ed il piacere della *mens* stessa (soggetto). Le percezioni non sono qualcosa che io produco, ma sono qualcosa che accade in me, ossia sono involontarie. Esse dunque rimandano a qualcosa di altro dal soggetto stesso e questo qualcosa noi lo abbiamo chiamato oggetto intenzionato. La cui realtà Berkeley non ignora, anche quando abolisce la nozione di materia mostrando come essa sia contraddittoria. Ma questo non lo esime dal cercare altrove la provenienza dell'elemento reale (differenza), non prodotto dal soggetto stesso, che sta a fondamento della inassimilabilità delle percezioni al solo elemento interiore (identità). Avendo abolito la nozione di sostanza materiale, ecco che egli individua in Dio (nelle idee contenute nella mente di Dio) il fattore intenzionato, ossia lo in sé e la differenza, senza la quale le percezioni non sarebbero molteplici e involontarie. Che poi possano darsi due menti, come fossero due corpi o due sostanze, questo è affare di Berkeley e della esegesi berkeleyana. Ecco perché in questo

28. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 274-276, pp. 254 ss.

29. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 348.

scritto si sostiene che l'elemento intenzionato, pur essendo altro dalle *cogitationes*, tuttavia non è altro per la Coscienza, in quanto lo contiene. Insomma Berkeley, pur essendo attualista, riconosce, in una parte della sua opera, la non assolutizzabilità dell'atto di pensiero a partire da un innegabile elemento di recettività nell'atto stesso, che è la non volontarietà delle molteplici *cogitationes*, come tali non totalmente determinate dal principio di spontaneità, che caratterizza la vita dello spirito (*mens*).

Quando il Cirenaico dichiara la *aisthesis* criterio, dovrebbe altresì riconoscere l'insufficienza della sola *aisthesis* come criterio, dal momento che la molteplicità degli *aistheta* (il fatto che sono molteplici e non uno) trova il suo fondamento oltre, fuori, dalla *aisthesis* stessa, nell'Altro o esistenza. Nel solo soggetto, non v'è ragione sufficiente affinché gli *aistheta* siano molteplici, anziché uno. Il fondamento della molteplicità degli *aistheta*, quali atti cogitativi, cade fuori del soggetto; dunque quella molteplicità già da sola dice l'impossibilità di assolutizzare l'atto cogitativo, che può restare meramente criterio, ma non di verità.

Stessa cosa dicasi per Berkeley, che non sempre è coerente nella sua opera, quando nel paragrafo 49 del suo *Treatise* sostiene che il giudizio: "il dado è duro, esteso e quadrato" consista nella esplicazione del significato della parola "dado", la quale non sottenderebbe alcuna sostanza o materia. La conseguenza è che quello non è un giudizio, ma una tautologia che dice: "ciò che è duro, esteso e quadrato è duro, esteso e quadrato". I predicati, che sono idee, e cioè l'interiore, ripetono tautologicamente questa interiorità, con la pretesa che questo sia un sapere. Non avvedendosi che, sì, "duro", "esteso" e "quadrato" sono idee, quindi interiorità, ma il fatto che sono tre anziché una, dice che la loro diversità e molteplicità non sono fondate nella *mens* e nella sua spontaneità, bensì sono il portato della recettività e della differenza, dunque dell'esteriore. E allora non si può dire che *esse est percipi*, cioè immanenza, bensì bisogna intravedere e riconoscere la trascendenza che è implicata nell'immanenza, la differenza nell'identità, scorgendo dunque che le tre idee di "duro", "esteso" e "quadrato" mostrano, indicano, denunciano (anche se sommessamente) il proprio legame e richiamo al trascendente, quale oggetto intenzionato e fondamento della loro, altrimenti inesplicabile, molteplicità e diversità. Quindi "dado" non può essere solo una parola che fa riferimento all'interiore (idea), ma, come si evince dalla struttura del giudizio stesso, è oggetto intenzionato, come tale trascendente, come tale appartenente al dominio della differenza, come tale non identico ai suoi predicati, ma differente da essi; dunque la parola "dado" non può non fare riferimento all'idea di dado contenuta nella Divina *Mens*, solo luogo di trascendenza che la filosofia di Berkeley consente. Bensì luogo di trascendenza;

cosicché lo *esse* è sì nel *percipi*, ma *simul* anche oltre il *percipi*, nella misura in cui la *Mens Divina* è altra ed esterna alla *mens* umana. *Esse est percipi et non*.

Quando Hegel dice di esporre nella *Logik* il puro pensiero, in realtà sta esponendo un pensiero spurio, che lui manca di riconoscere. Che le categorie siano espressione della spontaneità dello spirito, come riconosceva Kant, è certamente vero, ma va riconosciuta in questa spontaneità l'operare di una recettività dello spirito stesso, la quale si manifesta nella molteplicità e diversità delle categorie tra loro. Il fatto (ché di un fatto trattasi e come tale soggiacente al principio di ragion sufficiente e non di sola identità e non contraddizione) che le categorie siano 12, anziché 7, non trova la sua ragion sufficiente nella spontaneità dello spirito stesso, ma nella sua recettività. La categoria la produce lo spirito per spontaneità, ma il numero e la diversità delle categorie tra loro lo spirito solo riceve. Nella "Dottrina del Concetto" della *Logik*³⁰ compaiono i concetti di "meccanismo", "chimismo" e "vita"; per l'aspetto che sono concetti, atti di pensiero, essi sono frutto di spontaneità dello spirito, ma il fatto che questo si tripartisca a quel modo (meccanica, chimica e vita) e non quadripartisca, non trova fondamento nella sola spontaneità, ma nella recettività, la quale si fonda sulla differenza, cioè sull'esistenza, che dunque opera tacitamente ed è presente nella *Logik*, facendola non pura, bensì spuria e come tale non esponente la verità assoluta come Hegel³¹ pretende. Riconoscere questa recettività dello spirito è dunque riconoscere che nell'aspetto materiale le categorie appartengono al regno della differenza, quindi dipendono dall'esistenza e trovano fondamento in questa. Ecco allora l'impossibilità trascendentale di assolutizzare l'identità a scapito della differenza. La differenza si mostra inscritta nell'identità, nonostante la volontà dell'attualista di misconoscerla, con l'assolutizzazione pretesa dell'atto di pensiero. Quindi anche qui: *esse est percipi et non*, nel senso che la *Logik* espone la verità dell'essere, ma l'essere nella sua verità non è tutto nella *Logik*, poiché esso si mostra *simul* ad essa trascendente, come la ragione sufficiente di molteplicità e diversità delle categorie stesse. Dunque la *Logik* non espone la verità assoluta.

Quando Gentile³² scrive che "il processo della realtà... è il pensiero, è storia, la filosofia è storia ed è superamento della storia nel pensamento di essa", questo pensamento della storia implica una molteplicità, la quale non è frutto della spontaneità del pensare stesso, perché questa molteplicità sta sotto il principio di ragion sufficiente e non sotto quello di identità e non contraddizione, che caratterizza le sole verità di ragione (puro pensiero). Dunque il fondamento

30. G. W. F. Hegel, *Logik*, Bd. VI, pp. 409, 428, 469.

31. Ivi, p. 469.

32. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 195.

materiale di quel molteplice poggia sulla differenza e quindi sull'esistenza, che non è e non può essere creata dal pensiero, proprio perché "il fatto è la negazione del pensiero"³³, come lui scrive, e il pensiero non si suicida producendo egli stesso la propria negazione, ma questa appartiene all'ordine della recettività, non della spontaneità. La differenza dunque la troviamo inscritta nella stessa identità, il problema è di Gentile, che non la sa o vuole riconoscere. *Esse est percipi et non.*

In Bacchin il pensare speculativo (metafisica) si connota come problematicità, ossia domanda di fondamento: "il fondamento è innegabile all'interno di tutte le negazioni, che esso svela essere presunte"³⁴; la "domanda... è essa stessa il porsi dell'essente nel suo domandare la verità del proprio esser posto"³⁵. La molteplicità delle negazioni e il porsi dell'essente non divideranno certo l'atto di pensiero, ma sono una molteplicità in esso comparente, senza la quale tale pensiero speculativo non potrebbe professarsi come "problematicità". Se questa definizione di "problematicità", che spetta al pensare speculativo, definisce l'essenza di questo atto di pensiero (e non una *denominatio extrinseca*), allora vuol dire che il comparire in esso della molteplicità delle tentate negazioni non è inessenziale, nella identica misura in cui non è inessenziale il definirsi quello come "problematicità". Ma questa essenziale molteplicità di essenti (che sono tutt'uno con la domanda di fondamento circa la verità del proprio esser posti) non è prodotta dall'atto di pensare stesso (domandare), e se non è prodotta dall'atto di pensare-domandare, allora è recepita, e se è recepita essa trova fondamento nella differenza, ossia nell'esistenza. E poiché quest'ultima non può non rimanere trascendente, ecco allora che il pensare speculativo, come atto di pensiero problematizzante, non restituisce la cosa nella sua integralità (la verità dell'essere, nella pretesa sua identità col pensare), perché la cosa o l'essere sono immanenti al pensare (come atto), ma *simul* trascendenti come ragion sufficiente di quella molteplicità di negazioni (svelate presunte), che l'atto stesso non può produrre. *Esse est percipi et non.* E questo esclude qualsiasi pretesa assolutezza dell'atto di pensiero, il quale non ci rimanda all'assoluto³⁶, se non come atto di fede, ma con questo siamo fuori dalla filosofia.

In questa breve rassegna non abbiamo menzionato Fichte. Non è forse anche lui attualista? L'attualismo di Fichte è diverso da quelli che abbiamo visto; mentre infatti questi ultimi sono atti del pensare-dianoia, come tali riferentisi ad un oggetto, l'atto fichtiano è atto noetico inintenzionale. Mentre gli atti

33. Ivi, p. 192.

34. G. R. Bacchin, *Anypotheton*, p. 206.

35. Ivi, p. 205.

36. G. R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, p. 108: "La fondazione teoretica è così la stessa teoresi ed è insistendo su di essa, e nella sua purità restando, che ci si può aprire all'Assoluto".

dianoetici sono rivolti *ad extra*, l'atto noetico fichtiano è rivolto *ad intra* e si chiama *Akt der intellektuellen Anschauung*³⁷. È solo questo tipo di Atto a potersi dire puro (mentre le purità rivendicate, sia nella riduzione fenomenologica, sia nei più recenti actualismi, sono purità abusive) essendo autointuizione immediata, che Fichte chiama anche atto di libertà³⁸. Certamente esso è libero, perché a differenza dell'atto dianoetico, che è sempre legato all'oggetto intenzionale, quale oggetto trascendentale, l'atto noetico va oltre ogni esperienza ed è libero dal legame trascendentale che lega identità e differenza. L'intuizione intellettuale fichtiana, quale atto puro noetico, è quella che maggiormente si avvicina, in età contemporanea, al *Nous* anassagoreo e parmenideo. Essa è appercezione pura e conoscenza presenziale e, da un punto di vista filosofico-religioso, è considerata come unica via di uscita dall'*heimarmene*. Questo atto noetico Fichte chiama *Vernunft*. Mentre la *Vernunft* di quelle filosofie che cercano se stesse nella Natura o nel Divino, che insomma hanno un procedere dianoetico, egli chiama ragione alienata³⁹ (*entäusserte Vernunft*).

9. Pensare ed essere

Nella sua conferenza per il giubileo dell'Università di Friburgo i.B., del 1957, intitolata *Der Satz der Identität*, Heidegger⁴⁰, nel chiarire il senso del principio di identità, si richiama a Parmenide⁴¹, in quanto questi avrebbe per primo fatto riferimento a tale principio, nella nota formula "lo stesso è invero

37. J. G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801*, par. 17.

38. Ivi, par. 21.

39. Ivi, par. 29. Il concetto di ragione tra XVIII e XIX secolo conosce variazioni troppo importanti per potersi stabilire un suo significato univoco. L'espressione "filosofia teoretica" credo sia stata utilizzata in età moderna e contemporanea per la prima volta da G. A. Gabler, successore di Hegel a Berlino (*Die Kritik des Bewusstseins*, prima parte del *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft*, prefazione e par. 2), definita come "scienza pura della ragione" la quale diventa consapevole di sé come dell'intero essere. Che vuol dire? Che il sapere integrale è solo quello razionale, la cui caratteristica è di non astrarre dalla Coscienza, come abitualmente fanno il senso comune e le filosofie primitive. Es.: dire "azzurro" è astrazione e sapere parziale, perché propriamente "azzurro" significa: "vedo l'azzurro". "Ente" è astrazione e sapere parziale, perché "ente" propriamente significa "penso l'ente". Sapere integrale dunque è riconoscere che il dato non è mai innocente e immediato, bensì sempre compresente all'interno di un atto cogitazionale di Coscienza, che, quale sistema di riferimento, lo significa (configura) nei modi in cui questo viene esperito. Sapere integrale e dunque filosofia teoretica è "Scienza dell'esperienza della Coscienza", e cioè un puro stare a guardare il commisurare che la Coscienza fa in se stessa tra ciò che crede di sapere e ciò che sa effettivamente. Questo è il significato proprio di "filosofia teoretica", come scienza della ragion pura (genitivo soggettivo) che Gabler definisce nel suo ripensare e rigorizzare lo hegelismo.

40. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 36.

