

Prolegomeni ad una teoria generale della conoscenza

di Giacomo Rinaldi

1. Le tendenze prevalenti nel pensiero filosofico odierno non appaiono in genere disposte a riconoscere al 'problema gnoseologico' quella cruciale rilevanza nell'economia del sapere, che la filosofia dell'età moderna, e segnatamente l'idealismo critico di Kant – per il quale, come è noto, la stessa ontologia si risolve, in definitiva, nella 'filosofia trascendentale', ossia nella teoria della conoscenza – gli aveva invece concordemente attribuito, e che esso, in sostanza, conserva ancora nei successivi svolgimenti dell'idealismo contemporaneo. Secondo i fautori della risorta ontologia – sia essa fondata su basi fenomenologiche o meno – l'atto del conoscere, infatti, non sarebbe altro che una specifica 'relazione d'essere' inerente ad un ente particolare, il soggetto pensante, l'esplicazione del cui 'essere' originario, di conseguenza, costituirebbe un problema filosofico assai più fondamentale e decisivo di quello dell'accertamento dell'essenza, dei limiti e della possibile validità oggettiva delle sue 'facoltà' conoscitive. Il ruolo subalterno della problematica gnoseologica viene in sostanza ribadito dagli stessi avversari materialisti e storicisti della metafisica tradizionale e dell'ontologia contemporanea, nella misura in cui l'intera sfera della 'coscienza', cui l'atto del conoscere innegabilmente appartiene, non sarebbe, a loro giudizio, nulla più che una transitoria 'sovrastruttura' o un distorto 'riflesso' della base reale della prassi storico-sociale, ossia i rapporti materiali di produzione. La rivendicazione idealistica dell'autonomia dell'atto e del problema del conoscere non sarebbe

* *Presentato dall'Istituto Metodologico Economico Statistico.*

perciò altro che il frutto di un'illusione 'ideologica' del pensiero 'borghese', resa inevitabile dalla sua peculiare e costitutiva 'alienazione'. Un destino non migliore, infine, viene riservato alla teoria della conoscenza da quei critici della 'metafisica' occidentale, secondo cui la stessa insistenza ontologica, o materialistica, odierna sulla priorità dell'essere rispetto al conoscere, o della prassi rispetto alla teoria, rimarrebbe a sua volta prigioniera dell'infausto mito 'logocentrico', che presiederebbe all'intero sviluppo della cultura e della civiltà occidentali. La 'decostruzione' scettica del senso dell'essere e della prassi, dunque, non esclude, anzi di necessità implica, una decostruzione ancor più radicale, se mai è possibile, dell'attualità della coscienza e della possibilità di principio della conoscenza.

La scarsa plausibilità e fecondità filosofica delle istanze critiche oggi troppo spesso rivolte contro l'intrinseco interesse e significato teoretico del problema gnoseologico, può esser facilmente resa perspicua, in questo preliminare contesto, da una elementare riflessione sulla loro forma peculiare. Esse vengono sottoposte alla nostra attenzione, pretendendo il nostro consenso, da alcuni tra i maggiori esponenti della 'filosofia' odierna. Si tratta, dunque, senz'altro di filosofemi, il cui possibile significato e validità presuppongono perciò quelli dell'idea di filosofia. Ma come negar che la sua forma specifica, rispetto alle altre attività dello spirito umano, sia quella logica del 'concetto'? E che il concetto (*Begriff*) sia l'oggettivazione o il prodotto di un atto di comprensione (*begreifen*), e cioè di pensiero? E che ogni atto di pensiero meramente soggettivo o ipotetico – un 'pensare', come direbbe Kant, che non sia *eo ipso* un 'conoscere' – implica a sua volta, di necessità, un più originario pensare che sia, nel contempo, assoluta posizione ed incontrovertibile rivelazione della verità e realtà del suo oggetto, e dunque conoscere? E che è quindi possibile negare, o per lo meno limitare, l'attualità del conoscere solo in virtù di un ulteriore atto di conoscenza che, come tale, elude inevitabilmente ogni siffatta negazione o limitazione, e si pone perciò – contrariamente a quanto perentoriamente asserito dalle accennate tendenze della filosofia contemporanea – come attualmente infinito?

D'altra parte, tuttavia, noi crediamo sia del pari fuori que-

stione che un conoscere che, nell'atto stesso in cui pone se stesso, non si ponga altresì come problema a se stesso, che si ponga cioè come conoscere immediatamente certo di sé e del proprio oggetto, e dunque come puramente aproblematico, non possa, se non altro, dar pienamente ragione dell'esserci di tali istanze critiche, quantunque palesemente inconsistenti, o meglio, proprio in quanto inconsistenti. Le obiezioni correntemente avanzate contro l'intrinseca possibilità e priorità del problema gnoseologico possono e debbono certamente esser respinte perché false. Ma che cos'è l'errore? È il contrario della verità: un sapere che sembra sapere, ma che in realtà non lo è. Come distinguere, dunque, il vero sapere da un sapere meramente apparente? Qual'è la vera natura del sapere e del conoscere? Come e perché può esserci, ed essere pensato, un conoscere che non è vero conoscere? L'assunto - da noi ora fuggevolmente accennato, e su cui avremo presto modo di tornare - che l'atto del conoscere sia attualmente infinito, non sembrerebbe piuttosto escludere addirittura la stessa possibilità di principio di un non-essere del conoscere, di un 'altro' dal conoscere, o anche solo di un altro conoscere?

Se, dunque, l'attualità del conoscere è 'apoditticamente' certa ed evidente, meramente 'problematica' appare invece ogni immediata asserzione, o presunto sapere, circa la sua intima essenza. In virtù della sua pura forma, quindi, in qualsivoglia possibile formulazione o teoria filosofica è già virtualmente implicito, nella sua intera estensione e nella totalità delle sue possibili implicazioni, il 'problema gnoseologico'. L'impostazione critica, l'esplicazione sistematica e la soluzione di tale problema costituiscono l'oggetto peculiare della Teoria della conoscenza. In questo scritto ci proponiamo di svolgere le considerazioni più strettamente indispensabili a chiarire le questioni preliminari e più generali sollevate da ogni possibile concezione della conoscenza: e cioè il problema dell'essenza dell'atto del conoscere, che non può certamente esser formulato e risolto in maniera adeguata da quelle dottrine gnoseologiche, come l'empirismo ed il realismo, che tengono acriticamente fermo alle apparenti, ma in realtà inconsistenti, 'ovvietà' del senso comune (Sez. I: *Il conoscere secondo il senso comune*), bensì solo da una sua coerente concezione 'speculativa' (Sez. II: *L'idea speculativa del cono-*

scere); e quindi quelli del suo metodo peculiare e della sua (come si vedrà, imprescindibile) immanente organizzazione sistematica (Sez. III: *Metodo e sistema della teoria del conoscere*).

I: Il conoscere secondo il senso comune

2. Il senso comune dell'umanità, che è l'espressione riflessa dei bisogni immediati (teorici e pratici) della vita quotidiana, suggerisce con ostinata tenacia al pensiero filosofico una concezione – o meglio, una rozza ma precisa intuizione – della natura della conoscenza, che questo non ha mai mancato di tener nel debito conto, quantunque i risultati del suo confronto critico con esso siano tutt'altro che unanimi. Mentre infatti le dottrine gnoseologiche¹ che la storia della filosofia suole classificare come empiristiche, realistiche o naturalistiche, sono state in genere propense ad abbracciarne, in maniera più o meno acritica, gli assunti fondamentali, questi vengono invece criticati e respinti con decisione dalle opposte dottrine idealistiche, che in genere propugnano una concezione alternativa della conoscenza, in cui un'innegabilmente superiore coerenza e comprensività teoretica vien tuttavia conseguita mediante il ricorso ad un sistema di enunciati ed inferenze, che al senso co-

¹ Secondo la corrente accezione del termine italiano (non diversamente dal suo equivalente francese *gnoséologie*: cfr. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1932, vol. 1, v. «Épistémologie», pp. 211-12 e v. «Gnoséologie», pp. 278-79; e A. Virieux-Reymond, *L'épistémologie*, Paris 1966, pp. 3-6), la 'gnoseologia' sarebbe la teoria generale, o meglio 'filosofica', della conoscenza, e si distinguerebbe perciò nettamente dall'epistemologia' (*épi-stémologie*) per il fatto che questa sarebbe invece la teoria, non necessariamente filosofica, delle scienze particolari. Nell'uso linguistico inglese, invece, il significato del termine *epistemology* risulta sostanzialmente identico a quello dell'assai più raro *gnoseology* (o *gnosiology*); e tale identità di significato appare legittimata dalla sua etimologia: l'ἔπιστημη, infatti, almeno secondo Platone (cfr. *Cratilo*, 412a e *Res publica*, 509d-511c), si distingue essenzialmente dalla διάνοια e cioè dalla conoscenza 'scientifica' *stricto sensu* (ad es. l'aritmetica o la geometria), perché essa ha carattere puramente 'dialettico' o filosofico. Onde conformarci, comunque, al corrente uso linguistico italiano, noi designeremo costantemente la teoria (filosofica) della conoscenza, i cui prolegomeni veniamo delineando in questo scritto, col solo termine di 'gnoseologia'.

mune appaiono, a loro volta, scarsamente intelligibili, se non addirittura, nei casi più estremi, manifestamente assurde. La divergenza tra i due orientamenti gnoseologici, che nello sviluppo dell'idealismo moderno e contemporaneo si è andata piuttosto radicalizzando che appiattendosi rispetto alle corrispettive formulazioni dell'idealismo antico (platonico e neoplatonico), appare in definitiva esser tale da compromettere la stessa unità del significato in cui il termine 'conoscenza' viene usato dagli esponenti di tali opposte tendenze. Dal chiarimento di questa peculiare e cruciale equivocità, dunque, potranno prender opportunamente le mosse questi *Prolegomeni*. Che cosa intendono, rispettivamente, per 'conoscenza' il senso comune ed il pensiero idealistico o, meglio, 'speculativo'²? Come si configura, articola e dimostra la teoria della conoscenza sulla base delle due diverse accezioni? E' possibile provare in maniera stringente, che una delle due concezioni è più valida e plausibile dell'altra; respinger, quindi, come spuria, o per lo meno inadeguata, una di tali accezioni; e reintegrar così, ad onta dell'equivoca vaghezza in cui esso è usato nel linguaggio corrente, l'unità ideale del concetto della conoscenza?

Secondo il senso comune, v'è conoscenza ogni qual volta qualcuno conosce qualcosa. Il qualcosa è un oggetto del mondo esterno, individuato nello spazio e nel tempo, e perciò singolare ed esclusivo: col singolo qualcosa, dunque, è immediatamente data una pluralità di altri qualcosa, sebbene l'esistenza di ciascuno di essi non presupponga di necessità quella degli altri, e tanto meno l'atto in cui esso vien conosciuto da qualcuno. Il qualcuno è invece un soggetto, una persona, ossia un ente singolare esso stesso, che esclude analogamente da sé una pluralità di

² 'Speculativa' è quella specifica tendenza del pensiero idealistico, che non soltanto identifica l'oggetto essenziale del conoscere con l'unità ideale del concetto o del significato, bensì concepisce - a differenza, ad es., dell'idealismo 'empirico', di quello 'critico' o di quello 'soggettivo' - l'Idea come unità originaria di opposti, e dunque come Totalità concreta ed assoluta. Per un'ampia discussione dell'essenza, dell'origine storica e della possibile validità ed attualità della concezione 'speculativa' del sapere filosofico, si veda il nostro saggio *Incidenza del 'sapere speculativo' sulla filosofia contemporanea*, pubblicato in appendice al nostro recente volume *L'idealismo attuale tra filosofia speculativa e concezione del mondo*, Urbino 1998, pp. 115-155.

altri soggetti; a differenza degli oggetti, tuttavia, la sua ipseità è caratterizzata dalla coscienza, che è la capacità di intendere (e di volere) qualcosa. La differenza tra la coscienza ed i suoi oggetti, tuttavia, appare alquanto labile ed estrinseca: proprio come è possibile distinguere, nella sfera oggettiva, una pluralità esclusiva di qualcosa, così è possibile discernere, nella sfera ego-logica, una pluralità non meno esclusiva di stati di coscienza; inoltre, proprio come l'essenza dell'oggetto è indifferente all'atto di coscienza in cui esso vien consaputo, così l'esistenza del soggetto precede quella dei suoi possibili stati di coscienza, i quali dunque non si distinguono, in definitiva, dagli oggetti esterni se non per il fatto che, mentre questi sono individuati sia nello spazio che nel tempo, essi lo sono soltanto nel tempo (sebbene sia possibile una loro indiretta localizzazione nello stesso spazio, in virtù della posizione del corpo dei soggetti cui essi ineriscono). Il conoscere, ora, sarebbe quel particolare stato di coscienza, o relazione 'intenzionale'³, in cui il suo immanente contenuto mentale (l'oggetto intenzionale) si adegua al suo correlato extramentale, ne riproduce cioè fedelmente l'originaria alterità, realizzando così la verità del conoscere, che è il suo fine essenziale. L'immediato accertamento percettivo della vuota identità dell'oggetto esteriore («c'è un A»), pur costituendo la forma originaria e fondamentale dell'atto del conoscere, non ne esaurisce tuttavia l'essenza. Sulla sua base possono infatti costruirsi altre e più complesse forme di relazione intenzionale:

³ Il frequente ricorso, in questo par., a termini direttamente desunti dalle odierne teorie fenomenologiche della conoscenza, è giustificato dal fatto che il primo Husserl, e la maggior parte dei suoi successori, svolgono di consueto una concezione gnoseologica, che non è in realtà nulla più che una mera analitica, quantunque spesso accurata e precisa, del punto di vista del senso comune. Ciò, del resto, non è in seguito sfuggito allo stesso Husserl, che a partire dal 1907 distingue infatti nettamente il problema di una analisi intenzionale dell'«atteggiamento naturale» (*natürliche Einstellung*) – ossia appunto della prospettiva del senso comune – da quello, più strettamente filosofico e fondamentale, della sua critica e fondazione 'trascendentale'. Nel nostro volume *Critica della gnoseologia fenomenologica*, Napoli 1979, e nel successivo articolo *Intentionality & Dialectical Reason*, «The Monist» 69, 1986, nr. 4, pp. 568-83, noi abbiamo tuttavia mostrato come sulla mera base del metodo descrittivo fenomenologico sia in definitiva impossibile sviluppare una concezione trascendentale della conoscenza pienamente coerente e sostenibile.

anzitutto, l'esplicazione descrittiva del contenuto dell'oggetto intenzionale nella pluralità delle sue proprietà sensibili («A è b, c, d, ecc.»), il cui rapporto vicendevole è, ancora una volta, quello della mera giustapposizione esteriore; quindi, l'astrazione delle sue determinazioni quantitative, e la sua conseguente trasformazione nell'indice di un complesso di rapporti di misura; infine, l'istituzione di una pluralità di (vaghe, indeterminate) relazioni causali tra i qualcosa, che nelle forme più sviluppate della prospettiva gnoseologica del senso comune vengono integrate dalla loro azione reciproca, in virtù della quale il mondo esterno si configura infine come un unico sistema (meccanico), conseguendo così una sorta di (estrinseca) unità.

Sebbene la relazione intenzionale originaria sia la percezione di un oggetto esteriore, il soggetto dell'atto del conoscere può ciò nondimeno render altresì tematici sia gli altri soggetti che la propria personale ipseità. Ciò non modifica, tuttavia, l'originario carattere 'intenzionale' del rapporto conoscitivo, e cioè il suo essere-per-altro: l'*alter Ego*, infatti, si costituisce originariamente, mediante la percezione del suo corpo, come un altro (oggetto), e solo subordinatamente e indirettamente, in virtù dell'analogia corporea, come un (altro) soggetto. Quanto poi all'atto dell'autocoscienza, o 'riflessione', essa si riduce in sostanza ad una mera 'percezione immanente': proprio come nel caso della percezione esterna l'esistenza isolata dell'oggetto esteriore precede l'unità del rapporto intenzionale, così in quello della riflessione il suo oggetto, per quanto formalmente immanente, non è in realtà né identico all'atto in cui è consaputo, né posto da esso, bensì è semplicemente un altro stato di coscienza, la cui esistenza e possibilità precedono perciò quella dell'autocoscienza, che non è dunque essa stessa altro che una specie particolare di stato di coscienza, che esclude da sé un'indefinita pluralità di altri atti intenzionali (ad es. l'attesa, il ricordo, l'immaginazione, il dubbio, la speranza, la volontà, ecc.). La singolarità esclusiva dell'oggetto e del soggetto dell'atto del conoscere si estende così alla sua stessa essenza in quanto relazione intenzionale; ed esso risulta perciò radicalmente finito almeno da un triplice punto di vista: anzitutto, poiché tale è il suo originario correlato oggettivo (si tratta infatti di un qualcosa che non è l'infinita pluralità degli altri qualcosa che esso esclude da sé, e da cui è perciò limitato); in secondo luogo, poiché esso

altro non è che una specie particolare di relazione intenzionale, che non esaurisce come tale l'essenza dell'intera sfera della coscienza (l'immaginazione o la speranza, ad es., pur essendo uno stato di coscienza, non è come tale un atto conoscitivo); infine, poiché esso (non diversamente, del resto, da ogni altro stato di coscienza) è di necessità individuato nella forma della successione temporale: vi fu un passato in cui esso non era ancora, e vi sarà un futuro in cui esso non sarà più (defluendo così nell'oblio, e potendo solo, nel migliore dei casi, esser presentificato da un atto di rammemorazione, che non può tuttavia per principio riprodurre l'originaria evidenza della sua immediata 'datità'). Il senso comune, di conseguenza, può ascrivere all'atto del conoscere nulla più che una verità meramente contingente e transitoria. Naturalmente, la riflessione critica sulla forma logica ed i fondamenti gnoseologici delle teorie scientifiche ha debitamente provveduto ad avvertirlo del fatto che negli atti predicativi, in cui il termine della percezione diviene oggetto di un giudizio (o proposizione), esso consegue una forma logico-categoriale, la cui identità non è meramente immediata, bensì mediata; non è perciò contingente, bensì necessaria *a priori*; non è temporalmente datata, bensì idealmente ripetibile 'a piacere', e perciò, in certo senso, 'eterna'. Oltre al mondo esterno degli oggetti empirici e singolari, lo stesso senso comune appare dunque disposto ad ammettere l'esistenza di un 'mondo ideale', o meglio di una indefinita pluralità di 'oggetti' e 'significati' ideali, di 'verità di ragione'; ma l'originaria, esclusiva realtà dell'individuo singolare e temporale viene immediatamente ribadita nella misura in cui si degrada la loro identità a quella meramente vuota ed analitica della 'tautologia'⁴; o si identifica la modalità della loro esistenza con quella 'irreale' della semplice 'possibilità logica'⁵; o si ricerca la loro origine come pure il fondamento ultimo della loro validità nella prassi antepredicativa (prerifles-

⁴ Tale, come è noto, è la concezione dell'identità logica del concetto (o meglio della proposizione) generalmente sostenuta dal neopositivismo logico: cfr., ad es., L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London 1961, Propp. 6.1, 6.11, 6.111, 6.112, 6.113, ecc.

