



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, n° 52 (2015)

ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* n° 0910284775023

LA STORIA DELLA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORANEA ^[1]

Trad. Valentina Rocco

La considerazione filosofica di un pensatore è il risultato di due condizioni: in primo luogo, che chi la compie decida di dedicarsi alla pratica del filosofare; in secondo luogo, che venga concessa primaria importanza alla seguente questione: se, o in quale misura, il pensiero che si studia soddisfa la sua pretesa di verità.

Nessuna di queste condizioni è così facile da compiere come potrebbe sembrare, perché sono solidali a vicenda e la mancanza di una comporta quella dell'altra.

1) Se qualcuno rinuncia a filosofare, un pensatore solamente potrà essere considerato da una prospettiva precedentemente elaborata (perlomeno, per il caso), alla quale è *sottomesso* totalmente. Conseguentemente, ci si pronuncerà riguardo alla sua dottrina in quanto significativa dal punto di vista del criterio adottato, il quale non sarà modificato o arricchito da tale dottrina, ma non in quanto rilevante in termini di verità. Si tratta di un giudizio in cui agisce una norma costruita al margine della cosa giudicata, in modo tale che ciò su cui ricade resta sciolto nella sentenza stessa. Nello stabilire questa relazione esecrabile di disuguaglianza, l'aspetto "scientifico" dello studio non è condiviso in alcun modo con quello che è studiato. Da questo risulta che il pensiero che si dice compreso non lo è in quando tale, cioè si perde di vista, e in suo luogo appare qualcos'altro: in realtà, una mera cosa.

Chi accoglie questo atteggiamento non stabilisce un dialogo con il pensiero altrui, non dà ascolto a ciò che esso possiede di autonomo, cioè, all'aspirazione o alla sua pretesa di verità.

In questo modo, tale pensiero perde ogni possibile *contemporaneità* con il trattamento che subisce, ma è ancorato nel passato, come qualcosa di già trascorso e prescritto, incapace di competere con il punto di vista assunto: il pensiero espresso si converte in un mero documento, in una impronta o segno che deve essere

interpretato senza esitare. In definitiva, la considerazione non filosofica di una filosofia è tanto estranea a quella che, inevitabilmente, sfocia in un riduzionismo ermeneutico.

Si è soliti procedere con l'ermeneutica seguendo una di queste due linee: la prima consiste nel fronteggiarsi con qualsiasi pensiero come se fosse un fossile, dove solamente rimane il compito di restituire la vita che ebbe nell'ambito di *un'altra* umanità. Questo porta a presentare la nozione del contesto, mediante la quale le "filosofie" sono chiuse nella *loro* epoca (come se l'epoca potesse fare le veci della verità). L'altra linea consiste nell'intendere il passato come un semplice antecessore del presente, che è l'unica attualità in vigore (come se il presente storico bastasse a sé stesso), al quale anticipa in maniera imperfetta e, pertanto, decisamente superata. L'ermeneutica di un pensiero filosofico è la finzione equivalente al riferirlo a condizioni *estrinseche*: il contesto storico, la psicoanalisi, la perfetta novità del proprio presente. Fare solo ermeneutica è rinunciare sin dall'inizio alla filosofia e stabilirsi su un piano *postulato* di validità scientifica.

2) Può inoltre succedere che qualcuno, senza rinunciare a essere filosofo, tenti di comprendere l'altro senza riuscire a integrarlo nell'ordine di ciò che ha accettato come veritiero. La comprensione qui si limita ad essere una semplice *comparazione*, il cui bilancio è una valutazione negativa. L'espressione completa di questa valutazione è una triplice esclusione: la filosofia studiata è erronea nel suo contenuto nozionale; nella sua portata è inferiore alla formulazione dei temi da noi stessi ottenuta; come radicale operazione, non è nemmeno filosofare (quest'ultimo punto non viene detto, comunemente, però è implicito nelle due conclusioni precedenti).

La pura esclusione della dimensione oggettiva del pensiero di altri, tuttavia, implica una limitazione della propria indagine filosofica, e diventa una confessione del fatto che non si sa bene che significa suscitare nozioni di importanza filosofica (ad eccezione, è evidente, che si ammetta l'errore oggettivo netto, cioè, un non senso consistente; ma in questa ipotesi, il pensiero umano resta soggetto a un sospetto tanto tremendo che converte lo scetticismo nell'unico atteggiamento sano). Con questo non voglio dire che non ci siano errori, senonché l'errore oggettivo andrebbe visto in funzione di una mancanza di controllo metodico, che pure deve risolversi metodicamente.

Per questo, la polemica filosofica non deve essere motivo di reclusione nel proprio elenco di formulazioni (il che equivale a smettere di filosofare), bensì stimolo per una chiarificazione precisamente metodica. Neppure l'accordo deve porsi al margine di questa chiarificazione. Riguardo al modo di procedere che qui si suggerisce tornerò un poco più avanti.

Non si scopre l'intero significato dell'errore finché *non lo si supera*. Certamente, se un pensiero è sbagliato, ci sono sempre di mezzo fattori psico-morali. Però non è possibile, senza una omissione insanabile, ridurre l'esercizio del pensiero a tali fattori: pensare è sempre pensare-qualcosa, ed è questa corrispondenza imprescindibile, cui si accorda il significato primordiale di ciò che si chiama metodo, quel che importa chiarire

prima di tutto. Naturalmente, chiunque può perdere la serenità spirituale fino all'estremo d'imbarcarsi in una traiettoria irrazionale o demenziale (con offesa di Dio e disfacimento della condizione umana). Tuttavia, negare a un pensiero ogni tipo di rapporto con la verità, è, reciprocamente, negare che la verità abbia a che vedere con qualche tipo di pensiero determinato; ma poiché quest'ultima cosa è inaccettabile, è bene far ricadere la negazione sopra il pensiero stesso, ovvero, adottare l'ipotesi di demenza. Tuttavia, se non fosse questo il caso? e se si fosse veramente pensato? Allora l'omissione insanabile sopra accennata avrebbe avuto luogo. Inoltre, le ipotesi si adottano dinanzi a ciò che nel momento è enigmatico, ovvero dinanzi ai fatti e a partire dal postulato d'intelligibilità.

Occuparsi del significato di un'opera scritta non è la stessa cosa che tentare di capire un ente reale. Considerando questa differenza, sarebbe opportuno parlare di due stati della filosofia: uno diretto, in cui il filosofare verte sopra il reale; un altro mediato, in cui si ha a che vedere non solo con gli enti, ma anche con le loro oggettivazioni. In questo secondo caso, non siamo di fronte semplicemente all'intelligibilità del reale, ma anche davanti alla pretesa altrui di averla ottenuta. È qui che poggia la storicità della filosofia: non siamo i primi né gli unici ad aver filosofato. Da questo fatto bisogna trarre un insegnamento assai radicale: per dialogare con un filosofo con cui non si è d'accordo, occorre occuparsi dei temi, i quali sono ciò che forniscono la base comune fondamentale. Il dialogo verte direttamente sulla maniera di inquadrare i temi. Se questo viene dimenticato, il dialogo degenera in una rissa sterile, e sarebbe stato meglio non averlo iniziato.

In definitiva, le discrepanze devono essere trasformate, per mantenerle con rigore, in una discussione sull'adeguatezza del metodo. Questo però richiede farsi carico tanto del metodo altrui quanto del proprio. Ciò è sufficiente per rendersi conto che anche quello stato della filosofia che chiamavo diretto presuppone il metodo. Qui sta il radicale insegnamento che offre la filosofia nella sua storia e, a sua volta, la maniera di dare dignità filosofica al coltivo della storia della filosofia.

Sebbene in modo molto spoglio, occorre, a mio modo di vedere, dirigere l'attenzione al significato che ha il metodo. E' così come si compiono, in quanto inseparabili, le due condizioni da cui dipende la considerazione filosofica di un pensare. Pensare significa: l'accadere del fatto che c'è qualcosa di pensato. L'accadere e il pensato devono essere mutuamente aggiustati e non sono mai completamente indipendenti. Non esiste alcun pensato se non accade che *ci sia*. Accadere non è un processo empirico né un divenire psichico adiacente al pensato, ma è tradotto nel pensato e misurato dal pensato: è il suo stesso risultato; c'è il pensato nel pensare; il termine *nel* segnala l'accadere. Il metodo è la inseparabilità dell'accadere e del pensato in quanto mutuamente aggiustati. La stretta concordanza del pensato e dell'accadere mentale è la congruenza del metodo. Discutere l'adeguatezza metodica di una filosofia è esaminare i possibili errori di tale congruenza. Le incongruenze sono le differenze tra ciò che c'è di pensato e ciò che si pretende di pensare o che sia stato pensato. Tali

differenze possono essere di segno positivo o negativo ed è difficile segnalare a cosa si devono, soprattutto perché la loro casistica è ampia e non si lascia ridurre a un'idea generale: le idee generali si ottengono secondo un metodo. Senza scartare i fattori psicomorali, a livello mentale la possibilità di incongruenza è aperta dal *carattere non unico del metodo*: dato che gli oggetti sono plurali, il risultato non può essere uniforme. Le incongruenze hanno luogo di solito quando una via metodica è sostituita da un'altra, il che permette una (illusoria) *connessione* oggettiva appunto tra oggetti, ma sprovvista di metodo. Insisto nel dire che questo è una illusione.

