



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale in

Scienze filosofiche

Tesi di Laurea

**CONFRONTO TRA L'ATTUALISMO E
LA DIALETTICA NEGATIVA**

**Il contraddirsi dei paradigmi soggettivistico
e oggettivistico e la possibilità di quello dialogico**

Relatore

Prof. Lucio Cortella

Correlatore

Prof. Davide Spanio

Laureando

Ruben Maria Eeckels

989129

Anno Accademico

2018/2019

Non cercherò di descrivere la bellezza della vita nello Sciame: le città globulari a gravità zero, le fattorie cometa e i grappoli di pulsione, le microforeste orbitali e i fiumi migratori, i diecimila colori e toni di vita a Settimana Rendezvous. Basti dire che secondo me gli Ouster hanno fatto quel che l'umanità della Rete non è riuscita a fare nell'ultimo millennio: si sono evoluti. Mentre noi viviamo nelle nostre società derivative, pallide immagini della vita su Vecchia Terra, gli Ouster hanno esplorato nuove dimensioni dell'estetica e dell'etica, delle bioscienze e dell'arte, e tutte le cose che devono cambiare per poter riflettere l'anima umana. Barbari, li chiamiamo. E intanto timidamente ci aggrappiamo alla nostra Rete, come Visigoti acquattati nelle rovine dello svanito splendore di Roma e ci proclamiamo civili.

DAN SIMMONS, *I canti di Hyperion*

INDICE

Introduzione.....	1
I. Articolazione dell'argomentazione	5
I.1 L'astrazione e la reciprocità come prime manifestazione del paradigma oggettivistico e soggettivistico	5
I.2 La fondazione come rigorizzazione dei due paradigmi	7
I.3 L'apparire del paradosso e la sua dinamica	8
I.4 Possibilità del paradigma dialogico	10
II. Motivazione delle scelte terminologiche	11
III. La dialettica tra i concetti di identità e differenza in Hegel.....	12
IV. Il fondarsi dell'identità sulla differenza e viceversa come nuclei teorici dei due paradigmi antagonisti	14
V. La dinamica della fondazione e quella della presupposizione	16
VI. Caratteristiche principali del paradigma oggettivistico e soggettivistico, e struttura della prima parte di lavoro	17
VI.I Fisionomia del paradigma oggettivistico	18
PARTE PRIMA: L'ASTRAZIONE E LA RECIPROCIÀ.....	22
1. Il paradigma oggettivistico nella dinamica dell'astrazione e il soggettivistico nella dinamica della reciprocità	23
1.1 Il paradigma oggettivistico nella sua veste ingenua: la filosofia antica	23
1.2 Il paradigma oggettivistico nella cultura religiosa medievale	24
1.2.1 La Pasqua della resurrezione	26
1.3 Il paradigma oggettivistico nella sua veste problematica: la filosofia moderna. 28	
1.4 Il pensiero di Cartesio come primo aurorale comprensione della contraddittorietà del paradigma oggettivistico	30
1.4.2 Motivazioni scatenanti il dubbio iperbolico, e strutturarsi della filosofia cartesiana.....	31
1.4.3 Conseguenze del dubbio iperbolico.....	33

1.4.4 Il ritorno all'unità: la dimostrazione dell'esistenza di dio	35
1.4.5 Commento alla soluzione elaborata da Cartesio alla problematica dualistica	38
1.4.6 Problematiche del pensiero cartesiano	39
1.4.7 Filosofia post-cartesiana.....	40
1.5 La filosofia kantiana: il semplice imporsi della differenza all'apparire della contraddittorietà dell'identità	42
1.5.1 Il paradigma oggettivistico nella sua veste scettica: l'impossibilità della relazione positiva tra i termini della conoscenza	42
1.5.2 Confutazione dell'argomento ontologico	44
1.5.4 Differenze superficiali tra il meccanismo gnoseologico del paradigma oggettivistico nella sua veste antica-moderna, e quello critico	48
1.5.5 Esposizione del meccanismo conoscitivo del criticismo.....	49
1.5.6 Prima conseguenza dell'imporsi del criticismo kantiano	53
1.5.7 Seconda conseguenza	56
1.5.8 L'immanente trasformarsi del criticismo nell'idealismo.....	57
1.6 La cosa in sé nella filosofia fichtiana	60
1.7 La definitiva dissoluzione della cosa in sé in Schelling	65
1.7.1 Conclusioni sulla coppia Schelling-Fichte ed il passaggio alla filosofia hegeliana: il risolversi dell'astrazione in presupposizione e l'imporsi della reciprocità .	70
2. Il paradigma soggettivistico nella dinamica della reciprocità	72
2.1 Differenze tra paradigma soggettivistico e paradigma oggettivistico	72
2.1.1 Il paradigma soggettivistico e l'idealismo.....	75
2.2 Presentazione della struttura con la quale si esporrà la filosofia hegeliana	77
2.3 Dalla sostanza al concetto	77
2.3.1 Dialettica generale del concetto di sostanza	79
2.3.2 Premessa metodologica	80
2.4 La relazione intesa attraverso la categoria della causalità formale	80
2.4.1 La causalità determinata	83
2.4.2 Azione e reazione	90

2.4.3 L'azione reciproca	92
2.4.4 L'imporsi definitivo del concetto	96
2.5 Relazione tra finito e infinito nella metafisica e nella filosofia della finitezza ..	98
2.5.1 Contraddirsi del rapporto tra finito e infinito nella metafisica classica.....	98
2.5.2 Rapporto tra finito e infinito nella filosofia kantiana e fondazione hegeliana della loro unità.....	100
2.5.3 Dal cattivo al vero infinito.....	103
2.5.4 Finito e infinito come ideali	104
2.6 Il differente rapporto tra il pensiero e la cosa nella filosofia hegeliana	106
2.7 La dialettica hegeliana.....	111
2.7.1 Confronto tra dialettica hegeliana e dialettica kantiana.....	112
2.7.2 Considerazioni sulla diversità-identità tra momento dialettico-negativo e momento rivelativo	114
2.8 Conclusioni sulla filosofia hegeliana.....	116
2.9 Conclusioni critiche sulla filosofia hegeliana.....	118
2.9.1 Contraddirsi della reciprocità e l'imporsi del tentativo di concepire l'intelligibilità dell'identità e della differenza attraverso la relazione tra fondamento e fondato.....	119
PARTE SECONDA: LA FONDAZIONE.....	121
3. La fondazione dell'identità sulla differenza	122
3.1 Struttura generale della seconda parte del lavoro.....	122
3.2 Struttura dell'esposizione della filosofia adorniana	123
3.3 La dialettica negativa come fondamento teorico della dialettica dell'illuminismo	124
.....	
3.3.1 La coincidenza tra ragione e dominio	128
3.3.2 L'eredità della dialettica hegeliana nella dialettica negativa.....	133
3.3.3 Problematiche interne alla dialettica hegeliana	136
3.3.4 Obiettivi e sfide della filosofia adorniana: una dialettica libera dal presupposto identitario	138