⁵ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1922³, II, 1: 'Erste Untersuchung', p. 101.

siva) e/o linguistica di un'intersoggettività storicamente (e dunque temporalmente) situata⁶.

3. L'intima inconsistenza della concezione della conoscenza propugnata dal senso comune – che ha carattere tipicamente empiristico per il fatto che identifica la forma originaria dell'atto del conoscere con l'esperienza percettiva immediata, ed ha altresì carattere peculiarmente realistico in quanto risolve l'esistenza attuale o la realtà originaria nella cosa (*res*) singolare esteriore – diviene palese non appena si rifletta sulla peculiare finitezza che secondo tale concezione caratterizza così l'oggetto che l'atto del conoscere. L'oggetto singolare, si è detto, è finito in quanto la sua esistenza è limitata dall'esistenza degli altri oggetti che esso esclude da sé: esso cessa di essere dove gli altri cominciano ad essere. La sua esistenza, dunque, precede la loro, è indifferente ed indipendente da essa. Ma tale è altresì il caso del suo limite? Il limite dell'oggetto A è ciò in cui esso finisce e comincia invece l'oggetto B; se, dunque, l'esistenza di A è indipendente da quella di B, il limite di A non può invece né essere né essere pensato senza B: nell'atto stesso in cui esclude A da B, quindi, il loro limite li include vicendevolmente, li pone in relazione, li unifica in una totalità dell'essere e del pensare, che è tale perché non è già mera molteplicità (A e B), bensì tale molteplicità e, in più, il limite che è la loro relazione: unità, dunque, dell'uno e del molteplice. In virtù del loro limite, quindi, la singolarità esclusiva dei qualcosa si trascende di necessità in una più originaria Totalità inclusiva di sé e dell'altro da sé, e come tale attualmente infinita⁷.

Naturalmente, il senso comune obietterà immediatamente che altro è il qualcosa, altro il suo limite; questo implica certa-

⁶ Cfr. ad es. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1985, pp. 344-389.

⁷ Tale, infatti, non è semplicemente ciò che è privo di limite, e che come tale è piuttosto indeterminato ed informe che infinito; né, ovviamente, ciò che è limitato in qualsiasi modo da qualcosa fuori di sé; bensì ciò che pone e trascende in se stesso il proprio limite essenziale, incorporandolo nella sua stessa unità. Si ricordi, a questo proposito, la celebre *Epistola XII* di Spinoza (cfr. B. Spinoza, *Epistolae*, in Id., *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg 1924, vol. 4, pp. 52-62) e la dottrina hegeliana della 'vera infinità' (cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M. 1969, vol. I, pp. 149-171).

mente la relazione, e dunque l'unità, di ciò che esso distingue; ma ciò non significa che lo stesso qualcosa altro non sia che un momento di tale unità. La sua esistenza, al contrario, in quanto singolare, sarebbe ad essa indifferente, e quindi al suo stesso limite. Di conseguenza, la relazione tra il qualcosa ed il suo limite sarebbe non meno esterna di quella che sussiste tra esso e l'altro qualcosa. A questo punto, tuttavia, la contraddizione, anzi il controsenso, in cui tale fondamentale assunto realistico del senso comune finisce con l'avvolgersi, appare palese. Se il limite del qualcosa è il 'suo' limite, esso non può essergli meramente esterno: in tal caso, infatti, esso sarebbe il limite di un altro qualcosa, e non già il suo! Il ricorso all'aggettivo possessivo prova per l'appunto *ad oculos* che quella relazione tra il qualcosa ed il limite, che si vorrebbe meramente esterna, è in realtà interna, inerisce cioè alla sua stessa essenza. Inoltre, che cosa mai può significare che i due qualcosa, o il qualcosa ed il suo limite, stanno in una relazione esterna? Ogni relazione stabilisce, come tale, una sorta di connessione, e dunque di unità, tra i termini tra cui si istituisce, i quali, per tal verso, non possono perciò che cessare di escludersi mutuamente. Se la relazione rimane ciò nondimeno ad essi esterna, ciò significa che bisognerà distinguere, all'interno di ciascuno di essi, il suo essere-in-sé, che rimane indifferente alla loro relazione, dal suo essere-per-altro (i suoi 'accidenti'), che costituiscono invece in senso proprio il termine della relazione, ed implicano perciò l'esistenza dell'altro qualcosa. Ma in tal caso è chiaro, anzitutto, che il qualcosa, nella misura in cui distingue in se stesso il suo essere-in-sé dal suo essere-per-altro, include in verità in sé il suo altro, ponendosi così, di nuovo, come una totalità che unifica in sé un molteplice, laddove, secondo il senso comune, esso avrebbe invece dovuto escluderlo da sé, come elemento di una molteplicità radicalmente priva di unità. Inoltre, l'essere-in-sé del qualcosa ed il suo essere-per-altro, in quanto elementi costitutivi di un medesimo oggetto, non possono che stare a loro volta in relazione tra loro. Ma se questa ulteriore relazione è interna, allora ciascuno di essi non potrà che incorporare, ancora una volta, in se stesso il suo altro; se essa, invece, è meramente esterna, allora bisognerà distinguere ulteriormente nell'essere-in-sé del qualcosa il suo essere-in-sé dal suo essere-per-altro (e, viceversa, nell'essere-per-altro del qualcosa il suo essere-in-sé

dal suo essere-per-altro); ricostituendo così, in entrambi i suoi momenti, la totalità inclusiva del molteplice quale fondamento imprescindibile della loro singolarità esclusiva⁸. Contrariamente, dunque, a quanto il senso comune mostra di credere, è *a priori* impossibile che l'oggetto dell'atto del conoscere coincida col qualcosa singolare e finito, che è identico solo a sé e differente da ogni altro, e che perciò esclude da sé ogni possibile sorta di unità concreta e relazione interna, e quindi attuale infinità.

Secondo il senso comune, d'altra parte, non meno certa della finitezza dell'oggetto sarebbe altresì la finitezza dello stesso atto del conoscere. Che noi possiamo conoscer sì qualcosa, ma non tutto, e che perciò la ragione umana abbia dei 'limiti', oltre i quali si estende – giusta la pregnante metafora kantiana – l'oceano sconfinato e tenebroso dell'ignoto o del 'mistero', è un inconcusso articolo di fede del senso comune, che ha trovato incondizionato credito presso la stessa coscienza religiosa, e persino presso buona parte delle concezioni idealistiche della conoscenza (basti pensare a Kant e Fichte). Eppure, è sufficiente un'attenta riflessione sul suo contenuto affinché la sua presunta ovvietà «si dissolva come nebbia al sole». Noi sappiamo qualcosa, ma non tutto, perché l'immediata percezione ci presenta sì un oggetto 'in carne ed ossa'; ma questo, in quanto singolare, non è che uno degli infiniti oggetti che esso esclude da sé, i quali perciò, ad onta della sua evidenza, permangono ciò nondimeno nella penombra, se non addirittura nella completa oscurità, dello sfondo dell'atto percettivo. Ma è veramente appropriato e legittimo chiamar 'conoscenza' tale immediata presenza dell'oggetto singolare alla coscienza? Esso, come sappiamo, è originariamente esterno non solo agli altri oggetti, bensì pure alla stessa coscienza che lo percepisce. Ma ciò, in definitiva, non può voler dire altro se non che esso non è ciò che la coscienza è; che la sua posizione, dunque, equivale in realtà alla negazione della coscienza, e la posizione della coscienza, viceversa, alla sua negazione. Se c'è l'oggetto, non c'è la co-

⁸ Merita ancor oggi di esser attentamente meditata la celebre dimostrazione dell'intrinseca contraddittorietà delle 'relazioni esterne' svolta da Bradley sul finire del secolo scorso (cfr. F.H. Bradley, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, Oxford 1978¹⁷, ch. 3, pp. 21-29).

scienza: se c'è la coscienza, non c'è l'oggetto; dunque, esso è per principio inconoscibile (è una mera 'cosa in sé'), e perciò la concezione 'intenzionale' del conoscere come 'coscienza-di-qualcosa', ossia essenziale relazione-ad-altro, propugnata dal senso comune, risulta palesemente insostenibile. Esso avverte, in genere, questa difficoltà, e tenta di risolverla distinguendo tra l'oggetto reale, che sussisterebbe 'fuori' della coscienza, e la sua rappresentazione, che quanto al suo contenuto coinciderebbe sì con l'oggetto esterno, ma in virtù della sua forma sarebbe piuttosto una determinazione ideale della coscienza (un suo 'oggetto intenzionale' o 'immanente'), sì che la sua posizione non ne negherebbe *eo ipso* l'attualità. Tale soluzione, tuttavia, non solo è insoddisfacente, ma implica altresì palesemente un'implicita confutazione dello stesso assunto gnoseologico fondamentale del senso comune, e cioè la finitezza del conoscere. Da un lato, infatti, la coincidenza tra la rappresentazione ed il suo oggetto esterno è una relazione che, per essere affermata, deve poter essere consaputa; ma essa come tale può esserlo solo se entrambi i suoi termini - sia la rappresentazione che l'oggetto ad essa corrispondente - cadono nella sfera immanente della coscienza; il che, invece, è per principio escluso dalla presupposta exteriorità dell'oggetto. Dall'altro, se si pone mente al fatto che l'oggetto intenzionale, a differenza di quello reale, è un contenuto interno o immanente della coscienza, non si potrà evitar di concludere che quest'ultima, in rapporto ad esso, si costituisce come una totalità che contiene in sé sia se stessa (la forma cioè della rappresentazione) che il suo altro (il suo contenuto od oggetto intenzionale): il che val appunto tanto quanto dire che essa (proprio come il presunto oggetto finito dell'atto del conoscere!) pone in realtà se stessa come attualmente infinita. In virtù della distinzione tra oggetto intenzionale ed oggetto esterno, dunque, lo stesso senso comune riconosce virtualmente l'originaria infinità della coscienza: ch'esso, tuttavia, torna immediatamente a negare nell'atto stesso in cui dogmaticamente contrappone la presunta 'realtà' del mondo esterno alla mera 'irrealtà' dell'oggetto intenzionale, ribadendo così l'insuperabile finitezza, la 'limitazione qualitativa' della conoscenza umana.

Ma secondo il senso comune, come si è detto, l'atto del conoscere è finito non solo nel senso che la pretesa evidenza con cui

'si dà' il suo originario correlato intenzionale è oggettivamente limitata, ma anche in quanto esso è di necessità individuato in un determinato istante temporale. In questo secondo genere di finitezza, tuttavia, è implicita una nuova, e non meno seria, difficoltà. L'oggetto percettivo è limitato perché esclude da sé qualcosa che esso non è. Nella misura in cui l'altro oggetto 'è', esso dunque 'non è'; questo suo non-essere non sembra tuttavia in grado di comprometterne la realtà positiva, giacché esso si giustappone meramente al di fuori del suo essere, cioè del suo contenuto immanente (qualità, proprietà, relazioni), in uno spazio in cui esso non è né è necessario che sia. Nel caso dell'atto percettivo che sorge e defluisce nella 'corrente di coscienza', al contrario, il suo essere (l'istante presente) non si limita a porsi staticamente accanto al suo non-essere (il passato), bensì trapassa continuamente, inevitabilmente, irreversibilmente in esso, il che non può che minarne alla radice la presunta originaria identità. In quanto temporale, e perciò contingente e caduca, l'evidenza dell'atto percettivo è dunque piuttosto un 'non-essere' che un 'essere'. Contrariamente a quanto sostenuto da alcune note tendenze della filosofia contemporanea⁹, è impossibile risolvere questa difficoltà facendo ricorso ad una concezione 'dilatata' del 'tempo interno' della coscienza, in base alla quale l'istante presente non verrebbe semplicemente negato, ma piuttosto conservato nel passato immediato della 'ritenzione'; giacché nel tempo si riconosce che la 'catena' delle ritenzioni è insuperabilmente finita, ha perciò un limite assoluto che coincide con la soglia dell'oblio, sì che in rapporto ad esso si ripropongono senz'altro tutte le contraddizioni inerenti al qualcosa singolare e finito, che noi abbiamo in precedenza accennato. La vera differenza tra la concezione 'tradizionale'¹⁰ del tempo e quella feno-

⁹ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, den Haag 1966, §§ 7 sgg, pp. 19 sgg, e l'analogia concezione dell'essenza del tempo sostenuta da Bergson.

¹⁰ Cfr. Aristotele, *Phys.*, IV, 217b-223a; e G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt a. M. 1970, II, §§ 257-59 e *Zusätze*. Se l'esplicita negazione dell'assoluta attualità del tempo costituisce il fondamentale elemento di continuità tra le due concezioni, la loro differenza essenziale consiste invece nel fatto che per Aristotele esso, pur non essendo una 'sostanza', è purtuttavia un 'accidente' reale delle sostanze (naturali) contingenti e transeunti; laddove per Hegel esso, pur costituendo, insieme allo spazio, la più im-

menologica odierna, dunque, non è già che l'una abbia carattere astrattamente 'puntuale' e l'altra, invece, concretamente 'relazionale', bensì che la prima, identificando l'istante temporale col suo stesso limite, ne rende debitamente esplicita la peculiare negatività, mentre la seconda, distinguendo tra la realtà positiva del tempo della coscienza (la catena delle ritenzioni) ed il suo limite (la soglia dell'oblio), ne occulta invece tale negatività, che lo rende radicalmente inidoneo ad esplicitare l'essenza affermativa della coscienza, conferendogli al contrario una sorta di illusoria realtà positiva, che non si distingue, in sostanza, da quella 'spaziale' e finita dell'oggetto esteriore. Ma proprio come il qualcosa non è in verità un oggetto singolare che escluda da sé il proprio limite, bensì l'unità di sé e dell'altro da sé; così l'atto del conoscere non è soltanto il primo anello di una catena di ritenzioni che dilegua infine nell'oblio, non è un individuo temporale, bensì una totalità infinita che incorpora in sé l'intera catena delle ritenzioni non meno che il loro stesso limite, rivelandone così, da un lato, la mera relatività o 'idealità' (giusta l'appropriata definizione kantiana dell'essenza del tempo)¹¹, e ponendo, dall'altro, se stessa in e come un presente estra-temporale, 'eterno', che non sorge né perisce, né può cadere nell'oblio.

Diversamente da quanto ritiene il senso comune, dunque, l'oggetto dell'atto del conoscere non ha fuori di sé, bensì in sé il suo altro; la coscienza non ha fuori di sé, bensì in sé il suo oggetto, che perciò, in ultima istanza, non è nulla più che una sua rappresentazione o contenuto immanente; e non esiste, in definitiva, atto o stato di coscienza che abbia fuori di sé una pluralità di altri atti o stati di coscienza, passati o futuri, bensì un unico atto che li riassume tutti nella propria indivisa ipseità. Da qualsi-

mediata ed astratta determinazione concettuale della natura, non esprime (come già per Kant) in definitiva altro che una forma ideale dell'intuizione (cfr. *ibid.*, III, § 448 e *Zusatz*), ed anzi coincide con la stessa (negativa) essenza del sé immediato. Un brillante e persuasivo sviluppo della concezione hegeliana del tempo nella filosofia del Novecento è offerto dall'attualismo gentiliano (cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in *Id.*, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano 1991, cap. IX, pp. 552-69).

¹¹ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), hrsg. von B. Erdmann, in *Kant's Werke*, Band III, Berlin 1911, I, "Transz. Aesthetik", §§ 4-7, pp. 57-64.

voglia punto di vista si consideri l'atto del conoscere – sia quanto al suo oggetto, che quanto al suo soggetto, che infine alla loro relazione – appare dunque chiaro che in nessun caso e a nessuna condizione esso può esser considerato come originaria relazione-ad-altro, bensì soltanto come una relazione che nell'alterità dell'altro pone, conosce e riconosce soltanto s'è: e quindi come assoluta autorelazione, autocoscienza, riflessione, 'ritorno' in se stesso.