Pure è erronea la pretesa di aver esaurito il pensabile seguendo un solo metodo, poiché il metodo non è unico. Non ogni metodo è una via: a livello mentale solo lo sono la *riflessione* e la *ragione*; non lo sono né *l'astrazione* né *l'intellezione*. L'unificazione delle vie metodiche, così come quella degli altri metodi, è una questione ardua, cioè, un altro metodo, al quale conviene riservare il termine *logos*. D'altra parte, soppiantare una via metodica con un'altra *non è il logos*.

Piuttosto bisogna dire che tale sostituzione è la continuazione di una via metodica seguendo un'altra prima che quella precedente sia *esaurita*. Questo costituisce un illegittimo ritaglio, una pretenziosa e innecessaria supplenza e un indebolimento del *logos*. La connessione oggettiva pura tra oggetti deprime il *logos* – è un confuso contrabbando – quando avviene come giustapposizione di frammenti metodici. Tale connessione è confusa in quanto comporta e occulta un cambio di direzione dell'attenzione. L'occultamento del cambio attenzionale è la sua inavvertenza provocata dalla connessione precipitata.^[2]

Segnalo in seguito alcuni casi notevoli di incongruenza:

– Avanzare sentenze senza sufficiente sostegno metodico (v.gr. le cosiddette intuizioni intellettuali).

– Intensificare il processo cogitativo per avere nozioni che possano ottenersi con un metodo più semplice, oppure, ciò che è lo stesso, prima del momento in cui siano apprezzate secondo il metodo seguito (v. gr.: la doppia negazione hegeliana come metodo per stabilire la generalità rispetto alle sue determinazioni concrete).

– Dare per unificate nozioni senza fare attenzione alla compatibilità dei loro rispettivi metodi (v. gr.: i sincretismi, cui sta vicino il motto dell'interdisciplinarietà, tale come oggi si sostiene).

– Considerare meglio pensata una nozione nell'accumulare sopra questa altre nozioni che, in realtà, la riducono (v. gr.: il meccanicismo, l'omeostasi sistematica).

– Vincolare un'immagine e un astratto secondo un costruttivismo isomorfo incapace di salvare la differenza di livelli (v. gr.: lo schematismo kantiano).

– Attribuire un esercizio mentale umano a un processo cosmogonico (v. gr.: il cosiddetto materialismo dialettico).

– Sovvertire la gerarchia di metodi (v. gr.: l'usurpazione dell'intelletto da parte della ragione, con l'eventuale appello all'intuizione intellettuale e il risultato netto a una tematizzazione insufficiente dei primi principi).

– Interpretare come definitivo per la conoscenza l'esaurimento di alcuni modi di oggettivazione (v. gr.: la nozione di trascendenza di Jaspers).

– Forzare la portata del metodo interrogativo (v. gr.: la domanda fondamentale di Heidegger).

Basti così questa enumerazione.

Forse è chiaro già che l'intento di scoprire il metodo che un filosofo impiega per stabilire e vincolare nozioni risulta indispensabile perché il suo studio sia fruttuoso: è la forma di riuscire a pensare ciò che lui ha pensato e di obbligarsi a pensare in giusta maniera la discrepanza. Se questa deve mantenersi, è necessario chiarire il modo in cui si deve seguire pensando, uscendo dall'ingorgo metodico che è l'incongruenza. Non sarebbe opportuno aggiungere che le incongruenze estranee a noi non ci concernono. Occuparsi filosoficamente della storia della filosofia è un lavoro difficile; però, sottolineo l'ovvio, è *essa stessa* la beneficiaria del guadagno che tale difficoltà comporta.

Le osservazioni precedenti ci portano alla questione di quale sia la considerazione metodica adeguata al pensiero moderno.

Il valore filosofico della filosofia moderna poggia in ciò che possiede di *riedizione*.

Rieditare qui vuole significare tornare, ovvero, ricominciare a filosofare. La rinnovazione dell'attività filosofica è avvenuta in Occidente a partire da due istanze molto diverse, vale a dire:

1) da un'ispirazione superiore che permette di approfondire, di insistere nella filosofia, di riceverla senza tagli, salvandola nel sostanziale, rimodellandola in profondità (questo è l'essenziale del genio di Agostino di Ippona, che amplia e organizza Tommaso d'Aquino);

2) da una crisi della filosofia stessa, cioè, dalla sua scomparsa non solo episodica, bensì dovuta alla sua dislocazione rispetto a quella ispirazione – certamente suprema per tutta la vita umana–.

A partire da questo conflitto (di cui non è che bisogna partire, a meno che, è chiaro, si veda interamente che è male impostato), la riattivazione del filosofare deve accollarsi una difficoltà che, in ultima istanza, la determina di una maniera impropria, ovvero, il che è lo stesso, la inibisce o la incita a uno sforzo ostinato che destabilizza il pensiero.

Come risposta all'acuta difficoltà proposta da Ockham, il filosofare è spinto a tentare vie sommamente estranee. Bisogna domandare se è capace di percorrerle senza incongruenze. La crisi della filosofia medievale, iniziata nel volontarismo di Scoto ed espressa pienamente a partire da Ockham, è il tema della sua incompatibilità con la fede cristiana: l'Onnipotenza divina è, valga la parola, tanto assoluta che ruba oggetto e funzione all'intelligenza dell'uomo, e converte in sacrilega e vana la pretesa umana di intelligibilità essenziale.^[3]

La ripresa ulteriore della filosofia dovrebbe soddisfare un programma di doppia faccia:

1) Proseguire la filosofia, dando ragione completamente dell'aporia che la paralizzò nel XIV secolo. Senza dubbio, l'impostazione moderna non è giunta a farsi carico di questo aspetto, ed è rimasta vincolata alla visione ockhamista. Non si è liberata da essa, ma al massimo vi ha girato attorno, cioè ha spostato il problema, o lo ha voluto schivare (processo chimerico, data la virulenza di Ockham), oppure si è limitata a stabilire un precario compromesso.

2) Nonostante, bisogna segnalare, di fronte al quasi generale abbandono della filosofia nell'età moderna, notabili tentativi di sostituzione intrapresi negli ultimi tre secoli da alcuni autori. Alluderò a pochi tra questi. Prima, Renato Cartesio.

Cartesio intraprende la filosofia in modo tale, accettata l'egemonia della volontà sopra il pensiero, da dimostrare che quest'ultimo non è impossibile, poiché si sviluppa precisamente in quanto obbedisce alla volontà. Voglio dire che il pensiero si muove in Cartesio secondo la dinamica volontaria alla quale non può opporre resistenza alcuna: pensare significa quindi lasciar trasparire l'imperante attività dello spirito rimanendo sotto il suo controllo. Tuttavia, la volontà cartesiana, sebbene spontaneamente attiva, non è unitaria, perché si fraziona in una pluralità di atti tra i quali si mettono in evidenza i seguenti:

– Il dubitare, che si traduce nel *cogito* (*sum* significa realtà della volontà che dubita).

– L'affermare, che stabilisce la nozione di *res* (la *res*, come correlato dell'affermazione, sebbene non è una sua creazione, si distingue dal *sum* e anche da ciò che è oggettivo).

- L'analizzare, la cui corrispondenza pensata è l'idea chiara e distinta (il termine dell'analisi si distingue dal *sum* e dalla *res*).

– Il sottomettersi, che giunge alla realtà dell'idea di Dio (che non è la cosa che si afferma, né l'obiettività analizzata, né il *sum*, se non piuttosto la garanzia di tutto ciò. In particolare, *cogito ergo sum* non è in alcun modo l'argomento ontologico; la volontà divina sta al di sopra del dubitare^[4]. Evidentemente, questo è un tentativo di ristabilimento della filosofia che, senza abbandonare il primato della volontà, tenta di renderlo utile, collocandolo anche nell'uomo, innervando al suo interno il suo pensiero: il teismo di Cartesio è il problema della compatibilità delle volontà, che Cartesio risolve con l'atto di sommissione della sua volontà. Certamente, Cartesio stima che per pensare deve mettere in moto la sua propria volontà. Se si intende che, con questo, la volontà divina resta in sospenso, si può parlare di "cadenza atea del *cogito*" (certo, succede che qualsiasi atto volontario distinto dalla sottomissione non corrisponde in Cartesio alla realtà divina, e anche che esistono atti volontari cartesiani il cui interesse è solo pragmatico).

La formulazione negativa di tutto questo è che in Cartesio ancora non è costituito quello che si chiama *sistema*: il suo particolare volontarismo è un ostacolo

per questo. Il sistema appare nel razionalismo postcartesiano, soprattutto in Spinoza. Spinoza elimina la volontà; il suo sistema diventa una connessione della tematica oggettiva in cui il criterio di unità *sta* nell'oggettività stessa. Certamente, per pensare questo è necessario eliminare la volontà cartesiana, ovvero, prescindere da ogni processo attivo che porti all'oggettività, affinché non stia in essa primariamente. Spinoza tenta di trasformare il processo in oggettività senza uscire da quest'ultima, ovvero, partendo dalla sua unità infinita (infinita come nozione positiva). Il filosofare di Cartesio dava luogo a una tematica dispersa, precisamente perché era il frutto di un'attività non unitaria della volontà. In Spinoza la volontà non domina i temi. Piuttosto essa deve sparire perché i temi siano costituiti nel sistema, come il sistema stesso, il quale, parallelamente, deve possedere un carattere genetico. In questo modo, il sistema è costituito: nella sua inesauribile totalità (nozione di *natura*), nella sua genesi (nozione di causa *sui*) e nella sua infinità positiva (nozione di Dio).