3.3.5 Il pensiero identificante	139
3.3.6 L'apparente ambiguità della dialettica negativa.....	140
3.3.7 L'auto-annullamento della dialettica	141
3.3.8 La dialettica negativa come auto-riflessione dell'illuminismo e lato logico della <i>mimesis</i>	143
3.3.9 Il differenziarsi del non-identico adorniano e della cosa in sé kantiana....	147
3.3.11 Il contraddirsi della confutazione idealistica del realismo come fondamento della possibilità del non-identico.....	152
3.3.12 Il fondamento del non-identico: il primato dell'oggetto, dell'immediatezza, e il riscatto della metafisica	154
3.3.13 Il trasformarsi dei luoghi fondamentali della tradizione filosofica a causa della particolare natura del non-identico adorniano: la mutazione dei significati di metafisica, infinito, totalità, e soggetto	159
3.5 Apparire di un lato del circolo nel quale paradigma oggettivistico e paradigma soggettivistico vengono a risolversi	168
4. La fondazione della differenza sull'identità	171
4.1 Similitudini e differenze tra la riforma della dialettica adorniana e quella gentiliana	171
4.2 Presentazione del nucleo essenziale del pensiero attuale	173
4.3 Le due differenti interpretazioni come originantesi da due equipotenti problematiche interne alla dialettica hegeliana	176
4.4 Il fondarsi inconscio dell'attualismo sul principio originante la dialettica negativa	178
4.5 Struttura dell'esposizione dell'attualismo	182
4.6 Le origini della soluzione attualistica: la riforma della dialettica di Bertrando Spaventa	183
4.6.1 La necessità della riforma del concetto di nulla	185
4.7 L'impossibilità dell'espressione astratta dell'assoluto: la contraddittorietà del divenire concepito oggettivisticamente	190
4.8 Il presupposto naturalistico.....	193
4.8.1 Evoluzione del contenuto del presupposto naturalistico	195

4.9 L'errore del pensiero hegeliano: il tradimento del principio scoperto nella Fenomenologia	197
4.10 Struttura definitiva della riforma della dialettica gentiliana. I due volti della riforma gentiliana: quella tra pensante e pensato e quella tra astratto e concreto	200
4.10.1 I due volti dell'attualismo.....	202
4.11 Prima fisionomia della riforma della dialettica gentiliana: la relazione tra pensante e pensato.....	205
4.11.1 La natura dell'errore e la peculiare logica dell'attualismo	208
4.11.2 Il declinarsi nei vari luoghi della riflessione filosofica del principio primo dell'attualismo	209
4.12 L'oggettività dell'inobiettivabile.....	214
4.13 L'astratto come grado del concreto: il ritorno della dialettica gentiliana alla dialettica hegeliana.....	220
4.13.1 Problematiche della fisionomia che assume l'attualismo nel <i>Sistema di logica</i>	221
4.14 Conclusioni sulla filosofia gentiliana	223
4.14.1 L'apparire definitivo del circolo.....	224
Conclusione	226
I. Dinamica del paradosso	226
I.1 Primo momento del paradosso: l'astrattezza dei concetti di identità e differenza.....	226
I.2 Secondo momento del paradosso: la presupposizione come reciprocità	226
I.3 Terzo momento del paradosso: il fondarsi dell'identità sulla differenza e viceversa.....	227
II. Le due alternative: il fondarsi dell'identità sulla differenza come il duplice inconscio della reciprocità, e il fondarsi della differenza sull'identità come il triplice inconscio della stessa	228
II.1 Il fondarsi dell'identità sulla differenza.....	229

II.2 Il fondarsi della differenza sull'identità.....	230
III. Sintesi della dinamica del paradosso	231
IV. Apparire definitivo del paradosso	232
IV.1 Il concretarsi storico del primo momento del paradosso: la concezione astratta dei concetti di identità e differenza nel percorso che va da Parmenide a Schelling	232
IV.2 Il concretizzarsi del secondo momento del paradosso: la filosofia hegeliana	235
IV.3 Premesse al concretarsi del terzo momento del paradosso.....	236
IV.4 Il concretarsi del terzo momento del paradosso: il fondarsi dell'identità sulla differenza in cui consiste la dialettica negativa.....	237
IV.5 Svolgimento teoretico della fondazione dell'identità sulla differenza.....	238
IV.6 Il concretarsi del terzo momento della dinamica del paradosso: il fondarsi della differenza sull'identità nell'attualismo	240
IV.7 Svolgimento della coincidenza tra l'attualismo e il fondarsi della differenza sull'identità individuato nella dinamica pura del paradosso	240
IV.8 Svolgimento teoretico della fondazione gentiliana della differenza sull'identità.....	242
V. L'intelligibilità dei due concetti fondamentali concepita dialogicamente.....	243
V.1 Il nuovo volto del paradosso.....	243
V.2 Dalla dialettica alla dialogica	245
V.3 Prospettive	247
Bibliografia.....	250

Introduzione

Lo scopo di questo lavoro è quello di confrontare due diverse interpretazioni della dialettica hegeliana: la *dialettica negativa* di Theodor Adorno e l'*attualismo* di Giovanni Gentile. La particolarità di questi due approcci dipende dal fatto che entrambi rappresentano lo sviluppo rigoroso di due situazioni contraddittorie presenti nel pensiero hegeliano. Il differire della problematica, dalla quale prende avvio il tentativo riformatore e la coerenza con la quale i due autori declinano le conseguenze di queste due diverse aporie, fanno assumere alla dialettica negativa e all'*attualismo*, nonostante il comune intento, due fisionomie opposte. Difatti, il risultato definitivo dei rispettivi percorsi speculativi risulterà essere assolutamente antitetico. Ma è la dialettica hegeliana stessa ad aprirsi a queste possibilità. Da una parte è possibile rilevare nel modo in cui Hegel articola nel suo sistema il permanere inconsapevole di un residuo realistico che renda vana l'autoconsapevolezza dello Spirito con la quale il filosofo di Stoccarda fa terminare il suo percorso speculativo. Essendo perciò riproposte le difficoltà presenti nel tentativo di concepire un assolutamente altro, con le quali lo stesso Hegel aveva dimostrato la contraddittorietà della *cosa in sé kantiana*, l'identità dinamica grazie a cui si credeva di aver risolto l'aporia del dualismo non riesce a porsi.