41. Cfr. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 28 B 8.

pensare come pure essere” (τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). Tale coappartenenza in un medesimo (τό αὐτό) del pensare e dell’essere egli la traduce come coappartenenza (*Zu-einander-Gehören*) dell’uomo e dell’essere, in quanto il pensare, lui dice, è tratto caratteristico dell’uomo. Questa coappartenenza la si trova nella sua autenticità solo se ci si libera da quella modalità di pensare rappresentativo che caratterizza la storia del pensiero occidentale⁴². Il pensare (*Denken*) al quale Heidegger fa riferimento, quando indica “il tratto caratteristico dell’esser uomo”, è il pensare-dianoia e non si accorge che Parmenide nell’esporre il suo “teorema” usa il termine *noein*, che contiene un riferimento al *Nous*. Quella “facoltà” che Anassagora⁴³ dice: “non mescolato, semplice e puro” (“ἄπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν”). Non mescolato e puro da che cosa? Dall’esperienza. Ora Parmenide, col termine *Nous* intende una “facoltà” diversa dalla discorsiva, come lo è la *dianoia*, la quale è ciò che noi intendiamo con mediazione concettuale, che discorsivamente si esercita su ciò che concettuale non è, come le intuizioni, fedi e percezioni. Quando perciò Parmenide indica la coappartenenza, in un medesimo, dell’essere con qualcosa di parimenti degno, che con esso possa interloquire, egli indica il *noein*, ossia il *Nous*, che qui traduciamo con Coscienza, la quale è più ampia del pensare-dianoia e lo comprende, ma non viceversa. Allorché Parmenide nomina il *Nous*-Coscienza sta nominando la mediazione originaria, quella che lega l’essere a se stesso, in una mediazione, in una riflessione che non è quella del concetto e del pensare-dianoia. Lo appartenersi in uno di essere e Coscienza, indicato da Parmenide, sta a significare che la Coscienza è un aspetto dell’essere e cioè la Coscienza è il sapersi dell’essere e questo sapersi dell’essere come Coscienza è la mediazione originaria.

Questa mediazione originaria, che si chiama Coscienza, sancisce la stabilità e l’immutabilità dell’essere. Essa non è dunque quella che ha in mente Heidegger e che riprende da Hegel, ossia la mediazione come concetto, propria del pensare-dianoia discorsivo, alla quale egli fa riferimento, quando incautamente traduce il *νοεῖν* di Parmenide con *Denken*. Quest’ultimo non è e non realizza la mediazione originaria, ma solo la mediazione formale, in base ad essa, tanto Hegel, quanto Heidegger non possono non pensare l’identità di essere e pensare se non come appartenenza dell’essere al pensare, nel senso della sua non eccedenza, quella che ad esso compete in quanto interno ad un Sri. E se Hegel pensa il concetto come la casa dell’essere, Heidegger pensa più volentieri il linguaggio come una tale casa, stigmatizzando che la casa offerta da Hegel

42. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 41: “Wie aber kommt es zu einer solchen Einkehr? Dadurch, daß wir uns von der Haltung des vorstellenden Denkens absetzen”.

43. Cfr. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 59 A 55, B 12.

all'essere sia solo un "pensare rappresentativo". Ebbene, tanto Hegel, quanto Heidegger affrontano la questione dell'essere sul piano dei Sri, dove l'identità dell'essere è il suo non eccedere il Sri, in Hegel, come pensare-dianoia, in Heidegger, come linguaggio. Quello che Hegel e Heidegger hanno in comune sono due Sri che convergono nel principio di determinazione, ossia entrambi formalizzano-semantizzano l'essere (intenzionato) all'interno di Sri determinante (l'essere attenzionato). Ciò che così viene a legare l'essere con se stesso, e a conferirgli stabilità, è il concetto (Hegel) o la parola (Gorgia, Heidegger). Ma questa pseudomediazione, o mediazione formale, radicalmente diversa dalla mediazione originaria di Parmenide, dice solo che l'essere (intenzionato) trova all'interno di Sri Concetto o in Sri Linguaggio quella non eccedenza, dunque identità (attenzionata) funzionale e presuppositiva, caratterizzata dalla irriducibilità di oggetto intenzionato (*Objekt*) e oggetto attenzionato (*Gegenstand*), quale irriducibilità di identità e differenza, la cui mera formalità (del Sri) è provata dalla sua stessa fungibilità: la verità dell'essere espressa dal concetto, la verità dell'essere espressa dal linguaggio, la verità dell'essere espressa dalla retorica, la verità dell'essere espressa dalla tecnica. Che vuol dire Anassagora quando definisce il *Nous* come puro e separato? Separato da cosa? Dall'esperienza. Che cos'è l'esperienza? E l'insieme dei Sri possibili. Ciascuno dei quali è la struttura del riferire a sé l'oggetto come sistema di riferimento conferente significato. E anche il pensare-dianoia, nonostante Hegel, è uno dei possibili Sri, nella misura in cui è fungibile con altri Sri, come la religione, l'arte, la percezione.

Ecco allora che né il concetto di Hegel, né il linguaggio dei Sofisti e di Heidegger restituiscono la verità dell'essere nella sua interezza ed originarietà, bensì solo i modi formali di significanza dell'essere, che sono altrettante sue inecedenze rispetto ai Sri che pretendono configurarlo in quanto attenzionato, ma come tale mai coincidente con l'essere intenzionato (allo stesso modo in cui non sono sovrapponibili identità e differenza), nonostante la pretesa di Hegel e di Heidegger che lo *Objekt* intenzionato coincida col *Gegenstand* attenzionato.

Riferimenti bibliografici

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

— *Anypotheton. Saggio di filosofia teoretica*, Bulzoni, Roma 1975.

Berkeley G., *A treatise concerning the Principles of Human Knowledge (1710)*, in T. E. Jessop (ed. by), *The Works*, vol. II, London 1949.

- Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Duncker und Humblot, Leipzig 1874.
- Carnap R., *Empiricism, semantics, and ontology*, in «Revue internationale de Philosophie», 4(11), 1950.
- De Bernardi P., *Nero perfetto. La spiga di Iside-Demetra. Nous, Conoscenza pre-senziale e Appercezione pura nella prospettiva advaita della Filosofia Prima*, Aracne, Roma 2021.
- *La struttura originaria di E. Severino e la fede hegeliana che la supporta, nel tentativo di fondare l'opposizione dell'essere al nulla*. La centralità del cap. IV, in «Cum-Scientia», 2(4), 2020.
 - *Dialettica dello Elenchos*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», 4, s. XVIII, XXXII, 1994-1995.
 - *Uno senza secondo: la mediazione, la coscienza, il testimone, parte I*, in «Cum-Scientia», 4(8), 2022; *Uno senza secondo: la mediazione, la coscienza, il testimone, parte II*, in «Cum-Scientia», 6(10), 2023.
- Descartes R., *Meditationes de prima Philosophia*, in C. Adam, P. Tannery (sous la direction de), *Oeuvres*, 7, Léopold Cerf, Paris 1904.
- Diels-Kranz, *I presocratici: testimonianze e frammenti* (ed. or. 1966), tr. it. di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1981.
- Fichte J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in R. Lauth, H. Jacob (hrsg. von), *Werke*, Bd. 2, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.
- *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801*, in H. Fichte (hrsg. von), *Sämmtliche Werke*, Bd. 2, Veit & Comp., Berlin 1845.
- Frege G., *Über Sinn und Bedeutung*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» 100(1), 1892.
- Gabler G. A., *Die Kritik des Bewusstseyns*, in *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft*, Palm'schen Verlag, Erlangen 1827.
- Gentile G., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975.
- *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, Sansoni, Firenze 1964.
- Hegel G. W. F., *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie* (1801), in E. Moldenhauer-K. L. Michel (hrsg. von), *Werke*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in *Werke*, Bd. 8, cit.
 - *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Bd. 3, cit.
 - *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, Bd. 6, cit.
 - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, in *Werke*, Bd. 20, cit.

- *Der Idealrealismus. Erster Teil. Von A.L.G. Olbert (1831)*, in *Werke*, Bd. 11, cit. Originariamente recensione in «Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik», 106-108, 1831.
- Heidegger M., *Identität und Differenz*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 11, Klostermann, Frankfurt am Main 2006.
- *Kant e il problema della metafisica* (ed. or. 1973), tr. it. di M. E. Reina, Laterza, Roma-Bari 1981.
- Höfler A., *Philosophische Propädeutik. Logik*, Tempsky, Wien 1890.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Mameyer Verlag, Halle 1922.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1936)*, in W. Biemel (hrsg. von), *Husserliana*, Bd. 6, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in W. Weischedel (hrsg. von), *Werke*, Bd. 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763)*, in *Kants Werke*, Bd. 2, Akademie Textausgabe, Berlin 1968.
- Lao Tse, *Tao Tê Ching. La via in cammino*, tr. it. di L. Parinetto, Rusconi, Milano 1999.
- Leibniz G. W., *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, in C. G. Gerhardt (hrsg. von), *Die philosophischen Schriften*, Bd. 7, G. Olms, Hildesheim 1965.
- Rinaldi A., *Gentile e il problema dell'identità*, in «Cum-Scientia», 4(7), 2022.
- Severino E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- Sextus Empiricus, *Adversus logicos*, transl. by R. G. Bury, Harvard University Press-W. Heinemann, London 1983.
- Spinoza B., *Ethica*, in K. Gebhardt (hrsg. von), *Opera*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1923-1926.
- S. Thomae Aq., *Summa Theologiae, De veritate*, Textum Leoninum Romae 1888, Edizione Studio Domenicano, Bologna 2014.
- Trendelenburg A., *Logische Untersuchungen (1840)*, G. Olms, Hildesheim 1964.
- Tucci G. (a cura di), *Bardo Tödöl. Il libro tibetano dei morti*, Utet, Torino 2004.
- Twardowski K., *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Hölder, Vienna 1894.
- Weisse K. H., *Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften, in besonderer Beziehung auf das System Hegels*, J. A. Barth, Leipzig 1829.

Iperonticismo e totalità in Severino (I/II)

FRANCESCO GUSMANO

Saggista, filosofo

gusmanof@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v8i12.433

Abstract: Starting from an heideggerian insight, this paper offers a critical analysis of Severino's theoretical work. Using tools and methods derived from the analytic tradition as well as the phenomenological one it try to show that Severino a) comes to contradictions in an attempt to resolve the question of nothingness; b) fails to applying phenomenological reduction in order to identify what really exists; c) has no good arguments for drawing ontological consequences from logical principles (he particularly misunderstands what *élenchos really* does).

Keywords: Contradictions, Holism, Nothingness, Ontic determinateness, Phenomenology.

Riassunto: Partendo da un'intuizione heideggeriana, questo articolo offre un'analisi critica del lavoro teoretico di Severino. Utilizzando strumenti e metodi derivati dalla tradizione analitica e da quella fenomenologica, cerca di mostrare che Severino a) giunge a contraddizioni nel tentativo di risolvere la questione del nulla; b) non riesce ad applicare la riduzione fenomenologica per identificare ciò che esiste realmente; c) non ha buoni argomenti per trarre conseguenze ontologiche dai principi logici (in particolare fraintende ciò che fa *veramente l'élenchos*).

Parole chiave: Contraddizioni, Determinatezza ontica, Fenomenologia, Nulla, Olismo.

1. Una definizione heideggeriana

Agli inizi degli anni sessanta del secolo scorso Heidegger venne a conoscenza del lavoro di Severino¹. A differenza di Karl Jaspers, che aveva letto *Ritornare a Parmenide* e *Studi di filosofia della prassi* formulando, dopo un'iniziale perplessità, una valutazione nel complesso positiva, Heidegger espresse un giudizio di netto rifiuto verso il progetto severiniano di un ritorno della filosofia alle sue origini parmenidee. A colpire ancora oggi, a distanza di molti decenni, sono la precisione, l'eshaustività e nel contempo la stringatezza di quel giudizio. Il

1. Per il tramite di Cornelio Fabro. A ricordarlo è lo stesso Severino in E. Severino, *Immortalità e destino*, p. 157.

filosofo di Messkirch, a quanto pare, utilizzò una sola parola per ‘identificare’ Severino: iperontico².

Questo aneddoto, al di là del suo valore cronachistico, contiene un’indicazione ermeneutica fondamentale. Heidegger, dotato di grande “fiuto” filosofico, coglie il tratto distintivo della proposta severiniana in modo preciso ed essenziale a tal punto che gli sforzi interpretativi per individuarla potrebbero ridursi, in ultima analisi, proprio a questa lapidaria definizione. Tutte le determinazioni teoretiche del filosofo bresciano – l’eternità dell’essente in quanto essente, la necessità dell’apparire infinito, la necessità del sopraggiungere degli eterni, la necessità del sopraggiungere della terra che salva dall’isolamento, la Gloria del sopraggiungere, la Gioia ecc. – sembrano essere “variazioni” di questo fatto basilare e primitivo: l’*onticità* del tutto, ossia la *determinatezza ontica* come fondamento ontologico³.

Severino è influenzato inizialmente dall’idealismo di Hegel e Gentile, per un verso, e per l’altro dalla metafisica neoclassica⁴. Il suo progetto filosofico è il frutto della rielaborazione di questi due elementi, cui va aggiunta un’altra componente: il confronto con Heidegger, cui Severino guarda in modo simpatetico ma che, da un certo punto in poi, assumerà sempre più il ruolo di principale antagonista. Da una parte, dunque, la metafisica neoclassica, con la centralità di Aristotele e del Principio di Non Contraddizione – un tema dominante ad esempio nell’ontologia di Gustavo Bontadini, maestro di Severino – dall’altro una prospettiva olistica che affonda le sue radici nell’idealismo hegeliano⁵. Partendo da questi elementi Severino costruisce un percorso che si impone subito all’attenzione per i suoi forti connotati di originalità. Il suo disegno teoretico si può considerare, in sintesi, un’articolazione di queste tre assunzioni fondamentali:

2. La testimonianza su Jasper e Heidegger è riportata in U. Galimberti, *Emanuele Severino e la filosofia della prassi*, p. 259.