Quanto, poi, alla presunta 'esistenza' di una pluralità di 'oggetti ideali', il cui modo d'essere sarebbe quello della mera possibilità, la cui identità quella puramente analitica della tautologia, e la cui validità oggettiva verrebbe in definitiva costituita e garantita dagli atti 'locutori' e/o intenzionali di un'intersoggettività di coscienze finite, o comunque irriflesse; sarà qui sufficiente osservare, anzitutto, che contro di essa valgono *a fortiori* gli argomenti da noi in precedenza rivolti contro l'assunto della realtà positiva dell'oggetto singolare esteriore: non esiste né è per principio pensabile una pluralità di oggetti ideali, per la semplice ragione che è in generale impossibile una mera pluralità (irrelata, esclusiva) di oggetti. In secondo luogo, l'idealità di un oggetto (e, *a fortiori*, quella di un concetto o di un significato) non significa in realtà altro che esso contiene in sé un'intima e costitutiva relazione con la mente, laddove in genere si sostiene invece che tali oggetti sussisterebbero prima e indipendentemente da qualsivoglia possibile atto conoscitivo. In terzo luogo, tale loro idealità implica necessariamente la loro universalità e necessità *a priori*, che viene invece negata nell'atto stesso in cui si giustappone a ciascuno di essi una pluralità esclusiva di altri oggetti ideali¹². In quarto luogo, la concezione della moda-

¹² Tale contraddizione è resa esplicita ed immediatamente perspicua dalla fondamentale distinzione husserliana tra un '*a priori* logico-formale' ed un '*a priori* materiale' o 'contingente' (cfr. ad es. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, den Haag 1950, § 16). I tentativi successivamente attuati dalla scuola fenomenologica, ad es. da M. Scheler, onde risolvere tale contraddizione, distinguendo tra l'intrinseca identità dei concetti 'materiali' e la loro universalità (apriorità) o particolarità (contingenza), che deriverebbe invece soltanto dalla loro relazione (esterna) con altri possibili oggetti ideali, è insoddisfacente se non altro per il fatto che il momento dell'universalità, in realtà, è in sé inscindibile dall'essenza dell'oggetto ideale in quanto tale.

lità degli oggetti ideali in termini di mera possibilità è per lo meno unilaterale, e perciò inadeguata, in quanto il mero possibile astrae da ogni necessaria connessione con la realtà attuale, mentre tali oggetti, almeno nella misura in cui vengano ulteriormente specificati come principî logici o 'valori' morali, sollevano di necessità l'incondizionata esigenza della loro realizzazione (nel processo del pensiero logicamente corretto, o nell'agire conforme alla legge morale); ma non solo la possibilità reale di tale realizzazione non viene in alcun modo garantita dal carattere meramente logico-analitico della possibilità che vien loro ascritta, ma è addirittura resa per principio impossibile dalla determinata configurazione ontologica che la sfera dell'esistenza reale consegue nella prospettiva gnoseologica del senso comune. In quanto ideali tali oggetti esprimono infatti delle relazioni universali e necessarie; realizzandosi, essi si trasformerebbero invece in esistenze singolari e contingenti, il che contraddice nella maniera più stridente e triviale la loro stessa essenza. In quinto luogo, l'identità di tali oggetti non può aver carattere meramente tautologico, poiché la tautologia è una relazione predicativa che esclude ogni differenza dall'identità di soggetto e predicato, mentre, come si è visto, l'oggettività dell'oggetto si costituisce piuttosto come una totalità concreta che contiene nella propria identità per lo meno l'elementare differenza tra sé ed il proprio limite. Infine, l'idea dell'intersoggettività come pluralità esclusiva di coscienze o soggetti finiti, che si 'costituiscono' vicendevolmente solo tramite l'immediata percezione dell'oggettività singolare ed esteriore del loro corpo, viene inficiata, da un lato, dall'accennato carattere di totalità dell'oggetto del conoscere, che degrada a mera apparenza la singolarità esclusiva dei corpi propri e del loro accertamento percettivo; e, dall'altro, dalla natura riflessa, autocosciente dell'atto del conoscere, che, come ormai sappiamo, esclude per principio che esso possa esser coerentemente concepito come mera relazione ad altro (non importa se ulteriormente determinato come oggetto singolare esteriore, o come un 'altro' dato della percezione immanente, o appunto come un *alter Ego*), bensì solo come relazione a sé in qualsivoglia possibile alterità. Ciò significa che l'*alter Ego* viene in realtà posto dall'atto del conoscere non già come un soggetto estraneo, bensì piuttosto come un 'momento' interno alla sua stessa totalità concreta. Ora, è

certamente innegabile che la relazione intersoggettiva tra *Ego* ed *alter Ego* si distingue essenzialmente da quella tra soggetto ed oggetto per il fatto che, mentre questa è asimmetrica (il soggetto costituisce l'oggetto), la prima è invece simmetrica (l'*Ego* costituisce sì l'*alter Ego*, ma quest'ultimo può esser costituito come un vero soggetto solo se anche ad esso si riconosca la facoltà di porre, a sua volta, in sé il primo *Ego* come un proprio momento); e che, di conseguenza, quell'immediata esclusione reciproca del molteplice finito che è l'assunto gnoseologico fondamentale del senso comune, sembra tornare qui a riproporsi nella forma, certamente non meno problematica, di una pluralità irriducibile di totalità attualmente infinite. Ma come negare che questa stessa pluralità può esser consaputa, e dunque divenir oggetto di possibile conoscenza e teorizzazione, solo se tutti i suoi elementi cadono nella sfera immanente di un'unica autocoscienza, che si mantenga assolutamente identica a sé nella sintesi del molteplice in cui son successivamente poste le diverse totalità, le quali, per lo meno da questo punto di vista, non sarebbero perciò altro che il risultato di una differenziazione puramente immanente dell'unica assoluta Totalità dell'essere e del conoscere?¹³

Questa, dunque, costituisce il peculiare soggetto-oggetto di ogni possibile conoscere; ciò nondimeno, la sua attualità, anzi il suo mero concetto, vien drasticamente negato – o, per meglio dire, ignorato – dal senso comune, e da quelle concezioni empiristiche e realistiche del conoscere che ne esplicano gli assunti

¹³ Quest'ultimo argomento, qualora fosse opportunamente sviluppato, sembrerebbe di per sé sufficiente a provare, da un lato, che l'idea leibniziana di una pluralità irriducibile di monadi spirituali, come pure quella husserliana di una non meno immediata intersoggettività di Io trascendentali, sono attualmente pensabili solo sulla base del riconoscimento della più originaria unicità della Totalità assoluta dell'essere e del conoscere; e dall'altro, che, nonostante la cogenza e l'acutezza dei numerosi argomenti a tal proposito addotti da Höhle nel suo monumentale saggio sul sistema hegeliano (cfr. V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1988, I, pp. 123-27, 263-75, ecc.), la determinazione hegeliana dell'essenza dell'Idea assoluta come identità 'asimmetrica' di soggetto ed oggetto non richiede in realtà alcuna ulteriore, imprescindibile integrazione mediante la presunta 'superiore' categoria logica dell'intersoggettività come relazione 'simmetrica' tra soggetto e soggetto.

fondamentali. I quali, se almeno son vere le considerazioni da noi sinora svolte, debbono quindi esser senz'altro giudicati intimamente incoerenti, e non possono perciò a nessun patto costituire la salda base su cui edificare una consistente teoria della conoscenza.

4. Noi tuttavia crediamo che sia sufficiente un fuggevole sguardo retrospettivo su quanto si è finora detto onde avvertire che v'è almeno un punto in cui le accennate convinzioni del senso comune (e delle dottrine gnoseologiche che ad esso si ispirano) appaiono concordemente convergere senza avvolgersi, per una volta, in antinomie insolubili: e cioè che non v'è essere né conoscere senza differenze e distinzioni di differenze. L'intera attività riflessiva del senso comune, in effetti, sembra esaustivamente risolversi in una serie infinita di distinzioni e distinzioni di distinzioni: esso, come si è visto, distingue non solo il soggetto dall'oggetto, ma anche il qualcosa dall'altro, il passato dal futuro, la percezione dal ricordo, il reale dal possibile, l'*Ego* dall'*alter Ego*, ecc. ecc. Ovviamente, non appena gli elementi di una qualsiasi di tali distinzioni vengano elevati a principio costitutivo o esplicativo dell'essere e/o del conoscere, esso non potrà evitare di incorrere nelle accennate contraddizioni: non essendo, infatti, tale principio altro che l'identità onnicomprensiva della Totalità dell'essere e del conoscere, ciascuno di tali unilaterali elementi non potrà che risultar in definitiva ad essa affatto inadeguato, e dunque falso.

Ma è altresì vero che il principio di una teoria non coincide senz'altro con la stessa teoria, che ne è infatti piuttosto l'esplicazione, ossia l'articolazione o differenziazione sistematica. L'assoluta unità del principio dell'essere e del conoscere, dunque, non esclude, anzi di necessità implica e presuppone, l'infinita diversità dei contenuti, dei problemi e degli svolgimenti teorici cui esso può e deve essere 'applicato', o meglio che esso spontaneamente genera da sé, conferendo loro senso, consistenza e verità. La legittima esigenza gnoseologica sollevata dal senso comune, dunque, è che la diversità radicale del molteplice sia riconosciuta come un momento non meno imprescindibile dello sviluppo immanente del conoscere, senza del quale verrebbe infatti meno a quest'ultimo l'indispensabile materia su cui imprimere il sigillo della sua pura forma sistematica.

II: L'idea speculativa del conoscere

5. Dalle considerazioni precedentemente svolte, è dunque risultato che l'oggetto originario dell'atto del conoscere non è già il qualcosa singolare ed esclusivo, bensì una Totalità concreta che è tale in quanto comprende in sé se stessa, il proprio altro, e dunque la loro differenza (relazione). Nel linguaggio della coscienza religiosa tale Totalità vien chiamata 'Dio'; in quello del pensiero filosofico moderno e contemporaneo, essa viene più precisamente designata col termine di 'Assoluto'. D'altra parte, il genere di conoscenza che rende tematica non già la pluralità delle cose transeunti e finite, bensì l'intima essenza dell'Assoluto – o, meglio, l'unità concreta, la relazione immanente dell'Assoluto e del finito – è stato tradizionalmente denominato, a partire dalla filosofia medievale, come 'speculativo'¹⁴. Il compito teoretico cui l'accennata distruzione critica delle prospettive empiristiche e realistiche della teoria della conoscenza ci pone ora di fronte, dunque, è quello di delineare sommariamente i momenti fondamentali dell'idea speculativa del conoscere.

Conoscere non è intuire, comunque l'intuizione sia ulteriormente specificata: e cioè come intuizione 'sensibile', 'eidetica' o 'intellettuale'. L'intuizione sensibile è l'apprensione immediata di un oggetto singolare individuato nello spazio e nel tempo. L'inattualità di tale oggetto, in precedenza dimostrata, è di per sé un argomento sufficiente onde perentoriamente negare che l'intuizione sensibile sia, come tale, un atto conoscitivo¹⁵. L'intuizione eidetica, il cui concetto, come è noto, è stato sviluppato da Husserl e quindi dai suoi seguaci¹⁶, sarebbe invece la visione immediata di un oggetto ideale, il cui modo d'essere è la mera possibilità; il quale, tuttavia, come si è visto, non è in realtà meno autocontraddittorio, e perciò inconsistente, dell'og-

¹⁴ Cfr. *supra*, n. 2.

¹⁵ Cfr. a questo proposito il nostro saggio *Essenza e dialettica della percezione sensibile*, «Studi urbinati» 66, 1993-94, pp. 813-52, spec. i §§ 14-23.

¹⁶ Sul carattere, e le peculiari antinomie, del metodo fenomenologico dell'intuizione eidetica, cfr. il nostro volume *Critica della gnoseologia fenomenologica*, cit., Cap. II, §§ 7-8, e l'eccellente saggio di Errol E. Harris, *Formal, Transcendental, and Dialectical Thinking: Logic & Reality*, Albany, NY 1987, pp. 96-97 e 101-02.

getto singolare. Neppure l'intuizione eidetica, quindi, può esser ritenuta, a rigore, una forma di conoscenza genuina. D'altra parte, sia nel caso dell'intuizione sensibile che in quello dell'intuizione eidetica l'oggetto viene in genere concepito come un mero 'dato', la cui apprensione non implica perciò alcun atto di effettiva produzione o 'costruzione', ma è piuttosto una semplice 'descrizione', ed è quindi da reputarsi fondamentalmente passiva. Ora, ciò palesemente contraddice la presunta immediatezza di tale intuizione. Il termine 'dato', infatti – se non altro in virtù della sua forma grammaticale, quella del participio passato – esprime una 'determinazione della riflessione', ossia una relazione necessaria *a priori* tra determinazioni differenti, proprio come è il caso del concetto dell'effetto: come non v'è effetto senza causa, così non v'è 'dato' senza 'dante'. Ma nessuna di tali determinazioni può esser chiaramente consaputa in un atto puramente immediato di coscienza. 'Immediato', infatti, è ciò che esclude qualsiasi mediazione o relazione ad altro; le determinazioni della riflessione, al contrario, presuppongono di necessità l'esistenza attuale del loro opposto, ossia di ciò che esse non sono: dunque, sono essenzialmente mediate da altro. Contrariamente a quanto sostengono i fautori delle concezioni intuizionistiche della conoscenza oggi correnti, quindi, non ha senso affermare l'esistenza di una intuizione che sia, nel contempo, 'immediata' e 'passiva'.

Questa cruciale difficoltà viene invece senz'altro evitata dalla ben più profonda dottrina dell'intuizione intellettuale, formulata anzitutto, in forma meramente problematica, da Kant¹⁷, e quindi sviluppata in maniera più affermativa sia da Fichte che da Schelling¹⁸, che infatti la concepiscono concordemente non già

¹⁷ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, cit., I, 'Transz. Aesthetik', § 8, p. 72; 'Transz. Logik', I, § 21, p. 145.

¹⁸ Si veda, ad es., l'eccellente esposizione fichtiana di questo concetto nelle lezioni jenensi del 1798-99 (cfr. J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, hrsg. von E. Fuchs, Hamburg 1982, pp. 31-34); ed inoltre F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in *Schellings Werke*, hrsg. von M. Schröter, II, München 1927, pp. 351 e 368-69; e Id., *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, in Id., *Schriften. 1804-1806*, Frankfurt a. M. 1985, pp. 163-64. Gnoseologicamente assai inferiore alla teoria fichtiano-schellinghiana dell'intuizione intellettuale risulta sicuramente la celebre dottrina dell'"intuito" svolta da Rosmini e Gioberti, per il fatto che en-

come mera passiva apprensione di un dato esteriore, bensì come 'spontanea', e dunque attiva, posizione e produzione del proprio oggetto; il quale, inoltre, viene da essi identificato piuttosto con l'Io come identità di soggetto ed oggetto (Io=Io), o con l'uno-totalità dell'Assoluto, che col 'questo' singolare ed esclusivo, eludendo in tal modo anche le antinomie che inficiano invece alla radice evidenza e verità dell'intuizione sensibile. Non riteniamo, perciò, che sia in definitiva erroneo o fuorviante asserire che il conoscere genuino sia una sorta di intuizione intellettuale, o che questa, per lo meno, ne costituisca la radice, il fondamento, o comunque un momento affatto imprescindibile. Ma noi crediamo altresì che una più approfondita riflessione non possa evitar di mettere in luce un limite insuperabile nella stessa dottrina fichtiana e schellinghiana dell'intuizione intellettuale. Questa è un atto intuitivo, e non già discorsivo, del nostro spirito, perché essa ci pone di fronte l'oggetto nel suo essere-in-sé, cioè come pura affermazione, come 'presenza' (παρουσία) piena; laddove, nel caso del pensiero discorsivo, esso vien invece posto solo come risultato di un'argomentazione: non, dunque, perché esso è quello che è, bensì solo perché altro è, che ne è piuttosto la negazione, l'assenza'. Ma noi abbiamo visto che l'Assoluto reso oggetto dall'atto del conoscere si costituisce originariamente come una Totalità che è tale perché comprende in sé la differenza di sé dall'altro da sé; ed è chiaro che non è possibile né pensabile differenza senza determinazione, né determinazione senza negazione (*determinatio est negatio*). Un Assoluto come quello che l'intuizione intellettuale pone dinanzi al nostro spirito, ossia come pura affermazione immediata, non qualificata da un'immanente negazione, o come una presenza piena che non presuppone quale propria condizione alcun momento di assenza o di scissione, è *eo ipso* un'Unità puramente indeterminata, e perciò inconoscibile. Persino nel caso in cui si fosse disposti a riconoscere la realtà (metafisica) di tale Unità, da ciò non seguirebbe comunque che l'intuizione intellettuale possa esser legittimamente considerata come l'organo' su-

trambi questi pensatori lo concepiscono come una sorta di visione, rispettivamente, dell'idea dell'Essere o dell'essenza di Dio, che è sì puramente intellettuale, ma nel contempo anche irrimediabilmente passiva.

premo di ogni possibile conoscere. Si può conoscere, infatti, solo ciò che è in sé e per sé conoscibile; ma tale, come si è visto, non è sicuramente il caso dell'oggetto dell'intuizione intellettuale, che, nell'eventualità più favorevole, dovrà esser piuttosto concepita, e debitamente apprezzata, come una sorta di raffinata, interiore esperienza mistica della Realtà assoluta; ma che, lungi dal costituire il fondamento ultimo della possibilità dell'atto del conoscere, è in realtà chiamata a legittimare la propria possibilità e verità dinanzi ad esso. Ci sembra innegabile che la dottrina schellinghiana dell'intuizione intellettuale, dissolvendo ogni molteplicità esteriore nell'unità 'indifferente' dell'Assoluto, costituisca il più radicale tentativo mai storicamente attuato di inficiare l'intima consistenza gnoseologica di quelle presunte 'ovvietà' del senso comune, cui questo tien invece fermo come all'inconcusso fondamento di ogni possibile conoscere. Ma non meno innegabile ci sembra altresì il fatto che essa non è senz'altro in grado di spiegare in maniera soddisfacente come e perché dall'unità della 'realtà' assoluta proceda ciò nondimeno l'apparenza' delle differenze estrinseche dell'esperienza immediata.

6. Dalla critica del valore gnoseologico dell'intuizione, qui abbozzata per sommi capi, ci è dunque risultato che il suo limite peculiare consiste nella sua passività, o comunque immediatezza. Ciò significa che ogni possibile conoscere implica di necessità un atto di mediazione, un 'discorso', in virtù del quale esso ponga attivamente, ossia spontaneamente, il proprio oggetto. E tale è per l'appunto il caso dell'atto del pensare. Conoscere è pensare¹⁹: questo, dunque, l'assunto più fondamentale e decisivo dell'intera concezione speculativa del conoscere.

¹⁹ Contro questa nostra assoluta identificazione del conoscere e del pensare si potrebbe, ovviamente, far appello all'opposto punto di vista sostenuto da Kant: pensare il contenuto delle idee della ragione non significa *eo ipso* conoscerlo, poiché a tal fine sarebbe necessaria anche un'intuizione del loro oggetto, che al finito intelletto umano è invece negata. Questa tesi kantiana, che è certamente di cruciale importanza per l'intera filosofia critica, presuppone tuttavia chiaramente la validità di un fondamentale assunto gnoseologico, che noi abbiamo poc'anzi sommariamente esaminato e respinto: e cioè che l'intuizione (sensibile o intellettuale) sia una condizione originaria ed imprescindibile di ogni possibile conoscere.