Dall'altra, invece, è proprio l'autoconsapevolezza nella quale viene a risolversi il riflettersi del categoriale a suscitare perplessità: il carattere dinamico dell'identità infatti sembra non riuscire a mantenersi, e il divenire in cui essa consiste essenzialmente, collassare totalmente nell'identico. Da questo punto di vista perciò è lo scomparire delle differenze e del divenire in un *assoluto schellinghiano* a rappresentare il maggior problema del pensiero hegeliano. Nella prima situazione descritta, ciò che sembra mancare al pensiero dialettico così come impostato da Hegel, è proprio quella capacità di ricondurre all'identico la diversità, che al contrario nella seconda situazione proprio da esso viene ad essere soffocata.

Questo comporta che è l'apparire dell'uno o dell'altro modo del contraddirsi della dialettica a determinare modi di risoluzioni divergenti. Infatti, se nella prima il contraddirsi coincide con lo scomparire dell'unità, il tentativo di coerentizzarne gli assunti non potrà che portare alla ribalta speculativa *le ragioni dell'identità*. Al contrario, il tentativo di soluzione della seconda situazione problematica, dove è la diversità a non essere più visibile, sarà quello di mostrare *le ragioni della differenza*. L'*Attualismo* gentiliano si configura come il più rigoroso

tentativo di risolvere la prima problematica, mentre invece la *dialettica negativa* risulta la focalizzazione più puntuale sulla seconda.

Ciò che deve rimaner fermo è che l'intenzione che origina lo sforzo di entrambi gli autori è assolutamente la stessa: il rilevamento che il pensiero dialettico così com'è strutturato da Hegel non riesce a conservare quella carica critico-negativa che dovrebbe rappresentare l'essenza stessa della dialettica. Ma appunto diversa, è la ragione che in ognuna delle concezioni, viene a produrre questo auto-contraddirsi: per Gentile infatti il motivo per il quale la dialettica hegeliana risulta esser più simile alla dialettica platonica dipende dal fatto che il divenire concepito come esterno alla mente che lo pensa diventa un pensato, che per definizione non riesce ad andare oltre i suoi limiti. Al contrario, per Adorno l'irrigidirsi della dialettica in un assoluto incapace di trasformazione dipende dal fatto che Hegel non riesce da ultimo ad essere coerente con le premesse dalle quali era partito: il fare della dialettica la legge essenziale della totalità rivela il surrettizio re-imporsi di quello che il filosofo di Francoforte chiama *pensiero identificante*.

Il differenziarsi delle sue strategie parte quindi dai suddetti presupposti critici: difatti nella filosofia gentiliana è possibile rintracciare la convinzione che solo attraverso una radicalizzazione di quelle premesse *onto-teo-logiche* presenti nella filosofia hegeliana sia possibile mostrare il vero volto del pensiero dialettico. È appunto l'incapacità di Hegel di concepire il divenire libero dal presupposto realistico che soffoca il lato negativo della dialettica. Al contrario in Adorno brilla il convincimento opposto: solo grazie ad una *de-assolutizzazione* della dialettica è possibile manifestarne in maniera coerente l'essenza. Il carattere essenzialistico che viene assegnato alla contraddizione da Hegel, fa perdere alla dialettica il suo carattere critico-negativo, rendendo perciò il trasformarsi categoriale una semplice logica della relazione. Perciò, da una parte l'attualismo si configura come una *rigorizzazione dell'idealismo*, in quanto nell'analisi di Gentile viene ad essere rivelata all'interno della filosofia hegeliana il riproporsi in altra veste della cosa in sé: non più l'oggetto naturale, ma è il percorso categoriale a precedere contraddittoriamente la sintesi creativa. Dall'altra invece la dialettica negativa mostrando in maniera immanente l'impossibilità dell'impresa idealistica, rappresenta al contrario una *rigorizzazione del realismo*. Invece che contrapporre alla tesi idealistica una antitesi dall'esterno, l'obiettivo di Adorno è, hegelianamente, quello di mostrare come il contraddirsi porta necessariamente alla affermazione del realismo.

Ma oltre a rappresentare le vette massime di queste storiche e contrapposte correnti filosofiche – ed è qui che la motivazione che ha originato l'idea del confronto può incominciare ad essere compresa –, le due filosofie possono infatti esser considerate come il *coerentizzarsi* dei due atteggiamenti teoretici più originari nei quali rispettivamente sia il realismo che l'idealismo risiedono: *il paradigma oggettivistico e quello soggettivistico*. Essi, cioè, rappresentano i principi di fondo sui quali giacciono i due atteggiamenti speculativi: da una parte il paradigma oggettivistico afferma l'originaria differenza dei termini che compongono il rapporto conoscitivo, dall'altra, il paradigma soggettivistico, la fondamentale unità. Per l'uno la verità può essere concepita in contraddittoriamente solo come *oggetto*, per l'altro solo come *soggetto*. Al fondo di questi assunti giacciono due diversi tipi di convinzioni: nel paradigma soggettivistico, quella per cui l'incontraddittorietà dell'identità è salva solo se essa viene a fondarsi sull'identità; nell'oggettivistico avviene invece il contrario. Come è possibile evincere anche da queste poche righe, in entrambe è presente l'assunto che i concetti di identità e differenza, al di là della *gerarchia* nella quale sono concepiti, siano assolutamente complementari. Infatti, affinché l'identità possa essere tale è necessario che i termini della relazione si differenzino in qualche modo. In che modo l'identificazione se essi fossero semplicemente lo stesso? Allo stesso modo, affinché sia possibile affermare la differenza tra determinazioni diverse bisogna che i termini del rapporto si identifichino in qualche modo: se fossero assolutamente diversi non sarebbe nemmeno possibile contrapporli negativamente.

Difatti, il principio gnoseologico che guida il primo paradigma prevede la possibilità dell'identificazione tra essere (verità) e pensiero (certezza), ritenendo le due dimensioni originariamente diverse. Al contrario il meccanismo conoscitivo presente nel secondo, rilevando la contraddittorietà del primo modo, ritiene possibile l'identificazione solo se i termini del rapporto sono ritenuti come originariamente identici.

L'*attualismo* gentiliano, che come visto intende coerentizzare il modo in cui Hegel concepisce la relazione identitaria nella sua veste idealistica, si presenta perciò come il tentativo più compiuto di rigorizzare il paradigma soggettivistico. Al contrario, la *dialettica negativa* di Adorno, dal momento che intravede nella relazione idealisticamente concepita l'impossibilità del porsi della differenza, finisce per riproporre, avvalorata dalla dimostrazione dell'impossibilità di questa, il rapporto pensato realisticamente.