È qui implicita la pretesa di eludere ogni inquietudine e di assicurare un'allegria automatica secondo la quale la soggettività scompare in quanto distinguibile dall'espansione eterna in un'ampiezza senza confini. Spinoza si rapporta così a motivi centrali del cosiddetto averroismo latino e dell'ossessione panteista dell'antico stoicismo (uno stoicismo che abbandona il contrappunto dell'autarchia, come giustamente sostiene Ignacio Falgueras nel suo libro su Spinoza).^[5]

Il merito di questo libro sta nella scoperta del fatto che l'unione delle tre nozioni principali di Spinoza non è meramente intuitiva (intuitivamente l'unione – il *sive*– obbliga a un cambio attenzionale), bensì consiste in un amalgama costruttivo. Questo implica che, delle tre nozioni, una assume il comando: la nozione di *causa sui* separa da essa stessa le altre due (che sono incongruenti), e che solo focalizzando l'attenzione su di questa si può chiarire l'evento pensante di Spinoza.

Da qui Ignacio Falgueras raggiunge la linea metodica di Spinoza che, una volta individuata, lo porta a porsi domande circa la congruenza della *causa sui*. Dopo un accurato e attento esame, sia in astratto^[6] sia in concreto^[7], la sua risposta è negativa.

Messo a fuoco a partire dall'avviamento storico della filosofia moderna, l'atteggiamento di Spinoza appare ottimista. Però è un ottimismo illusorio, perché non nasce da un superamento di Ockham, bensì dal rovesciamento, dopo l'esclusione del "dondolio" cartesiano, dei termini dell'incompatibilità ockhamista: l'assolutismo oggettivo è la negazione della fede. Una serie di gravi interrogativi si risveglia ora: qual è il trattamento metafisico adeguato della causalità e dell'identità, che nel sistema oggettivista si mescolano? Come unificare metodicamente intelletto e ragione, che nella *causa sui* sono depressi? Come mettere in rilievo la libertà umana?

L'insufficienza del razionalismo di Spinoza si avverte all'interno della sua dottrina a causa dell'eliminazione totale dell'*ego* implicata nell'estirpazione della volontà cartesiana, e a causa anche dal trattamento sfortunato dei primi principi.

A partire dal razionalismo, l'incompatibilità fede-intelligibilità si trasferisce su un piano inferiore e si tinge di preoccupazioni psicologiche (è la linea anglosassone: il

compromesso). Kant tenterà di ricostruire l'unità, lasciandosi dietro lo psicologismo, in termini di coscienza; però questa unità è decisamente limitata, perché non si estende per intero agli oggetti né abbraccia l'*Ich glaube*. L'impostazione kantiana si risolve così nel netto avvertire una rottura interiore. Tale rottura, covata durante il secolo XVIII, non è risolta da Kant, anzi piuttosto il kantismo contribuisce a acuirne la percezione.^[8]

La filosofia romantica deve farsi carico dell'intima angoscia umana. Per questo essa programma un'impresa speculativa titanica: ottenere la conciliazione senza attenuare l'idea di opposizione (ciononostante, l'opposizione è un prospettiva meno penetrante di quella di Ockham: la *penia* romantica è una versione ribassata dell'abbandonata accidia del basso medioevo). Le distinzioni tra dogmatismo e scetticismo, sonno e veglia, soggetto e oggetto, fenomeno e noumeno, natura e pregiudizi, sentimento e logica, la stessa incomunicabilità delle sostanze, si convertono in contrapposizioni che si propagano e attraversano tutti gli orizzonti. Ciò che nella filosofia classica era stato solo un tema marginale (quello degli *oppositis*) sarà ora la chiave metodica della filosofia, il che la deruberà dell'unità della sua previa quiete e solamente la incontrerà nell'ascensione graduale alla generalità vivente e accaparratrice del processo metodico.

Strappato da tutti i riposi, il soggetto trascendentale deve attraversare la contraddizione, immergendosi in essa, per cambiarla, stirandola in via percorribile, e per riuscire esso stesso a culminare nell'identità. Il tema della coscienza sventurata è assunto da Hegel già in una forma chiara nella *Fenomenologia dello Spirito*. Da questo momento, pensare sarà per lui incontrare la sintesi come *Aufhebung* che supera la discontinuità degli opposti. La potenza filosofica di Hegel è indirizzata ad apportare uno scioglimento ottimista della crisi romantica.

Hegel offrirà una nuova versione del sistema, più elaborata e ambiziosa di quella di Spinoza, anche se metodicamente troppo sovraccaricata. Tuttavia, nemmeno la soluzione "benefica" della coscienza sventurata è capace di appagare la crisi medievale. Hegel è, in definitiva, la formulazione gnostica del luteranesimo.

L'insufficienza del sistema hegeliano si avvertì molto presto. Il valore genetico del metodo (il destino comune di forma e contenuto, secondo la *Scienza della Logica*) è solo apparente: il metodo è inutile perché si esercita rispetto al passato (al massimo, è memoria trascendentale); il sistema infine non è altro che una sistemazione posteriore di ciò che è già avvenuto. L'ottimismo di Hegel è incapace di estendersi verso il futuro.

Questa limitazione dell'idealismo trascendentale risuonò profondamente nelle menti più chiare su cui Hegel influì; non tutti, certamente, arrivarono alla conseguenza inevitabile: la sterilità del metodo dialettico. Invece, divenne comune il diniego ad accettare l'arrogante pretesa hegeliana che nel suo tempo la sintesi definitiva sarebbe stata già consumata. Però la rinuncia alla sintesi, o il posticiparla *sine die*, non risolve, com'è palese, la crisi romantica: piuttosto, apre il passo al suo inasprimento: l'infelicità romantica si trasforma quindi nell'esperienza della disperazione. D'altra parte, verso la fine del secolo XIX, si rese manifesto che la sospensione della sintesi equivale a

troncare la dialettica. Da ciò consegue la mancanza di controllo dei contraddittori, che giocano tra loro senza alcun nesso fermo, saltano e si trasformano l'uno nell'altro. La rottura romantica, banalizzata, è agitazione caleidoscopica.

Molti presunti dialettici attuali sono come bimbi che maneggiano dinamite. In questo girovagare mentale, simulacro del camminare, l'istanza della verità si debilita ed è confinata nella nostalgia. E così il filosofare resta interdetto.

La dialettica come scienza della storia è una frode. Un metodo che pretende di essere esercizio generatore di contenuti non può applicarsi al passato non appena si ammetta, per poco che sia, che il passato corse a carico di altri protagonisti. Se questo non si ammette, si cade nel determinismo (per quanto si dica che il passato non esiste, o che il tempo è l'eternità, o che si è un dio occasionalista, o che la storia è l'accadere del proprio pensare). In questo senso, la dialettica non è migliore del positivismo. Piuttosto è chiaro che l'intenzione della dialettica fallisce nel determinismo, che peraltro non può evitare. Dico che fallisce per ciò che segue.

L'appello al "lavorio del negativo" si giustifica con l'intenzione della *novità pura*. La dialettica del processo sta nell'eliminazione completa dell'inerzia, ovvero, di qualcosa di costante a cui il processo non giunge. Per questo, il processo si stabilisce secondo momenti tali che il secondo si aggiunge al primo in quanto non ha niente in comune con esso (se lo avesse, la novità resterebbe sminuita nella stessa misura), e il terzo momento in quanto apporta ciò che finora mancava.

Hegel ritiene che questa intenzione si ottiene tramite la negazione. In effetti, pare chiaro che, se *solo A*, non *A*, in quanto completamente distinto da *A*, è, come momento del processo, la totale eliminazione dell'inerzia (si ricordi il disprezzo di Hegel della matematica, un modo di pensare orizzontale o che presuppone degli assiomi). La cosa interamente nuova è ciò che è totalmente distinto. Ma che cosa non sarà più distinta da *A* se non la sua negazione?; e che cosa non sarà più distinta da *A e non A* se non proprio la *e*, ovvero il superamento (negazione) della sua separazione (la separazione è immediatezza, che deve sopprimersi come falsa determinazione, o come determinazione esteriore al generale, cioè il suo assorbimento in ciò che è generale?). E qual è la capacità di superare la separazione estrema se non il pensare?

Chi per la prima volta vide questo con totale chiarezza è Eckhart. E lo vide nell'intento di considerare il Verbo di Dio. Eckhart è, sia detto di passaggio, più lucido di Hegel. Come esprimere la soggettività pensante nella sua identità con il pensato al margine di questa linea metodica?. Ma, fuori dall'espressione assoluta della soggettività, esiste qualcun'altra che sia adeguata al soggetto e all'assoluto? Non è questo l'unico cammino per eliminare la versione materialista dell'assoluto, ovvero per stabilirlo come spirito e libertà, e altrettanto per pensare l'oggetto *sub specie aeternitatis*?