3. È lo stesso Severino a darne atto in modo esplicito. Tutte queste determinazioni, qualificate come “determinazioni persintattiche”, “sono *implicate* dalla struttura originaria del destino della verità”, cioè dall’apparire dell’*esser sé dell’essente in quanto essente*. Cfr. E. Severino, *Testimoniando il destino*, p. 204.

4. Se da Hegel Severino trae il senso della totalità e della connessione logico-metafisica fra le determinazioni, in Gentile trova una radicale assolutizzazione del divenire – più radicale che in Nietzsche – che fa emergere, *a contrario*, il senso dell’Immutabile. Cfr. E. Severino, *Oltre il linguaggio*, pp. 103-105.

5. Sulla genesi del pensiero di Severino cfr. C. Scilironi, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*. A queste componenti, quella hegeliana e quella neoscolastica, andrebbe aggiunta un’altra influenza, secondaria ma ugualmente significativa: l’interesse, breve ma intenso, per alcuni testi del positivismo logico, in particolare di Carnap e Schlick. Ha affrontato questo tema M. Lenoci, *Senso, attualità della verità, esperienza: il dialogo di Severino con Schlick e il neopositivismo*, pp. 63-86.

- a. la coesenzialità fra Principio di Non Contraddizione (PNC), visto come norma ontologica inderogabile, e la fenomenologia di ciò che appare;
- b. la deduzione di una concezione olistica a partire da una teoria del significato come esclusione (secondo il principio: *omnis determinatio est negatio*);
- c. la deduzione da a) e b) dell'eternità della totalità degli enti.

(PNC), adeguatamente scrutato, conduce a dire che non solo l'essere in generale, inteso come entità astratta, è ed è impossibile che non sia, ma anche, e soprattutto, gli enti nella loro singolarità sono, ed è impossibile che non siano. Naturalmente questa presa di posizione apre una dimensione problematica – la giustificazione del divenire – che terrà occupato Severino lungo tutto l'arco della sua riflessione. Un pezzo di legno bruciando diventa cenere, ossia qualcosa che prima non era. Ma questo, tenendo fede a (PNC), è impossibile. Non basta cautelarsi dicendo che qualcosa (la legna) è altro da sé (la cenere) *in tempi diversi* perché nel risultato del processo avviene l'identificazione della legna con la cenere. Dire la legna è *diventata* cenere equivale a dire che la legna è cenere. Il divenire configge inevitabilmente con quanto esigito dal *lògos*.

Severino cercherà di risolvere questo problema svolgendo tutte le implicazioni derivanti dalle sue assunzioni teoretiche. Seguiremo ora il suo percorso speculativo con l'esame di a), b) e c) mettendone in luce, di volta in volta, le criticità.

2. (PNC) come norma dell'essere

Che (PNC) abbia un valore anche ontologico è, in un certo senso, persino triviale. Dire “la macchina è verde” o “il cielo è blu” significa dire che queste due proposizioni descrivono, “catturano”, due oggetti specifici, la macchina verde e il cielo blu. E se è vero che la macchina è verde allora è impossibile che sia al tempo stesso blu così come, se è vero che il cielo è blu, è impossibile che sia al tempo stesso verde. (PNC) sembra effettivamente innervare la struttura del reale. Nemmeno in sogno, dice Severino rievocando Platone, si può pensare che qualcosa sia l'altro da sé, il bello sia brutto, il bove sia cavallo⁶. E questa impossibilità vale incondizionatamente: una volta affermata e/o riconosciuta un'identità non si può più spingerla nel, o richiamarla dal, nulla.

6. E. Severino, *Tautótēs*, p. 14.

Ora, si ammetta per un momento, senza concederlo, che (PNC) implichi la costituzione di un rigido vincolo ontologico⁷. Il primo problema che si presenta è quello di individuare il campo estensionale in cui (PNC) esercita il suo potere prescrittivo. Severino adotta un criterio alquanto permissivo, per certi versi quasi-meinonghiano: sia gli oggetti “reali” (in senso stretto) che quelli “fittizi” hanno la caratteristica comune di essere autoidentici, e dunque di sottostare alla prescrizione imposta da (PNC), l’esser sé e non poter essere altro. Alla domanda di Quine su cosa esiste Severino (o un severiniano) risponderebbe che esiste tutto, ossia che esiste qualunque cosa abbia la proprietà di essere un ente, indipendentemente dal suo *modo* di essere: materiale, spirituale, presente, passato, futuro⁸. Esiste una foglia dell’albero come un pensiero di Goethe, esiste questo tavolo come una sinfonia di Beethoven o il teorema di Fermat. Esistono gli alberi, le case come esistono gli umori, le passioni, il dolore, il piacere, i ricordi, le aspettative. (PNC), visto come norma ontologica fondamentale, è pervasivo e capillare. Ogni ente, qualunque sia la sua natura, è sé stesso e non può essere altro. Al cuore delle cose si trova questa verità stabile e incontrovertibile che lo stesso Parmenide, pur avendo aperto la prospettiva ontologica, non aveva riconosciuto.

2.1 *Quali sono gli enti che sono?*

Si presenta ora un secondo problema, decisamente più arduo. Dopo aver delimitato i confini del campo estensionale si tratta di stabilire in base a quale criterio attribuire a qualcosa la proprietà di essere un essente, e quindi la proprietà basilare di essere autoidentico. Severino adotta due principi-guida, quello della determinatezza linguistica e quello dell’immediatezza fenomenologica. Tutto ciò che è predicabile è identificabile, e dunque è un ente, anche se la sua presenza non è rilevabile nell’apparire fenomenologico ed esiste come oggetto “irreale”. Pegaso esiste come “oggetto” appartenente a un mondo finzionale, e perciò esiste in quel mondo in virtù del suo esser sé, del fatto che è quello che è e non può essere un altro (un cavallo alato, generato da Poseidone e dalla Gorgone Medusa, cavalcato da Perseo che liberò Andromeda e da Bellerofonte che sconfisse la Chimera ecc.)⁹. Essendo Pegaso autoidentico, esiste. All’obiezione che Pegaso, come la fenice, non esiste *in rerum natura*, cioè nel mondo reale, Severino, come si è visto, risponde che essi non hanno il *modo*

7. L’implicazione verrà analiticamente discussa nel successivo paragrafo n. 3, nel contesto della valutazione dell’olismo semantico-ontologico.

8. W. V. O. Quine, *On What There Is*, pp. 21-38.

9. Sugli oggetti fittizi e le loro proprietà si veda A. Voltolini, *Fictional Characters and Their Individuating Properties*, pp. 561-573.

di essere della lampada accesa sul tavolo. Fenomenologicamente, Pegaso, la fenice e la lampada si manifestano in modo diverso: i primi due come oggetti funzionali, la lampada come oggetto reale. Severino, nel ritenere contraddittoria l'esistenza *in rerum natura* di oggetti come Pegaso, la fenice e simili, mostra di non voler trascurare il riscontro fenomenologico come criterio per "certificare" l'esistenza di una determinazione. Se qualcosa non appare nell'apertura della verità, allora quel qualcosa non è. Se la fenice non appare in quel peculiare modo di essere nell'apertura della verità che è l'essere *in rerum natura* allora la fenice, intesa come "fenice che esiste *in rerum natura*" è un nulla, un puro significare senza contenuto. Affermare che la fenice o Pegaso si danno *in rerum natura* equivale a dire che il quadrato è rotondo o il triangolo è quadrato. Sono casi di contraddizione. Nel linguaggio di Severino, sono delle irrealità: casi di positivo significare del nulla¹⁰.

Il culmine della contraddittorietà, ossia di esistenza solo come puro significare, è rappresentato dalla parola "nulla". Severino, com'è noto, dedica molte pagine dei suoi scritti a questo problema, definito come "aporetica del nulla"¹¹. La discussione si sviluppa per vari gradi, dato che da la *Struttura* in poi vengono individuate nuove forme di manifestazione dell'aporia. La risoluzione dell'aporia consiste nel far vedere che "nulla" è un significato contraddittorio che pertanto non può costituirsi come un essente secondo la prescrizione implicata da (PNC). Per far emergere questo Severino distingue due livelli di positività, la *positività*₁, che pertiene al dominio semantico e la *positività*₂, che si riferisce al dominio ontologico. Il nulla è un essente secondo la *positività*₁, ma non lo è in base alla *positività*₂; è un essente in quanto *entità linguistica* ma è un non essente in quanto *correlato ontologico* di quell'entità, cioè, nel linguaggio di Severino, è un contenuto che non appare. Questo accade perché essendo "nulla" un nome privo di denotazione si configura come un oggetto contraddittorio che, in quanto tale, non sottostà alla prescrizione ontologica dell'esser sé dell'essente implicata da (PNC). Ammesso che questa interpretazione sia corretta (la parola "nulla" sembrerebbe avere in realtà una sua propria *Bedeutung*)¹², sorge qui

10. La discussione sulla fenice è svolta in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, pp. 367-369.

11. Innanzitutto in E. Severino, *La struttura originaria*, cap. IV. In particolare, sulla positività del significare del nulla, si vedano le pp. 213-214. Il tema dell'aporetica del nulla verrà ripreso da Severino in *La morte e la terra*, e poi, in modo più specifico ed esteso, in *Intorno al senso del nulla*.

12. Graham Priest, ad esempio, non accetta la soluzione proposta da Severino. La parola 'nulla' ha un suo legittimo significato, una sua propria denotazione. Quando diciamo che 'Dio ha creato il mondo dal nulla', ad esempio, non intendiamo dire che Dio ha tratto il mondo da un concetto (il nulla) ma da qualcosa, da una qualche *realtà* precedente. Dunque 'nulla' designa questa particolare realtà, non è un mero significante senza significato. Cfr. G. Priest, *Severino on Nothingness*, pp. 114-122. Si veda anche, sullo stesso tema, la critica di F. Costantini, *Nothing really matters to me. A critique of Emanuele Severino's Resolution of the Aporia of Nothingness*, pp. 51-80. Costantini

un problema più radicale, e potenzialmente più distruttivo per la prospettiva di Severino.

Il nulla è *contraddizione*, dunque un “oggetto” impossibile poiché *esiste* (in base alla *positività*₁) e *non esiste* (in base alla *positività*₂). Il pensiero immerso nel nichilismo cade nell'illusione di considerare il nulla un essente, e (anche) su questo fonda la legittimità del divenire. In realtà, se si va a fondo, si scopre che, nella struttura originaria del destino, il nulla non riesce a costituirsi come oggetto, non possiede il carattere trascendentale dell'autoidentità e dunque non può esser ritenuto un essente. E questo accade perché si tratta di un oggetto intrinsecamente contraddittorio, e dunque impossibile dentro il sistema costituito dal destino della verità. Questa conclusione però comporta un esito che appare in conflitto con un'assunzione teoretica centrale dell'impostazione severiniana, la coesistenzialità fra il campo logico-semantico e il campo ontologico. La “soluzione” prospettata a proposito del nulla mostra che qualcosa, in questa dottrina, non funziona. Abbiamo una parola di cui si afferma che non designa alcunché, che non “punta” su nessun oggetto: né reale, né immaginario, né illusorio, né fittizio. Eppure, nonostante ciò, esiste in quanto determinazione linguistica¹³. Tutte le (infinite) contraddizioni sono un caso particolare

ritiene non sostenibile la soluzione severiniana perché fondata su un'ambiguità, quella di non distinguere fra ‘nulla’ inteso come concetto e ‘nulla’ inteso come sostantivo. Severino, nell'affermare la contraddittorietà del nulla, intende ‘nulla’ come sostantivo mentre nell'affermare la non contraddittorietà (la consistenza) del significato ‘nulla’ intende il nulla come concetto. L'impressione, però, è che Costantini fraintenda Severino. Infatti, in relazione alla problematica del nulla, gli attribuisce congiuntamente le seguenti due tesi: “A) The meaning nothing(ness) is self-contradictory; B) The determinate of the meaning nothing(ness) is a consistent content (it does not imply by itself any contradiction: this is the semantic moment – the null-moment – of the synthesis)” (p. 72). In A) “nulla” occorrerebbe come sostantivo, in B) come concetto. Mettendo la questione in questi termini Costantini conclude che, se lo intendiamo come concetto “nulla” soddisfa B) ma non A); se lo intendiamo come sostantivo soddisfa A) ma non B). Ma il punto è che Severino non afferma B). Ad essere consistente (cioè, non contraddittoria), per Severino, è unicamente la positività, cioè la determinatezza linguistica, la parola “nulla”. Il contenuto semantico, la *positività*₂, non sussiste, ed è proprio questo che genera il significato contraddittorio “nulla”.