Come non è possibile cognizione del qualcosa sensibile e singolare che non implichi e presupponga la più vera ed originaria conoscenza speculativa dell'Assoluto, così non v'è coerente e fondata conoscenza dell'Assoluto che non si espliciti ed esprima in un atto di pensiero. L'Assoluto, dunque, è originariamente presente in noi e per noi solo in virtù del nostro pensiero, e perciò ogni possibile sapere intuitivo – sia esso quello del puro sentimento, della fede o delle rappresentazioni religiose; tutte queste forme gnoseologiche implicando infatti un residuo momento di immediata e non trascesa intuizione – può, in definitiva, pienamente possedere e giustificare se stesso solo se e in quanto si trascenda e risolva infine nell'(auto)mediazione del pensiero.

Conoscere è pensare; di conseguenza, esso ha di necessità carattere discorsivo: il conoscere che è pensiero è altresì linguaggio (com'è significativamente accennato dal termine greco λόγος, che significa infatti sia 'pensiero' che 'discorso' o 'linguaggio'). L'oggettivazione del pensiero in una determinata espressione linguistica, dunque, è un momento imprescindibile del suo stesso sviluppo immanente; e così non v'è né può esservi sapere che non sia intrinsecamente esprimibile (e comunicabile)²⁰. La concezione (neoplatonica e mistica), secondo cui il linguaggio non sarebbe nulla più che una veste esteriore del pensiero, sì che sarebbero possibili 'idee' prive di immanente formulazione linguistica, e l'esperienza dell'Assoluto sarebbe addirittura per principio ineffabile ed incomunicabile («οὐδὲ ὄητόν οὐδὲ γράπτόν»)²¹, dev'esser perciò risolutamente respinta. Ciò, tuttavia, non legittima in alcun modo l'indiscriminata identificazione, oggi di moda nell'epistemologia e nella filosofia del linguaggio, del pensiero col linguaggio. Se è vero, infatti, che il primo s'incarna di necessità nel secondo, e che il linguaggio, viceversa, è opera e manifestazione del pensiero; è altresì vero che esso ne è manifestazione essenzialmente inadeguata (com'è provato dalla sua immanente 'dialettica')²², e che le categorie e le

²⁰ Si veda, a questo proposito, il nostro scritto *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, «Studi urbinati» 68, 1997/98, pp. 485-536, spec. il § 16 e la n. 74.

²¹ Cfr. Plotino, *Enneades*, VI, 9, 4, 11-12.

²² Cfr. *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, cit., §§ 11-15, pp. 525-30.

leggi del pensiero non coincidono senz'altro immediatamente con quelle del linguaggio ad esse corrispondenti, né sono in ultima istanza determinate da queste. L'idea husserliana di una grammatica puramente logica²³, dunque, non è in verità altro che una pura *contradictio in adiecto*.

Secondo il punto di vista della logica formale (che, giova qui osservare, costituisce un momento integrante della prospettiva gnoseologica del senso comune)²⁴, l'elemento originariamente costitutivo del pensiero sarebbe il concetto; dalla 'composizione' di due o più concetti, o di un concetto e di un'intuizione (rappresentazione) sensibile, sorgerebbe quindi il giudizio (la proposizione); dalla composizione di più giudizi deriverebbe infine il sillogismo (ragionamento, argomentazione, inferenza), il quale costituirebbe la forma essenziale di ogni possibile pensiero dimostrativo (apodittico), e dunque cognizione scientifica. La composizione dei concetti nel giudizio, e dei giudizi nel sillogismo, sarebbe sottoposta ad un complesso di regole inferenziali, il cui fondamento logico ultimo si risolverebbe esaustivamente nei principî logici di identità («A è A»), di non contraddizione («A non è non-A») e del terzo escluso («o A o non-A»). Sia le forme categoriali del pensiero descritte dalla logica formale che i detti principî, infine, sarebbero oggetto di un'intuizione puramente intellettuale ed originariamente evidente. La teoria speculativa del conoscere non può che respinger perentoriamente tutti questi assunti, non solo perché essi rendono palesemente dipendente la verità del pensiero da un'evidenza intuitiva, che, al contrario, come si è visto, può esser con-

²³ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, cit., II, 1: 'Vierte Untersuchung', pp. 294-342.

²⁴ Gli argomenti rivolti in questa nostra discussione contro la concezione dell'essenza del pensiero più o meno esplicitamente presupposta dalla logica formale tradizionale (aristotelica), valgono certamente *a fortiori* nel caso della più recente logica simbolica o matematica, che, lungi dal risultar in qualsiasi misura più consentanea all'opposto punto di vista della logica speculativa – come Hösle invece mostra troppo ottimisticamente di credere (cfr. *Hegels System*, cit., I, pp. 228 e 238-39) –, ne rimane in realtà assai più distante, in quanto la forma dell'esteriorità quantitativa, in cui essa tende a risolvere le immediate differenze qualitativo-essenziali distinte dalla logica formale tradizionale, risulta assai più di esse estranea ed inadeguata all'essenza riflessiva, organica e teleologica del Concetto speculativo.

cepita, nel migliore dei casi, solo come un momento interno del suo stesso svolgimento immanente; ma anche e soprattutto perché l'acritica accettazione della concezione dell'essenza del pensiero in genere sostenuta – non necessariamente in forma pienamente esplicita e riflessa – dai fautori della logica formale renderebbe per principio impossibile, come ora vedremo, proprio quella conoscenza speculativa dell'Assoluto, in cui si radica invece ogni possibile verità del nostro conoscere.

Secondo tale concezione, il concetto sarebbe (alternativamente) ridicibile ad un mero segno linguistico, o ad un fatto psicologico (ossia uno stato di coscienza temporalmente individuato in un io empirico), o ad un oggetto ideale meramente possibile. Esso sussisterebbe, e potrebbe esser concepito, prima e indipendentemente dalla sua ulteriore composizione (in linea di principio sempre possibile) con altri concetti (o intuizioni) nella superiore forma logica del giudizio. Nessuna di queste tesi, ora, per quanto *prima facie* evidente e persuasiva, può esser pacificamente accettata. Anzitutto, anche ammesso che il concetto costituisca l'elemento minimo dell'atto del pensare, esso non potrà comunque esser plausibilmente identificato, vista l'accennata irriducibilità dell'essenza del pensiero a quella del linguaggio, con qualsivoglia sorta di segno linguistico. D'altra parte, dal momento che l'unico possibile soggetto-oggetto dell'atto del pensare non è, in definitiva, altro che l'unità infinita ed eterna dell'autocoscienza (Io trascendentale), risolvere il concetto in un mero fatto psicologico temporale percettivamente reperibile in un io empirico, significherebbe, di nuovo, distorcerne irreparabilmente l'intima essenza. Infine, se l'idea di una pura possibilità logica è inammissibile perché, come si è visto, la modalità del mero possibile rende per principio impossibile soddisfare l'esigenza imprescindibile della sua realizzazione, l'unico concetto veramente 'possibile' sarà quello che contiene di necessità in sé la posizione della sua attuale realtà. Quest'ultima conclusione appare significativamente suffragata dall'identificazione, da noi precedentemente svolta, dell'Assoluto con l'oggetto originario di ogni nostro possibile conoscere. Secondo il tradizionale argomento ontologico, infatti, il concetto di Dio (in questo astratto contesto logico senz'altro coincidente con quello dell'Assoluto), a differenza dai rimanenti concetti finiti (la cui possibilità vien purtuttavia contraddittoriamente ammessa), è caratterizzato dal

fatto che la sua essenza implica immediatamente l'esistenza, la sua possibilità l'attuale realtà. Se, dunque, noi non possiamo conoscere in definitiva altro che l'Assoluto, allora è chiaro che, come ci è or ora per altra via risultato, il solo concetto che noi possiamo attualmente concepire è, diversamente da quanto crede la logica formale, quello la cui essenza implica di necessità la sua esistenza; e che, viceversa, la concezione dell'essenza del concetto da essa sostenuta rende chiaramente impossibile ogni conoscenza speculativa dell'Assoluto. Quando concepisco l'idea della 'chimera', dunque, non formulo in verità alcun concetto; quando penso invece il puro concetto dell'Assoluto, o dell'Idea (che ne è la determinazione categoriale più adeguata), allora si tratterà sì di un concetto genuino: ma proprio per ciò esso sarà senz'altro equivalente al giudizio: «l'Assoluto è», o «l'Idea è attualmente reale», che ne costituisce anzi la formulazione più corretta, perspicua ed adeguata.

Lungi, dunque, dal risultare da una estrinseca composizione di concetti o rappresentazioni, il giudizio è in realtà intrinsecamente identico all'essenza stessa del concetto. L'assunto fondamentale della Logica trascendentale kantiana, che «conoscere è giudicare», giacché il conoscere, proprio come il giudizio, è la 'sintesi *a priori*', ossia l'unità necessaria, di due elementi differenti: il dato sensibile e la categoria logica, il particolare e l'universale; e che ogni mera analisi di concetti presuppone di necessità la loro formazione ad opera dell'attività sintetica del giudizio, dev'esser perciò considerato senz'altro come una delle acquisizioni più importanti e decisive della gnoseologia moderna²⁵. Ma come negare che, per la medesima ragione in base alla quale il giudizio si è rivelato un momento immanente dello stesso concetto, anche il sillogismo non potrà risolversi in un mero aggre-

²⁵ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, cit., I, 'Transz. Logik', I, p. 85: «Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv. [...] Von diesem Begriffe kann nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als daß er dadurch urteilt». Questa dottrina kantiana è stata ulteriormente sviluppata, con innegabile consequenzialità e profondità filosofica, dall'idealismo attuale di Gentile (per una valutazione critica odierna del suo significato e limiti, cfr. il nostro recente volume *L'idealismo attuale tra filosofia speculativa e concezione del mondo*, cit., capp. 3-4, pp. 61-108).

gato di giudizi, ma sarà già (implicitamente) contenuto in ciascuno di essi? Kant avrebbe certamente respinto con decisione questa ulteriore illazione: per lui, infatti, il giudizio è l'originaria condizione della possibilità di un conoscere che, per quanto finito, sarebbe purtuttavia oggettivamente valido (nei limiti dell'esperienza sensibile); il sillogismo, al contrario, è la fonte originaria di un sistema di idee razionali, che, sebbene infinite quanto al loro contenuto, svolgerebbero ciò nondimeno una funzione meramente 'regolativa' (soggettiva) e non già 'costitutiva' (oggettiva) nella nostra conoscenza. Noi riteniamo, tuttavia, che sia agevole mostrare, contro Kant, che il giudizio, in definitiva, altro non è che un 'sillogismo contratto'²⁶, e che perciò conoscere è sì giudicare, ma solo in quanto esso nel contempo è sillogizzare. Il soggetto del giudizio è un particolare (o un singolare); il predicato un universale: immediatamente, dunque, essi sono piuttosto differenti che identici. Ciò nondimeno, l'atto del pensare li identifica senz'altro indiscriminatamente mediante la copula 'è'. Questa, d'altra parte, è chiaramente in grado di esprimere nulla più che un'identità immediata dei differenti: il giudizio qualitativo «A è b» si limita in effetti ad affermare assertoriamente (ossia dogmaticamente) che le cose stanno così, senza addurne la ragione, senza spiegare cioè perché esse stanno così, e dunque provarne la necessità. Ma un'identità meramente indiscriminata (ossia priva di differenza) dei differenti, da un lato, non è ovviamente altro che un puro e semplice controsenso; e, dall'altro, dopo quanto siamo andati finora dicendo dovrebbe esser ormai chiaro che non v'è conoscenza genuina in mancanza di una adeguata mediazione discorsiva della verità del suo oggetto. Non è dunque realmente possibile atto di giudizio che non implichi, almeno virtualmente, la discriminazione e la mediazione dell'identità immediata espressa dalla copula: che è, per l'appunto, la funzione logica peculiare del sillogismo, il quale così – contrariamente a

²⁶ Cfr. B. Spaventa, *Logica e metafisica*, in Id., *Opere*, Firenze 1972, vol. 3, p. 368. A proposito dell'interpretazione ed appropriazione spaventiana della Logica hegeliana – che costituisce verosimilmente il culmine speculativo dell'intero sviluppo della filosofia italiana del XIX secolo – si veda il nostro volume *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, Lewiston, NY 1992, § 50, pp. 396-403.

quanto ritiene la logica formale e lo stesso idealismo trascendentale kantiano – non è già un'attività della ragione radicalmente diversa e irriducibile a quella del giudizio, bensì ne articola e realizza l'esigenza immanente, venendo perciò, in definitiva, a coincidere con esso. Tale originaria immanenza del sillogismo nel giudizio, d'altronde, può esser agevolmente resa perspicua anche da una semplice analisi della forma di giudizio in cui culmina il suo sviluppo immanente, in quanto essa (tendenzialmente) risolve le accennate difficoltà inerenti in maniera più esplicita a quelle più elementari: e cioè il giudizio apodittico («A, perché è b, è c»). In esso, infatti, l'identità del soggetto e del predicato non è più meramente immediata: A è identico a C perché è B; né meramente indiscriminata, ossia priva di differenza: A è identico a C solo in quanto è B; esso, perciò, non è in realtà altro che la forma 'incoata' di un sillogismo aristotelico della prima figura: «B è C; ma A è B; dunque, A è C».

Sebbene si debba senz'altro riconoscere che nessuna delle forme sillogistiche descritte dalla logica formale tradizionale (ad eccezione, in certo senso, di quella culminante e conclusiva, e cioè il sillogismo disgiuntivo)²⁷ realizza pienamente l'idea speculativa del conoscere, è altresì innegabile che la semplice struttura formale-generale del sillogismo ne esprime con indubbia evidenza lo stesso principio fondamentale. Il sillogismo è l'atto di pensiero in cui un predicato universale viene attribuito ad un soggetto singolare in virtù di un *terminus medius*, che rispetto ad essi è un particolare, e si pone così come l'unità di tali 'estremi': rispetto al singolare, infatti, esso è un universale;

²⁷ Diciamo «in certo senso», perché lo stesso sillogismo disgiuntivo può risultar pienamente adeguato all'essenza dell'atto del pensare solo qualora sia debitamente interpretato come una totalità logica che comprende in sé, quali suoi momenti immediatamente costitutivi, sia il sillogismo categorico che quello ipotetico. È questa un'acuta osservazione di Hegel che noi abbiamo reperito nella *Nachschrift* di F. A. Good, recentemente edita da K. Gloy, delle sue lezioni di logica e metafisica tenute a Heidelberg nel 1817 (cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Heidelberg 1817*. Mitgeschrieben von F.A. Good, hrsg. von K. Gloy, Hamburg 1992, p. 163. A proposito di questo importante testo hegeliano cfr. la nostra recensione apparsa sullo «Jahrbuch für Hegelforschung», 3, 1997, pp. 295-301). Per una concreta esemplificazione del senso in cui appare legittimo asserire che il sillogismo disgiuntivo esprima la stessa essenza dell'atto del conoscere, cfr. *infra*, § 13, p. 984.

rispetto all'universale, invece, esso è un particolare. Universale e particolare si presentano dunque nel sillogismo in due forme logiche radicalmente differenti: da un lato, come esistenze indipendenti e reciprocamente esclusive; dall'altro, come momenti ideali, non-indipendenti dell'autoidentità del termine medio (che, per questo verso, si costituisce dunque come una totalità concreta). In quanto estremi, l'attribuzione del primo al secondo, che, come si è visto, costituisce la funzione essenziale dell'atto del giudizio, non può che risultar palesemente contraddittoria; ma in quanto momenti del termine medio, essi cessano *eo ipso* di escludersi, e si integrano piuttosto a vicenda. Tale è dunque il senso in cui appare legittimo asserire che il sillogismo risolve la contraddizione intrinsecamente inerente in ogni atto di giudizio. D'altra parte, è del pari innegabile che, se è vero che il sillogismo trascende per tale ragione il limite peculiare del giudizio, è altresì vero che esso ciò nondimeno consta di giudizi (sia le sue premesse che la conclusione, infatti, non sono altro che giudizi). Nell'attività sillogistica del pensiero, dunque, vien posta nel contempo: *a*) la mutua esclusione (contraddizione) degli opposti (in quanto il sillogismo consta di giudizi); *b*) la loro integrazione, e dunque la soluzione della peculiare contraddittorietà del giudizio. Nella misura in cui l'unità dell'Assoluto costituisce l'oggetto originario dell'atto del conoscere, ed esso si configura come una totalità che contiene in sé la differenza tra sé e l'altro da sé, quest'ultima vien dunque più precisamente determinata, dal sillogismo in quanto giudizio, come differenza di opposti contraddittori, e, dal sillogismo in quanto sillogismo, come contraddizione riconciliata o risolta. Questa, dunque, è la ragione per cui noi abbiamo poc'anzi asserito che il sillogismo può esser senz'altro ritenuto l'espressione più appropriata, nella più astratta sfera del pensiero logico, della stessa essenza affermativa dell'atto del conoscere. Alla quale, ciò nondimeno, anch'esso risulta in definitiva inadeguato, da un lato perché le premesse del sillogismo, a differenza della conclusione, rimangono meri giudizi assertori (dove la celebre antinomia del *regressus in infinitum* nella loro dimostrazione); dall'altro, perché il termine medio, pur essendo 'in sé' una totalità concreta che include in sé entrambi gli estremi, vien di fatto degradato dalla deduzione sillogistica ad una mera esistenza particolare che si giustappone estrinsecamente a quella degli estremi.

A questo punto, disponiamo finalmente degli elementi indispensabili onde poter formulare una adeguata valutazione critica degli stessi principi fondamentali della logica formale dal punto di vista dell'idea speculativa del conoscere. a) «A è A»: ogni cosa è identica solo a se stessa e differente da ogni altra cosa (Principio di identità). Questo principio è ostensibilmente falso, se non altro perché l'unica 'cosa' effettivamente esistente, e cioè l'Assoluto, è una Totalità che comprende in sé il proprio altro, o meglio, come abbiamo visto, il proprio opposto: essa è dunque identica non solo a sé, bensì pure al suo opposto, e differente non solo dal suo opposto, ma anche da sé. b) «A non è non-A»: è impossibile che ad un medesimo soggetto ineriscano predicati contraddittorî (Principio di non contraddizione). A proposito di questo principio, è ovviamente indispensabile una precisazione. Se per 'contraddittorio' s'intende (con Aristotele) la negazione indeterminata di A (non-A), allora questa non può certamente inerire ad A: ma non già perché essa sia la negazione di A, bensì solo perché ne è la negazione indeterminata, e perciò inattuale ed impensabile²⁸. La negazione reale di A, e cioè il suo opposto, inerisce invece di necessità alla sua essenza affermativa: il finito, ad es., è la negazione reale dell'Assoluto, ma questo, in quanto totalità, lo comprende ciò nondimeno di necessità in sé: l'Assoluto, dunque, è ed insieme non è il finito. c) «o A o non-A»: *inter duo contradictoria tertium non datur* (Principio del terzo escluso). Anche questo principio vale solo se non-A venga (impropriamente) inteso come la mera negazione indeterminata di A. Qualora, invece, esso sia più opportunamente concepito come la negazione reale, ossia l'opposto di A, allora non si potrà evitare di concludere che sia A che non-A sono possibili e pensabili solo come momenti interni di una totalità concreta che, nell'atto stesso in cui li include in sé (ed è perciò sia l'uno che l'altro) si distingue *eo ipso* da essi (in quanto immediati), e perciò non è né l'uno né l'altro: dunque, *tertium datur*.