Eppure, il metodo hegeliano non può evitare il determinismo. L'osservazione è sommamente semplice: non-*A*, per quanto distinto sia da *A*, non soddisfa l'intenzione di novità pura, perché è *determinato* da *A*; perché non-*A* solo può essere pensato in

attenzione ad A. Però, proprio perciò, nemmeno la considerazione congiunta A e non-A è pura novità: il vincolo di A e non A *già* esisteva. Non c'è da aspettarsi un terzo momento per essere stabilito, poiché lo anticipa e lo rende superfluo, quindi nasce *al contempo* della negazione di A. In altre parole, A si separa dalla generalità in quanto si pensa non-A; ancor di più, la vera forza della negazione precipita verso la generalità: A si distingue più dalla generalità che in rapporto a non-A (solo può "essere" distinta da non-A perché non "è" la generalità). Aristotele formulò un'osservazione che completa, nella via metodica che chiamo *ragione*, l'osservazione che qui formulo secondo la via metodica che chiamo *riflessione*: nessun B è esattamente non A in attenzione alla trascendenza dell'ente. Nella via razionale la negazione non vige. È solo relativa o indiretta, poiché non è in questa via dove la generalità si separa. L'incongruenza di Hegel si intravede ormai. Non rispetta la diversità dei metodi, e così ritarda senza motivo l'avvento della generalità e indebolisce il logos.^[9]

Il fallimento del metodo dialettico è l'amaro lascito il cui peso si nota soprattutto nell'esistenzialismo. Il proprio Heidegger (il primo Heidegger. Il secondo Heidegger oscilla tra ermeneutica e il diagnostico del presente. Osserva sbattendo le palpebre) è spinto oltre l'idea della mediazione fino alla domanda, e da quella ritorna all'articolazione del tempo. *Essere e Tempo*: ecco un titolo ben scelto per esprimere la crisi delle pretese ontologiche della riflessione completa. Ho già detto che non esiste l'idea generale massima, perché la riflessione si esaurisce. Il processo *in infinitum* non è soggetto a una considerazione generale. Piuttosto, se la separazione –la negazione– non è mai un massimo, bisogna sostenere che l'esaurimento riflessivo ha luogo nella maniera dell'interrogazione. Domandare è l'ultimo accadere riflessivo. Domandare significa: cercare di formulare la generalità pertinente al caso negando la sufficienza del caso in quanto isolato. Ricerca e formula sono equivalenti, e questo comporta che non si riesca a formulare la domanda se non nella misura in cui la negazione non si pospone: ciò che non si sa *nel* domandare non è solamente la risposta, bensì ciò che fino alla domanda si *credeva di sapere*. Domandare significa: proibire che ciò che si sa sia una risposta; la ricerca della risposta e la formulazione della domanda devono compensarsi; riuscire a domandare è riuscire a proibire: la ricerca della generalità è inseparabile dalla formulazione in quanto quest'ultima è un divieto. Dev'essere palese che la difficoltà del metodo interrogativo si riassume nel mantenimento fermo del divieto e che l'incongruenza di tale metodo avviene nello stesso momento in cui, mancando a tale divieto, si presuma come risposta, o appaia di nuovo, ciò che era stato proibito: in questa stessa misura bisogna denunciare che il domandare non azzecca.

Di conseguenza, nessuna domanda è reiterabile: la risposta non può sottomettersi alla domanda di cui è risposta. Ovviamente, nella sua iterazione la domanda è insolubile, però la cosa fondamentale è che la riproposta della domanda è superficiale. In fin dei conti, l'incongruenza del metodo interrogativo sta nel pretendere la domanda generale, cioè pensare che si possa formulare in tutti i casi.

Parallelamente, non in tutti i casi si suppone che sia pensato lo stesso. Non è possibile individuare negativamente *la stessa cosa*.

L'interrogazione è il tratto davvero difficile del metodo riflessivo. Finché la negazione, la separazione della generalità, accade come una non equivalenza tra la considerazione precisa di qualcosa di pensato e l'estensione del pensare stesso, è facile aprire la porta alla generalità e includere il pensato come una sua determinazione. La complicazione che il metodo dialettico richiede è artificiale, come ho già indicato, poiché è inutile ritardare la generalità nell'impiegare per prima cosa la negazione in un processo di determinazione di opposti. Invece, passare nel domandare alla generalità non è comodo, bensì è una ricerca : si tratta di pensare il *non* pensato, non però dopo o accogliendosi all'estensione del pensare. Quando si domanda, il non pensato è ciò che *sembrava* pensato.

Ebbene, "sembrare" rimanda all'*apparire*. L'apparire è il rimando stesso. Finché vige l'apparire, la riflessione non è liberata, poiché prima avviene il rimando: non si può domandare, diciamo così, perché l'apparire ha già risposto. E' evidente che la fenomenologia aumenta le difficoltà dell'interrogare.

La separazione negativa della generalità è inibita, non ha dove poggiare, finché l'apparire è remissione, avvio, un metodo esso stesso. Non è possibile fermare o fissare alcun significato per far valere la riflessione come via estensiva, come iniziativa eminente, se il significato non è limitato e isolabile. Però finché vige l'apparire, nessun significato diviene isolato: il contrario equivarrebbe a estrarlo dall'apparire, cioè, farlo scomparire. La peculiare versione di Heidegger dell'intenzionalità fenomenologica è una beffa della dialettica: l'insieme dei significati fenomenici non è alcuna totalità e, perciò, non è soggetto a un bilancio oltre il quale si estenderebbe la negazione. Ciononostante, Heidegger non rinuncia alla riflessione.

Non acconsentire di passare alla generalità a partire da ciò che, almeno per ora, non si discute, è proporre che bisogna iniziare negando, o, se si preferisce, che la negazione deve riferirsi al punto di partenza, ovvero, che è necessario negare l'immediatezza. Negare l'immediatezza è formulare anticipatamente la domanda.

Formulare anticipatamente la domanda è stabilire il primato radicale del metodo *invece* dell'immediato (è palese che l'immediatezza solo si stabilisce posponendo il metodo, quindi l'immediatezza è *essa sola*, cioè non è un metodo. E' chiaro che, dato che nessuna nozione è estranea al metodo, per isolare l'immediatezza Hegel deve procedere metodicamente. L'incongruenza salta alla vista).

In sintesi:

1) Il primato radicale del metodo è il carattere fondamentale della domanda. La domanda fondamentale è la via metodica del tema del fondamento. Si noti che il primato radicale del metodo è la negazione dell'inizio come immediatezza. Negare l'immediatezza è tematizzare interrogativamente il fondamento. Bisogna però dimostrare che esso è compatibile con il plesso fenomenico costituito dal rimandare dell'apparire.

2) Il primato radicale del metodo è l'interpretazione integralmente metodica del soggetto. Tale interpretazione è, dapprima, il tema del *Dasein*. Esser-ci significa: essere impegnato nell'aprire l'aperto. D'accordo con questo, l'apparire è rimando, metodo, in virtù della previa proiezione che apre. Secondo la proiezione si mantiene l'aperto in tanto che il soggetto non si ritiri o riservi, in quanto è antecedentemente lì: *sich-vorweg-sein*. Si noti che l'immediatezza hegeliana, in quanto *solo* immediatezza, "riserva" il soggetto, non lo presuppone; inoltre, questa riserva è necessaria per l'identità assoluta.

La negazione della sola immediatezza stabilisce in un primo momento il carattere metodico dell'apparire; perciò, il soggetto deve stare già lì, proiettato e complicato, perché così è incapace di culminare nell'identità. L'apparire è metodo in accordo con il progetto. Però il progetto non è per l'identità, bensì per il mantenimento dell'apertura. Il mantenimento è il tema della possibilità: mantenimento *finché* ci sono possibilità.

Esiste però *l'ultima* possibilità: è il tema della finitudine. La finitudine consente di formulare la domanda, ovvero negare l'apparenza. La questione, tuttavia, comporta una certa sottigliezza. Si badi che la finitudine della possibilità –il negativo– non può essere semplicemente attribuita ad essa, in quanto appartiene alla responsabilità del soggetto. Se il soggetto apre, anche chiude. Però questa chiusura è la sua morte. Secondo la responsabilità, il soggetto si separa dal plesso fenomenico. L'enclave della separazione è l'angoscia, non l'immortalità. Nell'angoscia la risposta al domandare si erge come *nulla*. Il nulla non è l'assoluto, ma la compagnia dell'ente –non il contrario–, il nulla che vige tanto, se, o quando esiste o non esiste ente. È possibile solo-nulla: non è possibile solo-ente. Ente e niente altro che ente significa: divieto del fatto che l'ente impedisca il nulla. La negazione presuppone il nulla.

3) Il primato radicale del metodo si collega quindi con la differenza ontologica, cioè, con la differenza ente-essere. La domanda si formula, d'accordo con questa differenza, come divieto di capire l'essere come un ente o come tutti gli enti. Ente significa ciò che appare. La finitezza dell'apparire è la negatività che consente di intravedere l'essere, perché tale finitezza non è sola. Intravederlo è solidale con la separazione del soggetto, secondo la sua responsabilità, rispetto alla proiezione nell'apparire. Così si stabilisce la nozione di *comprensione*. La comprensione è la tematizzazione dell'essere nel suo riferirsi all'ente. La comprensione può chiamarsi un vedere *del* soggetto mentre questo pure si separa. Così dunque, la separazione rispetto all'ente non dà luogo a una solitudine completa, poiché è compensata dalla comprensione. D'altra parte, la differenza ente-essere non è quella di finito-infinito.