13. In *Intorno al senso del nulla*, pp. 119-174, Severino guarda alla questione del nulla sotto una luce diversa, come a un significato che, pur essendo contraddittorio, è *necessariamente connesso all'essenza del destino* (p. 170). Non nel senso che la contraddizione affetti la Struttura originaria (un *miraggio* scambiato per *nuova* aporia ancora in *La morte e la terra*) ma nel senso che il “necessario contraddirsi, dove il nulla è tuttavia positivamente significante – ossia dove il (significato) nulla *in quanto* nulla è in contraddizione col (significato) nulla *in quanto* positivamente significante (ossia col positivo significare del nulla) –, è infatti, come si è già rilevato, la condizione necessaria dell'opposizione dell'essente al nulla in quanto nulla (ma non in quanto positivamente significante), l'opposizione secondo la quale la struttura originaria del destino si costituisce” (p. 145). Questa nuova forma dell'aporia del nulla, che si presenta come la *negazione della totalità degli essenti*, non affetta, si diceva, la Struttura originaria, e Severino ne spiega così la ragione: “La totalità concreta non solo appare essa stessa come totalità formale, ma questo suo apparire formalmente come totalità concreta è la stessa totalità formale. Si indichi con Q la proprietà costituita da questa necessità. *Quindi* il significato *nulla*, in

di questa contraddizione principale, sono un positivo significare del nulla, un positivo significare *nulla*: quadrato rotondo, ferro ligneo, fenice *in rerum natura*, ecc. sono determinazioni linguistiche che, volendo usare un'immagine di Putnam, non "infilzano" alcun oggetto. Il "nulla" rappresenta il culmine di questa impossibilità¹⁴. Ma, al di là del problema di gestire questo elemento di contraddittorietà, il punto di maggior rilievo, come si è già detto, è che questo modo di definire la questione del nulla conduce alla violazione di un assunto teoretico e metodologico fondativo, per Severino: l'equazione significare = essere – in sostanza, una versione radicalizzata dell'essenzialismo aristotelico¹⁵. Abbiamo qui infatti un significare che non implica l'essere.

2.2. *La fenomenologia di ciò che appare*

Guardiamo ora più da vicino il secondo criterio di corrispondenza, l'immediatezza fenomenologica. Possiede la proprietà di essere un ente quella specifica entità il cui contenuto *appare*, cioè si manifesta in quella che Severino chiama "l'apertura della verità" (gli infiniti cerchi dell'apparire). Il metodo proposto, per stabilire ciò che autenticamente appare, è in ultima analisi il riscontro fenomenologico. Si prenda l'esempio, già menzionato, della fenice. Severino riprende le parole di Tommaso il quale affermava che «*possumus intelligere quid est Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura*». La determinazione in cui la fenice consiste è quella di un'entità fittizia, *fintantoché* non si abbia, nell'apertura della verità, la prova della sua esistenza *in rerum*

quanto (apparendo nel cerchio del destino) è il non essere della totalità degli essenti, non può includere, come negata, la totalità formale *in quanto avente la proprietà Q*. Se la includesse con questa sua proprietà, il significato *nulla* sarebbe il significare di una dimensione più ampia della dimensione che, sia pure in modo formale, significa l'esser la dimensione più ampia dell'essente e dunque più ampia di quel significato. Il quale, pertanto, presentandosi invece come la dimensione più ampia dell'essente non sarebbe più il *nulla* come negazione della totalità degli essenti, ma sarebbe esso la totalità degli essenti" (p. 174). La totalità concreta degli essenti in cui la Struttura consiste, anche se colta in modo solo formale (la proprietà Q), è la dimensione ontologica più ampia possibile, dove lo stesso significato contraddittorio "nulla" viene incluso come significato *funzionale* ad esprimere il senso della totalità, di quella dimensione oltre la quale vi è, appunto, il nulla. Il significare del nulla è un atto dell'essere «che, proprio perché è il significare del Tutto, è il significare del non esserci alcunché al di là del Tutto, ossia è il significare del nulla" (p. 146). Dunque: il significare del nulla è pur sempre un atto dell'essere, essendo impossibile il contrario, che il significare dell'essere sia un atto del nulla.

14. Tutte le contraddizioni normali (A e non-A) hanno la struttura del positivo significare del nulla. In quanto poi esse sono *anche* forme della contraddizione C, sono contraddizioni C. Anche se non *tutte* le contraddizioni C, in primis la contraddizione C che avvolge la forma estrema della negazione del destino, sono contraddizioni normali. Rimane, ciò nonostante, l'analogia: "La contraddizione C è il positivo significare astratto del positivo concreto; la contraddizione normale è il positivo significare del nulla". Dike, p. 107.

15. "I significati, cioè gli essenti, si distinguono anche per la loro maggiore o minore *complessità*". *Intorno al senso del nulla*, p. 119. I significati, per Severino, sono gli essenti.

natura. Mancando questa prova l'oggetto "fenice" è un oggetto finzionale, e dire di essa che esiste in natura significa affermare una contraddizione giacché si viene a predicare di qualcosa (la fenice) una proprietà (l'essere *in rerum natura*) che non le conviene (come al quadrato non conviene l'essere rotondo). Per contro la lampada accesa sul tavolo, essendo un oggetto fenomenologicamente rilevabile, che si dà nell'apertura della verità, possiede il peculiare *modo* di essere che consiste nell'essere *in rerum natura*¹⁶. La possibilità di rilevare nell'apertura della verità il modo di essere di un ente determina il modo in cui va caratterizzato l'essere di quell'ente. E il rilevamento è *insieme* logico e fenomenologico. Se qualcosa non è presente allora non sussiste, ma una volta che se rileva la presenza nel cerchio dell'apparire allora necessariamente (logicamente) sussiste: è quello che è e non può essere altro. Logica e fenomenologia sono, e devono essere, nell'ottica di Severino, coesenziali e inseparabili: l'una implica l'altra, e viceversa.

C'è da rilevare, tuttavia, che la presenza di questi *caveat* conduce verso una forma di eliminativismo ontologico che sembra difficile poter accettare (fra l'altro in maniera alquanto paradossale per una posizione per la quale da un certo punto di vista, come si è già notato, esiste tutto)¹⁷. La ragione di questo esito risiede nel fatto che Severino soggiace a un approccio metodologico di matrice fortemente riduzionista che lo costringe inevitabilmente a considerare problematico l'apparire di alcune determinate classi di entità non rilevabili direttamente mediante l'apparato sensoriale. Ad esempio, l'esistenza della "coscienza altrui" in un quadro siffatto diventa un problema dato che di essa si può solo dire che è qualcosa che autenticamente *non* appare. Noi – cioè l'uomo, inteso come cerchio dell'apparire – non possiamo vedere la coscienza altrui, possiamo solo osservare i movimenti del corpo altrui: l'esistenza della coscienza è una interpretazione. Solo uno sguardo isolato dal destino della verità può credere di vedere qualcosa che in realtà non si mostra. Il discorso si estende anche, negli stessi termini, a tutte quelle entità che rientrano nella sfera dell'intersoggettività: un fenomeno, per esempio, ben individuato e tracciato a livello teorico come l'intenzionalità collettiva¹⁸ risulta fortemente problematico in un orizzonte severiniano, non potendosene avere alcun riscontro fenomenologico.

Partendo dal punto fermo che la relazione originaria è l'identità dell'essente, Severino tenta di sviluppare un metodo per rilevare ciò che è fenomenologicamente primitivo – ciò che autenticamente appare – per poi distinguerlo da

16. Cfr. *Essenza del nichilismo*, pp. 367-369.

17. Per una caratterizzazione della posizione di Severino come ultra-platonismo piuttosto che neo-parmenidismo si veda F. Berto, *L'esistenza non è logica*, p. 230.

18. Cfr. J. Searle, *Collective intentions and actions*, pp. 401-415.

ciò che invece è un tratto dell'interpretazione che si dà all'interno della terra isolata. Una interpretazione il cui principale limite consiste nel *credere* di vedere *punti semantici* (cioè significanti connessi a determinazioni ontologiche) laddove invece si tratta di nessi semantici *non necessari* tra le determinazioni del mondo (plessi significanti privi di correlazione ontologica). Si prenda ad esempio il sintagma "carro che cigola". Questa espressione non è, come crede l'uomo della terra isolata, un punto semantico originario. Infatti "carro che cigola" va ri(con)dotto a "un certo rumore". Ma "carro che cigola" non è la stessa cosa di "un certo rumore". È la *volontà interpretante* che vuole *unire* questi due elementi, e vedere in "un certo rumore" (la determinazione che autenticamente appare) "il carro che cigola" (la determinazione *voluta*). La fenomenologia originaria mostra però che ad apparire autenticamente (cioè ad *essere*) è solo "un certo rumore" e non "il carro che cigola". Nello sguardo del destino della verità si rileva che il punto semantico è "un certo rumore", ed è perciò questo elemento che si costituisce in base alla relazione originaria dell'esser sé dell'essente. Il "carro che cigola" è qualcosa che non appare, e il *nesso* che lo lega a "un certo rumore" si radica nella fede nel divenir-altro giacché sentire "il carro che cigola" è volere che qualcosa (un certo rumore) sia qualcos'altro (il cigolio del carro)¹⁹. Così, allo stesso modo, l'uomo della terra isolata vede "corpi altrui", nei quali si esprimono le "coscienze" e gli "istinti altrui". Ma il nesso fra "volumi e masse" e "corpi altrui" non è un nesso dettato dal destino, è la volontà interpretante, credente nel divenir-altro, che vuole trasformare "volumi e masse" in "corpi altrui". Leggendo "volumi e masse" come "corpi altrui", l'abitatore del tempo *crede* di avere riscontro fenomenologico dei "corpi altrui", crede di vedere i "corpi altrui" che in realtà non si mostrano nel cerchio dell'apparire. Quello che appare invece è solo la *fede* del mortale nell'esistenza di siffatte entità. Cioè si rileva fenomenologicamente la *fede* nell'esistenza dell'altro ma non l'*esistenza* dell'altro. L'uomo che sta all'interno della terra isolata interpreta un nesso accidentale come punto semantico necessario²⁰.

19. E. Severino, *La Gloria*, p. 206. Considerazioni analoghe svolge Carnap a proposito della riduzione delle esperienze estetiche a manifestazioni sensibili: "Die Erfassung des ästhetischen Gehalts eines Kunstwerkes, etwa einer Marmorplastik, ist zwar nicht identisch mit der Wahrnehmung der sinnlichen Eigenschaften des Marmorstückes, seiner Gestalt, Größe, Farbe und seines Materials. Aber diese Erfassung ist in dem Sinne nicht *etwas neben* der Wahrnehmung, als für sie nicht neben dem Wahrnehmungsinhalt ein weiterer Inhalt gegeben ist; schärfer: sie ist durch das sinnlich Wahrgenommene eindeutig bestimmt. Es besteht eine eindeutige Funktionalbeziehung zwischen der physischen Beschaffenheit des Marmorstückes und dem ästhetischen Sinngehalt des Kunstwerkes, das sich in diesem Marmorstück darstellt". R. Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, p. 75.

20. E. Severino, *La Gloria*, p. 205. La discussione sulla "coscienza altrui" viene svolta in modo ampio in questo testo (pp. 204-266). Qui Severino mentre, per un verso, sbarra la strada alla possibilità del rilevamento fenomenologico dell'altro, cerca al tempo stesso un modo di rendere plausibile

La difficoltà di questa concezione è presto detta. Severino cerca uno strato fenomenologico primario, il suolo di tutti i suoli dell'essere. Ritiene perciò che solo ciò che si rileva a *questo* livello fenomenologico rientri sotto la giurisdizione posta in essere da (PNC). Solo a questo livello appaiono gli enti che sussistono necessariamente. Lo strato che Severino immagina come primitivo viene ricavato mediante l'applicazione di un' *epoché* che permette di ottenere una descrizione purificata da elementi di soggettività. Severino cerca di guadagnare una sorta di *View from Nowhere*, un esilio cosmico da cui poter rilevare fenomenologicamente gli oggetti del mondo. Tuttavia, questo metodo di rilevamento che mira a raggiungere un'oggettività pura va incontro all'obiezione che consiste nel mettere in luce che una strategia descrittiva di questo genere non possiede la purezza auspicata ma è un'operazione epistemologica finalizzata a uno scopo ben preciso, quello di descrivere oggetti e fenomeni in modo distaccato così da poterli analizzare, diciamo, *iuxta propria principia* (come accade, ad esempio, nella ricerca scientifica dove si accantona la soggettività per studiare in modo efficace le dinamiche sottese ai fenomeni). Questa forma di *epoché*, mentre da un lato tenta di eliminare il filtro della soggettività nell'osservare la realtà delle cose dall'altro non realizza che lo spazio logico dell'intersoggettività, generato dal meccanismo del *dare* e *chiedere* ragioni²¹, costituisce pur sempre lo sfondo

l'esperire l'"esperienza altrui", e lo fa mediante la "deduzione" della "altre vite" dalla "mia vita". Lo schema è il seguente: prima viene rilevato che "la mia vita" è da intendersi come l'individuazione originaria dell'identità, che quindi appare nel cerchio originario ad essa congruente in modo originario (dentro l'orizzonte del mio io "vedo" la mia vita in modo diretto o, se si vuole, "dal di dentro"). Ma "la mia vita", *essendo necessario* che appaia in un altro cerchio non originario, appare in esso *in modo diverso* rispetto al suo cerchio originario. In altri termini, quella che per me è "la mia vita", che io vivo e guardo dall'interno del mio cerchio, vista da un altro cerchio (cioè da un'altra prospettiva visuale, di un altro io) è "un'altra vita". La necessità di questo mutuo apparire è fondata sulla necessità della processualità infinita – la Gloria – che porta al manifestarsi sempre più intenso e pieno della Gioia, cioè il Tutto Concreto costituito dalle infinite relazioni fra le infinite determinazioni degli essenti. La processualità implica dunque, per potersi dispiegare, l'esistenza di infiniti cerchi dell'apparire, cioè di infiniti individui cui si rende manifesta la successione degli stati del mondo. Severino tuttavia, nonostante questo tentativo di "deduzione trascendentale" degli altri Ego, continua a mantenere la sua riserva verso l'esistenza della coscienza altrui giacché fenomenologicamente è legittimo, nella sua impostazione, rilevare *solo* l'apparire di ciò di cui si fa esperienza. Ma ciò non implica l'esistenza della "coscienza altrui" o di ciò che chiamiamo "l'altro". Nell'ottica di Severino l'esistenza della "coscienza altrui" è un problema. Una pura ipotesi. Esiste (è un ente) la *fede* nell'esistenza della "coscienza altrui". Questa impostazione, com'è evidente, presenta un tratto marcatamente solipsistico che, in modo inevitabile, conduce allo scetticismo verso l'esistenza delle "altre menti": l'io vede solo la sua vita, può identificare direttamente e correttamente solo i suoi stati interni mentre non può conoscere con sicurezza cosa accade dentro i "corpi altrui". Non è un caso che Severino rigetti in modo netto la riflessione di Heidegger sul *Mit-Dasein* come tratto ontologico dell'Esserci così come la fenomenologia dell'Altro sviluppata da Lévinas. Si veda, sul punto, anche E. Severino, *Oltre l'uomo e oltre Dio*, pp. 85-86.