Lo scopo della tesi è quello di mostrare che entrambi i modi nei quali viene ad essere concepita la relazione necessaria tra i concetti di identità e differenza sono contraddittori.

Considerata come originaria la differenza, appare l'impossibilità dell'identità tra i termini dell'equazione; pensata fondamento l'identità, appare l'inconcepibilità della fuoriuscita della differenza da questo identico. Ma – ed è qui che può essere finalmente compresa in pieno la ragione del confronto tra queste due riforme della dialettica – la relazione che viene a porsi tra i due paradigmi non è semplicemente di esclusione reciproca: infatti, come accennato, il contraddirsi dell'uno impone automaticamente l'affermarsi dell'altro, che contraddicendosi nuovamente, crea un circolo dal quale sembra impossibile uscire. La contraddittoria presupposizione del *non-identico* con la quale cade in aporia il tentativo adorniano ripropone la necessità della relazione pensata soggettivisticamente e, egualmente, il precipitare dell'attualismo gentiliano in un assoluto schellingiano, (anche se concepito soggettivisticamente) ripropone la necessità della relazione concepita oggettivisticamente. Per questo motivo le due filosofie, oltre ad un legame prettamente negativo, sembrano possederne anche uno positivo: l'essere elementi di una situazione teoretica che, anche se in tutta la sua paradossalità, sembra sussumere in sé sia il paradigma oggettivistico che quello soggettivistico. In questo passo di Genaro Sasso questa figura teoretica è mostrata in tutta la sua chiarezza:

È vero bensì, e se si potrebbe provarlo in concreto se soltanto fosse possibile, in questa sede concedere all'argomento il necessario spazio logico, che la questione dell'identità e della differenza richiede, per essere pensata qualcosa come un luogo concettuale che, in sé stesso, si rivela aporetico, talché di queste figure non si riesce a darsi altro che una prospettiva obliqua, ed affisarne il volto è impossibile. Affisata, e perciò stesso che la si affisa, l'identità è presa in un rapporto ed è perciò diversità; e nell'atto o piuttosto nell'attimo, in cui appare come con il volto della diversità, questa è identità, senza che, l'identità non presentandosi a sua volta se non come diversità, questo improprio rinvio possa avere mai termine. Se anche infatti si dicesse che almeno esso, il rinvio, non può non essere identico, si direbbe male; perché è proprio nel dirlo identico che lo si include in una relazione e si riapre la vicenda che in qualche modo si desiderava chiudere in un risultato fermo¹.

Affinché sia possibile presentare il modo in cui le filosofie di Adorno e Gentile possono essere considerate come gli elementi della situazione teoretica appena esposta, si è pensato di premettere al loro confronto un capitolo nel quale si cerca di delineare la *fisionomia* che vengono ad assumere i due paradigmi nelle filosofie a loro precedenti. Lo scopo di questa prima sezione è quello di guadagnare in maniera più vistosa, attraverso l'esposizione della struttura nella quale i due paradigmi vengono a manifestarsi prima della loro coerentizzazio-

¹ SASSO 1995, p. 178.

ne, le motivazioni che ci hanno permesso di considerare l'attualismo e la dialettica negativa come esempi massimi dei due diversi atteggiamenti.

A questa prima parte seguirà il reale centro focale del lavoro nel quale si mostreranno le due filosofie nel loro differenziarsi reciproco. L'energia speculativa dell'ultimo capitolo è perciò focalizzata nel mostrare il modo in cui entrambi i percorsi teoretici cadono in contraddizione. Solo in quel momento perciò sarà possibile esplicitare in maniera rigorosa il circolo nel quale vengono a sussumersi i due pensieri.

I. Articolazione dell'argomentazione

I.1 L'astrazione e la reciprocità come prime manifestazione del paradigma oggettivistico e soggettivistico

Il primo obiettivo di questo lavoro consiste nel tentativo di dimostrare l'esistenza di due paradigmi alternativi che si impongono necessariamente nel pensiero filosofico. Da una parte il paradigma oggettivistico, la cui essenza consiste nella convinzione che l'identità sia intelligibile solo sul fondamento della differenza; dall'altra quello soggettivistico, che al contrario coincide nella credenza che solo concepita come originantesi dall'identità la differenza sia incontraddittoria. In uno la forma della verità è concepita come oggetto, nell'altro come soggetto.

Tuttavia, la consapevolezza della struttura interna che caratterizza essenzialmente i due diversi paradigmi appare in maniera luminosa solo alla fine dello sviluppo speculativo di cui consiste il pensiero filosofico prima dell'attualismo e poi della dialettica negativa. Solo cioè nel pensiero di Adorno e di Gentile si prende realmente coscienza delle due diverse dinamiche gerarchiche nelle quali, si crede, risulta consistere l'intelligibilità dei due concetti fondamentali. Difatti, i pensieri filosofici che li precedono concepiscono *non gerarchicamente* la relazione tra l'identità e la differenza. Da una parte, infatti, si ritiene che la loro intelligibilità sia raggiunta attraverso la dinamica dell'astrazione. Solo nell'esclusione dei loro significati, essi riescono ad apparire incontraddittoriamente. Dall'altra, al contrario, la presa di coscienza che la stessa esclusione rappresenti, in realtà, un'inesorabile forma di relazione tra i due termini porta la riflessione a concepire i loro significato come implicantisi. L'identità può essere tale solo nella sua relazione necessaria con la differenza e viceversa. Il pensiero filosofico che va da Parmenide a Schelling risulta giacere all'interno del primo atteggiamento fondamentale,

mentre al contrario, l'idealismo hegeliano nel secondo. I due paradigmi quindi si susseguono l'un l'altro necessariamente, nel senso che è proprio l'apparire dell'impossibilità della concezione astratta a manifestare le ragioni della reciprocità. Ma come è facile intendere, il togliamento della contraddizione che avvolge il primo paradigma non è immediato, ma rappresenta il progressivo imporsi dell'intero pensiero filosofico fino ad Hegel. Sviluppo nel quale è possibile distinguere vari momenti fondamentali.

Lo scopo della prima parte di lavoro è perciò quello di mostrare le tappe più importanti di questo lento erodersi della concezione astratta e dell'imporsi della reciprocità. Il senso di questo excursus dipende dal fatto che solo la previa manifestazione del modo in cui questi due approcci vengono a contraddirsi permette la comprensione delle due dinamiche gerarchiche. Come si vedrà, infatti, l'astrazione non rappresenta altro che la prima inadeguata forma nella quale viene a strutturarsi il paradigma oggettivistico, e cioè quell'atteggiamento che vede l'identità originarsi sulla differenza. Allo stesso tempo, la reciprocità è il primo modo in cui viene ad essere pensato il fondarsi della differenza sull'identità, e cioè l'essenza del paradigma soggettivistico.