4) Il primato radicale del metodo è incompatibile con la corrispondenza esatta della comprensione dell'essere con l'essere. D'accordo con il detto predominio, la comprensione è lo svelamento: si passa a ciò che è chiaro; quindi la comprensione non è autocomprensione. In fin dei conti, il primato radicale del metodo impedisce l'aggiustamento tra ciò che è nozionale e l'accadere. Se l'impossibilità

dell'aggiustamento si considera dalla prospettiva nozionale, la comprensione contiene, inevitabilmente, un orizzonte: l'ekstasi temporale (il tempo come orizzonte è l'inesauribilità del fondo, l'emergenza del passato e nel presente e il trapasso fino al futuro che lo avvicina, contrario all'allontanare; il tempo è lo svelamento che in quanto tale si occulta: è un accadere che non dice *da dove* accade). Se l'impossibilità di aggiustamento si considera nella prospettiva dell'accadere metodico, risulta che il fondamento si svela senza esaurirsi, ovvero che si svela e al contempo si occulta.

Il significato primario della verità non è l'adeguamento, bensì la *aletheia*: l'occultarsi però conserva la fundamentalità (altrimenti, tra lo svelarsi e l'occultarsi ci sarebbe un adeguamento).

5) Tale conservare apre una nuova differenza e quindi una nuova domanda: la domanda sul senso dell'essere. Questa domanda, annunciata nell'introduzione di *Essere e Tempo*, non venne formulata nel detto libro perché punta aldilà della comprensione dell'essere e si formula negandola. Negare la comprensione dell'essere comporta inevitabilmente l'interpretazione del significato dell'essere come generalità. La generalità dell'essere è incompatibile con l'interpretazione del tempo come orizzonte, in quanto incide soprattutto sull'approssimazione del futuro: l'essere è capace di fondare una X, ovvero quello che, non in quanto fondato, deve apparire come ente.

L'incompatibilità tra il senso dell'essere e l'orizzonte temporale ha impedito la pubblicazione di *Tempo ed Essere*. Ma allora l'accadere metodico è, in definitiva, *un factum*; ciò che ha di *factum* non è, in alcun modo, comprensione dell'essere.

Si può negare la comprensione dell'essere, cioè formulare la domanda fondamentale in tale maniera che la risposta sia un'interpretazione completamente generale dell'essere che inglobi *ogni* caso come ugualmente fondato oppure, ciò che è lo stesso, come eventualità sprovvista di decisione intellegibile? Non è questo, nuovamente, il fallimento della moderna filosofia trascendentale? Non è questo, di nuovo, Ockham?^[10]

L'esistenzialismo è un nuovo fallimento che ormai non spera soluzioni: lo scoraggiamento del romanticismo, sopraffatto dal fallimento di tanti tentativi di ripresa della filosofia che si sono fatti a partire da Ockham (il che diventa una specie di verifica e di rinforzo della posizione ockhamista, per riduzione all'assurdo. Così, sulla gratuità dell'atto libero sartriano si intravede l'ombra intera di Ockham).

Da qui la situazione di essere indifesi davanti al nominalismo, il cui esponente dichiarato è il neopositivismo, e da qui pure il curioso tentativo di articolazione formale chiamato *strutturalismo*.

Le due posizioni sono stanche. Sono come repliche attenuate che inibiscono la mente appellandosi, senza vergogna, alla loro propria incapacità. In esse è scomparsa totalmente la considerazione del metodo, e il pensato si staglia al prezzo di ignorarlo. In questa stessa misura sono posizioni "meccaniche". Neopositivismo e strutturalismo

costituiscono due modi di sistematicità automatica, combinatoria o relazionale, cioè precipitati fuori dall'accadere metodico.

L'atrofia del pensare non impedisce, bensì piuttosto esige l'ingerenza di altre dimensioni del dinamismo umano che tentano di convivere con tali automatismi. Le articolazioni oggettive di per sé possono essere maneggiate dalla volontà (beninteso: dal di fuori), quindi si strumentalizzano facilmente, pur senza smettere di imporre la loro rigidità. La volontà che strumentalizza meccanismi non è già una volontà metafisica (che suscita temi, come quella cartesiana), ma è una volontà pragmatica che manipola e trae benefici: è l'automazione totale. Con questo si torna a editare la tesi arbitraria, che diviene impostata a livello esclusivamente umano: l'arbitrarietà della volontà umana è la messa a riposo dell'intelligenza e della trascendenza. Dio è morto e, con lui, l'uomo.

Dio è morto, perché la mia volontà è tanto arbitraria come quella del dio occamista e la sostituisce, solo che pure l'uomo è morto, perché il suo arbitrio, complicato nell'affanno di approfittare di un vivaio di dati già codificato, è mero parassitismo. Il fallimento della volontà resta anche sigillato.

Dopo questo, per affrontare la meccanizzazione oggettiva bisogna chiamare in scena un'altra istanza umana, l'unica che resta: l'affettività. Però dell'affettività umana non c'è tanto da fidarsi. Il più delle volte risulta traumatizzata dall'impigliarsi nelle maglie dell'automatismo (vero letto di Procruste per essa). Una possibilità in questa situazione sarebbe il ripristino del selvaggio. Per rifiuto affettivo, per intolleranza, stiamo sul punto di sbarazzarci di tutti i progetti di ottimizzazione umana. E' possibile che l'uomo alla fine di questo secondo millennio non sia capace di prendere a suo carico un progresso indirizzato.

L'affettività ferita, risentita, non è, per forza, il ritiro alla passività o all'ermetismo. L'arbitrarietà può installarsi anche in essa; in questo modo prenderebbe contatto con il mito dionisiaco e, nel rianimarlo, si espanderebbe nelle spirali di un'associazione senza ostacoli. L'affettività si appropria così della combinatoria, ampliandola all'infinito: è l'agitazione frenetica, l'esperimento di non fermarsi mai, che innova tessendo delle sintesi subito disfatte per poi avventurarsi in altre, che tornano a cadere senza fine: la provvisorietà e la sostituzione, richiamandosi in una dialettica spettrale, devastata, rinunciano perfino ad articolare il tempo.

La tensione affettiva non è comunque duratura; sopraggiunge la stanchezza, e la frenesia si avvicina all'insensibilità. Il passo successivo è l'abdicazione, la confessione dell'impotenza di preservare. L'affettività esausta ricorre all'incantesimo, ovvero invoca un'istanza esterna, uno stimolo, ricorre cioè all'idolatria, all'appello a un'altra creatura fornitrice di nuove possibilità di sopravvivenza, il cui correlato sociale è il tiranno. Il tiranno dev'essere parco nella sua funzione di approvvigionare, precisamente perché in questa funzione riposa la sua giustificazione permanente. Perciò, ricorre al condizionamento psicologico, procura smantellare l'uomo, annullare il suo spirito e l'energia che trascende la sua precaria consistenza di fatto.

Il trionfo della tirannia sarebbe la prova della vecchia asserzione sull'essere, in cui Hobbes ha creduto di incontrare un rifugio contro la sovranità dell'arbitrarietà: l'essere impegnato nella necessità, l'essere-necessitante, l'essere che, *essendo*, deve occuparsi nel soddisfare la sua necessità di *essere* ed è in quanto soddisfatto. L'essere che necessita, l'esigente, è l'essere che non supera la sua breve fattualità di continuare ad essere perché a tale fattualità deve provvedere consumando il suo intero avere. Questa garanzia del *factum* sempre bramoso della *ousia* sottomette quest'ultima alla legge del bronzo: è questa l'esaltazione del cosiddetto istinto di conservazione. Ma, conservazione di cosa? Ovvero, perché più di questo che di quello? E perché qualcosa in generale e non, piuttosto, il nulla? Il contrattacco dell'arbitrarietà è inarrestabile.

Alcuni pochi tratti sono sufficienti per tratteggiare la situazione attuale in quanto strascico della modernità, cioè, punto d'arrivo di un impulso che si esaurisce. Nel nocciolo della situazione attuale, l'impulso suona spento, irriconoscibile, come un'eco. L'impulso si è sospinto fino ad oggi, ma ormai non assiste. Non si percepisce nella sua fonte, ma solo risuona, ed è caduto nell'anonimato. L'anonimo è lo sfigurato, scarno o deformato, qualcosa che si riflette in una superficie senza fermezza e non si lascia identificare: è il frammentario. La modernità giunge oggi come una molteplicità a pezzi. Si cerca di raccogliarli: è il sincretismo; oppure si cerca di prolungarli virtualmente: è l'estrapolazione. I sincretismi tessono goffamente, riuniscono per somiglianze lontane, provvisorie, per affinità quasi indovinate, perché l'anonimo lascia da parte il metodo. Le estrapolazioni si applicano a vanvera, perché non si sa con certezza a cosa corrisponda il frammento e non si rinuncia a provare se vale. È lo sperimentare aleatorio e moltiplicato, che pretende di vincere l'enorme probabilità di errare attraverso una proliferazione di esplorazioni.

I mutamenti dell'affettività ipertrofica, che si esalta senza discriminare lo sciocco e il profondo, o si angoschia ugualmente davanti alla debole difficoltà e alla disgrazia, segnalano l'ignoranza della sfumatura, la mobilitazione compatta, carente d'intimità, la semplificazione ottusa secondo la quale l'estrapolazione cede il passo all'impero dei luoghi comuni: è il blocco del discorso, la maniacca unilateralità. L'affettività ipertrofica rimane sola. La solitudine va a parare nel gregarismo, nel sincretismo più debole, nel mucchio.