21. Cfr. R. Brandom, *Articolare le ragioni*.

pragmatico da cui emerge la costruzione della descrizione oggettiva. Perciò le descrizioni oggettive non sono mai pure ma mirano sempre a una precisa finalità descrittiva, ed è a partire dalla rete concettuale da cui emerge tale finalità che esse vengono ricavate. Ad esempio, il “suono delle parole” di una persona conosciuta è una legittima caratterizzazione proprio di *quel* suono di parole, che appare all’interno di un preciso contesto pragmatico (es. le relazioni familiari o quelle di un ambiente di lavoro). Il quale, analizzato un livello diverso, cioè all’interno di un diverso contesto operativo (es. un laboratorio acustico), è un segnale con una certa intensità, una frequenza compresa all’interno di un determinato intervallo (di norma fra 70 e 250 Hz), ecc. Ma il secondo non è la verità del primo, entrambi i fenomeni sussistono legittimamente in relazione al loro specifico contesto di rilevamento. A questo punto, il passo falso di Severino appare evidente, e consiste precisamente nel non aver riconosciuto il fatto che anche la descrizione oggettiva depersonalizzata che egli tenta di perseguire mediante la riduzione fenomenologica non rappresenta un punto di vista *assoluto* sulle cose del mondo ma un quadro descrittivo che si definisce in funzione di una precisa finalità pragmatico-epistemologica. “Un certo rumore” non è più originario o basilare rispetto a “il carro che cigola” o “il suono delle parole”, come suppone Severino. È solo un livello diverso della descrizione del mondo²².

3. *Olismo semantico-ontologico*

Il secondo passaggio, come si è anticipato, consiste nello sviluppo di una concezione olistica in grado di connettere l’insieme delle infinite determinazioni ontiche. Il punto di riferimento principale è rappresentato dalla riflessione di Hegel, un pensatore che ha avuto piena consapevolezza del senso della

22. In termini wittgensteiniani, ogni descrizione è connessa a un gioco linguistico (o forma di vita): si può cambiare gioco ma non uscire dal gioco in quanto tale. Non vi è, cioè, un ‘posto assoluto’ al di fuori dei giochi. Giustamente Hilary Putnam, commentando la riflessione del secondo Wittgenstein, osserva: “For the whole burden of *On Certainty* is that we have no other place to stand but within our own language game”. H. Putnam, *Renewing Philosophy*, p. 187. Si veda sul punto anche W. V. O. Quine, *La relatività ontologica e altri saggi*. La mancata acquisizione del concetto di “relatività ontologica” da parte di Severino è riconducibile, come si è già osservato, al fermo ancoraggio a una impostazione metodologica all’incrocio fra fenomenologia e neopositivismo. L’influenza di Carnap, nella fattispecie di *Der Logische Aufbau der Welt*, un’opera che Severino studiò e tradusse in lingua italiana, affiora qui in modo tangibile. Il metodo di Carnap presenta analogie con il metodo della riduzione adottato dalla fenomenologia husserliana e ripreso anche da Severino. Ed è proprio una riduzione a “esperienze elementari” (si veda la nota n. 18) quella che Severino cerca di conseguire per costruire la sua ontologia che, come anche in Carnap, ha un carattere solipsista e al tempo stesso olistico. Sia Carnap che Severino infatti parlano di *struttura* del sapere, cioè di una *rete di relazioni* in grado di connettere le esperienze elementari e primitive del soggetto.

*totalità*²³. Per questo desta l'interesse di Severino che, pur all'interno di un discorso critico, ne valorizza l'intuizione di fondo. Hegel è il pensatore che ha cercato di superare l'*isolamento* degli enti, anche se lo ha fatto in un modo, dal punto di vista di Severino, irricevibile.

Hegel ha posto al centro del suo interesse speculativo il divenire, mettendo in risalto un elemento importante, l'*unità* del processo. I singoli passaggi che costituiscono il processo di ciò che diviene *si contraddicono* fra loro ma, nonostante ciò, costituiscono un tutto. In un certo senso (nel senso cioè della celebre *Aufhebung*), l'insieme delle contraddizioni che si mostra nel divenire è superato dal *risultato finale* del divenire, sicché le contraddizioni restano tali sono se viste nella loro astrattezza, come stati o fasi *isolate* del processo. Il boccio scompare nella fioritura, scrive Hegel in un famoso passo della *Prefazione* alla *Fenomenologia*, cosicché sembra che esso venga quasi confutato da quella. Ma in realtà esso viene conservato, cosicché nel fiore si ritrova anche il boccio apparentemente contraddetto (annullato) dal fiore.

Severino compie una esegesi molto precisa delle pagine hegeliane²⁴. Riconosce la profondità dell'analisi speculativa del divenire, apprezza il punto di vista processuale e al tempo stesso totalizzante di Hegel ma, ciò nonostante, scorge nella dialettica l'identificazione di essenti contraddittori. Il superamento hegeliano della contraddizione non è ritenuto accettabile, anche perché Hegel in realtà considera solo apparente la contraddizione, essendo qualcosa che si mostra solo se si guarda al processo del divenire mediante l'intelletto, dunque in modo astratto. Visto nella sua concretezza il divenire non è affatto contraddittorio: all'opposto, è il vero, reale esistente. Per tal motivo è un errore, dal punto di vista di Hegel, pensare al boccio e al fiore come contraddittori: così facendo si dà una lettura *astratta* di ciò che diviene. Severino rigetta integralmente la spiegazione hegeliana del processo di trasformazione. Alla fine la dialettica hegeliana nasconde al suo interno il fatto che, nel risultato finale, qualcosa è il suo altro. Il boccio è il fiore, il che equivale a dire che A è $\neg A$. La contraddizione in cui il divenire consiste rimane.

Hegel, come si è osservato, attira l'interesse di Severino perché è un filosofo che ha posto l'accento sulla totalità, su una lettura che connette i singoli elementi della realtà in un tutto che dà loro il senso autentico – dunque una proposta teoretica recisamente contraria al pensiero isolante²⁵. Solo che non lo ha fatto in modo adeguato giacché, come si è visto, al cuore del suo strumento

23. Sulla connessione Hegel-Severino in relazione al tema della totalità semantica si veda F. Berto, *Determinazione completa. La dialettica della struttura originaria*, pp. 239-275.

24. Cfr. E. Severino, *Tautótēs*, pp. 28-92.

25. Scrive Severino che "la filosofia di Hegel è la critica più potente rivolta dall'*epistémè* al pensiero isolante". E. Severino, *Tautótēs*, p. 51.

speculativo – la dialettica – sta la contraddizione di identificare qualcosa con il suo altro. Sta, perciò, l'impossibile.

C'è un modo diverso di pensare la totalità, però, che non implica il divenire nichilistico e dunque l'identificazione di qualcosa col suo altro. Ed è quello seguito da Severino il quale “deduce” la totalità dall'applicazione del criterio semantico, solitamente attribuito a Spinoza, in base al quale *omnis determinatio est negatio*, cioè ogni delimitazione di un campo semantico si definisce come *negazione* di un altro campo semantico. Questo criterio in realtà, nota Severino, può esser rintracciato già in Aristotele, nel libro *I* della *Metafisica* laddove, presentando la figura centrale dell'*élenchos*, lo Stagirita, per confutare il negatore di (PNC), usa il termine *horisménon*. Dice: colui che intende negare (PNC), per negarlo deve necessariamente pronunciare una proposizione, deve dire almeno qualcosa. Ma questa proposizione, chiamiamola [F], significa [F] e *non*, poniamo, [Q]. Ossia, [F] ha un significato *determinato* (*horisménon*) e in quanto tale ricade sotto la legislazione di (PNC) che intendeva negare. Perciò, la negazione *esplicita* di (PNC) rappresenta in realtà una affermazione *implicita* di esso: [F] ha un significato che *non* è quello di [Q]²⁶.

Come si vede dunque, questo criterio di significanza è implicato direttamente dal (riconoscimento dell'insuperabilità del) (PNC). Per tal motivo esso appare come autoevidente e primitivo, come l'autentica dimensione dell'inegabile. Dire A significa, al tempo stesso, dire $\neg A$, dato che la determinazione in cui A consiste è “delimitata” da ciò che è altro da A, cioè che *non* è A. Applicando in modo esteso questo principio Severino costruisce la sua ontologia olistica dato che la connessione mediante relazioni di opposizione fra i significati implica, in un quadro di radicale essenzialismo, la connessione oppositiva fra le determinazioni ontiche. L'olismo semantico implica l'olismo ontologico. Questa linea argomentativa presenta però delle serie difficoltà: i) l'olismo semantico, nel caso in specie, la teoria del significato come esclusione comporta alcune difficoltà; ii) l'*élenchos* non è sufficiente a provare l'implicazione che dalla determinatezza semantica conduce alla determinatezza ontologica; iii) l'esistenza di contraddizioni significanti costituisce, come si è visto, un elemento che falsifica la tesi della specularità/identità fra semantica e ontologia.

Rispetto a i) c'è da rilevare, come ha fatto Graham Priest, che la teoria del significato basata sull'esclusione (*ruling out theory of meaning*) adottata da

26. In *Discussion with Graham Priest*, p. 76, Severino osserva: “And the *determinatio* of Spinoza's *omnis determinatio est negatio*, which Priest considers extraneous to Aristotle's *élenchos*, is precisely the Aristotelian *horisménon* – even though Spinoza does not speak of the connection between *determinatio-negatio* and *élenchos* of the negation of the PNC”.

Severino, analizzata anche grossolanamente, presenta dei problemi²⁷. Non è vero che ciò che non esclude qualcosa non è significante. Non è vero, cioè, che la determinazione di un significato si ottiene necessariamente mediante l'introduzione della negazione del significato opposto. Ad esempio, il significato della proposizione

[p] Socrate è un uomo

non è determinato dalla negazione della proposizione

[q] Socrate non è un uomo

ma dalla corrispondenza allo stato di cose, dal fatto cioè che esiste un individuo, il cui nome è Socrate, che rientra nell'insieme di quelle entità connotate come "esseri umani". Inoltre, [p] non esclude – non nega – solo [q], cioè non implica *solo* \neg [q] ma posto, ad esempio,

[t] Socrate è una trireme e [r] Socrate è un rombo

implica anche \neg [t] e \neg [r].

Ancora, va considerato il caso delle tautologie, le quali sono vere in tutti i mondi possibili, e non ne escludono nessuno. Ad esempio, le proposizioni

[u] Gli uomini sono uomini o [v] Gli uomini barbuti sono uomini

sono vere in qualsiasi mondo possibile, ossia il loro significato non è determinato dalla negazione di

[w] Gli uomini non sono uomini e [z] Gli uomini barbuti non sono uomini.

Il significato di [u] e [v] dipende *solo* da [u] e [v], e non (anche) da \neg [w] e \neg [z], e ciò dipende dal fatto che non esiste alcun mondo possibile in cui [w] e [z] siano vere, ossia gli stati di cose implicati da [w] e [z] non sussistono, e quindi la *rouling out theory of meaning* non funziona perché in tal caso [u] e [v] non escludono nulla.

27. G. Priest, *Emanuele Severino and the Principle on Non-Contradiction*, pp. 42-66.

Un altro controesempio, infine, è rappresentato da una proposizione come “Tutto è vero” la quale implica tutto e non esclude alcunché, ma ne comprendiamo il significato. “Tutto è vero” sta per “Tutte le proposizioni sono vere”. Questa proposizione implica ogni stato di cose possibile, quindi non ne esclude nessuno: eppure è perfettamente significante.

Vediamo ora ii). Qui si addivene a un punto cruciale. Per Severino l’opposizione è il fondamento di ogni dire²⁸. Questo comporta l’assoluta centralità della figura dell’*elenchos* nell’economia del suo discorso. A chi si propone di negare (PNC), e per farlo pronuncia la proposizione con la quale ne afferma appunto la negazione, Severino, sulla scia di Aristotele, obietta che quella proposizione, avendo un senso *determinato* (la negazione *esplicita* di PNC), in realtà funziona come una conferma *implicita* di (PNC) in quanto essa stessa, essendo qualcosa di determinato, ne rappresenta una *istanza*. L’*elenchos* mostra che da (PNC) non si può uscire. Si possono sollevare immediatamente due obiezioni. Primo, come osserva Priest, l’*elenchos* potrebbe cadere sotto l’accusa di circolarità: il rilevamento della contraddizione (*in actu signato* Vs *in actu exercito*, per usare la terminologia di Severino) piuttosto che confermare (PNC) sembrerebbe *presupporlo*. Inoltre, secondo problema, rispetto a un negatore parziale di (PNC), il quale sostiene che *solo in alcuni casi* esso viene violato, obiettare che la sua posizione lo conduca a una contraddizione – l’insieme C2 delle proposizioni e degli oggetti contraddittori *si oppone/non si oppone* all’insieme C1 delle proposizioni e degli oggetti non contraddittori – non sembra conseguire l’intento sperato, giacché il negatore parziale è disposto ad ammettere l’esistenza di contraddizioni, sia di quella segnalata da Severino sia (anche) di quella metalogica (cioè di secondo livello) che consiste nell’affermare e contemporaneamente negare la validità di (PNC). Gli argomenti che si fondano sull’*elenchos* sembrano incorrere nella petizione di principio giacché, a differenza di ciò che si presuppone, un negatore parziale *non vuole* essere a ogni costo incontraddittorio; al contrario, ritiene che si possano accettare *alcune* contraddizioni senza che ciò provochi conseguenze per nozioni come “negazione”, “verità”, “significato”, “razionalità”²⁹.