7. Dalle considerazioni sinora svolte è dunque risultato, che l'Assoluto è una Totalità che contiene in se stessa l'altro da sé, il

²⁸ Cfr. *infra*, § 13, pp. 978-79.

quale non è un mero altro, bensì il suo opposto; inoltre, che esso, in quanto unità (esclusiva) di opposti, di necessità si contraddice; e, infine, che esso risolve tale contraddizione di sé con sé trasformando l'esclusione reciproca degli opposti in quanto esistenze immediate nella loro mutua inclusione in quanto momenti ideali. Nell'immediata formulazione del concetto dell'Assoluto, dunque, è contenuta una contraddizione, che può e dev'esser risolta da un successivo atto di pensiero. Ciò non può significar evidentemente altro che il concetto (e la stessa realtà) dell'Assoluto non è (in verità) quello che (immediatamente) è; bensì solo quello che 'si fa' al termine di un processo, immanente al suo stesso concetto (e alla sua realtà), che ne nega progressivamente l'iniziale negatività (contraddittorietà). In questa inevitabile conclusione della nostra analisi dell'essenza logica del conoscere come giudizio e come sillogismo sono senz'altro implicite conseguenze gnoseologiche della massima rilevanza e fecondità filosofica.

Si è già accennato, anzitutto, all'esigenza, concordemente sollevata dal senso comune e dalle tendenze gnoseologiche che ad esso si ispirano, di un conoscere che non obliteri la radicale diversità e molteplicità dell'essere. Ora, è chiaro che se l'unico possibile oggetto dell'atto del pensare è l'Assoluto, e se questo è sin dall'inizio una Totalità attualmente infinita che ingloba nella sua unità ogni possibile differenza, l'ulteriore posizione di una molteplicità radicalmente diversa, esterna ad ogni possibile sorta di unità, non può essere, a rigore, spiegata o 'dedotta'. Tale difficoltà, come è noto, è condivisa dai sistemi filosofici di Plotino, Spinoza, Fichte e Schelling. Se il principio supremo di ogni realtà e conoscenza è l'immediato essere affermativo dell'infinito – sia esso ulteriormente specificato come Uno, come Sostanza, come $Io=Io$, o come Assoluta Indifferenza –, come e perché, dopo di esso, è ciò nondimeno possibile e necessario porre anche la negatività del finito? Far appello ad un processo di 'emanazione' che, per la sua peculiare tendenza involutiva (e dunque negativa), contraddice palesemente il carattere puramente affermativo dell'essenza dell'Assoluto; o all'attività discriminante dell'intelletto e dell'*imaginatio* umana, che, in quanto meri 'modi' finiti, costituiscono già una negazione della sua originaria identità; o a una misteriosa 'caduta' che avrebbe luogo nella sua stessa essenza, ma che non può

esser razionalmente spiegata, bensì soltanto dogmaticamente asserita – non sembra in verità contribuir molto a risolvere la difficoltà. D'altra parte, la soluzione fichtiana, consistente nella contrapposizione dualistica del principio 'incondizionato' dell'autoposizione dell'Io assoluto a quello non meno incondizionato della sua autonegazione (non-Io), se da un lato opportunamente riconosce, a differenza delle precedenti, l'intima contraddittorietà dell'Assoluto (un Io assoluto che ponga in sé un non meno assoluto non-Io è indubbiamente un Assoluto che si contraddice), ne rende tuttavia impossibile, dall'altro, qualsivoglia coerente soluzione. Noi sappiamo, infatti, che l'autocontraddizione dell'Assoluto si risolve solo nel momento in cui l'immediata esclusione degli opposti viene superata dalla loro mutua inclusione come momenti ideali, non-indipendenti di un'unica totalità concreta; questa loro idealità, tuttavia, è minata alla radice dalla rivendicazione fichtiana del carattere 'incondizionato', e dunque indipendente, così del principio dell'autoposizione dell'Io che di quello della sua autonegazione²⁹.

La deduzione della diversità radicale del molteplice risulta invece agevole, evidente e logicamente incontrovertibile qualora si prendan le mosse dall'idea di un Assoluto che di necessità si contraddice, e dunque n e g a se stesso: giacché la negazione dell'Assoluto in quanto Totalità infinita del reale, non è appunto altro che la molteplicità esteriore ed esclusiva³⁰. V'è, dunque, per lo meno un senso in cui lo stesso Assoluto non è, e cioè in quanto identità immediata; nel che è certamente da scorgersi l'origine e il fondamento ultimo della possibilità e della necessità del punto di vista del senso comune. Contrariamente a quanto esso tenacemente crede, tuttavia, l'immediatezza dell'Assoluto

²⁹ Cfr. J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in *J.G. Fichte's sämtliche Werke*, hrsg. von J.H. Fichte, Berlin 1845, I, §§ 1-2, pp. 91-105.

³⁰ Non è lecito obiettare a questa nostra conclusione, che la negazione immediata dell'Assoluto è piuttosto il puro e semplice Nulla, l'assenza cioè di ogni determinazione. Il Nulla, infatti, è l'opposto contraddittorio dell'Essere indeterminato, il quale – contrariamente a quanto in genere mostra di credere, non diversamente dalla metafisica prekantiana, l'ontologia fenomenologica contemporanea – non solo non coincide, come tale, con la stessa essenza affermativa dell'Assoluto, ma ne è, per giunta, l'autodeterminazione più superficiale, vuota ed inconsistente.

non ne esaurisce senz'altro l'autoidentità, che consiste piuttosto nel risultato del processo in cui esso progressivamente supera le contraddizioni inerenti al suo essere immediato – tra cui, ovviamente, la stessa antinomia, ora accennata, tra la sua originaria unità e l'esteriorità radicale del molteplice.

8. Una seconda conseguenza, di non minor rilevanza gnoseologica (e metafisica), implicita nell'assunto dell'immediata autocontraddittorietà dell'Assoluto, è che la dimensione dinamica, processuale, 'storica' dell'essere e del conoscere può esser ormai coerentemente concepita come un momento costitutivo della sua stessa identità. È certamente innegabile che anche la metafisica prekantiana, ad es. quella aristotelica, ha sviluppato una concezione dinamica e teleologica della realtà in termini di potenza ed atto (o entelechia); ma è altresì innegabile che essa vale solo per le cose singolari (σύνολα) e contingenti: l'atto puro, il pensiero del pensiero (νόησις νοήσεως) – che è la peculiare determinazione aristotelica dell'essenza dell'Assoluto – è in sé e per sé immobile³¹. L'idea di uno sviluppo immanente dello stesso Assoluto, dunque, è affatto impensabile nei termini di tale metafisica. Ed in verità non solo in essi: è noto, infatti, come anche un filosofo idealista contemporaneo della levatura di F.H. Bradley abbia tenacemente difeso una concezione rigorosamente 'stazionaria' della sua essenza: l'Assoluto, pur comprendendo in sé 'innumerevoli' storie, non ha esso stesso una storia³².

Ed invece proprio di una 'storia dell'Assoluto' *stricto sensu* si potrà e dovrà parlare se, come ci è risultato dalle precedenti considerazioni, esso è coerentemente concepibile solo come uno svolgimento in cui: *a*) esso pone sé stesso come unità totale ed infinita del reale; in ragione dell'immediatezza di tale autoposizione, tuttavia, *b*) esso nega in realtà se stesso, opponendo a sé la molteplicità esteriore del finito; ma *c*) esso nega infine questa stessa negazione, degradando gli opposti esclusivi a meri momenti ideali, e ritornando così in se stesso come unità dell'uno e del molteplice, come identità dell'identico e del diverso, come totalità organica e concreta. Conoscere qualcosa, dunque, non

³¹ Cfr. ad es. Aristotele, *Metaph.*, XII, 1074b 25-27.

³² Cfr. *Appearance and Reality*, cit., ch. 26, p. 442.

potrà in definitiva significar altro che (ri)costruirne la genesi, esplicarne il processo teleologico di immanente formazione. Contrariamente a quanto sostengono in genere le concezioni empiristiche e realistiche della conoscenza, dunque, l'analisi 'morfologica' (descrittiva), classificatoria e 'sincronica' del dato immediato, non esaurisce in alcun modo l'essenza del sapere scientifico, che consiste piuttosto nella 'deduzione genetica', dinamica e 'diacronica' delle fasi evolutive del processo organico e teleologico, in cui l'unità dell'Assoluto consegue progressivamente compiuta attuazione in un ente determinato.

Ovviamente, l'aggettivo 'diacronico', usato a proposito del processo dell'Assoluto, è a rigore improprio. La temporalità, infatti, come si è visto, è una determinazione della coscienza finita che è *toto coelo* inadeguata ad esprimere pienamente sia l'attualità eterna del soggetto conoscente che la realtà infinita del suo oggetto: la storia dell'Assoluto, di conseguenza, non può esser in verità altro, per usare una celebre e felice espressione di Vico, che una 'storia ideal eterna'³³. Le fasi evolutive in essa distinguibili, perciò, non coincideranno senz'altro con la successione contingente dei 'fatti' o delle 'epoche' storiche, che la storiografia 'immediata', 'pragmatica' o 'filologica' suole indagare, ricostruire e descrivere, bensì con le immanenti determinazioni ideali - 'categorie' logiche o 'figure' fenomenologiche - in cui la sua autoidentità di necessità si dirime. Ma se è vero che la storia dell'Assoluto non ha 'in sé' carattere originariamente temporale, è altresì vero che l'Assoluto, in quanto totalità concreta, comprende di necessità in sé, quale proprio momento ideale, anche la forma *a priori* della temporalità, come pure la singolarità esclusiva ('fatticità') dei suoi contenuti; ed inoltre, che il tempo, a differenza dello spazio, non si limita a giustapporre positivamente gli istanti di cui consta, bensì li nega (come passati e futuri) nell'atto stesso che li pone (come presenti), e dunque anticipa, per così dire, nella forma immediata ed inadeguata dell'intuizione sensibile, quella negazione della realtà positiva del molteplice, che è nulla meno che l'essenza - o meglio: l'atto immanente - dello stesso Assoluto. La storia dell'Assoluto, di con-

³³ Cfr. G.B. Vico, *La scienza nuova* (1744), a cura di P. Rossi, Milano 1977, Libro I, Degnità LXVIII, p. 206.

seguenza, per quanto in sé ideale ed eterna, 'cade' di necessità nel tempo, si manifesta anche nella successione diacronica della 'storia del mondo', che non è poi altro che il corso degli eventi e delle vicende umane. L'atto del conoscere, dunque, è intrinsecamente 'storico' non solo nel senso che il suo oggetto, in sé e per sé considerato, non è altro che il processo di autoattuazione dell'Assoluto, ma anche nel senso che esso è tenuto a dar ragione della stessa molteplicità contingente degli eventi temporali in cui tale processo si estrinseca e manifesta, e a costituirsi così, per usare un'altra celebre e non meno felice espressione di Vico, come unità inscindibile di 'filologia' e 'filosofia'³⁴.

9. Una terza, non meno rilevante conseguenza gnoseologica implicita nella tesi dell'immanente contraddittorietà dell'Assoluto, è che il suo essere immediato è in realtà più un non-essere che un essere; il suo essere vero, la sua realtà attuale coincide piuttosto col risultato del suo sviluppo immanente, dell'atto della sua autoproduzione o 'autoctisi'³⁵: l'interiore 'idea' dell'Assoluto precede e determina dunque ogni sua possibile realtà, che non è perciò mai un mero 'dato', bensì, sempre e di necessità, una 'costruzione'. In questa conclusione è implicito nulla meno che il rovesciamento della concezione del fondamentale rapporto gnoseologico tra essere e pensare sostenuta in genere (in maniera più o meno acritica) non solo dal senso comune e dalle gnoseologie empiristiche e realistiche che ad esso si ispirano, bensì dalla stessa metafisica prekantiana³⁶ non meno che dalle ontologie antimetafisiche contemporanee (ivi compresa la loro globale 'decostruzione' propugnata oggi da Derrida). Secondo tali tendenze filosofiche, infatti, l'atto del pensare - e

³⁴ Cfr. *ibid.*, Libro I, Dignità X, p. 178.

³⁵ Cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., cap. 8: 'Il positivo come autoctisi', pp. 537-51.

³⁶ Con la felice eccezione dell'argomento ontologico, in cui l'essere di Dio viene infatti dedotto dal suo puro concetto: il quale, tuttavia, in quanto vien nel tempo concepito come un mero oggetto ideale, e non già come la stessa totalità dell'atto del pensare, finisce a sua volta col risolversi, per lo meno da questo punto di vista, in una sorta di immediato essere (logico), cui fa difetto quella dinamica riflessività, che caratterizza, al contrario, ogni genuino pensare.

dunque, con esso, ogni possibile conoscere, volere ed agire³⁷ – non sarebbe altro che una proprietà (o funzione) inerente in un 'essere' più originario e indipendente: sia esso ulteriormente specificato come una cosa naturale (ad es. il cervello o il sistema neurofisiologico), o come una 'sostanza' immateriale (l'anima razionale), o come la sfera percettiva ed irriflessa del 'mondo-della-vita', o come la totalità dei rapporti pratici e temporali dell' 'esistenza' finita, o come il 'destino' di un Essere originario che trascende ogni 'ente' particolare, o, infine, come l'alogica exteriorità della 'scrittura'. Ma è chiaro che l'atto del pensare verrebbe così a presupporre al di fuori di sé delle condizioni della propria realtà che esso stesso non porrebbe, e da cui non potrebbe perciò che esser condizionato e limitato: l'intima creatività che, come si è visto, inerisce invece ad ogni genuino conoscere, l'incondizionata validità di quelle 'idee della ragione' che ne costituiscono l'oggetto peculiare, ed infine la stessa libertà assoluta o 'trascendentale' del volere, non potranno perciò che esser scalzate alla radice dalle accennate concezioni. Le quali, in effetti, tendono in genere a ridurle a meri 'epifenomeni', 'sustruzioni' o 'possibilità' inerenti ad una cieca fatticità, ontica od ontologica, che elude qualsivoglia tentativo di razionale comprensione ed appropriazione; e quindi ad esplicitarle in virtù di un inappropriato apparato logico-analitico (o ei-

³⁷ La concezione speculativa del conoscere come puro atto di autoproduzione non consente ovviamente di tener fermo a qualsivoglia possibile distinzione metafisica o gnoseologica tra pensiero e volontà, teoria e prassi, che si fondi sulla riduzione dell'essenza del pensare a mera raffigurazione passiva di un'oggettività già data. Anche qualora non si manchi di avvertir le difficoltà in cui finisce con l'avvolgersi l'opposta indiscriminata identificazione attualistica di teoria e prassi (si veda, a questo proposito, il nostro recente saggio *L'idealismo attuale tra filosofia speculativa e concezione del mondo*, cit., cap. 4, pp. 104-108), appare dunque senz'altro impossibile negare l'intrinseca essenza e rilevanza etica di ogni atto di genuina conoscenza. Nella misura in cui è lecito intendere il termine corrente di 'buon senso' nel senso di una capacità di comprensione e discernimento degli eventi umani concreti alla luce di un principio etico incondizionatamente valido, non si potrà dunque evitare di concludere che la concezione speculativa del conoscere, proprio in quanto si fonda su una critica radicale delle ovvietà del senso comune (cfr. *supra*, §§ 2-3, pp. 930-44), si configura nel contempo, in ragione della sua conseguente connotazione etica, come l'attuazione più compiuta ed efficace del buon senso dell'umanità.

detico o grammatologico), che può in verità contribuire soltanto a distorcerne ulteriormente l'intima essenza e verità.

Ma se noi teniamo per contro fermo al risultato delle nostre precedenti considerazioni, e cioè che l'Assoluto, in quanto essere immediato, contraddice se stesso; che esso perciò 'è' solo in quanto 'si fa', e così 'ha', o meglio 'è' una storia; potremo agevolmente avvertire la radicale inconsistenza di ogni tentativo di degradare il pensare ad un mero accidente dell'essere. Che cos'è, infatti, la storia se non il complesso delle *res gestae*? E che cosa mai può significare tale espressione se non che la realtà storica, a differenza di quella naturale, non è mai un mero *factum brutum*, che 'c'è' prima e indipendentemente da ogni possibile atto del nostro conoscere e volere, ma ne è piuttosto l'essenziale prodotto? Solo l'acritica ed inconfessata adesione ad una concezione trivialmente 'naturalistica' dell'essere e del conoscere, dunque, può spiegare come e perché le accennate tendenze filosofiche possano scorgere nell'atto del pensare nulla più che il riflesso di un essere che gli è originariamente indifferente. La celebre dottrina 'storicistica' vichiana, secondo cui è possibile conoscere solo quello che si fa (*verum et factum convertuntur*), e perciò la conoscenza della storia (che noi facciamo) è più certa e significativa della conoscenza della natura (che noi invece non facciamo, giacché è opera di Dio)³⁸, al contrario, coglie mirabilmente l'intima, assoluta produttività che caratterizza ogni genuino pensiero e conoscenza, e risulta in buona misura convergente con la concezione del rapporto tra essere e pensare che noi stiamo ora svolgendo (con l'ovvia eccezione del fatto ch'essa tiene ancor palesemente fermo ad un assunto peculiare della metafisica prekantiana, e cioè l'opposizione esclusiva tra il conoscere e l'agire divino, da un lato, e quello umano, dall'altro, che è invece, come avremo modo di accennare tra breve, senz'altro insostenibile). D'altra parte, se il pensiero altro non è che il predicato di un essere in sé alogico, quest'ultimo, come tale, potrà ovviamente esser consaputo solo in un atto di coscienza puramente intuitivo, e non già discorsivo; ma noi abbiamo già

³⁸ Cfr. G.B. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, in Id., *Le orazioni inaugurali, il De Italorum Sapientia e le polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Bari 1924, pp. 131-32.

avuto modo di mostrare come un'intuizione pura, comunque ulteriormente specificata, sia per principio impossibile. Le accennate tendenze filosofiche, di conseguenza, non possono in definitiva evitare di coniugare ai difetti inevitabilmente inerenti ad ogni gnoseologia naturalistica quelli che minano invece alla radice la plausibilità delle teorie intuizionistiche della conoscenza.