Questa prima parte è perciò strutturata in due sezioni. Nella prima si cercherà di mostrare il modo in cui il paradigma oggettivistico, nella sua prima inadeguata forma dell'astrazione, giunge alla consapevolezza della propria contraddittorietà. Si tenterà cioè di mostrare il modo in cui dalla filosofia antica a quella moderna fino ad Hegel viene ad essere concepito il rapporto tra pensiero ed essere. Difatti, si ritiene che prima dell'idealismo hegeliano, in cui si manifesta la prima consapevolezza paradigmatica, l'erodersi progressivo della concezione astratta si concretizzi soprattutto nella riflessione gnoseologica. La relazione tra pensiero ed essere, e quindi la possibilità della loro relazione positiva, rappresenta infatti la prima e più importante declinazione dei nuclei essenziali dei due paradigmi. Il percorso che si tenterà di tracciare consiste nell'esposizione delle tappe teoricamente più importanti che portano la riflessione filosofica a dichiarare l'assoluta differenza di queste due dimensioni. Difatti, dall'identità immediata con la quale il pensiero antico concepiva questa relazione, si passa all'impossibilità per l'intelletto umano di conoscere le cose come sono in loro stesse. Ma il percorso non è immediato. La filosofia moderna precritica consiste proprio nella messa in dubbio dell'impostazione gnoseologica precedente. Ci si rende conto che il modo nel quale veniva concepita la suddetta identità è ingenuo, cioè privo di fondamento razionale. Per questo motivo, dal cogito cartesiano in poi la riflessione filosofica tenta di trovare delle strategie

in grado di dimostrare la coincidenza tra la dimensione dell'essere e quella del pensiero. L'obiettivo di questo primo capitolo è quello di mostrare il modo in cui all'interno della concezione astratta avviene il passaggio dall'identità alla differenza. Come si mostrerà in maniera più puntuale nel prossimo paragrafo, affinché la concezione astratta possa comprendere la propria contraddittorietà è necessario, prima, il semplice passaggio dalla posizione dell'uno e dell'altro concetto fondamentale. Il contraddirsi dell'identità porta alla differenza, senza che si scorgano implicazioni di sorta tra i significati dei due concetti fondamentali. Sarà solo infatti nelle filosofie di Fichte e Schelling che la contraddittorietà dell'astrazione verrà a manifestarsi compiutamente: da un lato, il tentativo di concepire la differenza pura non potrà fare a meno di ammettere la presupposizione concettuale; dall'altro, la posizione dell'identità assoluta non potrà che riassumere le fattezze trascendenti dell'essere parmenideo. Negli stessi pensieri cioè appare l'impossibilità della posizione di entrambi i concetti.

Nel secondo capitolo, invece, l'attenzione si focalizzerà sul pensiero hegeliano, che rappresenta l'imporsi della reciprocità, e cioè della concezione che ritiene l'identità e la differenza intelligibile solo nell'implicazione dei loro significati. Il nesso paradossale, nel quale identità e differenza venivano a presupporci contraddittoriamente, viene cioè concepito come incontraddittorio. Si cercheranno perciò di mostrare le motivazioni che portano il filosofo di Stoccarda a questa rivoluzionaria presa di posizione, e il modo in cui l'imporsi della reciprocità, che rappresenta il primo modo inadeguato di presentarsi del paradigma soggettivistico, comporti una trasformazione radicale dei luoghi più importanti della riflessione filosofica. La verità ad esempio, non è più concepita come un oggetto indipendente dal pensiero, ma come l'auto-riflettersi del medesimo. Allo stesso modo, pensiero ed essere non vengono più considerati come ontologicamente diversi, ma come due momenti di una stessa sostanza. Ma anche questa nuova e rivoluzionaria impostazione viene a cadere in drammatiche difficoltà. Difatti, diviene evidente che il nesso stesso non può che presupporre per la sua incontraddittorietà quell'identità isolata dalla differenza che riporta la riflessione alla concezione astratta.

I.2 La fondazione come rigorizzazione dei due paradigmi

Anche la seconda parte del lavoro si articolerà in due capitoli. Nel primo si cercherà di mostrare il modo in cui Adorno cerca di risolvere le problematiche in cui cade il pensiero hegeliano; nel secondo la riforma della dialettica operata da Giovanni Gentile. Come già affermato nell'introduzione, il motivo del confronto tra questi due diversi tentativi di riforma di-

pende dalla loro assoluta antitetività. Da una parte infatti la dialettica negativa tenta di mostrare che la reciprocità, per essere incontraddittoria, non può che fondarsi sulla differenza; dall'altra al contrario che il ricadere della dialettica hegeliana nell'identità astratta dipende dall'incapacità di trovare una caratterizzazione dell'assoluto che sia in grado di esprimere il necessario prodursi del differente dall'identico. In entrambi i punti di vista vi è perciò l'idea di riuscire a dimostrare l'intelligibilità della differenza non più attraverso l'astrazione o la reciprocità, ma attraverso una dinamica fondativa. La differenza è prodotta dall'identità e viceversa. Il paradigma oggettivistico e quello soggettivistico vengono così a rigorizzarsi. Da una parte infatti il tentativo adorniano consiste nel cercare di concepire in maniera finalmente pura l'oggetto; dall'altro, in maniera speculare, l'attualismo è convinto di riuscire finalmente a pensare nella sua peculiare essenza la verità concepita soggettivisticamente.

I.3 L'apparire del paradosso e la sua dinamica

Ma, come annunciato nell'introduzione, l'obiettivo principale di questo lavoro è proprio quello di mostrare che entrambi i punti di vista cadono in contraddizione. Né il paradigma oggettivistico, né quello soggettivistico riescono nei loro intenti. La motivazione consiste, come mostrato dal passo di Gennaro Sasso, nella fondamentale inintelligibilità dei concetti di identità e differenza. Presupposto necessario della prima è la seconda e viceversa, riuscendo perciò impossibile l'incontraddittorio apparire di entrambe. Perciò la parte conclusiva del lavoro consisterà nel tentativo di mostrare il modo in cui le due diverse dinamiche fondative nelle quali culminano e si rigorizzano i due atteggiamenti fondamentali vengono a contraddirsi. Di conseguenza, né la concezione dell'astrazione, né quella della reciprocità, né quella della fondazione nella quale i due paradigmi si compiono, risultano capaci di esprimere la relazione tra l'identico e diverso, aprendo così lo spazio per l'imporsi del circolo paradossale. Solo come presupposizione contraddittoria essa è pensabile, e quindi, proprio per questo, inintelligibile. Infatti, dopo la manifestazione della contraddittorietà dell'approccio fondativo, si tenterà di mostrare analiticamente la dinamica pura del paradosso. Necessario è perciò anticiparne in maniera sintetica le fattezze. Se nel precedente paragrafo si è cercato di mostrare semplicemente il giustapporsi degli argomenti, in questo si tenterà di esporre la logica che permea l'intero elaborato. Difatti, il punto di vista speculativo dell'intera analisi della storia della filosofia che viene qui tentata è proprio il circolo paradossale. Per questo motivo, i momenti che in precedenza venivano concepiti come fasi preambolari dell'imporsi dei due paradigmi anta-