C’è però un altro aspetto importante che va rilevato, peraltro quello decisivo (non segnalato da Priest). Il problema principale di questa riproposizione dell’*elenchos* sta nel fatto che Severino assume un rapporto di *connessione*/

28. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, p. 43. La trattazione dell’*elenchos* occupa le pp. 40-58 di quest’opera.

29. G. Priest, *Emanuele Severino and the Principle of Non-Contradiction*, p. 58. Rilievi analoghi a quelli di Priest muove F. Costantini, *Elenchos come petitio principii*, pp. 849-870. Una critica all’analisi di Costantini si può leggere nel lavoro di F. Saccardi, *Elenchos, o il destino del pensiero*, pp. 41-61.

identità fra la determinatezza linguistica e la determinatezza ontologica – in questo, peraltro, mantenendosi fedele ad Aristotele di cui adotta come si è già detto, in forma radicalizzata, l'essenzialismo. Schematizzando, l'argomento di Aristotele-Severino procede nel modo seguente:

A1. Qualcuno pronuncia una proposizione, si chiami [F]

A2. Sia **D** il contenuto semantico di [F]

A2.1 **D** nega (PNC)

A3. [F] significa [F]

A3.1 [F] significa [F] e non \neg [F]

A4. [F] è un'istanza di (PNC)

A5. (PNC) è vero di [F]

A6. [F] nega **D** (in base ad A5)

Il punto debole dell'argomentazione è il *passaggio da A5 ad A6*. Poniamo, infatti, che un negatore dialeteista di (PNC) pronunci la proposizione [F], che afferma una contraddizione ($A \wedge \neg A$). In questo caso [F] viene ad essere una *dialétheia*, nel senso indicato da Priest, cioè una proposizione che afferma *nello stesso tempo* la verità di A e quella di $\neg A$. L'obiezione di Severino – che riprende integralmente lo schema di Aristotele – consiste nel rilevare in ultimo che il dialeteista nell'enunciare [F] afferma qualcosa di determinato (A2, A2.1) quindi di conforme a (PNC) (A3), perché dicendo "[F]" afferma che [F] è identico a sé e non è altro da sé (es. non è [Q]). Quindi il dialeteista pronunciando [F] mentre da un lato nega (PNC) (il contenuto denotativo di [F] infatti è una istanza della *negazione* del PNC: A2.1) in realtà dall'altro lo afferma (la determinazione linguistica in cui [F] consiste è una istanza dell'affermazione di (PNC): A4). Perciò il dialeteista non riuscirebbe ad esprimere la sua negazione in quanto negherebbe implicitamente ciò che afferma esplicitamente (A6).

Tuttavia, qui il punto dirimente è un altro. Chi pronuncia [F] è immune rispetto a questo argomento di tipo presupposizionale (trascendentale) per la semplice ragione che il suo intento non è quello di negare la determinatezza

linguistica, cioè di contravvenire ad A1-A4, come invece suppone, sbagliando, Severino. Il negatore dialeteista è consapevole che non può farlo. Se così facesse [F], più che contraddittoria, sarebbe in realtà semplicemente una proposizione *incomprensibile*. Sta invece negando la determinatezza del contenuto semantico (A2.1) implicato da [F], sostenendo che esistono, o che potrebbero emergere, o che si danno in un qualche mondo immaginario (possibile o impossibile), o in un qualunque mondo astratto, oggetti o situazioni/stati di cose contraddittori (cioè “ $A \wedge \neg A$ ”). L’*élenchos* – nella formulazione che se ne dà in *Met.* Γ 1006_a 18-26 – mira a mostrare prima di tutto l’impossibilità di violare la determinatezza linguistica, e rispetto a questo raggiunge lo scopo. Tuttavia la deduzione dell’impossibilità di negare la determinatezza ontologica – *il passaggio da A5 a A6* – non è implicata dal procedimento dimostrativo aristotelico-severiniano. L’*élenchos* dimostra solo l’impossibilità di uscire dal linguaggio, esprime unicamente il fatto che il linguaggio è una realtà intersoggettiva (Wittgenstein), una struttura che contiene al suo interno il *télos* dell’*intesa* (Habermas). L’*horisménon* che caratterizza il dire – *ogni dire* – è il presupposto della comunicazione, il requisito minimale per potersi intendere (in questo senso, l’*élenchos* appare connesso alla dimensione *pragmatica* del linguaggio e il negatore-dialeteista che pronuncia la proposizione [F] ne è peraltro ben consapevole)³⁰. Rimane, pertanto, interamente da provare che non possano darsi nell’apparire della verità, cioè nella dimensione ontologica, oggetti o stati di cose contraddittori (reali o immaginari). Non lo si può escludere solo in base all’*élenchos* perché ciò significherebbe assumere, aprioristicamente e circolarmente, che non possa darsi nell’apparire della verità una entità contraddittoria perché ad esigerlo è la “legge” dell’esser sé dell’essente³¹. Una “legge” di cui, come ammette lo stesso Aristotele, non si può avere una dimostrazione diretta.

30. Giustamente Priest, rispetto a questo tipo di obiezione, fa notare che la determinatezza linguistica è un fatto persino triviale: “Severino often speaks of meaning as being determinate. As far as I can see, for the meaning of something to be determinate is simply for it to have a meaning”. G. Priest, *Emanuele Severino and the Principle of Non-Contradiction*, p. 52, nota n. 21.

31. È proprio questa l’assunzione fondamentale che regge il sistema severiniano. Di diverso avviso Priest, il quale ritiene invece che si danno, e sono percepibili, delle contraddizioni. Cfr. G. Priest, *Perceiving contradictions*, pp. 439-446. Si veda anche F. Berto, *L’esistenza non è logica*, dove si delinea una prospettiva meinonghiana in cui è logicamente possibile concepire oggetti contraddittori in determinati mondi impossibili, venendo così meno al ‘divieto’ ontologico dell’inconsistenza posto da (PNC). Sulla stessa linea si muoveva già Łukasiewicz, che riteneva legittimi oggetti come il quadrato circolare o il ferro ligneo. Cfr. J. Łukasiewicz, *Del principio di non contraddizione in Aristotele*, p. 63. È molto interessante il fatto che nel delineare la posizione contraria alla propria Łukasiewicz definisca un quadro che rappresenta esattamente la posizione di Severino: “Tutto questo ragionamento è valido solo a condizione che gli oggetti contraddittori siano qualcosa, che siano degli oggetti. Se qualcuno considerasse ‘oggetti’ solo quelle cose non contraddittorie, allora il quadrato *K* (il quadrato circolare, *ndr*) non sarebbe un oggetto bensì un nulla, e non essendo così soggetto al principio di

Rispetto a iii). Severino opera una distinzione fra il *contraddirsi* e la *contraddittorietà*: ci si può *contraddire*, si può cioè affermare una proposizione o un'espressione contraddittoria ma queste hanno necessariamente un contenuto nullo, sono un positivo significare (del) *nulla*. Ora, questo fatto comporta, come si è già rilevato (par. 2.2), la messa in discussione di un principio basilare della sua teoresi, l'identità fra semantica e ontologia: una contraddizione è un significato linguistico senza correlato ontologico, cioè in definitiva un *essente/non essente*.

Alla luce di quanto osservato, pertanto, si comprende bene come il tentativo di costruire la totalità ontologica *via negationis* appaia come un compito non eseguibile.

Riferimenti Bibliografici

- Berto F., *Determinazione completa. La dialettica della struttura originaria*, in «Divus Thomas», 104(1), 2001.
- *Lesistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Boccardi E., Perelda F., *What is like to be a Dialetheia. The Ontology of True Contradiction*, in «Eternity&Contradiction: Journal of Fundamental Ontology», 2(2), 2020.
- Brandom R., *Articolare le ragioni*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- Carnap R., *Der Logische Aufbau der Welt*, zweite Aufl., Felix Meiner Verlag, Hamburg 1961.
- Costantini F., *Nothing really matters to me. A critique of Emanuele Severino's Resolution of the Aporia of Nothingness*, in «Eternity & Contradiction: Journal of Fundamental Ontology», 3(4), 2021.
- *Elenchos come petitio principii*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 110(4), 2018.

contraddizione, non ne costituirebbe un'eccezione. Questo principio riguarda infatti soltanto degli oggetti, cioè tutto ciò che è qualcosa e non un nulla". Ivi, p. 64. Sulla possibilità di un'ontologia compatibile con il dialeteismo si veda il contributo di E. Boccardi, F. Perelda, *What is like to be a Dialetheia. The Ontology of True Contradiction*, pp. 116-161. La tesi di Boccardi e Perelda è che un mondo compatibile col dialeteismo dovrebbe essere, più che indeterminato, *sovradeterminato*, cioè sovrabbondante di *truthmakers* a tal punto che due proposizioni possono arrivare a contraddirsi senza escludersi a vicenda. Cruciale, in questo discorso, l'interpretazione degli enunciati esistenziali negativi.

- Galimberti U., *Emanuele Severino e la filosofia della prassi. Confronto con Heidegger e Jaspers*, in A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- Lenoci M., *Senso, attualità della verità, esperienza: il dialogo di Severino con Schlick e il neopositivismo*, in «La Filosofia Futura», 17, 2021.
- Łukasiewicz J., *Del principio di non contraddizione in Aristotele*, Quodlibet, Macerata 2003.
- Petterlini A., Brianese G., Goggi G., (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- Priest G., *Perceiving contradictions*, in «Australasian Journal of Philosophy», 4, 1999.
- *Emanuele Severino and the Principle of Non-Contradiction*, in «Eternity & Contradiction: Journal of Fundamental Ontology», 2(2), 2020.
- *Severino on Nothingness*, in «Eternity & Contradiction: a Journal of Fundamental Ontology», 3(4), 2021.
- Putnam H., *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge-London 1992.
- Quine W. V. O., *On What There Is*, in «The Review of Metaphysics», 2(5), 1948.
- *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986.
- Saccardi F., *Elenchos, o il destino del pensiero*, in «La Filosofia futura», 13, 2019.
- Searle J., *Collective intentions and actions*, in P. Cohen, J. Morgan, and M. E. Pollack (eds), *Intentions in communication*, MIT Press, Cambridge, MA 1990.
- Scilironi C., *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Francisci, Padova-Abano Terme 1980.
- Severino E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
- *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995.
- *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.
- *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.
- *Oltre l'uomo e oltre Dio*, il Melangolo, Genova 2002.
- *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2008.
- *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2010.
- *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013.
- *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
- *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019.

- *Discussion with Graham Priest*, in «Eternity & Contradiction: Journal of Fundamental Ontology», 2(2), 2020.
- Voltolini A., *Fictional Characters and Their Individuating Properties*, in «Grazer Philosophische Studien», 100(4), 2024.

ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA

La coscienza secondo Searle

ARTURO VERNA

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

arturo.verna.ap@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v8i12.434

Abstract: In the essay *The self as a problem in philosophy and neurobiology* Searle points out three fundamental characteristics of consciousness: quality, subjectivity and unity. The latter appears to be the most important, because it makes the others possible and characterizes consciousness as emerging from its contents.

Keywords: Consciousness, Self, State of consciousness, Subjectivity.

Riassunto: Nel saggio *Il sé come problema in filosofia e neurobiologia* Searle sottolinea tre caratteristiche fondamentali della coscienza: la qualità, la soggettività e l'unità. Quest'ultima appare come la più importante, perché rende possibile le altre e connota la coscienza come emergente dai suoi contenuti.

Parole chiave: Coscienza, Sé, Soggettività, Stato di coscienza.

1. Introduzione

Il volume *Intelligenza artificiale e pensiero umano* (traduzione e cura di Angela Condello) raccoglie sei saggi di Searle usciti tra il 1990 e il 2006 e ripubblicati nel 2008, insieme ad altri quattro, nel volume *Philosophy in a new century* per Cambridge University Press. Il presente contributo intende affrontare il tema della coscienza, in particolare a muovere dal saggio, contenuto nel volume, *Il sé come problema in filosofia e neurobiologia*¹. Tale saggio, tra l'altro, ricapitola gli elementi essenziali della posizione di Searle in merito al problema della coscienza.

2. Il problema della coscienza

Nel saggio, che sottopongo ad indagine, il problema della coscienza è esposto in questi termini: "come possono dei semplici frammenti di materia nel

1. Il titolo originale del saggio, pubblicato per la prima volta in T. E. Feinberg, J. P. Keenan, *The lost Self: Pathologies of the Brain and Identity*, Oxford University Press, 2005, è "The Self as a problem in philosophy and neurobiology".

cervello causare la coscienza?”². Infatti, *che* il cervello causi la coscienza è per Searle *certo*: “sappiamo prima ancora di iniziare la nostra indagine che i processi del cervello in effetti causano la coscienza”³. Cioè, lo sappiamo *senza bisogno di indagine*, perché è un *fatto* che il cervello causi la coscienza. Piuttosto, “non sappiamo come il cervello produca la coscienza” e, quindi, “non sappiamo quali dispositivi chimici sono necessari per la sua produzione”⁴; il che rileva, per esempio, in merito alla possibilità di una produzione artificiale della coscienza in una macchina, possibilità intorno alla quale per adesso (fino a che non scopriamo come il cervello produce la coscienza) Searle ritiene non essere possibile pronunciarsi⁵.