L'atto del pensare, dunque, lungi dall'esser semplicemente differente dall'essere, o dall'essere identico a questo solo nel senso che esso sarebbe il mero predicato di una totalità più originaria e comprensiva, è piuttosto identico all'essere in quanto questo non ne è che una determinazione o contenuto immanente, che esso distingue ed oppone a sé solo in virtù di un atto di astrazione dalla propria più concreta e comprensiva ipseità.

10. Nella concezione dell'Assoluto come negatività e dunque processo di autoproduzione o storia, da noi ora delineata per sommi capi, è implicita infine la possibilità di impostare e risolvere in maniera soddisfacente anche l'ulteriore, e non meno cruciale, problema gnoseologico concernente l'essenza della relazione tra soggetto ed oggetto. Son questi i termini di una relazione (parzialmente o totalmente) esterna, che tenga cioè fermo, in un modo o nell'altro, alla loro insuperabile diversità, oppure di una relazione interna, che derivi invece ogni loro possibile differenza dalla loro più originaria identità? Discutendo in precedenza la concezione della conoscenza come relazione intenzionale tra soggetto ed oggetto sostenuta dal senso comune, abbiamo mostrato come l'atto del conoscere, in virtù della sua peculiare riflessività o autoreferenzialità, non possa in realtà uscire da se stesso, e dunque esplicitar oggetto che non abbia la forma essenziale del 'sé' (non sia cioè una sua rappresentazione). Esso perciò è possibile solo come atto di autocoscienza: da questo punto di vista, dunque, il suo oggetto non potrà che risultar originariamente identico al suo stesso soggetto, e la loro relazione essenzialmente interna. D'altra parte, dall'analisi delle contraddizioni immanenti agli oggetti singolari ed esclusivi della coscienza immediata, è altresì risultato che essi altro non sono che mere apparenze, le quali presuppongono a proprio fondamento l'originaria totalità dell'Assoluto, che non

può quindi evitare di venir a coincidere, almeno per questo verso, con lo stesso termine immanente del sé autocosciente. Ciò significa, forse, che la stessa essenza dell'Assoluto vien così a risolversi esaustivamente in quella dell'atto del conoscere? O dobbiamo piuttosto ritenere che il primo, pur costituendo l'originario oggetto immanente del secondo, trascenda purtuttavia, per altro verso, l'intera sfera della relazione soggetto-oggetto? È chiaro che, mentre nel primo caso questa avrebbe carattere puramente interno, nel secondo essa sarebbe invece solo parzialmente interna, venendo piuttosto a configurarsi come l'unità – inevitabilmente contraddittoria – di una relazione interna e di una esterna. L'identità dell'Assoluto coincide dunque senz'altro con quella del 'sé' reso oggetto dall'atto riflessivo dell'autocoscienza?

Quest'ultimo, come si è visto, può esser coerentemente concepito solo come una totalità infinita che contiene in se stessa ogni alterità, sia essa quella della temporalità o quella del presunto oggetto singolare esteriore. Tale, con ogni evidenza, è altresì il caso dell'Assoluto in quanto totalità concreta; da questo di punto di vista, dunque, i due concetti sono senz'altro identificabili. Ma il sé reso oggetto dall'atto dell'autocoscienza non è che lo stesso atto del conoscere: non essere immediato, dunque, bensì processo come attività che pone se stessa, e quindi storia. Di conseguenza, solo una concezione dinamica e 'storica' dell'Assoluto qual'è quella resa possibile, come si è visto, dal riconoscimento dell'intrinseca negatività del suo essere immediato, può consentire di identificarne senza residuo l'essenza con quella dell'atto del conoscere, e di configurar quindi il fondamentale rapporto gnoseologico tra soggetto ed oggetto nei termini di una relazionalità puramente interna, evitando in tal modo alla teoria della conoscenza di avvolgersi nelle insolubili antinomie che inficiano invece l'essenza stessa di ogni relazione esterna, o solo parzialmente interna³⁹. Quest'ultimo, invece, è segnatamente il caso di due celebri dottrine gnoseologiche, quelle

³⁹ Relazioni 'parzialmente interne' possono, a rigore, esser considerate tutte le *Denkbestimmungen* esplicate e criticate dalla dottrina hegeliana dell'Essenza (ad es., la categoria della causalità meccanica): cfr. *Wissenschaft der Logik*, cit., II, pp. 13 sgg.

di Fichte e di Bradley, che, ad onta del loro esplicito e vigoroso orientamento idealistico, tengono ciò nondimeno fermo all'insuperabile differenza tra l'identità dell'Assoluto e quella dell'oggetto dell'autocoscienza. Per il primo, infatti, il sé di cui possiamo divenir consapevoli in ogni atto del nostro conoscere, e che costituisce il primo principio assolutamente incondizionato dell'intera 'dottrina della scienza', e dunque di ogni possibile conoscenza, è l'autoidentità di un Io ('Io=Io') che, per quanto infinito, eterno e riflesso in se stesso, non coincide tuttavia con la stessa realtà assoluta, nella misura in cui la sua negazione (il 'non-Io') è non meno 'incondizionata' della sua affermazione, sì che la sua autoposizione non è in verità altro che il perpetuarsi della contraddizione, irrisolta ed insolubile, di essere, nel contempo, ogni e nessuna realtà. Per il secondo, al contrario, ogni contraddizione può e dev'esser infine trascesa e riconciliata nella realtà totale ed infinita dell'Assoluto; ma quest'ultimo è soltanto termine di 'esperienza', non già di 'conoscenza'; giacché anche il sé, le relazioni interne, il processo del pensiero, in quanto immanenti sì nell'Assoluto, ma non perciò coincidenti con la sua stessa 'stazionaria' essenza, non sarebbero paradossalmente altro che mere contraddittorie apparenze: un «etereo balletto di categorie esangui» (*unearthly ballet of bloodless categories*), com'egli una volta efficacemente si esprime⁴⁰.

Nel processo del conoscere, dunque, soggetto ed oggetto si identificano in ultima istanza senza residuo: l'atto in cui 'noi' determiniamo riflessivamente l'essenza dell'Assoluto, perciò, è nel contempo l'atto in cui l'Assoluto si conosce in noi; ed è altresì l'atto in cui l'Assoluto realizza e vuole se stesso in noi, e noi poniamo noi stessi in lui. Dal che segue con evidenza, che né l'attualità dell'Assoluto precede il processo della sua realizzazione nella nostra autocoscienza, né noi possediamo un «sé stabile o permanente» (*stehendes oder bleibendes Selbst*)⁴¹ che sia comunque indipendente dall'atto della nostra (auto)coscienza dell'Assoluto: proprio come l'atto del conoscere non inerisce nel

⁴⁰ Cfr. F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Oxford 1958², vol. 2, Book III, Part III, Ch. IV, p. 591.

⁴¹ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Auflage (1781), hrsg. von B. Erdmann, in *Kant's Werke*, cit., Band IV, I, 'Transz. Logik', I, 1: 'Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe', p. 81.

nostro essere immediato, bensì lo costituisce originariamente, così anche gli estremi in cui esso si dirime, il soggetto e l'oggetto, non precedono (attualmente) la loro unità nella relazione conoscitiva, ma si realizzano concretamente solo in essa. Prendendo a prestito una eccezionalmente pregnante e felice frase di Gentile, potremo dunque concludere che l'atto del conoscere non è in verità nulla meno che «una teogonia eterna, che si adempie nell'intimo del nostro essere»⁴²; e facendo, per una volta, altresì ricorso al linguaggio, logicamente vago ma spesso non privo di efficacia, della coscienza religiosa, potremo tentare di chiarire ulteriormente il senso di questo fondamentale rapporto gnoseologico, osservando che l'unica realtà che si possa attualmente conoscere non è in effetti altro che la realtà assoluta di Dio; ma che il Dio che noi attualmente conosciamo – già solo per il fatto che lo conosciamo – non è un 'misterioso' Ente oltremondano (*Deus absconditus*), bensì una totalità infinita che è solo in quanto si rivela nell'interiorità della nostra autocoscienza; la quale, d'altra parte, nella misura in cui pone e sa se stessa come unità di sé e dell'Assoluto, può esser più precisamente designata col termine di 'spirito'. Conoscere qualcosa, in definitiva, non significa perciò altro che comprenderne la necessità, ricostruirne la genesi, esplicarne la funzione nel processo storico di autoproduzione dello spirito.

L'assoluta identificazione, da noi ora svolta, del soggetto e dell'oggetto dell'atto del conoscere, rende infine possibile chiarire con qualche precisione il carattere del non meno cruciale rapporto tra la gnoseologia, o teoria della conoscenza, e la metafisica, o scienza della realtà assoluta. Secondo la metafisica prekantiana, la realtà dell'Assoluto è l'immediata autoidentità di un essere che precede e fonda ogni possibile conoscere. Metafisica e gnoseologia, perciò, non potranno che esser nettamente distinte, ed anzi separate, l'una dall'altra come due scienze differenti, il cui rapporto verrà così ad esser quello della rigida 'subalternazione' della seconda alla prima. Secondo il criticismo kantiano, al contrario, l'intrinseca possibilità della metafisica dev'esser preliminarmente accertata da un'indagine gnoseologica che renda tematico il conoscere in quanto mera fun-

⁴² Cfr. *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 682.

zione dell'intelletto umano, che non solo, come tale, non coincide ovviamente con la realtà assoluta, ma che – tale è appunto il risultato cruciale dell'accennata indagine – non può neppure conseguirne alcuna conoscenza oggettivamente valida (costitutiva). In questo caso, la gnoseologia non solo continua a distinguersi dalla metafisica, ma esclude addirittura qualsiasi possibile rapporto affermativo con essa, per la semplice ragione che la metafisica non è ormai più ritenuta una scienza. In opposizione ad entrambe queste concezioni, apparentemente alternative ma in sostanza convergenti, di tale rapporto, il risultato della nostra delucidazione dell'idea speculativa del conoscere è invece che, essendo il soggetto e l'oggetto dell'atto del conoscere assolutamente identici, non è possibile gnoseologia che non sia *eo ipso* una metafisica, né metafisica che non sia *eo ipso* una teoria della conoscenza. La gnoseologia, dunque, è l'unica metafisica «che possa presentarsi come scienza», e la metafisica l'unica teoria del conoscere in grado di preservarne incontaminata l'essenza dalla sua altrimenti inevitabile degradazione positivistica a mero fatto biologico, psicologico, linguistico o sociologico: in ogni caso contingente, caduco, spiritualmente insignificante.

III: Metodo e sistema della teoria del conoscere

11. Secondo l'accezione corrente del termine, che coincide in sostanza con la sua etimologia, il 'metodo' (dal greco μέθοδος, un composto di ὁδός, che significa 'via') di una scienza è appunto la via che l'intelligenza umana, alla ricerca di un sapere di cui è ancora attualmente priva, è tenuta a seguire onde entrarne infine in possesso. La 'metodologia' si distinguerebbe così dalla 'teoria' della conoscenza *stricto sensu* per il fatto che la prima sarebbe una disciplina meramente propedeutica, normativa se non addirittura tecnica, mentre la seconda esplicherebbe invece in forma puramente oggettiva e sistematica l'essenza, i principi costitutivi, o per lo meno le condizioni trascendentali di possibilità della conoscenza. Tale distinzione presuppone tuttavia palesemente una concezione del conoscere, che le considerazioni da noi ora svolte sembrano aver definitivamente inficiato: e cioè che l'oggettività della verità si manifesti piena-

mente all'autocoscienza solo in una visione o intuizione intellettuale puramente immediata, in cui si 'dia' l'oggetto stesso nella sua pura presenza o identità, e cui sia perciò radicalmente estranea la negatività dello sforzo, del dubbio, della contraddizione, che invece caratterizza ogni ricerca del vero. Si è visto, infatti, che solo un Assoluto inadeguatamente concepito come mera identità immediata può costituire l'oggetto di una siffatta intuizione; qualora esso, al contrario, sia più opportunamente determinato come una Totalità che non esclude, bensì integra in sé, e così risolve, la negatività della propria immediata contraddittorietà, esso non potrà senz'altro conseguire la propria autocoscienza in un atto intuitivo, bensì solo in un processo discorsivo del pensiero, dal momento che questo, come tale, non è già immediatamente in possesso di quella verità cui ciò nondimeno aspira, ed infine consegue. L'atto del conoscere, dunque, è nel contempo 'ricerca' e 'possesso' del vero: 'via' obbligata verso il sapere ed esplicazione 'immanente' della sua essenza attuale. Contrariamente a quanto asserito da Cartesio e da Kant, ed implicitamente presupposto dal significato correntemente attribuito al termine 'metodologia', in base al quale questa consisterebbe nell'analisi delle tecniche euristiche di una disciplina scientifica particolare, la questione del metodo non è quindi un problema gnoseologico preliminare e particolare, che possa esser positivamente risolto in assenza di una adeguata determinazione 'metafisica' dell'idea dell'Assoluto. Viceversa, una 'teoria' gnoseologica od ontologica che, com'è in generale il caso della metafisica prekantiana, non si costituisca insieme come una 'metodologia', non è in definitiva in grado di render pienamente giustizia al non meno imprescindibile momento della 'soggettività' dell'essere e della 'certezza' del conoscere. Si deve senz'altro riconoscere a Hegel il merito di aver genialmente compreso l'intima essenza di tale relazione, quando, nel capitolo conclusivo della *Scienza della Logica*⁴³, egli identifica la 'forma' della stessa più elevata determinazione logica dell'Assoluto, l'Idea assoluta, col 'metodo dialettico' del sapere filosofico.

⁴³ Cfr. *Wissenschaft der Logik*, cit., II, 3^{er} Abs., 3^{es} Kap.: 'Die absolute Idee', pp. 548-53.

12. Quanto abbiamo finora accennato circa l'essenza del conoscere, ci consente senz'altro di asserir fondatamente che il suo metodo peculiare non può come tale coincider con nessuno di quelli generalmente contemplati dalla metodologia delle scienze particolari: né col metodo 'analitico' né con quello 'sintetico', né col metodo 'induttivo' né con quello 'deduttivo'.

Il metodo analitico prende le mosse dall'assunto dell'immediata 'datità' dell'oggetto del conoscere. Questo è un individuo concreto, l'unità di una pluralità di determinazioni. Il procedimento analitico, ora, consiste nella scissione di tale unità, nella separazione delle molteplici determinazioni in essa contenute, ciascuna delle quali può esser così considerata isolatamente dalle altre quanto al suo essere-in-sé: ossia come identica a sé e solo a sé, e differente dalle altre e solo dalle altre. Quell'oggetto che immediatamente appariva come un'unità indeterminata, vaga, indistinta, e perciò sostanzialmente ignota, di molteplici proprietà, al termine dell'analisi si presenta invece come una somma di determinazioni evidenti e positivamente identiche a sé; nella misura in cui ha un senso asserire che conoscere è (anche) distinguere e determinare, si può dunque senz'altro sostenere che esso, in virtù dell'analisi, venga in qualche modo ad esser conosciuto. Prima dell'analisi, comunque, l'oggetto era un'unità indeterminata; dopo, esso si risolve in una pluralità di determinazioni: la sua datità, lungi dall'esser stata fedelmente 'riprodotta', com'era nelle intenzioni dell'analista, non è stata piuttosto radicalmente trasformata, e quindi in tal misura 'prodotta', dallo stesso processo analitico? La replica consueta a quest'obiezione è che le determinazioni esplicitate erano già 'in sé' contenute nell'unità dell'oggetto dell'analisi: quest'ultima, dunque, si sarebbe limitata ad esplicarle, e non avrebbe perciò in realtà modificato il dato immediato da cui ha preso le mosse.

Il limite insuperabile del metodo analitico sta ovviamente nell'assunto, del tutto gratuito, che l'oggetto attuale del conoscere sia una determinazione che è in sé identica solo a sé e differente da tutte le altre, e che perciò la sua unità nel concreto sia solo accidentale, e tale quindi da potersi impunemente dissolvere in virtù appunto della sua analisi. Noi infatti sappiamo che l'unico possibile oggetto del conoscere è l'Assoluto, e che questo è una Totalità che contiene in sé il proprio altro: esso perciò non è identico solo a se stesso e differente da ogni altro, bensì anche

differente da sé e identico al suo altro. D'altra parte, si è altresì visto che l'unità concreta dell'Assoluto è un oggetto del nostro pensiero solo in quanto ne è insieme il soggetto: non è dunque mai un mero 'dato', bensì piuttosto un prodotto della sua attività. L'accennata pretesa del metodo analitico, che l'atto del conoscere debba rigorosamente limitarsi a riprodurre fedelmente il suo oggetto, è dunque palesemente illegittima. Nella misura in cui, tuttavia, la peculiare produttività del conoscere si risolve, in definitiva, in un puro atto di autoproduzione o 'autoctisi'⁴⁴, ed il cominciamento e il risultato del suo processo perciò idealmente coincidono, il secondo è già 'in sé' contenuto nel primo, non si aggiunge ad esso *ab extra*, ossia in virtù di una sintesi estrinseca: l'atto del conoscere, di conseguenza, non fa altro che porne attualmente l'originaria virtualità. Ad onta della sua palese insufficienza, dunque, non si può disconoscere ai fautori del metodo analitico il merito di aver avvertito l'impossibilità di principio di concepire il processo del conoscere come mera sintesi estrinseca del molteplice (del diverso)⁴⁵.