gonisti vengono qui considerati come fasi del paradosso stesso. Il suo apparire come tale risulta intrinsecamente legato al contraddirsi delle precedenti concezioni. Solo dopo il tentativo di pensare l'intelligibilità dei due concetti fondamentali attraverso l'astrazione, la reciprocità e la fondazione, è possibile il manifestarsi definitivo della presupposizione come unico nesso possibile tra i due concetti. Il passaggio da una concezione all'altra dipende proprio dal cercare di concepire la presupposizione in maniera alternativa. Di conseguenza, se il pensiero filosofico che va da Parmenide a Kant rappresenta il momento in cui l'intelligibilità dei due concetti fondamentali è concepita attraverso la dinamica dell'astrazione, il pensiero di Fichte e Schelling, al contrario, coincide proprio con l'apparire della paradossalità di questa concezione. Se questo primo momento consiste esclusivamente nel passaggio dall'identità alla differenza tra essere e pensiero, al contrario, le filosofie dei due idealisti testimoniano l'apparire della paradossalità dell'astrazione. Difatti, il tentativo fichtiano di concepire la differenza pura cade necessariamente nella presupposizione del concetto, così come quello schellingiano di pensare l'identità assoluta non può che precipitare nella trascendenza dell'essere parmenideo. La posizione dell'identità, per essere intelligibile, deve perciò presupporre la differenza e viceversa.

Nella filosofia hegeliana, invece, viene ad apparire la convinzione di poter considerare la presupposizione contraddittoria come reciprocità. Lo scivolare dell'uno nell'altro nel circolo infinito dipende cioè da un pensiero incapace di comprendere l'implicazione vicendevole in cui consiste il significato di entrambi. Ma l'incontraddittorietà con la quale è necessario pensare questa stessa reciprocità manifesta a sua volta che il presupposto necessario per la sua posizione è proprio quell'identità astratta dalla differenza di cui era apparsa in precedenza l'impossibilità. La riflessione perciò, tornando nell'astrazione, scivola nuovamente nella situazione paradossale espressa dalle filosofie di Fichte e Schelling. Infatti, l'identità apparsa come reale inconscio della reciprocità non può che presupporre la differenza, riaprendo quel circolo paradossale che il pensiero hegeliano credeva di aver definitivamente scongiurato.

Giunti a questo punto la riflessione crede possibile concepire la presupposizione come fondazione: il necessario presupposto della differenza che mostra la posizione dell'identità astratta nel quale è venuta a risolversi la reciprocità non è concepito da Adorno come l'apparire del paradosso, ma come il manifestarsi del fondamento del concetto contraddetto. Il non-identico adorniano è infatti pensato come ciò che permette e fonda il contraddirsi della logica identitaria. L'apparire dell'originario non viene però concepito nella sua positività, ma

solo nella sua negatività. Se così non fosse, infatti, e la posizione del fondamento venisse pensata nel suo positivo apparire, si tornerebbe nella contraddittorietà della posizione astratta. Difatti nella dialettica negativa il contenuto del non-identico è solo ed esclusivamente il negarsi dell'identità. Pertanto, la posizione del fondamento consiste esclusivamente nell'apparire della negazione del concetto opposto.

La stessa esatta dinamica accade nell'attualismo. L'unica differenza consiste nel fatto che Gentile concepisce come fondamento l'identità. Egli parte cioè dal contraddirsi stesso della dialettica negativa, in quanto sa che la differenza, risultata come presupposizione necessaria dall'identità astratta nella quale cadeva la reciprocità, non può che presupporre, a sua volta, il suo contrario. Ed è per questo che il modo in cui il filosofo di Castelvetrano critica Hegel non coincide con un rimprovero verso il principio di fondo dell'idealismo, ma solo con l'incapacità di trovare la reale dinamica nella quale il prodursi della differenza dall'identità riesce realmente ad essere intelligibile. Solo come atto del pensiero, e non come pensato, l'assoluto è realmente concepibile. E questo, esattamente come accadeva nella dialettica negativa, non coincide con la sua posizione positiva ma nel contraddirsi della differenza. È difatti l'immediato negarsi dell'astratto, come si vedrà, l'unico modo nel quale può apparire l'assoluto.

Tuttavia, anche queste due posizioni non riescono a risultare intelligibili. Infatti, anche la sola posizione negativa risulta in realtà cadere nella concezione astratta, facendo riapparire quel circolo contraddittorio che rende inintelligibili i concetti di identità e differenza.

I.4 Possibilità del paradigma dialogico

L'imporsi del paradosso non rappresenta l'ultimo atto del percorso speculativo che si intende sviluppare. Infatti, nell'ultima parte delle conclusioni, si cercherà di trovare una strategia in grado di salvare la ragione dalla condanna a morte in cui sembravano farla cadere i fallimenti di Adorno e Gentile. Perché ciò sia possibile, si tenterà in prima istanza di ragionare sulla struttura del paradosso stesso cercando di comprendere la presupposizione vicendevole non nasconda in realtà la sua stessa soluzione. Come si vedrà, sarà proprio il rigorizzarsi stesso del circolo infinito che costringerà la riflessione a concepire l'intelligibilità dell'identità e della diversità solo attraverso una relazione dialogica. A quel punto verrà ad aprirsi la possibilità di una nuova rivoluzione paradigmatica il cui il dialogo assume le fattezze di nuovo punto di vista trascendentale.

II. Motivazione delle scelte terminologiche

La prima chiarificazione da fornire è l'esplicitazione delle ragioni che ci hanno permesso di considerare la dialettica tra identità e differenza il punto di vista esemplare nel quale racchiudere i nuclei essenziali delle varie filosofie. Si è scelto perciò di analizzare un passo della *Scienza della logica* nel quale Hegel mostra l'impossibilità della concezione astratta dell'intelligibilità dei due concetti fondamentali ed il conseguenziale imporsi della reciprocità. In questo modo, fornendo la formulazione teoretica delle prime due strutturazioni dei due paradigmi, si ritiene di facilitare l'obiettivo che pervade questo primo capitolo.