Al proposito mi sembra che Searle condivida la posizione della Churchland: per quanto le neuroscienze siano lontane dal dare una spiegazione completa dei meccanismi cerebrali, su di esse è fondata l’unica possibile scienza della coscienza⁶: per esempio, anche se “non esiste alcuna regione cerebrale circoscritta – alcun modulo cerebrale a sé stante – che sia la sede dell’esperienza cosciente”⁷, il neurologo Nicholas Schiff ha formulato un’ipotesi secondo cui, per la consapevolezza di eventi specifici, c’è bisogno di un fascio di neuroni nel mezzo del talamo centrale. La spiegazione dettagliata, che il neurologo dà per il sorgere della coscienza in base a questi meccanismi neuronali, è solo *un’ipotesi* ma per la Churchland è *certo* che la coscienza sia prodotta da un’attività cerebrale che si compie a livello del talamo centrale, *perché*, “se si verifica una lesione su un lato del talamo centrale, la persona tende a non essere consapevole o a non occuparsi degli eventi correlati al lato interessato”⁸. Se, invece, si verificano danni su entrambi i lati, la persona cade in coma, cioè *perde coscienza*. E questo per la Churchland *attesta* il ruolo che il talamo centrale svolge per la coscienza. In altri termini, per Churchland e, credo, anche per Searle sono le patologie cerebrali a mostrare la dipendenza e, quindi, la derivazione della coscienza dal cervello: non sappiamo *esattamente* come la produce ma è certo che è il cervello a produrla, perché, a fronte di danni cerebrali, la coscienza subisce alterazioni. Il che, poi, a rigore significa che è il cervello che ha coscienza, cioè che la coscienza è uno stato (una condizione) in cui il cervello si viene a trovare.

2. J. A. Searle, *Intelligenza artificiale e pensiero umano*, p. 179.

3. *Ibidem*.

4. *Ivi*, p. 88.

5. È l’argomento affrontato nel saggio “Ventun anni nella stanza cinese” anch’esso contenuto in *Intelligenza artificiale e pensiero umano*.

6. Cfr. P. S. Churchland, *L’io come cervello*, pp. 229 sgg.

7. *Ivi*, p. 236.

8. *Ivi*, p. 240.

Ma il punto è che in questa condizione il cervello non si trova *sempre*: infatti, “in uno stato di sonno profondo siamo sostanzialmente inconsapevoli e privi di esperienze coscienti [...] Non abbiamo presente di essere in un sonno profondo. È quasi come se la coscienza stessa cessasse di esistere, quasi fosse un fuoco spento”⁹. Il cervello, tuttavia, continua a operare, per esempio a consolidare memoria. Orbene, posto che il cervello non la produce *sempre*, cioè che può anche non produrla, a mio giudizio non si può inferire dall’osservazione, a fronte di malfunzionamenti cerebrali, che il cervello la produce. *Perché appunto anche quando il cervello funziona correttamente la coscienza può non esserci*. Cioè, proprio perché il cervello può non produrla, allo stato delle nostre conoscenze, che non sono in grado di *accertare* i meccanismi cerebrali con cui sorgerebbe, *che la produca è solo un’ipotesi* (sia pure un’ipotesi suffragata da concordanti osservazioni).

3. *Che cos’è la coscienza*

La risoluzione della coscienza a prodotto del cervello è resa possibile dalla sua definizione: per Searle

la coscienza consiste di quegli stati di sentimento, sensibilità o consapevolezza che iniziano tipicamente quando ci svegliamo da un sonno senza sogni e proseguono durante il giorno finché quelle sensazioni non si interrompono, finché non andiamo di nuovo a dormire, o non entriamo in coma, o moriamo, o diveniamo altrimenti inconsci. In questa teoria i sogni sono una forma di coscienza che ci capita durante il sonno¹⁰.

Ciò che va, prima di tutto, sottolineato è che la coscienza è, per Searle, uno *stato*. Lo è *essenzialmente* in quanto è prodotta: c’è, viene meno o si altera in conseguenza della sua causa; nessun movimento può esserle attribuito, essendo, piuttosto, mossa dalla sua causa. Ora, gli stati di coscienza sono stati di sentimento, sensibilità e consapevolezza (vigilanza, presenza a sé) che, per Searle, *essenzialmente* si risolvono in *sensazioni*: essi, infatti, sono *qualitativi*, “nel senso che c’è sempre una certa sensazione qualitativa rispetto a com’è l’essere in uno stato cosciente anziché in un altro”¹¹. Essere coscienti, nell’esempio di Searle, è ascoltare la *Nona Sinfonia* di Beethoven o bere della birra fredda; ma, ascoltando la *Nona Sinfonia* o bevendo birra fredda, si è coscienti *in modo differente*,

9. Ivi, p. 230.

10. J. A. Searle, *Intelligenza artificiale e pensiero umano*, p. 179.

11. Ivi, p. 180.

perché differenti sono le sensazioni che si provano nei due casi. Sicché ciò che connota uno stato di coscienza e lo distingue dall'altro è, a rigore, *ciò che si prova in quello stato*, come ci si sente ascoltando la *Nona Sinfonia* o bevendo birra fredda. Questo, appunto, distingue i due stati di coscienza, le differenti sensazioni che si provano in ciascuno. Sicché, a rigore, la coscienza è sentirsi in un certo modo (= *che cosa si prova ad essere quello che, in una determinata situazione, si è*). E, se, come Searle ritiene, la coscienza è un prodotto del cervello, il cervello deve produrla nelle differenti modalità del sentirsi situato: il cervello deve produrre la sensazione che si prova ascoltando la *Nona Sinfonia* di Beethoven e, *parimenti*, la sensazione che si prova bevendo birra fredda.

Orbene, in quanto esprimono il sentirsi in un certo modo, gli stati di coscienza sono soggettivi “nel senso che esistono solo se ne fa esperienza un soggetto umano o animale”¹²: esistono per un soggetto, non “in maniera neutrale o in terza persona” perché la loro esistenza “dipende dalle loro qualità soggettive in prima persona”¹³. Il che necessita di un chiarimento, in assenza del quale si ingenerano equivoci. Poiché la coscienza è il prodotto di meccanismi cerebrali e poiché questi sono gli stessi per gli individui della stessa specie, gli stati di coscienza debbono per questi essere gli stessi: ciò che provo nel bere birra fredda è *lo stesso* che provano altri uomini *nelle stesse condizioni*, ossia in condizioni non patologiche come lo sono le mie. *Ché, altrimenti, questa sensazione non dipenderebbe dal cervello*. Ma essa esiste soltanto *perché c'è una specie umana che la prova cioè perché il cervello dell'uomo funziona in un certo modo*. La coscienza, per Searle, ha una ontologia di prima persona in questo senso, che non esiste *erga omnes* ma, *così come la proviamo*, solo per noi che la proviamo così: secondo il famoso articolo di Thomas Nagel, non possiamo sapere che cosa si prova ad essere un pipistrello, cioè come si sente il pipistrello ad essere tale, perché la costituzione del pipistrello è differente dalla nostra, cioè perché, a differenza nostra, il pipistrello percepisce mediante il sonar¹⁴. Il pipistrello (e non l'uomo) sa cosa prova il pipistrello a essere tale, l'uomo (e non il pipistrello) sa cosa prova l'uomo a trovarsi nella situazione in cui si trova, *perché ogni uomo percepisce allo stesso modo e questo modo è differente da quello del pipistrello*: sicché non posso non sapere che cosa prova un altro uomo a bere birra fredda, perché, *percependo come me* (grazie agli stessi meccanismi cerebrali), non può non provare ciò che provo io.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. T. Nagel, *Che cosa si prova ad essere un pipistrello?*, in D. R. Hofstadter, D. C. Dennet (a cura di), *L'io della mente*.

4. Oggettività e soggettività

Nel saggio “Ventun anni nella stanza cinese”¹⁵, anch’esso contenuto nel volume *Intelligenza artificiale e pensiero umano*, Searle relativamente a soggettività e oggettività distingue tra livello epistemico e livello ontologico. A livello epistemico una proposizione è oggettiva “perché la sua verità o falsità può essere accertata come un dato di fatto indipendente dalle disposizioni degli osservatori”¹⁶. Nell’esempio di Searle, la proposizione “Calvin Coolidge è nato negli Stati Uniti” è oggettiva perché il luogo di nascita del Presidente può essere provato *erga omnes*: oggettivo è ciò che è verificabile da tutti. Ossia, oggettiva è quella proposizione, che, trovando corrispondenza in *eventi verificabili*, non può essere smentita da nessuno. Invece, la proposizione “Calvin Coolidge è stato un grande Presidente” è tale che “la verità o falsità non può essere accertata oggettivamente, e l’affermazione è relativa a interessi e valutazioni”¹⁷: per quanto numerosi siano gli esempi del buon governo di Coolidge, se ne possono addurre altri che attestano il contrario. Sicché quella proposizione non è vera *erga omnes* ma esprime solo una valutazione di qualcuno che può essere diversa da quella di altri.

Dal punto di vista ontologico, cioè relativamente al modo di esistenza degli enti, invece, oggettivo è ciò che esiste *senza coscienza*: “in quel senso, le montagne e le molecole, come i pianeti e le placche tettoniche sono ontologicamente oggettivi”¹⁸. Sono oggettivi, appunto, perché non esistono *come sensazioni*. Il che significa: *non sono stati di coscienza*. Viceversa, “i dolori, il solletico, il prurito [...] sono ontologicamente soggettivi” perché “esistono soltanto nella misura in cui ne fanno esperienza soggetti umani o animali”¹⁹. Ciò che è ontologicamente soggettivo è ciò che ha un’ontologia *di prima persona*, nel senso che esiste così come l’ente (soggetto umano o animale) lo prova, cioè esiste in quanto stato di quel soggetto e *non di altri* (di altre specie). Al contrario, ciò che è ontologicamente oggettivo è, per Searle, ciò che ha un’ontologia *di terza persona*, quel che non è né un “Io” né un “Tu” ma esiste *in modo neutrale*. *Eo ipso*, in relazione a questo *neutro*, le differenze soggettive sono neutralizzate: io e il pipistrello ci distinguiamo perché ci percepiamo diversamente, ma le

15. Il titolo originale del saggio, pubblicato per la prima volta in J. Preston, M. Bishop, *Views into a Chinese Room. New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, Oxford University Press, 2002, è “Twenty-one years in the Chinese room”.

16. J. A. Searle, *Intelligenza artificiale e pensiero umano*, p. 100.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.

19. Ivi, pp. 100-101.

montagne e le molecole, i pianeti e le placche tettoniche *sono gli stessi per entrambi*. Cioè, relativamente all'ente di terza persona, *io e il pipistrello siamo lo stesso*.

Il che, si badi, non può voler dire che l'ente in terza persona esiste *anche senza l'ente in prima persona*. Perché, appunto, per Searle l'ente in terza persona è *residuale*: soltanto in quanto c'è la coscienza, possono esserci enti che ne sono privi. I quali, però, non possono neppure avere coscienza di esserlo: la distinzione tra ontologia di terza persona e ontologia di prima persona, quindi, *non può non cadere* in quest'ultima: a prescindere dalle convinzioni di Searle ma in coerenza con il suo discorso, le montagne e le molecole, i pianeti e le placche tettoniche sono quel che sono soltanto *per* la coscienza. Senza di essa non esisterebbero punto.

Questa distinzione tra livello epistemico e livello ontologico consente a Searle di giudicare erronea la pretesa di sottrarre la coscienza allo studio di una conoscenza oggettiva sulla base della considerazione che sembra constare di fenomeni soggettivi. Perché, appunto, la coscienza è soggettiva in quanto esibisce un'ontologia di prima persona ma ciò non preclude la possibilità che sia oggettivamente indagata, se l'indagine non nega la soggettività della coscienza (in quanto *sentirsi situato*) ma la riconduce alla sua genesi (ai meccanismi cerebrali che la producono, cioè a eventi verificabili).

5. L'unità della coscienza

Oltre alla soggettività (ontologia di prima persona) e alla qualità dei suoi stati, vi è, secondo Searle, una terza caratteristica della coscienza, che è essenziale perché rende possibile le altre due: "gli stati di coscienza ci giungono sempre come parte di un campo di coscienza unificato"²⁰. Searle intende dire che, se bevo birra fredda *mentre* ascolto la *Nona sinfonia*, non ho due stati di coscienza separati ma due parti "di una esperienza cosciente totale": le sensazioni che provo sono strettamente congiunte in quanto ne ho coscienza *insieme*; "e questa è una caratteristica della coscienza in generale, cioè che essa si verifica sempre e soltanto come parte di un campo cosciente unificato"²¹: nessuno stato di coscienza può essere percepito *da solo*, quindi nessuno può risolvere la coscienza, perché lo stato di coscienza, che di volta in volta si ha, è solo una parte che cade, insieme ad altre, nel suo campo. Sicché avere coscienza significa fare esperienza di differenti sensazioni *che cadano in una coscienza che le eccede: eo ipso*, la

20. Ivi, p. 180.

21. *Ibidem*. Secondo Searle, gli esperimenti sul cervello diviso a metà ne darebbero dimostrazione.

coscienza, che se ne ha, è coscienza della loro sintesi. Ma, poiché consegue dal cadere nel campo della coscienza, la coscienza non può risolversi neppure nella sintesi degli stati di coscienza, *perché, appunto, la sintesi c'è solo per la coscienza.*

Infatti, Searle, che pure ritiene che il “campo di coscienza unificato” sia, a sua volta, prodotto dal cervello (“il cervello crea un campo cosciente proprio come lo stomaco e il tratto digerente creano la digestione”²²), relativamente alla coscienza *nella sua interezza*, non considera percorribile la via del cosiddetto “approccio a mattoncini”. “L’idea di questo approccio è pensare il campo unificato della coscienza come costituito da tutte le sue diverse componenti”²³. Cioè, tale approccio, risolvendo la coscienza nella collazione dei suoi stati, pretende di dare spiegazione di *tutta* la coscienza mercé il reperimento dei correlati neuronali e degli esatti meccanismi con cui uno stato di coscienza è prodotto dal cervello: se la coscienza non è altro che la somma dei suoi stati, il modo con cui se ne forma uno può essere esteso, per analogia, a tutti gli altri.