Tale, invece, non è sicuramente il caso del punto di vista del metodo sintetico, specialmente se si prende in considerazione la sua forma più immediata ed elementare, il metodo cioè dell'induzione empirica. Questa prende infatti le mosse dalla datità singolare ed isolata dell'individuo sensibile, e ritiene di poter pervenire a determinare l'essenza, o meglio la legge uni-

⁴⁴ Cfr. *supra*, § 9 e n. 35.

⁴⁵ Una fondamentale differenza agevolmente discernibile nell'essenza del procedimento analitico, e dipendente dal fatto che il concreto da cui esso procede sia un individuo sensibile oppure un oggetto logico, è quella tra l'analisi empirica (psicologica, sociologica, ecc.) e l'analisi logica ('intenzionale' o 'fenomenologica'). Qui potremo limitarci ad osservare che, mentre il secondo genere di analisi condivide senz'altro tutte le difficoltà inerenti al concetto stesso del metodo analitico, il primo ne aggiunge una ulteriore ad esso esclusivamente peculiare. L'analisi, come si è visto, presuppone l'assoluta identità con sé del suo oggetto, la quale, tuttavia, non è in verità altro che una 'determinazione della riflessione', che come tale trascende l'intera sfera immediata e transeunte delle impressioni sensibili, e non può esser quindi giustificata da un punto di vista puramente empirico. Come è noto, tale difficoltà non è sfuggita all'acume critico di Hume (cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1951, pp. 187-218), e ha dato origine ad un processo di autocritica dell'empirismo e del realismo contemporanei, il cui esito inevitabile è la loro compiuta dissoluzione scettica.

versale esplicativa, di tale oggetto mediante la successiva apprensione percettiva di una serie (idealmente infinita) di 'altri' individui simili al primo. Ciò di cui tale metodo tuttavia non tien conto, non è solo che il 'questo' sensibile, a rigore, non è un possibile oggetto di conoscenza; e, inoltre, che l'intuizione sensibile, lungi dall'esser fornita di una presunta 'evidenza originaria', è piuttosto l'immediata negazione della stessa idea del conoscere⁴⁶; ma altresì che l' 'essenza' di un oggetto, non meno che la 'legge' in cui essa si esplica e manifesta, non è in realtà altro che l'identità interna, necessaria *a priori*, delle sue differenze ideali, e perciò non può esser realmente conosciuta mediante la mera addizione successiva – o appunto sintesi estrinseca – di una pluralità di differenze empiriche destinata a rimaner per principio incompiuta.

L'essenza del metodo sintetico, tuttavia, non si esaurisce nella mera induzione empirica; a questa, infatti, si suole opportunamente contrapporre il metodo deduttivo, in cui una proposizione (il 'teorema') viene dimostrata mediante la 'costruzione' di una connessione necessaria – di una 'sintesi *a priori*', giusta l'appropriata terminologia kantiana – di una pluralità di determinazioni ideali immediate (principî e premesse della dimostrazione; assiomi e postulati; altri teoremi la cui dimostrazione abbia già avuto luogo in un precedente contesto teorico). Noi riteniamo sia senz'altro innegabile ch'esso, per più d'un verso, espliciti in maniera corretta la forma essenziale dell'atto del conoscere; e che le tendenze gnoseologiche 'razionalistiche' del cartesianesimo e dello spinozismo, che lo hanno identificato col metodo peculiare della riflessione filosofica, ne abbiano indubbiamente colto più d'un momento essenziale⁴⁷. Nella misura, infatti, in cui la verità del teorema non è il dato di alcuna intuizione immediata, bensì il risultato di una dimostrazione, che è come tale un atto del pensiero discorsivo (un'*actio mentis*, di-

⁴⁶ Cfr. *supra*, n. 15.

⁴⁷ Un'eccellente esposizione, interpretazione e critica del metodo 'geometrico' spinoziano da un punto di vista genuinamente idealistico è svolta oggi da Errol E. Harris in *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy* (1972: cfr. *Salvezza dalla disperazione. Rivalutazione della filosofia di Spinoza*, a cura di G. Rinaldi, Milano 1991, pp. 73-88); e in *Spinoza's Philosophy: An Outline*, Atlantic Highlands, NJ-London 1992, pp. 11-18.

rebbe Spinoza)⁴⁸, il processo del conoscere non presuppone più al di fuori di sé (com'era il caso del metodo analitico), bensì pone spontaneamente in se stesso e mediante se stesso, l'identità del proprio oggetto. La dimostrazione del teorema, inoltre, consiste nell'esplicazione di una connessione necessaria *a priori* di differenti determinazioni del pensiero, e perciò trascende con ogni evidenza sia l'immediata eterogeneità degli elementi dell'induzione (in ragione della necessità della connessione che essa istituisce), sia la vuota identità con sé del risultato del metodo analitico (in ragione della differenza dei termini di tale connessione). L'evidenza della conclusione, infine, è mediata da quella delle sue premesse, che essa di necessità presuppone: essa, dunque, è identica a sé (è la verità che pretende di essere) solo in quanto è nel contempo identica ad altro (cioè alla verità di tali premesse); e differente da altro solo in quanto è, nel contempo, differente da sé (qualora, infatti, la verità della conclusione non seguisse da quella delle premesse, ed essa fosse quindi differente dalla loro alterità, essa sarebbe per ciò stesso anche differente da sé, poiché in tal caso la sua pretesa alla verità apodittica, che è costitutiva della sua autoidentità, non potrebbe esser più legittimata, ed essa sarebbe quindi il contrario di se stessa). L'oggettività che si vien progressivamente costituendo nell'attività deduttiva del pensiero, dunque, è un'identità che contiene in se stessa il suo altro, oppure una differenza interna alla sua identità; essa, di conseguenza, si configura come una totalità concreta di determinazioni ideali internamente connesse: che è, come già abbiamo avuto modo di osservare, nulla meno che la stessa più elementare determinazione affermativa dell'essenza dell'Assoluto. Nel caso del metodo deduttivo, quindi, la forma dell'atto del conoscere risulta positivamente identica alla natura del suo oggetto peculiare; nel che è senz'altro da scorgersi un'ulteriore incontestabile argomento in favore della sua verità.

Quanto abbiamo ora detto, tuttavia, non esclude che nella stessa essenza del metodo deduttivo siano altresì chiaramente discernibili dei limiti, che non consentono senz'altro di identifi-

⁴⁸ Cfr. B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in Id., *Opera*, cit., vol. 2, Pars II, Def. III, *Expl.*, pp. 84-85.

carlo incondizionatamente col metodo assoluto della teoria del conoscere. Anzitutto, se è innegabile che la verità del teorema viene mediata da quella delle premesse della sua dimostrazione, è altresì innegabile che l'evidenza di queste rimane meramente immediata. Secondo la teoria aristotelica della dimostrazione, esse sarebbero l'oggetto di una intuizione intellettuale incontrovertibilmente vera; secondo l'assiomatica contemporanea, al contrario, non sarebbero nulla più che il risultato di una convenzione più o meno arbitraria. Entrambe le concezioni sono chiaramente insoddisfacenti: la prima in ragione delle difficoltà implicite nel concetto dell'intuizione intellettuale, da noi in precedenza accennate; la seconda per il fatto che i suoi fautori mostrano di non avvertire che, implicando il loro assunto, più o meno direttamente, la negazione dell'incondizionata universalità e necessità della verità, essi minano in realtà alla radice nulla meno che la condizione ultima di ogni possibile conoscere. D'altra parte, la pluralità delle premesse della deduzione è non meno immediata, estrinseca e perciò autocontraddittoria di quella degli oggetti singolari (o ideali), con cui a torto il senso comune, come si è visto, identifica il termine originario del nostro conoscere; ed inoltre la possibilità, in genere ammessa dai fautori del metodo deduttivo, di ricorrere ad una pluralità di costruzioni alternative del medesimo teorema, che verrebbero poi scelte in base a ragioni di mera convenienza pratica, vanifica, o per lo meno rende altamente improbabile, l'asserita necessità *a priori* della connessione degli elementi della dimostrazione in un sistema teorico organico ed unitario. Infine, se è vero che la mediazione del teorema effettuata dalla sua dimostrazione ne elimina, in virtù dell'incorporazione in esso della sua relazione con le premesse, l'astratta autoidentità, trasformandolo così nell'unità di sé e dell'altro da sé, e dunque in una totalità concreta; è altresì vero che, nella misura in cui si tien ciò nondimeno fermo alla loro affermativa immediatezza, la verità del risultato della dimostrazione vien resa unilateralmente dipendente da quella delle sue premesse, compromettendone così irrimediabilmente l'assolutezza. Se, dunque, l'unico possibile oggetto del conoscere è l'Assoluto; e se, come vuole il metodo deduttivo, la sua realtà può esser provata solo in virtù di una dimostrazione le cui premesse siano fornite di immediata evidenza prima e indipendentemente da essa; è chiaro che tale presunta dimostrazione della

realtà dell'Assoluto, negandone l'essenziale indipendenza, equivarrebbe in realtà piuttosto ad una sua perentoria confutazione, e quindi alla negazione della stessa possibilità del conoscere. Hegel ha acutamente osservato⁴⁹ che tale è segnatamente il caso delle prove metafisiche tradizionali (cosmologica e fisico-teologica) dell'esistenza di Dio: esse prendon infatti le mosse dal presupposto dell'esistenza affermativa ed immediata del finito (la contingenza del mondo o la finalità della natura), e da essa inferiscono per via deduttiva la necessaria esistenza di Dio: che, almeno da un punto di vista puramente logico, non è appunto altro che lo stesso Assoluto, la cui essenza così vien contraddittoriamente resa relativa alla finitezza – in sé inattuale ed impensabile – del mondo.

13. Da questa sommaria analisi del metodo deduttivo emerge dunque con chiarezza che il metodo del conoscere, onde risultar pienamente adeguato al suo oggetto, dovrà configurarsi come un genere di deduzione che, a differenza di quella cartesiana o spinoziana, sia in grado di soddisfare almeno tre fondamentali esigenze gnoseologiche: a) quella, anzitutto, dello sviluppo di una mediazione che non si limiti a dedurre il teorema da una pluralità di presupposti più o meno immediatamente evidenti o arbitrariamente postulati, ma che proceda ulteriormente a dedurre questa stessa molteplicità dalla più originaria unità di un unico principio del conoscere in sé e per sé necessario. b) La seconda esigenza è quella dell'eliminazione della residua immediatezza di tale principio, sì che l'atto del conoscere venga infine a costituirsi come una sorta di mediazione onnilaterale, totale delle determinazioni del pensiero, come un sapere genuinamente 'privo di presupposti'. Una siffatta mediazione, ovviamente, non potrà configurarsi come una mera deduzione 'lineare' della realtà e verità di tale principio da una serie di premesse affermative immediate, bensì richiederà, in terzo luogo, c) una nuova e ben diversa forma di deduzione, in cui il carattere incondizionato della verità della conclusione sia garantito dal

⁴⁹ Cfr. *Wissenschaft der Logik*, cit., II, pp. 79-80; e G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, in Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Frankfurt a. M. 1969, II, 'Dreizehnte Vorlesung', pp. 460-70.

fatto che, nell'atto stesso della sua dimostrazione, l'immediatezza delle sue premesse venga piuttosto negata, ed il loro contenuto determinato sia incorporato nella totalità concreta del loro risultato. Il genere di deduzione richiesto dalla peculiare essenza dell'oggetto del conoscere, dunque, è quello della mediazione negativa; e tale mediazione è altresì essenzialmente una automediazione, per il fatto che ciò che in essa vien negato non è appunto altro che l'immediata alterità delle premesse della dimostrazione, ossia la loro illegittima pretesa all'esistenza e alla validità al di fuori della totalità concreta dell'Assoluto. Ciò da cui la sua realtà viene ad esser in definitiva mediata, quindi, non è già un altro, bensì se stesso: il principio ultimo di ogni possibile conoscere, perciò, non è né immediato (e quindi infondato e gratuito), né mediato da altro (e quindi condizionato e relativo), bensì ha in se stesso la sua necessaria mediazione, fondamento o ragione. Noi crediamo si possa senza téma d'errore asserire che tutte le accennate esigenze siano positivamente soddisfatte dalla concezione 'dialettica' del metodo del conoscere, i cui momenti essenziali, dunque, procederemo ora ad accennar per sommi capi.

a) L'oggetto del conoscere è la totalità concreta dell'Assoluto. Questo, tuttavia, è solo in quanto pone se stesso: immediatamente, dunque, esso è soltanto la sua 'idea', l'astratta possibilità del suo concetto, ossia la sua indeterminata identità con sé: l'unità non già come totalità concreta, bensì come essere immediato. Il principio unico e fondamentale da cui dovranno esser dedotte tutte le determinazioni della riflessione, ivi comprese le premesse del metodo deduttivo, adempiendo così la prima delle esigenze da questo lasciate insoddisfatte, è quindi la categoria dell'Essere immediato. Ad onta della sua immediatezza, tuttavia, quest'ultimo è pur sempre una determinazione del pensiero puro, e come tale non può senz'altro risolversi in un mero aggregato di oggetti singolari, e neppure in una loro proprietà o determinazione sensibile, comunque configurata, bensì trascende radicalmente l'intera sfera della realtà materiale e contingente. Il metodo dialettico prende dunque le mosse da una categoria immediata del pensiero astratto e mette capo alla sua integrazione nella totalità organica del pensiero concreto; esso non esplica perciò altro che la 'legge' dello sviluppo immanente dell'atto del pensare: la sua possibilità, quindi, non pre-

suppone, anzi decisamente esclude, la presunta 'realtà positiva', antepredicativa dei fatti naturali e/o storico-sociali. La celebre concezione materialistica della dialettica, propugnata nel secolo scorso da Marx ed Engels⁵⁰, secondo cui le cosiddette 'leggi della dialettica' (ovverosia la conversione della quantità in qualità; la compenetrazione degli opposti; la negazione della negazione) verrebbero ricavate per via di astrazione dall'esteriorità materiale di tali fatti, cui esse originariamente inerirebbero, dev'esser perciò reputata del tutto insostenibile.

L'indeterminata identità con sé dell'Essere immediato, tuttavia, nell'atto stesso in cui esclude da sé ogni differenza, proprio per ciò la presuppone al di fuori di sé: nella sfera iniziale del pensiero astratto, dunque, l'oggetto del conoscere si scinde in una pluralità indefinita di determinazioni del pensiero (essenze, concetti, giudizi, principî, regole inferenziali, ecc.), ciascuna delle quali è identica a sé e differente da ogni altra, e dunque dalla stessa unità soggettiva dell'atto del pensare, la cui attività si riduce così, in questa fase immediata del suo sviluppo, a riprodurre passivamente l'essenza di un oggetto ideale che esso stesso non pone, bensì presuppone, e a disgregarne l'apparente unità immediata in una pluralità irrelata di determinazioni isolate. Il momento iniziale del metodo dialettico, dunque, coincide senz'altro col tradizionale metodo analitico, che non è perciò tanto una prospettiva metodologica ad esso alternativa, quanto piuttosto una fase necessaria del suo sviluppo immanente. Proprio come nel caso, già accennato, del metodo sintetico, esso non manca quindi di far propria anche la positiva esigenza gnoseologica sollevata dal metodo analitico: e cioè la necessità della differenza ed il rifiuto di ogni sintesi meramente estrinseca del molteplice.

b) Nella sfera analitica del pensiero astratto, l'atto del pensare, che 'in sé' è una totalità concreta che include in sé il proprio altro, pone se stesso come un oggetto che esso presuppone, e che esclude il proprio altro da sé: pone dunque sé come non

⁵⁰ Per una generale interpretazione e critica della concezione materialistica della storia, si veda il nostro saggio *Dalla dialettica della materia alla dialettica dell'Idea. Critica del materialismo storico*, vol. 1, Napoli 1981; e circa la teoria marxiana ed engelsiana del metodo dialettico, il nostro volume *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, cit., § 44, pp. 344-57.

posto da sé e come diverso da sé. Tale la contraddizione che originariamente inerisce a tutte le categorie di tale pensiero (che, giova qui ricordarlo, costituisce l'esclusivo fondamento logico del senso comune e delle dottrine gnoseologiche empiristiche e naturalistiche che ad esso si ispirano), assumendo in esse, in rapporto al loro contenuto specifico, una ricca varietà di forme categoriali diverse, che è compito del secondo momento del metodo del conoscere, quello 'negativo-dialettico', esplicitare in dettaglio. Qui potremo limitarci ad indicare la funzione peculiare che tale momento critico-negativo, in certa misura scettico, dell'atto del pensare adempie nell'articolazione immanente del metodo dialettico.

Nell'atto in cui si contraddice, l'unità di una determinazione del pensiero si scinde in due opposti esclusivi: +A e -A. Questi debbono essere accuratamente distinti da quei concetti 'contraddittori' (ἀντιφατικοί), nel cui rapporto la logica formale aristotelica tende invece a risolvere indebitamente l'essenza logica della contraddizione⁵¹. Il contraddittorio di A, infatti, non è altro che la sua negazione indeterminata: non già un contenuto reale, determinato ad esso opposto, che esso di necessità esclude nell'atto stesso in cui pone se stesso, bensì semplicemente tutto ciò che è diverso da esso. Dalla negazione 'contraddittoria' delle categorie esplicate dal pensiero analitico, dunque, è senz'altro impossibile dedurre delle ulteriori determinazioni che possano in qualsiasi misura contribuire ad integrarne ed inverarne i limiti; essa, perciò, è gnoseologicamente del tutto sterile. Ma è agevole provare in maniera stringente l'intima inconsistenza di tale concezione dell'essenza della contraddizione. Anzitutto, si può definire il concetto del 'contraddittorio' come mera negazione indeterminata solo se lo si contrappone, come appunto fa lo stesso Aristotele, a quello della 'negazione determinata' (ossia del 'contrario' [ἐναντίος], nella sua terminologia): 'non-spirito', ad es., è il contraddittorio di 'spirito', a differenza di 'natura', che ne è invece il contrario. Ma il contraddittorio è il contrario del contrario, non già il suo contraddittorio: il concetto del contraddittorio (negazione inde-

⁵¹ Cfr. Aristotele, *Categoriae*, capp. X-XI, 11b-14a; *De interpretatione*, cap. XIV, 23a-24b; *Analytica Priora*, II, capp. VIII-XI, 59b-62a.

terminata) presuppone dunque quello, più originario e fondamentale, del contrario (negazione determinata)⁵². Inoltre, noi possiamo enunciare l'idea di una negazione indeterminata solo in un giudizio, che, come si è visto, implica come tale l'unità di soggetto e predicato, di universale e particolare, che è per contro minata alla radice dalla mera negatività del contraddittorio. Se infatti ha indubbiamente un senso asserire: «lo spirito non è la natura» (giacché si sottintende che esso, proprio come la natura, sia una sfera universale della realtà), ha invece tanto poco senso affermare: «lo spirito non è il non-spirito» quanto lo ha formulare qualsiasi altro 'giudizio infinito', ad es.: «lo spirito non è verde»⁵³.