Come si mostrerà in maniera più puntuale durante l'esposizione del pensiero hegeliano, la *Scienza della logica* termina con l'auto-comprensione da parte del concetto della propria absolutezza. Questa coincide con la comprensione della sua essenza formale, che consiste nel fatto che l'opposizione con la quale identità e differenza venivano ad essere concepite dalla logica precedente sia contraddittoria, in quanto solo nella loro *relazione* esse riescono a porsi senza contraddizione. Difatti, l'identico nel diverso di tutto il percorso di autoriflessione dell'assoluto è proprio la consapevolezza che l'unica legge del reale è questo reciproco fondarsi delle determinazioni opposte. Ci sono molti modi in cui Hegel esprime questa particolare caratteristica dell'assoluto ma, tra questi, quello che sembra essere il più *rappresentativo* consiste proprio nella peculiare relazione che in esso viene a sussistere tra l'*identità e la differenza*. Difatti, per quanto il nucleo della filosofia hegeliana possa essere concepito per mezzo della reciprocità con la quale il filosofo di Stoccarda concepisce il porsi contraddittorio di concetti opposti – quali finito-infinito, reale-razionale, soggetto-oggetto ecc., la dialettica sussistente tra l'identità e la differenza sembra contenerli tutti in un'unità trascendentale più ampia. Questo rapporto assume infatti una connotazione originaria rispetto alle altre coppie di opposti, le quali, nonostante l'alto grado di universalità, rappresentano comunque dei contenuti particolari, che come tali non sono in grado di porsi come il massimamente universale: affinché sia possibile concepire qualsiasi di queste coppie di opposti come l'una implicante l'altra, è necessario presupporre proprio il concetto di identità *dinamica*, che contempla in sé anche il differire.

Per questo motivo in questo lavoro si cercherà di comprendere sotto la dialettica che sussiste tra i concetti di identità e differenza, di cui in seguito mostreremo la caratteristica principale, l'evolversi della storia della filosofia. È infatti possibile rintracciare delle *varia-*

zioni essenziali della relazione che questi concetti fondamentali intrattengono; esse comportano differenze sostanziali tra le varie stagioni filosofiche, e risultano essere la causa principale delle scelte teoretiche fondamentali che le caratterizzano. Nel prossimo paragrafo mostreremo più nel dettaglio il modo nel quale questa peculiare evoluzione della concezione della relazione tra i concetti di identità e differenza viene a concretarsi in schema.

Perché il fondamento sul quale si struttura l'intera argomentazione non rimanga implicito, si è pensato di far precedere ad essa l'esposizione di questa reciprocità. Si è scelto questo termine invece che 'dimostrazione' in quanto lo scopo di questo paragrafo non è quello di anticipare in maniera maldestra il risultato che può essere realmente raggiunto solo dopo l'intero percorso speculativo, ma solo quello di manifestare lo *sfondo* sul quale il medesimo viene a concretarsi. Per questo motivo, non verranno ad essere manifestate tutte le conseguenze presenti in questa situazione logica. Solo alla fine dell'elaborato, e cioè dopo l'esposizione delle filosofie di Adorno e Gentile, sarà infatti possibile acquisire piena coscienza di questa relazione necessaria tra identità e differenza.

III. La dialettica tra i concetti di identità e differenza in Hegel

Nella prima sezione del secondo volume della *Scienza della logica*, il filosofo di Stoccarda espone il suo personale punto di vista sull'argomento in questione. In questo paragrafo si dimostra l'impossibilità di concepire l'identità e la differenza incontraddittoriamente se esse non si pensano come l'una implicante l'altra. Nella prima parte dell'argomentazione, Hegel espone il punto di vista *astratto* sui concetti di identità e differenza. In questo atteggiamento i due concetti sono visti come isolati l'uno dall'altro, sottendendo che il raggiungimento dell'incontraddittorietà reciproca dipenda dalla netta separazione tra essi. Ma già dal modo in cui Hegel presenta questa concezione, è infatti possibile comprendere l'intrinseca contraddittorietà in cui essa viene a risolversi. Egli infatti afferma:

Così è la vuota identità, cui restano attaccati quelli che la pigliano come tale per qualcosa di vero, e sempre mettono avanti che l'identità non è la diversità, ma che identità e diversità son diverse. Costoro non vedono che appunto qui dicono già che l'identità è un diverso; poiché dicono che l'identità sia un diverso; poiché dicono che l'identità sia diversa dalla diversità².

² HEGEL 1988, pp. 459-460.

Con un movimento tipicamente dialettico, Hegel mostra che è l'identità nella sua concezione astratta, cioè pensata come non relata al suo opposto, essa è contraddittoria, in quanto la singola determinazione viene a trasformarsi proprio in quell'opposto per cui si erano erette barriere così rigide. In realtà, proprio questo contraddirsi dimostra che l'identità può essere concepita solo attraverso la relazione al suo opposto. Ma affinché si riesca a comprendere questo contenuto non come nulla bisogna abbandonare definitivamente il punto di vista astratto:

In questo giudizio sta però immediatamente che la verità è completa solo nell'unità dell'identità colla diversità, e quindi ch'essa consiste solo in questa unità. In quanto si afferma che quell'identità è incompleta, questa totalità commisurata alla quale l'identità è incompleta sta dinnanzi al pensiero come il completo; ma in quanto dall'altro lato l'identità vien tenuta ferma come assolutamente separata dalla diversità e si prende questa separazione come un che di essenziale. Di valevole, di vero, allora in queste affermazioni contrastanti non è da vedere altro che la mancata riunione di questi pensieri che cioè l'identità astratta è essenziale, e che come tale essa è in pari tempo incompleta; non è cioè da vedere così se non la mancata coscienza di quel movimento negativo che in queste affermazioni l'identità stessa si mostra essere³.

Il movimento negativo è perciò l'atto teoretico discriminante con il quale si riesce a contemplare il reciproco relazionarsi dei due concetti senza che ciò comporti la caduta del pensiero nel nulla. Difatti, non solo l'identità viene a rivelarsi identica all'altro da sé e cioè la differenza, ma anche questa senza l'implicazione con l'identità risulta impensabile. Afferma infatti Hegel:

La differenza in sé è la differenza che si riferisce a se stessa e così essa è la negatività di se stessa, la differenza non da un altro, ma di sé stessa; non è lei stessa, ma il suo altro. ma il differente dalla differenza è l'identità. la differenza è dunque se stessa e l'identità. tutte e due insieme costituiscono la differenza; questa è l'intero e il suo momento, – si può anche dire che la differenza in quanto semplice non è la differenza⁴.