Il pragmatismo della volontà reclamata per trarre profitto da modelli di calcolo di applicazione collaudata si chiude in una cinica sfiducia dei motivi etici ineludibili, qualificandoli di utopici, inefficaci o datati. Parole come "mentalizzare", "teoria delle motivazioni", "teoria della decisione" o simili, indicano un problema anancastico –il rifiuto della responsabilità– per il quale si arbitrano rimedi tecnici. Qui l'estrapolazione incorre in una petizione di principio: la tecnica della tecnica. Non si percepisce che la tecnica è solo un mezzo e che il mezzo assoluto è un controsenso, ovvero una riduzione delle possibilità, una mineralizzazione dei ricorsi dell'uomo, la dimenticanza del suo germogliare interiore e perfezionabile. L'anonimato della tecnica conduce al fascino del risultato. Con ciò, l'ultima fase della situazione consuma il suo destino con

l'ultima fase del fare. La volontà pragmatica è un mimetismo che volge le spalle al *feedback* intrinseco che i classici denominarono virtù. La volontà mimetizzata è la volontà tiepida. La tiepidezza è l'entropia, il sincretismo della confusione, la vita atona aggrappata a se stessa, affogata per la paura di finire: quando la sopravvivenza è l'unico progetto, sopravviene il terrorismo.

La grande estinzione dell'intelligenza non raggiunge tutto il mondo. Permangono gli scienziati, non la scienza come un corpo di confortabili certezze, occupati per il momento nel duplice lavoro di pensare l'energia e l'informatica. Ma sugli scienziati ricade un grave sospetto: sono solidali con ciò che importa al comune dei mortali? Bisognerebbe rispondere di no, se ci si attiene alla drastica riduzione dell'orizzonte di interessi della maggioranza. Gli scienziati, e non è un paradosso, sono, oggi, estemporanei. Però siccome, benché pericolosi, ci si aspetta una certa utilità da loro, si procede ad addomesticarli. Sarà possibile che l'attività scientifica si eserciti in tali condizioni?

La situazione attuale è improrogabile. La sua inadeguatezza punta alla regressione, quindi per equilibrarla bisogna andare verso il basso. E' salutare avvedersi che ciò è giusto –la giustizia è la congruenza cui, dopotutto, la condotta umana obbedisce comunque sia–, perché bisogna allontanare gli allarmismi inoperanti.

C'è ancora di più. La misericordia non è una vana parola. Con essa l'uomo può volgersi a Dio. Allora si vede che non è necessario fermarsi al conflitto ockhamista, né perdere altezza cercando di risolverlo, in quanto è male impostato.

Avere un rapporto con Dio: continuare a farlo, intensificando o concentrando il significato della vita. Questo è ciò che Ockham rifiuta. Il rifiuto potrebbe esprimersi con una sentenza equivoca: Dio non interessa, ovvero, non esiste un progetto cristiano formulabile, congruente, in termini anche umani. Bisogna però occultare la bestemmia (anche a se stessi). Nell'esperienza che Dio è il tedio è inclusa questa scusa: beninteso, per l'uomo. Prima di finire la sua giovinezza, Ockham si è arrischiato a risolvere negativamente il tema del filosofare. In seguito si dedicherà alla prassi conseguente, meglio detto, al corollario: la disintegrazione della Chiesa.

Tuttavia, un'esperienza interiore e una prassi non bastano: è necessario pensare l'impensabile di Dio in modo assoluto. Con il suo pensare, Ockham allontana a Dio tutto il possibile, precisamente per aprire l'abisso impraticabile. La generalità massima è l'indeterminazione pura. L'indeterminazione pura è il potere assoluto. Il potere è assoluto in quanto è svincolato dall'impero della verità. L'indeterminazione come potere assoluto comporta la determinazione più stretta. La stretta determinazione è un *factum*, poiché si riduce a se stessa, cioè è esterna e non partecipa all'indeterminazione. Posta come *factum* non esteso, la determinazione è solo individuo. L'individuo è ciò che è posto in assoluto in base alla sua riduzione. L'individuo è da se stesso, casuale. Casuale nel suo isolamento esacerbato. Così l'individuo significa: tautologia causale.

La tautologia causale è, considerata da un potere assoluto, contingenza. Per il potere assoluto è lo stesso porre che togliere la determinazione, perché non è propria, ma è esterna.

Ciò che ha di esterna è la determinazione completa.

Vediamo l'incongruenza di un tale pensare.

La nozione di impensabilità definitiva è, *simpliciter*, insostenibile (è sostenere distruggendo ogni base), poiché *definitiva* significa pensata, stabilita. Come può *essere-definitivamente* e *definitivamente-pensato* l'impensabile? In nessun modo: le due sottolineature si ostacolano tra loro.

Metodicamente, la generalità massima non si può comprendere se non come l'esaurimento di un metodo (non di tutti), ma in alcun modo come *essere*. L'esaurimento della riflessione non è lo stabilirsi dell'assoluto, bensì un processo incessante. Pretendere di arrivare all'assoluto per la via riflessiva è condannarsi a rimanere nell'ipotesi. Ipotesi è ciò che è in attesa di verifica. La verifica non è mai un'affermazione ferma dell'ipotesi (poiché ogni ipotesi rinuncia a pensare all'essere): essa è la convalida per continuare a mantenerla precisamente come ipotesi. Forzare la riflessione suggerendo che, se la generalità si separa negativamente, esiste nel limite la generalità assoluta, è un suicidio metodico, una trasmutazione inverificabile (dell'ipotesi in tesi), oppure suppone la verifica al margine di ogni verifica (è la pura "apriorizzazione" del *factum* che precedentemente abbiamo nominato *sofisma di base*). Si noti che, con ciò, non si compie nemmeno un passo oltre Anselmo di Canterbury, e che, piuttosto, si consacra la rinuncia a pensare l'essere. Tale rinuncia, che è costitutiva dell'ipotesi stessa, è incongruente con l'asestamento del massimo. L'asestamento si riduce, insisto, all'attribuzione *a priori* della verifica. Tale apriorità, a parte le obiezioni che le si possono opporre in attenzione allo statuto dell'ipotesi, non è ciò che si chiama essere. L'arbitrarietà sta qui precisamente. L'individuo che si dice esterno non è né più né meno reale che lo stabilire del massimo. Sostenere la realtà dell'individuo nella sua riduzione è la riduzione della realtà a ciò che nemmeno supera la realtà del massimo. Fa lo stesso togliere quanto porre la realtà esterna, poiché l'abuso ha già avuto luogo nell'aver attribuito una simile realtà al massimo (abuso a doppio titolo: perché il massimo non è consolidabile e perché tale consolidamento è improprio, in quanto non è ciò che si chiama essere, né creato né increato. Si noti che il massimo riflessivo è ciò che, sia come impensabile sia come pensato, solo si può stabilire così).

È Ockham chi ha condotto la filosofia moderna alla ricerca della via riflessiva. Ho menzionato il sentimento di frustrazione, di stanchezza cui questo sforzo è andato a parare. Occorre comunque precisare. Il merito dei pensatori moderni è innegabile. La riflessione è un metodo valido, una dimensione del pensare, non la più importante, non la unica, ma sì utilizzabile e potente, specialmente per l'analisi (non per ogni analisi). Nel concentrare in essa l'attenzione, si è ottenuta un'ampia gamma di generalità medie (nessuna assoluta) di uno o altro modo contenente delle

determinazioni precise, sia pure scarse di peso ontologico. Con esse la scienza ha progredito spettacolarmente, senza oltrepassare il livello di ipotesi, ma rinnovando le ipotesi stesse. Le ipotesi sono la generalità poste alla prova in termini di realtà. La realtà accede alla verifica in minima misura. Ciò comporta frequenti equivoci riguardo alla realtà, la quale è compresa in quanto ridotta a un minimo correlato alle ipotesi. Gli equivoci si fissano quando la verifica permette la costruzione di artefatti (uno di questi equivoci è lo strutturalismo). Più azzeccato è, come suggerisce il rinnovo delle ipotesi, eliminare ogni confusione tra la determinazione della generalità e la realtà in quanto verificante (senza questa confusione, lo scandalo prodotto dalla meccanica quantistica finirebbe subito), così come non ridurre la realtà al suo prestarsi alla verifica (poiché essa non si presta del tutto; in rigore, la realtà non si esaurisce nel soddisfare la richiesta di un *successo* umano. Sostenere un'altra cosa è il vero pregiudizio della mentalità borghese, condiviso, se non reso più acuto, da quella socialista; dico reso più acuto in quanto la mentalità socialista cerca non solo il successo completo, ma anche una terapia globale).

Se si evitano le euforie, si prevencono gli catastrofismi. Il risultato netto del pensiero moderno è tanto innegabile quanto modesto, il che implica che non deve aspettarsi che colmi tutte le aspirazioni umane. Arrabbiarsi per questo motivo, comunque, e smettere di pensare è aggravare le deficienze e incorrere in un processo involutivo che rende utopiche tali aspirazioni. Occorre invece intensificare il pensiero.