La contraddizione implicita in ogni astratta categoria del pensiero analitico, dunque, non è già quella tra il qualcosa e la sua negazione indeterminata, bensì tra due determinazioni del pensiero opposte e mutuamente esclusive (ad es., essere-pensare, realtà-apparenza, positivo-negativo, interno-esterno, bene-male, vero-falso, ecc.). Quest'ultime sono opposte, e non già meramente diverse, per il fatto che nello stesso concetto della determinazione affermativa è attualmente posta la sua relazione con quella negativa, e viceversa: +A c'è perché e solo perché c'è -A, e viceversa; dalla posizione di +A si può e deve dunque 'dedurre' in maniera puramente immanente quella di -A. Ciò significa che la scissione in opposti esclusivi dell'identità immediata delle categorie logico-analitiche effettuata dal pensiero dialettico fonda innegabilmente una connessione necessaria, una 'relazione interna', un'unità sintetica *a priori* tra i differenti, che era invece affatto irreperibile nella sfera immediata del pensiero analitico, le cui determinazioni si limitano infatti a giustapporsi estrinsecamente l'una all'altra, rendendo in definitiva impossibile ogni loro genuina deduzione dall'unità immanente dell'atto del pensare.

Ma se è vero che il pensiero dialettico, nell'atto stesso in cui

⁵² La priorità gnoseologica del contrario rispetto al contraddittorio (aristotelico) non è sfuggita all'acume di V. Hösle: cfr. *Hegels System*, cit., I, p. 195, n. 75.

⁵³ Si rammentino, a questo proposito, le acute osservazioni svolte da Hegel nel contesto della sua teoria del giudizio negativo ed infinito: cfr. *Wissenschaft der Logik*, cit., II, pp. 317-26.

esplica le contraddizioni immanenti nell'immediata diversità delle determinazioni del pensiero analitico, conferisce loro una sorta di necessaria unità sintetica; è altresì vero che tale unità risulta ciò nondimeno inadeguata all'essenza dell'Assoluto in quanto totalità concreta. Gli opposti contraddittorî, infatti, si implicano sì logicamente, ma si escludono anche realmente: è certo impensabile positivo senza negativo, ma è anche innegabile che se A è positivo, non può essere insieme negativo (tale sarà piuttosto $-A$), e viceversa. Si potrebbe, a questo proposito, osservare che il rapporto di contraddizione porta ad espressione nella maniera più esplicita e perspicua la struttura logica essenziale di tutte le rimanenti 'determinazioni della riflessione' (le categorie, cioè, in virtù delle quali l'intelletto finito tenta senza successo di determinare l'essenza dell'Assoluto): e cioè di costituirsi come l'unità - necessariamente instabile ed inconsistente - di riflessione-in-sé e riflessione-in-altro (in altri termini, come una relazione che in sé dev'esser puramente interna, ma che di fatto rimane sempre più o meno esterna).

L'impossibilità di identificar senz'altro il momento negativo-dialettico del metodo del conoscere con la sua stessa essenza diviene palese non appena si rifletta sul fatto che, qualora la contraddizione irrisolta ed anzi insolubile fosse veramente una *regula veri*⁵⁴, allora si dovrebbe ovviamente concludere che non ha senso provar la falsità delle posizioni del pensiero ritenute erronee (ad es. il punto di vista del senso comune, o le concezioni empiristiche e realistiche della conoscenza) mediante il semplice rilievo delle insuperabili contraddizioni, in cui esse finiscono di necessità con l'avvolgersi. Tale, tuttavia, è innegabilmente il caso del metodo della 'critica immanente', che noi abbiamo sinora costantemente seguito in queste nostre riflessioni gnoseologiche, e che ogni genuina critica filosofica che voglia evitare di subordinare la cogenza delle proprie conclusioni alla contingenza di presupposti acriticamente assunti e dogmaticamente asseriti, è palesemente tenuta a seguire. L'esplicazione di una contraddizione insolubile in un determinato concetto o

⁵⁴ La prima delle tesi di abilitazione di Hegel, in effetti, paradossalmente suona: «*Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*» (cfr. G.W.F. Hegel, *Habilitationsthesen*, in Id., *Jenaer Schriften*, Frankfurt a. M. 1970, p. 533).

teoria filosofica o scientifica, quindi, equivale senz'altro alla dimostrazione positiva della sua intrinseca falsità. Neppure il momento negativo-dialettico, dunque, esaurisce senz'altro l'essenza del metodo del conoscere: se l'atto del pensare dovesse perciò configurarsi, in definitiva, come l'analisi e lo sviluppo di un sistema di mere contraddizioni insolubili, la conseguenza ineluttabile sarebbe la negazione della stessa possibilità di principio della verità (o, per lo meno, della conoscenza razionale della verità).

Questa conseguenza, come è noto, è stata tratta, in maniera più o meno esplicita e radicale, da alcune note concezioni meramente 'negative' della dialettica (e quindi dello stesso sapere scientifico, o per lo meno metafisico) elaborate dal pensiero contemporaneo: e cioè la dialettica 'reale', ma meramente 'aporetica' ed 'irrazionale', in cui culmina la 'metafisica della conoscenza' di N. Hartmann⁵⁵; la 'dialettica negativa' sviluppata da Th.W. Adorno nell'ambito della sua 'teoria critica della società'⁵⁶; ed infine l'ancor più radicale 'decostruzione' grammatologica di ogni possibile senso e verità, propugnata ai giorni nostri da J. Derrida⁵⁷. Esse, tuttavia, sono palesemente insostenibili, ed anzi *self-refuting*, nella misura in cui non possono in definitiva evitare di avvolgersi nelle stesse difficoltà che minano alla radice la plausibilità di qualsivoglia forma di scetticismo radicale: da un lato, infatti, dissolvendo ogni possibile identità del pensare nella mera contraddittorietà del 'non-identico' o della 'differenza', si nega la stessa possibilità di principio di ogni verità (o, almeno, di ogni conoscenza della verità); dall'altro, in quanto tale negazione è chiamata a costituire nella meno che il principio fondamentale di tali prospettive teoretiche, si pretende – assurdamente – che, sebbene non esista in sé alcuna verità, essa sia ciò nondimeno incondizionatamente vera, e come tale

⁵⁵ Sulla *Realdialektik* di N. Hartmann si veda il nostro volume *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, cit., § 46, pp. 361-68.

⁵⁶ Un'ampia analisi e critica di questa influente tendenza del pensiero filosofico e sociologico tedesco contemporaneo è offerta dal nostro saggio *Dialettica, arte e società. Saggio su Theodor W. Adorno*, Urbino 1994.

⁵⁷ Si veda a questo proposito il nostro scritto *A Hegelian Critique of Derrida's Deconstructionism*, «Philosophy & Theology», vol. 11, n. 2, in corso di pubblicazione.

debba esser perciò apprezzata e condivisa dai lettori, dagli ascoltatori e dai colleghi.

Il momento negativo-dialettico del metodo del conoscere, quindi, risulta in definitiva non meno necessario, ma anche non meno insufficiente ed insoddisfacente, di quello analitico. Nell'uno, come si è visto, si pone la molteplicità (ideale) del diverso; nell'altro, la sua (insanabile) contraddittorietà: la fondamentale esigenza razionale di una sintesi *a priori*, di una unità cioè non meramente antinomica delle determinazioni del pensiero nella totalità concreta dell'Assoluto, richiede dunque con incontrovertibile evidenza la posizione di un nuovo e ben diverso momento del metodo del conoscere: quello 'speculativo' *stricto sensu*.

c) Questo si distingue essenzialmente dal momento negativo-dialettico dell'atto del conoscere, che, come si è visto, si avvolge in mere contraddizioni insolubili poiché nella sua sfera la mutua implicazione degli opposti non esclude la loro reciproca esclusione, per il fatto che esso invece 'risolve' o 'riconcilia' tali contraddizioni, escludendo dalla relazione degli opposti proprio e solo il momento della loro esclusione reciproca, sì che essi possono infine integrarsi, coesistere, fondersi nella continuità indivisa di un'unica Totalità coerente, organica, sistematica dell'essere e del pensare. Il limite insuperabile delle concezioni meramente negative o aporetiche della dialettica è dunque quello di non avvertire che all'essenza del pensiero (e del reale) è non meno necessario il momento dell'armonia degli opposti che quello del loro conflitto; e che il secondo non ha anzi altra ragion d'essere se non quella di costituire, per così dire, la via obbligata da percorrere onde pervenire al primo. Per usare i termini di una celebre dicotomia del pensiero contemporaneo, quella tra 'verità' e 'metodo' (senza peraltro avallarne la sostanza), si può senz'altro asserire che la riconciliazione speculativa degli opposti sia la verità del loro conflitto dialettico, mentre questo è invece il metodo necessario onde conseguire appunto una tale verità.

Se, ora, gettiamo uno sguardo retrospettivo sui caratteri peculiari del metodo dialettico da noi qui delineati, potremo facilmente avvertire – così almeno noi crediamo – come e perché sia legittimo asserire che esso è in grado di adempier pienamente le

fondamentali esigenze gnoseologiche lasciate invece insoddisfatte dal metodo deduttivo cartesiano e spinoziano. L'oggetto originario dell'atto del pensare è l'unità dell'Assoluto. Ma la posizione della sua attualità come totalità concreta, si è ora visto, è di necessità mediata dal momento negativo-dialettico dell'atto del pensare. Ciò significa che la mediazione della verità dell'Assoluto resa possibile dal metodo dialettico ha carattere essenzialmente negativo: l'asserzione della sua realtà è sì il risultato di una dimostrazione, e dunque di un processo di pensiero, che come tale implica dei presupposti, e perciò delle condizioni; questi, tuttavia, non ne determinano l'essenza, né compromettono l'assolutezza, per il fatto che essi vengono dialetticamente negati nell'atto stesso della sua mediazione: la quale, perciò, nel suo risultato 'toglie' in definitiva sé stessa. D'altra parte, il 'dato' da cui l'affermazione dell'Assoluto è in ultima istanza negativamente mediata, e cioè l'idea dell'Essere immediato in quanto originario cominciamento della deduzione dialettica, è tale solo in senso relativo: la sua peculiare indeterminatezza, infatti, non è in verità altro che il risultato di un atto di astrazione da sé effettuato dalla soggettività del pensare, che, come sappiamo⁵⁸, è in definitiva identica alla stessa oggettività dell'Assoluto, il quale così è 'in sé' il fondamento ultimo dell'(apparente) immediatezza della stessa categoria dell'Essere. Il processo dialettico della mediazione dell'Assoluto, perciò, si rivela in verità come un rapporto di auto mediazione: non dunque come mero progresso 'lineare' verso determinazioni del pensiero sempre più eterogenee rispetto al suo cominciamento, bensì come un progredire che è nel contempo un regredire, come una diversificazione che è nel contempo un'autoidentificazione: un ritorno nella propria originaria ipseità. La forma peculiare del metodo dialettico si configura così come una sorta di movimento 'circolare', ossia di riflessione in se stesso; e perciò, da un nuovo e decisivo punto di vista, esso si dimostra pienamente adeguato al contenuto essenziale dell'atto del conoscere, e cioè la totalità dell'Assoluto in quanto autorelazione, autoprodotto ed autocoscienza. Mentre, dunque, nel caso del metodo deduttivo cartesiano o spinoziano: a) è data una plura-

⁵⁸ Cfr. *supra*, § 10, pp. 964-66.

lità irrelata di premesse (assiomi e postulati); *b*) la loro evidenza è puramente immediata, e perciò razionalmente ingiustificabile; *c*) la conclusione (il teorema) è mediata dalla loro affermazione, e dunque è da esse dipendente e ad esse relativa; nel caso della deduzione dialettica, invece: *a*) qualsivoglia pluralità logica presuppone la pura unità dell'Essere indeterminato; *b*) la sua apparente immediatezza non è in realtà altro che un'autodeterminazione dello stesso atto del pensare, dal quale esso è perciò intrinsecamente giustificato e fondato; *c*) la mediazione della conclusione ha carattere negativo, e perciò la totalità concreta ed infinita dell'Assoluto non viene indebitamente resa relativa all'astratta finitezza dei suoi presupposti.

In virtù della forma dialettica del suo metodo immanente, l'atto del pensare, il processo del conoscere vien dunque a configurarsi come una sorta di gigantesca, infinitamente complessa, onnilaterale 'prova apagogica' della realtà e verità dell'Assoluto (ad es.: «L'Assoluto può esser pensato solo come reale, e come ogni realtà: qualora, infatti, se ne negasse la realtà, o si affermasse la realtà di qualcosa che non è lo stesso Assoluto, allora non potremmo evitare di avvolgerci in contraddizioni insolubili»); o, più precisamente, come un unico, infinito sillogismo disgiuntivo (che in effetti è la fase culminante dello sviluppo immanente della categoria del sillogismo, la quale, a sua volta, come si è visto, è la forma logica più concreta del pensiero discorsivo): «L'Assoluto è A, o non-A, o l'identità di A e non-A; ma esso non è né A né non-A; dunque, l'Assoluto è l'identità di A e non-A» (ad es.: «L'Assoluto è soggetto, od oggetto, o l'unità dialettica di soggetto ed oggetto; ma un Assoluto che sia solo soggetto o solo oggetto in realtà si contraddice, è un falso Assoluto; dunque, esso è l'unità dialettica di soggetto ed oggetto»).

14. Dalle considerazioni svolte in questi *Prolegomeni* è dunque risultato che l'atto del conoscere, quanto al suo contenuto, ha come oggetto l'unità dell'Assoluto; e quanto alla sua forma, si configura come un unico svolgimento o deduzione dialettica: qualsiasi possibile molteplicità e differenza del conoscibile, quindi, non può che esser in definitiva 'tolta' nell'assoluta unità del conoscente. Questa conclusione è sufficiente a farci pienamente intendere la ragione per cui l'essenza del conoscere può esser adeguatamente esplicata solo da una Teoria ge-

nerale della conoscenza. Qualsiasi teoria speciale (ad es. l'epistemologia delle scienze naturali o delle scienze umane), infatti, rendendo tematica solo una particolare forma di conoscenza, è a rigore possibile solo a condizione che venga preliminarmente esplicitata, dalla Teoria generale, la peculiare relazione interna che ne connette ed infine risolve l'oggetto determinato nella più originaria totalità dell'atto del conoscere.

Una teoria 'generale' della conoscenza, tuttavia, non perciò dev'esser di necessità anche una teoria meramente 'generica'. Tale sarebbe certamente il caso se l'unità dell'Assoluto non fosse che quella, puramente indeterminata, dell'idea dell'Essere immediato, che non implica infatti la posizione di una totalità concreta di differenze specifiche ad essa immanenti, ed è perciò un mero 'universale astratto'. Ma noi sappiamo ormai che l'unità dell'Assoluto è piuttosto quella – radicalmente differente – dell' 'universale concreto', in cui le differenze non si aggiungono empiricamente *ab extra* alla sua in sé indeterminata unità, bensì son già contenute virtualmente in essa, da cui possono e debbono perciò esser sistematicamente dedotte. Una Teoria generale della conoscenza, che risulti pienamente adeguata all'essenza concreta del suo oggetto e alla forma dialettica del suo metodo, si configurerà quindi *eo ipso* come un 'sistema' del conoscere.

In questo preliminare contesto, potremo limitarci ad abbozzare, sulla base dell'esplicazione dell'essenza del conoscere da noi svolta nella sez. II, una sommaria deduzione della fondamentale articolazione immanente di tale sistema, evitando senz'altro di avvanzar la pretesa che essa sia di necessità la più adeguata o la più stringente. L'atto del conoscere è il processo discorsivo del pensiero: la sua essenza, perciò, potrà esser resa esplicita solo da una Teoria del pensiero, ossia una Logica. Ma l'atto del pensare può attualmente porre se stesso solo nella misura in cui si esprime: la stessa rivendicazione della presunta inesprimibilità della sua essenza (o meglio, di quella del suo oggetto peculiare, l'idea dell'Assoluto o della verità) non è in effetti altro che una frase esprimibile e comunicabile in una lingua determinata (o, per lo meno, ne implica necessariamente una): la Logica, dunque, presupporrà di necessità una Filosofia del linguaggio. Ma il linguaggio altro non è che la sintesi estrinseca (o solo relativamente interna) di un segno (sensibile) e di un si-

gnificato (logico)⁵⁹: dunque, la Filosofia del linguaggio è a sua volta possibile solo sul fondamento di una Estetica (o Fenomenologia della percezione) come scienza dell'intuizione (o della percezione) sensibile. La fondamentale configurazione sistematica della Teoria generale della conoscenza si articolerà dunque in: a) Estetica; b) Filosofia del linguaggio; c) Logica⁶⁰. L'ulteriore specificazione dei rispettivi ambiti tematici di queste scienze può esser ovviamente effettuata solo in virtù di un'esplorazione immanente dell'essenza concreta dei rispettivi oggetti, e rientra perciò già nella loro peculiare problematica.

⁵⁹ Cfr. *supra*, n. 15.

⁶⁰ La coerenza di questa nostra deduzione sembra trovare un significativo riscontro nell'articolazione sistematica dello sviluppo immanente dello 'spirito teoretico' nelle determinazioni concettuali dell'"intuizione", della 'rappresentazione' e del 'pensiero', svolta dalla Psicologia di Hegel (cfr. *Enzyklopädie...*, cit., III, §§ 445-68): il nucleo teoretico cruciale della concezione hegeliana della rappresentazione, in effetti, altro non è che una filosofia del linguaggio (cfr., a questo proposito, il nostro recente saggio *Sul significato metodologico della teoria hegeliana della 'rappresentazione' per le scienze umane contemporanee*, in AA.VV., *Livelli di rappresentazione*, a cura di F. Braga Illa, Urbino 1997, pp. 47-72).