Ora, per Searle, questa rappresentazione della coscienza come somma dei suoi stati, innanzitutto, origina “previsioni implausibili”, perché, risolvendola in ciascuno degli stati, pensa la coscienza come un’attività intermittente, che va e viene a seconda dei correlati neuronali da cui uno stato di coscienza è prodotto. E, soprattutto, va incontro ad un’obiezione, che le componenti dello stato di coscienza unificato “possono esistere soltanto in un soggetto che è già cosciente”²⁴. Il che significa che la coscienza non deriva dagli stati di coscienza ma che, al contrario, questi, pur essendo prodotti da specifici meccanismi neuronali, possono esserci soltanto per la coscienza che se ne ha e che, *eo ipso*, li collega l’un l’altro: nel linguaggio di Searle, i correlati neuronali, che consentono la percezione, per esempio, del colore rosso, non ci danno i correlati neuronali della coscienza, “piuttosto ci danno i correlati neuronali per una modalità particolare *dentro un campo cosciente preesistente*”²⁵. Cioè la percezione non crea la coscienza, perché, quando il cervello la produce, la coscienza (con la relativa unificazione di stati preesistenti) deve già esserci; invece la percezione “modifica la coscienza del campo di coscienza preesistente”, *perché aggiunge al campo di coscienza uno stato che prima non vi cadeva*. Cioè, la coscienza non è percezione ma è coscienza *della percezione* e si modifica perché, incrementando il proprio campo, diviene coscienza di quella che, di volta in volta, il cervello produce. La coscienza è l’orizzonte mobile che include tutte le percezioni estendendosi progressivamente e, *eo ipso*, congiungendo le nuove con le precedenti.

22. Ivi, p. 181.

23. Ivi, p. 183.

24. Ivi, p. 184.

25. *Ibidem*.

Searle, che, come ho già detto, ritiene che anche la coscienza, quale unità che abbraccia tutti gli stati di coscienza, sia un prodotto del cervello, propone per la sua indagine, di contro all'approccio a mattoncini, il cosiddetto "approccio del campo unificato": "si tratta di sapere non tanto che cosa causa l'esperienza del colore rosso [...] ma piuttosto come il cervello diventi cosciente in primo luogo"²⁶. Il che significa anche indagare come si produce l'esperienza del colore rosso, perché senza la coscienza, che abbraccia tutte le esperienze unificandole, l'esperienza del colore rosso non può esserci. Ma solo indirettamente, perché il tema che l'approccio del campo unificato esplicitamente pone a oggetto di indagine è:

qual è esattamente la differenza tra il cervello incosciente e il cervello cosciente, e come possono queste differenze far sì che il cervello sia in uno stato di coscienza? Lo stato di coscienza, come ho sostenuto prima, riguarda il campo unificato cosciente. Dunque, la domanda per questo approccio è: come fa il cervello a produrre un campo unificato cosciente²⁷.

6. L'emergenza della coscienza

A me sembra che l'"approccio del campo unificato", che Searle caldeggia, involva una difficoltà. Infatti, questo approccio cerca risposta alla domanda "che cosa rende il cervello cosciente?"²⁸. *Eo ipso*, però, esso presuppone che la coscienza, sotto cui vengono unificati gli stati di coscienza che cadono nel suo campo, si risolva, a sua volta, in uno stato di coscienza. *Perché, in tale approccio, la coscienza è considerata un prodotto del cervello*. Con che il campo di coscienza unificato decade a parte di sé stesso, richiedendo all'infinito un campo in cui essere unificato con gli stati di coscienza che contiene. E, poiché il campo di coscienza unificato può incrementarsi ma non decadere a parte di sé stesso, la coscienza, quale unità dei suoi stati, non può essere un prodotto del cervello. *O* la coscienza si risolve negli stati di coscienza che il cervello produce (ma, giustamente, Searle evidenzia che non si può dare uno stato di coscienza senza che vi sia una coscienza preesistente) *o* la coscienza, quale unità che abbraccia tutti i suoi stati unificandoli, non è un prodotto del cervello (ché, appunto, se lo fosse, nonostante quanto ritiene Searle, non sarebbe altro che uno stato di coscienza).

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*.

28. Ivi, p. 185.

Searle cita Kant tra i filosofi che hanno dato importanza all'unità del campo cosciente. E si riferisce espressamente a "l'unità trascendentale dell'appercezione"²⁹. Ma in Kant l'unità trascendentale dell'appercezione è *originaria*. Secondo Kant, infatti, "l'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni"³⁰: queste non sono prodotte dal pensiero e, tuttavia, debbono essere pensate, ché, altrimenti, non sarebbero. In un linguaggio più vicino a quello di Searle, la coscienza le deve accompagnare tutte cioè deve essere coscienza di ciascuna: se non ne avessi coscienza, per me non sarebbero. Ma l'io penso in tanto accompagna tutte le rappresentazioni in quanto è prodotto dall'appercezione originaria, che è, appunto, originaria per questo, "che, in quanto produce la rappresentazione Io penso – che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è in ogni coscienza una e identica – non può più essere accompagnata da nessun'altra"³¹. Io penso la rappresentazione x, la rappresentazione y, la rappresentazione z, e così via; ma penso la rappresentazione x soltanto perché, nel pensarla, come nel pensare ogni altra rappresentazione, *mi so pensante*. Nel sapermi pensante, quindi, mi so come colui che accompagna tutte le rappresentazioni, *come la loro sintesi*, ma, *eo ipso*, sapendomi pensante, mi so altro dalle rappresentazioni che penso. Appunto, mi so *analiticamente*, nella mia identità che con le rappresentazioni che penso non ha nulla a che fare: nell'atto in cui mi penso, le rappresentazioni che penso *non ci sono più*. Invece, le rappresentazioni sono solo perché pensate, quindi solo perché cadono "tutte insieme" nell'autocoscienza: l'autocoscienza, per cui sono pensate e, quindi, sono, è ciò per cui non esistono separatamente ma in sintesi l'una con l'altra.

Ora, da una parte, per Kant la sintesi delle rappresentazioni è condizione dell'appercezione: solo "in quanto posso legare in una coscienza una molteplicità di rappresentazioni date, è possibile che mi rappresenti l'identità della coscienza in queste rappresentazioni stesse"³². Cioè, l'appercezione presuppone l'unificazione delle rappresentazioni: senza di esse e senza la loro sintesi, l'appercezione è impossibile. D'altra parte, però, l'identità dell'appercezione è analitica, cioè non coincide con la sintesi delle rappresentazioni ma è *la coscienza dell'emergenza della coscienza dalle rappresentazioni*. E, per questa sua emergenza, è inderivata.

Se questa breve (e superficiale) riesposizione di uno dei luoghi più complessi e noti della seconda edizione della *Critica della ragion pura* è fondata, il riferimento, che Searle instaura, a "l'unità trascendentale dell'appercezione" non è incongruo.

29. Ivi, pp. 180-181.

30. I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 110.

31. Ivi, p. 111.

32. *Ibidem*.

Perché quello che lui chiama “campo unificato cosciente” può corrispondere alla kantiana “unità sintetica originaria dell’appercezione”, cioè alla necessità che il molteplice dato nell’intuizione sia unificato in una coscienza e, quindi, sottostia alle condizioni per cui solo può esserlo³³. Ma, ribadisco, mentre per Kant la coscienza non deriva dal molteplice dell’intuizione e dalla sua “fonte” (la sensibilità), Searle pretende, contraddittoriamente, che la coscienza, al pari di quegli stati di cui è coscienza ed a cui la coscienza preesiste, sia un prodotto del cervello.

7. L’esigenza del sé

Il “sé”, che Searle assume espressamente a tema di indagine nelle ultime pagine del saggio *Il sé come problema in filosofia e neurobiologia*, corrisponde a quella che ho chiamato sopra “unità della coscienza”. Searle muove da tre constatazioni: 1) dato un campo cosciente, sono libero di indirizzare la mia attenzione a uno stato di coscienza anziché ad un altro: senza muovere gli occhi, posso focalizzare l’attenzione ora sulla tazza che è sopra al tavolo, ora sullo schermo del computer, ora sulla libreria alla mia destra; 2) sono libero di cambiare un campo di coscienza dato, agendo (per esempio uscendo dalla stanza) in modo che se ne produca un altro; 3) ho un’idea di me stesso in quanto persona particolare situata in un determinato momento storico. Le prime due constatazioni, che implicano la libertà di azione, hanno come condizione che ci sia una *x* che comincia ad agire: senza ammettere un sé, che agisce, l’azione è impossibile. Ma il sé che agisce deve riflettere sulle ragioni dell’azione e, per far ciò, deve essere lo stesso che ha percezioni e memorie ossia *coscienza*.

In effetti, secondo Searle, la postulazione del sé “è una caratteristica formale del campo cosciente”³⁴: non è possibile pensare un campo cosciente unificato *senza postulare un sé*. Cioè, non si può pensare questo campo “come un campo costituito soltanto dai suoi contenuti e dalla loro disposizione. Piuttosto i contenuti richiedono un principio di unità [corsivo mio]”³⁵: il sé (ciò che Searle chiama così), che costituisce questa unità, quindi, non è altro che l’unità della coscienza, che non si risolve nei suoi stati e nella loro sintesi (ciò che Searle qui chiama “disposizione”). Ora, ciò che a Searle preme sottolineare è che “il principio non è un’entità separata”, cioè un particolare *ente* accanto agli stati di coscienza, un ente di cui si ha coscienza *a prescindere dagli stati di coscienza* ma

33. “L’unità trascendentale dell’appercezione è quella, per la quale tutto il molteplice dato da una intuizione è unito in un concetto dell’oggetto.” Ivi, p. 114.

34. J. A. Searle, *Intelligenza artificiale e pensiero umano*, p. 189.

35. *Ibidem*.

un'unità che non esiste senza di questi. E, tuttavia, *non ne dipende*: è, appunto, un'unità *formale*, perché non è un oggetto ma *la forma dell'oggetto*, ciò per cui l'oggetto è tale. Gli stati di coscienza sono stati *per la coscienza (per il sé)*.

Molti filosofi, e soprattutto Kant, sostiene Searle, hanno affermato che coscienza è autocoscienza, il che non è esatto se significa che uno stato di coscienza di un certo ordine richiede uno stato di ordine superiore: se devo godermi la birra, non debbo necessariamente godermi il fatto di godere la birra. Ma, secondo Searle, c'è un senso per cui è giusto dire che coscienza è autocoscienza. Non perché bevendo la birra ho ad oggetto il me stesso che beve la birra, né perché l'esperienza del bere la birra è esperienza di me che beve la birra. "Ma, affinché ci sia un'esperienza cosciente del bere la birra che abbia un oggetto e un contenuto, deve esserci un sé che fa esperienza del contenuto ed è consapevole dell'oggetto"³⁶. Faccio esperienza di bere la birra solo perché ho coscienza di che cos'è "bere la birra", cioè solo perché sono consapevole di quello che sto facendo: lo stato di coscienza richiede, quindi, una coscienza *che non vi coincide*. Perché, appunto, non posso provare una sensazione *senza sapere che cosa sto provando*, cioè senza attribuirlo a ciò che identifico in un certo modo. Ma sapere cosa sto provando *non è* la sensazione che provo: "rendersi consapevole dell'oggetto" significa, infatti, sapersi emergente, sapere di non essere né il bere la birra né colui che si risolve nella sensazione di bere la birra. Cioè, è sapere di essere chi ha la possibilità di avere altre sensazioni oltre quella che attualmente prova. Lo stato di coscienza richiede, quindi, una coscienza che lo eccede e che è autocoscienza non perché la coscienza ha ad oggetto sé stessa ma perché è, *come tale*, il suo sapersi emergente.

Che, per l'indagine di questo emergente, ci si possa affidare, come Searle intende, a un approccio neurobiologico alla coscienza, un approccio che magari non si limiti ai correlati neuronali, resta a mio giudizio radicalmente dubbio. Come può il cervello produrre ciò che emerge da ogni stato che il cervello produce? In quanto prodotto dal cervello, il sé si risolverebbe in uno stato ma, *eo ipso*, non sarebbe il sé.

Riferimenti bibliografici

- Churchland P.S., *L'io come cervello*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.
 Hofstadter D. R., Dennet D. C., *L'io della mente*, Adelphi, Milano 1985.
 Kant I., *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1991.
 Searle J. A., *Intelligenza artificiale e pensiero umano*, Lit Edizioni, Roma 2023.

36. Ivi, p. 191.

Cum-Scientia Unità nel dialogo | Rivista semestrale di filosofia teoretica

In questo numero

SAGGI

Non località e concetto di relazione

Aldo Stella, Tiziano Cantalupi

Identità Differenza. Sulla struttura intenzionale e attenzionale degli atti cogitativi
(I/II)

Paolo De Bernardi

Iperonticismo e totalità in Severino (I/II)

Francesco Gusmano

ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA

La coscienza secondo Searle

Arturo Verna

ISSN 2612-4629

www.morlacchilibri.com | 15,00 euro