Sul piano della considerazione filosofica, il fallimento della riproposta moderna del filosofare è la constatazione dell'esaurimento di un metodo. L'esaurimento è proprio di questo metodo (non del suo uso scientifico) e, pertanto, tale constatazione né lo invalida né è sorprendente. Il pensare non finisce con tale metodo. Esiste anche l'astrazione, l'esplicitazione razionale e la intellezione, metodi unificabili, secondo i quali il filosofare tradizionale fu esercitato. E' urgente tornare a dialogare con tale filosofare senza riserve, lasciando a un lato la petulanza insensata di percepire la situazione attuale come un isolamento positivo.

Come ho tentato di mostrare in un altro luogo, la ricerca si può ampliare con altri metodi pluridimensionali.

^[1] POLO, L.: *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*. Edición de las obras completas. Eunsa, Pamplona 2015; c. I: "Introducción", pp. 15-39. Questo testo procede dal prologo al libro di I. FALGUERAS, "*La res cogitans*" en *Espinosa*. Eunsa, Pamplona 1976, pp. 11-43. Precedeva il testo qui pubblicato questo paragrafo: *L'autore di questo libro ha intrapreso il lavoro di ricerca di una comprensione di Spinoza a livello strettamente filosofico. Il lavoro è avviato, dopo una considerazione accurata dei testi, con un metodo pertinente che riesce a raggiungere l'obiettivo proposto. Per questo, mi risulta gradito abbozzare alcune indicazioni generali riguardo il filosofare e la filosofia moderna, che servano per dimostrare il mio accordo con la maniera di trattare Spinoza che impiega Ignacio Falgueras, cioè, per mettere in risalto la correttezza dell'impostazione filosofica dell'opera del grande razionalista, impostazione dalla quale la bibliografia più recente su Spinoza ha desistito con troppa frequenza.*

^[2] Mi sono occupato dei metodi in altre occasioni. Qui, dopo averli enunciati, tenterò, in maniera molto riassuntiva, di descriverli e di ordinarli:

– L'inizio del pensare è l'*astrazione*. Astrarre significa: articolare il tempo secondo la presenza. Non è possibile un progresso se prima non si procede a questa articolazione, la quale non è un progresso metodico, ma è imprescindibile. L'evento "astrarre" non è l'unico pensare, non lo esaurisce; si può *ancora* pensare. Il metodo imprescindibile non è sufficiente. L'insufficienza è doppia: rispetto al pensare e rispetto al pensato. Il pensare procede metodicamente a colmare l'insufficienza.

– La *riflessione* è il modo secondo il quale viene pensata l'insufficienza dell'astrazione rispetto allo stesso pensare. Riflettere significa: negare. Negare significa: separare la generalità. Risulta pensata la generalità giustamente separandola. Tale accadere è una via. Separata, la generalità è rispettiva alla sua determinazione. La determinazione della generalità non deve confondersi con l'astratto: non è la stessa cosa articolare il tempo che determinare la generalità (se questo non si tiene in conto, si va incontro all'incongruenza). Per questo motivo, è opportuno chiamare *seconda* la determinazione della generalità. Però, inoltre, la generalità non è unica. Sempre si può negare, e pertanto, pensare una generalità "maggiore". Nemmeno si devono confondere le determinazioni delle distinte generalità. D'accordo con questo, non si può pensare la generalità massima; perciò, la via metodica riflessiva si esaurisce: pensare la differenza tra astrarre e continuare a pensare non è un pensare che culmina, o, il che è lo stesso, tale differenza non è pensabile in modo assoluto (poiché non è assoluta). L'ultimo accadere riflessivo è il domandare.

– La *ragione* è il metodo secondo il quale risulta pensata l'insufficienza dell'astrazione rispetto alla realtà. Ragionare significa: restituire. Restituire significa: esplicitare. Risulta pensato l'esplicito a partire dall'implicito. Spiegare l'implicito si fa secondo fasi. Le fasi del metodo che chiamo ragione sono: concepire, giudicare, fondare. Quindi ragionare è pure una via e anche si esaurisce. L'ultimo momento razionale è la fondazione. La congruenza metodica del fondamento si perde nella sua confusione con l'assoluto (anche con la generalità riflessiva), poiché il fondamento esplicito deve riferirsi alle fasi che lo custodivano implicito. Tale riferire significa: *portare*. Portare significa che *il fondamento accompagna*. Al fondamento pensato come portare che accompagna è opportuno chiamarlo *base*. In sintesi, la riflessione e la ragione si esauriscono, però non nella stessa maniera: la ragione si esaurisce nel fondare e la riflessione nel processo *in infinitum*.

Ebbene, se l'insufficienza non è dichiarabile né riflessivamente, né razionalmente in assoluto (ossia, se le vie metodiche che la dichiarano si esauriscono) e se, d'altra parte, entrambi gli esaurimenti differiscono, non sarebbe corretto ritenere che il pensare termini con l'astrazione e che il duplice modo di pensare sia la sua insufficienza: nessuno di questi metodi è conclusivo *tout court* (pensare non termina con essi). L'*intellezione* è il metodo secondo il quale l'incondizionato è pensato. Questo metodo non è una via, poiché è diverso dalla riflessione e dalla ragione (confonderlo con esse è un'incongruenza), e se fosse una via, in quanto diverso, renderebbe completamente provvisorie entrambi i modi. Pensare l'incondizionato non può essere pensare che riflettere e ragionare siano provvisori (non lo sono). Inoltre, la provvisorietà delle vie metodiche porterebbe a intendere l'intellezione come intuizione (la cosiddetta intuizione intellettuale); ciò è un'incongruenza. Un modo di correggerla è interpretare l'intellezione come abito; un altro, che non è incompatibile con detta interpretazione, è tentare di chiarirne il significato metodico. Come metodo, l'intellezione è pensare l'incondizionato nella sua stessa distinzione. La distinzione dell'incondizionato è il tema dei primi principi. I primi principi sono irriducibili tra loro, pertanto non possono essere primi se si confondono o amalgamano: finché i primi principi non si confondono, essi restano in vigore; prima di tutto, vicendevolmente. Pensare i primi principi vicendevolmente è sì pensarli nel loro collegamento; tale collegamento non si è finito di pensarlo.

Se l'astrazione apre la porta alla riflessione e alla ragione, e se comprenderle non è pensarle come provvisorie, tutti questi metodi sono distinti e, nello stesso tempo, sono unificabili. L'unificazione è un altro metodo, che reputo opportuno chiamare *logos*. Tale metodo si presta a incongruenze gravi, che è bene chiamare *depressioni*. Le depressioni del logos sono frequenti perché i metodi attuabili sono validi e, contemporaneamente, si esauriscono. Però il loro esercizio può non essere ugualmente intenso.

Perciò, l'esaurimento di uno di essi suggerisce la preminenza dell'altro, un suggerimento che inganna poiché induce a tentare di prolungare l'uno secondo l'altro. L'unificazione delle vie metodiche non dev'essere precipitata. Finché non si esauriscono, la loro unificazione dev'essere graduale (o non totale, poiché la realtà non equivale mai alla determinazione del generale: il massimo che concede è il suo accertamento, ma l'accertamento non è la determinazione; confonderle dà luogo all'incongruenza caratteristica del pensiero meccanicista, cui conviene chiamare *sofisma di base*). Nel suo esaurimento, l'unificazione delle due vie metodiche non può essere esclusiva; in altre parole, non può escludere l'intelletto.

^[3] Restano io e l'arbitrarietà pura, fronte a fronte. Si comprende subito che questo scontro sia insopportabile. Dovrebbe anche comprendersi l'orrore di una minaccia, al momento marginale, però sul punto di scoppiare: il fatto che l'arbitrarietà emigri fino a me, che io sia l'arbitrarietà e che, pertanto, il mio intorno –gli altri, le cose– sia interamente malleabile. Oggi si parla molto di manipolazione, ma non si sa quando né perché fu sciolta la bestemmia da cui proviene.

Se la volontà di Dio non è amabile, nessun amore ha significato (è una cifra deserta). Se la legge morale non mi segnala la direzione per giungere a Dio con verità, e non solo di fatto, se *l'itinerarium hominis in Deum* non è assumibile dal di dentro, il movimento umano è quello di una pietra (Tommaso d'Aquino). Se la legge morale non è conoscibile, ogni legge è stoltezza. Tutto questo è ovvio, tanto ovvio che non convalida Ockham. Occorre approfondire nelle condizioni fino all'estremo di segnalare l'incongruenza ockhamista in termini di capacità umana. Finché le condizioni si limitino a indicare (negativamente) le conseguenze ovvie, non ci si rende conto che il pessimismo di Ockham è radicalmente antropologico.

^[4] I metodi cartesiani sono:

1) Per il tema di Dio, la riflessione completa; la sua incongruenza si basa sul fatto che la riflessione è un metodo che si esaurisce (riflettere è generalizzare, ovvero, separare negando, di modo che per questa via non è possibile evitare il processo *in infinitum*) e, pertanto, non è mai completa. Ciò comporta che l'identità non si stabilisce adeguatamente con la riflessione, se non mediante l'intellezione: è un primo principio. Un'identità riflessiva è una versione debilitata dell'unificazione (*logos*) di riflessione e di intelletto.

2) Per l'oggetto chiaro e distinto, una determinazione dell'astrazione a livello sensibile; la sua incongruenza fu già intravista da Kant nell'estetica trascendentale. Più precisamente, l'astrazione è, direttamente, articolante; l'estensione e il *cogito* cartesiano non lo sono.

3) Per la *res*, la ragione nella sua fase giudicativa; la sua incongruenza sta nel fatto che la ragione è una via metodica che prosegue esplicitando. Isolare l'affermazione dal resto del metodo razionale arreca la perdita della nozione di ente trascendentale (fase concettuale della ragione esplicitata nel giudizio). L'affermazione isolata non può unificarsi con l'intelletto; così diventa impossibile la formulazione intellettuale del principio di non contraddizione ed emerge il problema della comunicazione delle sostanze.

4) Per il *cogito* in quanto ideato, ciò che si indica sopra nel paragrafo 2; in quanto relativo al *sum* e segregato da ogni *cogitatum*, ha uno statuto metodico regressivo: non è razionale (non è un concetto, né un giudizio, né una fondazione); nemmeno è riflessivo: il *cogito* non è la generalità della coscienza kantiana (l'accusa di paralogismo non è pertinente), e neanche è la determinazione completa della generalità. Tuttavia, in quanto separato (funzione metodica negativa del dubbio), dovrebbe essere riflessivo; però, in quanto non è propriamente una generalità, bisogna considerarlo come un tentativo di riflessione abortito da un affrettato regresso alla determinazione diretta dell'astrazione che, senza dubbio, rifiuta l'articolazione di quest'ultima. In sintesi, non è né una generalizzazione, né tantomeno un'articolazione astratta. Entrambi gli stati metodici si ostacolano e deprimono a vicenda, perché *cogito-sum* solamente vale nel semplice presente temporale. Esso pure lo isola dalla memoria (non è l'indagine agostiniana sull'interiorità). La pretesa cartesiana che volontà e pensiero siano *la stessa cosa* considerata come attività e passività è, metodicamente, una paralisi secondo la quale il fatto che io sia adesso non significa né che sia stato né che continui ad essere; neanche che io sia sicuro di ciò che

sono in quanto pensante, solo che il pensante è sicuro in quanto è controllato *adesso* da un esasperato atto volontario. Perciò, solo una molteplicità di atti volontari può rendere plurale la tematica cartesiana.

^[5]La “*res cogitans*” en Espinosa, Eunsa Pamplona 1976.

^[6]Cap. II-VI di questo libro.

^[7]Cap. V-III di questo libro.

^[8]Metodologicamente, la *Critica della ragione pura* nasconde diverse incongruenze. Per non allungare troppo questa tematica, segnalerò solamente quelle più ampie:

1) La coscienza kantiana è una generalità unitaria. Già ho detto che la generalità è un tema riflessivo e che la riflessione si esaurisce. Per Cartesio l'idea di Dio è la riflessione completa e, così, è un'incongruenza. La coscienza kantiana non è l'idea di Dio; la sua incongruenza è la *detenzione* della riflessione. Orbene, come fermare la riflessione senza connotare che non è completa?; e, se questa connotazione si esclude, perché non continuare a riflettere? Il grave problema della connessione tra la coscienza e le idee della ragione pura si trova già qui. E la coscienza è più o meno generale di tali idee? In particolare, l'idea kantiana di Dio è riflessiva, oppure è una nozione fondamentale, cioè metodicamente razionale? In questo secondo caso, come attribuire alla coscienza il carattere di principio di deduzione delle categorie e, d'altra parte, come collegare queste ultime alle idee della ragione seguendo il criterio di risalire alla base “anipotetica” dei sillogismi? O si tratta di due tipi di deduzione? Che tipo di metodo è la deduzione trascendentale?

2) La coscienza kantiana non è una sintesi: la sintesi dovrebbe essere il metodo con cui stabilirne l'oggettività. Però, da una parte, questo metodo non si può ammettere senza che l'apriorismo puro della coscienza si perda irrimediabilmente e, d'altra parte, senza che il suo carattere rigorosamente unitario scompaia (la sintesi è di una diversità); inoltre, la coscienza non può essere intesa, essa stessa, come diversità, senza che la *Critica della ragione pura* si rovesci, ovvero, senza che si renda equivoco il riferimento ad essa di ogni rappresentazione. Kant si dibatte qui in un conflitto insolubile: non può dire come nasce la coscienza; inoltre, non può assegnarle seriamente alcuna origine, nemmeno noumenico o inconoscibile. Il tema del paralogismo occulta una difficoltà molto più grande di quella che Kant riconosce: il numero può esserlo nell'ordine del dato sensibile, non rispetto alla coscienza. L'incongruenza sta nel confondere la generalità con la *costanza*. La costanza dev'essere assegnata ad ogni oggetto, giacché qualunque sia il metodo secondo il quale si ottenga, ciò che è ottenuto c'è. La coscienza significa, come costanza, *avere*. La coscienza è il pensare nel suo limite; invece, la generalità è una nozione ottenuta con un metodo: anch'essa c'è.

3) Siccome la coscienza kantiana non è una sintesi, non è corretto impostare il tema delle sintesi dell'intelletto; quelle non possono derivare dalla coscienza. La coscienza non *accompagna* le categorie arrivando ad esse e, pertanto, non le fonda, cioè non è la loro base. Kant non ottiene un significato peculiare per la deduzione trascendentale.

Le sintesi categoriali, come unificazione dei diversi, stanno a mezza strada tra l'omogeneità delle idee generali e l'eterogeneità che esse unificano. Tale eterogeneità si enuncia in modo non soddisfacente, il che rende impertinente la loro unificazione. Beninteso, non si tratta di un'unificazione giudicativa, poiché in nessun preteso giudizio sintetico *a priori* il predicato è più formale del soggetto (v.gr., $5+7=12$: né il segno = è la copula verbale, né $7+5$ si conoscono meglio nell'eguagliarsi al 12). La sintesi di retta e di distanza manca anche di interesse: non si conosce meglio la retta nel dichiarare che è una distanza, anzi, la retta non è alcuna distanza, né minore, né maggiore. A questo si aggiunge che la sintesi della geometria in Kant presuppone lo spazio, cioè, questo è il soggetto, “il sostrato” formalizzato dalla sintesi. Ma questa è un'intromissione dell'ilemorfismo in cui naufraga la pretesa considerazione trascendentale dell'oggetto.

^[9]Bisogna aggiungere:

1) Il disprezzo hegeliano per la matematica –il calcolo– non è del tutto giustificato. Nella riflessione, la determinazione delle differenze sotto qualche idea generale può e dev'essere calcolata. Naturalmente, il calcolo non è tutto il metodo riflessivo: non ogni separazione della generalità permette il calcolo,

ovvero, si determina con esso. D'altra parte, i calcoli sono plurali e non sono suscettibili di una piena unificazione (dipendono dal livello di generalizzazione, la quale, in definitiva, si esaurisce).

2) La considerazione assoluta dell'oggettività non ha senso: ogni oggetto, per quanto distinto sia da un altro, c'è. *Avere* è la costanza del limite. Da qui si deduce che la pretesa hegeliana di eternità rispetto alla storia è insostenibile: nessun presente domina la storia. Orbene, se il presente non è la pienezza dialettica, che valore avrà una scienza dialettica della storia? E se si dichiara che la pienezza dialettica non è ancora raggiunta, che valore avrà il criterio adottato –oramai non c'è scappatoia– per l'ermeneutica del passato? La scienza della storia del cosiddetto materialismo dialettico si arena nel relativismo. D'altronde, se la dialettica è l'unico metodo valido e siamo lontani dal “quarto momento”, la dialettica dovrà essere *futureologia*. La pietra di paragone della pretesa di genesi del contenuto è precisamente la predizione. Ma si può prevedere dialetticamente? E, se no, cos'è la dialettica come *prassi*? Qualcosa di più di un meccanismo politico del tipo di Machiavelli? È il presente definitivo cui si aspira più di un collettivismo omeostatico?

3) L'identità soggetto-oggetto è un riduzionismo, forse il più grave. L'identità è un tema intellettuale che non può essere inquadrato. Il soggetto umano non è un metodo mentale né, in definitiva, è per nessuno di loro, se non per il Creatore.

^[10]Questo rapido esame di *Essere e Tempo*, così come della sua improseguibilità, mostra l'esaurimento della riflessione nella domanda. L'incongruenza di Heidegger è il mancato aggiustamento di metodo e tema che nasce dal primato radicale del metodo. Per procedere all'aggiustamento bastino le seguenti osservazioni:

La via metodica riflessiva è unificabile nel suo esaurimento con la ragione (anche nella sua ultima fase). L'esaurimento della ragione è l'ultimo esplicito, ovvero il tema del fondamento. Il fondamento è un tema razionale, non riflessivo. La domanda fondamentale deprime il logos precisamente quando l'esaurimento delle due vie metodiche permette la loro lucida unificazione. In effetti, se al fondamento non corrisponde la generalità, la differenza dev'essere interna al fondamento stesso. La domanda pertinente è la domanda sul *dentro*. In questo modo, entrambe le vie metodiche possono unificarsi con l'intellezione (il principio di identità è trattato da Heidegger in maniera banale). D'altra parte, la generalità del fondamento comporta una grave difficoltà all'indagine sul soggetto umano. Finché le pretese trascendentali della filosofia moderna non si abbandonino, la generalità del fondamento darà luogo a una specie di competizione tra il soggetto umano e l'essere, dalla quale il primo esce malandato (l'interpretazione fondamentale della libertà tentata in *Von Wesen des Grundes* è insostenibile). Infine, dare alla comprensione dell'essere un orizzonte temporale è una ricaduta nell'astrazione, la quale è il metodo di articolare il tempo.