Per questo motivo l'unico modo coerente per concepire l'identità e la differenza è quello di vederne la reciproca implicazione: solo attraverso la capacità di concepire l'identico come momento del diverso e viceversa si è in grado di concepire questi concetti in maniera incontraddittoria: «La differenza è l'intero e il suo proprio momento, come l'identità è parimenti anch'essa il suo intero e il suo momento»⁵.

³ *Ivi*, p. 460.

⁴ *Ivi*, p. 465.

⁵ *Ibid.*

In questo momento iniziale dello svilupparsi del percorso teoretico è importante il semplice apparire delle due differenti concezioni. Da una parte, infatti, si ritiene che l'intelligibilità dei due concetti fondamentali appaia attraverso la dinamica dell'esclusione: il significato dell'identità esclude da sé la differenza e viceversa. Dall'altra, al contrario, si ritiene che il contenuto dei due concetti implichi necessariamente il suo opposto.

IV. Il fondarsi dell'identità sulla differenza e viceversa come nuclei teorici dei due paradigmi antagonisti

Posto quanto detto, si è scelto di svolgere l'exkursus sulla filosofia precedente a quella hegeliana, in modo da rilevare le tappe teoreticamente più rilevanti che conducono a questa identità dinamica. E cioè la maniera in cui, all'interno della concezione astratta della relazione tra i concetti di identità e differenza, vengono a svilupparsi filosofie che in maniera sempre più rigorosa mettono in crisi il principio sul quale inconsapevolmente vengono a fondarsi. La teoria di fondo che alimenta le speranze speculative di questo lavoro, come già anticipato, è la possibilità di concepire gli atteggiamenti teoretici pre-hegeliani e di Adorno come interni a ciò che viene definito paradigma *oggettivistico*, e quelli di Hegel e di Gentile come inerenti a ciò che, antitetivamente, viene a categorizzarsi come paradigma *soggettivistico*. Come si vedrà specificatamente nel prossimo paragrafo, il fondamento di queste rispettive attribuzioni dipende dalla diversa maniera in cui in esse è concepita la *forma della verità*. Differenza che però non risulta essere il fondamento, l'immediato, il principio, ma la *declinazione* di una ben più profonda situazione teoretica, e cioè proprio la dialettica tra identità e differenza prima presentata. Dalla *concezione astratta* dell'intelligibilità dei due principi, viene ad essere declinata l'idea di una *verità oggettiva*; dall'altra quella di una *verità soggettiva*. Vedremo nel prossimo paragrafo le motivazioni e le caratteristiche.

Molto importante è, tuttavia, specificare nuovamente che il modo in cui in questo lavoro verranno interpretate queste due diverse maniere di intendere questa situazione teorica rappresenta una *variazione* della categorizzazione attraverso la quale Hegel esplicita questa differenza. Com'è noto, è egli stesso, che, riconoscendo alla sua filosofia una rivoluzione paradigmatica rispetto alla tradizione utilizza i termini *astratto* e *concreto*, intendendo con il primo l'intelligibilità dei due concetti attraverso la dinamica dell'*esclusione*, e con il secondo quella della *reciprocità*. Le intenzioni che guidano questa indagine non intendono mettere in dubbio questa interpretazione. Si è infatti scelto il termine '*specificazione*' per descrivere il

divergere tra il nostro modo e quello del filosofo di Stoccarda, in quanto il nucleo essenziale di entrambi è essenzialmente il medesimo. Anche per l'idea che guida questa ricerca, il modo in cui la filosofia antica e moderna concepiscono l'intelligibilità dell'identità e della differenza è l'astrazione. Non vi è cioè nessun dubbio che le filosofie pre-hegeliane ritenessero contraddittori i due concetti nell'esclusione reciproca dei loro contenuti. Ciò che viene a modificarsi è però, come già affermato nell'introduzione, la *visuale speculativa* dalla quale sia l'astrazione sia l'implicazione vengono contemplate. Se infatti la categorizzazione di Hegel dipende dalla convinzione che la sua soluzione, e cioè la reciprocità, sia definitiva; il punto di vista che qui concepisce i due atteggiamenti è al contrario il *circolo paradossale* in cui entrambi gli orizzonti si risolvono. Ma come anticipato, si è ritenuto necessario, perciò, denominare le due diverse concezioni in maniera diversa, in quanto il fondamento che originava la precedente categorizzazione, e cioè *l'incontraddittorietà della reciprocità*, viene visto precipitare in contraddizione *allo stesso modo* dell'astrazione. Difatti, come telegraficamente esposto, la *reciprocità* concepita come l'originario rispetto ai due termini non risolve la problematica, in quanto essa, *svelandosi come identità*, riconduce la riflessione a non poterla concepire se non attraverso la *contraddittoria presupposizione* della *differenza*.

É perciò l'*originario* come *identità*, che vorrebbe ma non riesce a produrre immanentemente la differenza, il *fondamento* in cui viene a risolversi *l'azione reciproca* hegeliana. Si parlerà perciò dell'atteggiamento di fondo che guida il paradigma soggettivistico come di quello in cui la *differenza* viene vista *originarsi dall'identità*. Sarà solo con l'attualismo gentiliano che questo atteggiamento troverà la sua strutturazione più coerente.

Allo stesso modo, anche la concezione astratta viene a possedere una nomenclatura diversa. Difatti, il punto di vista *già consapevole* della contraddittorietà di questo atteggiamento – che consiste nella necessaria *presupposizione* dell'identità che la diversità pensata come originario rivela – induce la riflessione a concepire l'astrazione come quel momento del paradosso in cui l'intelligibilità dei due concetti è concepita attraverso il fondarsi *dell'identità sulla differenza*.

Sarà solo all'apparire della contraddittorietà nella quale incappano l'attualismo e la dialettica negativa che sarà possibile comprendere la contraddittorietà dei suddetti paradigmi e l'imporsi del circolo paradossale.

V. La dinamica della fondazione e quella della presupposizione

Si è cercato per i motivi precedentemente esposti di trovare una categorizzazione in grado di manifestare pienamente la relazione tra gli elementi del circolo paradossale in cui viene a risolversi effettivamente ciò che Hegel pensava salvo grazie al concetto di reciprocità. Infatti, attraverso l'esplicitazione della diversa *gerarchia* interna con la quale vengono ad apparire i due momenti del circolo (identità fondata sulla differenza, differenza fondata sull'identità), si è convinti di riuscire a fermare *l'attimo* nel quale il paradosso non si comprende come tale. Difatti le filosofie precedenti al pensiero di Gentile e Adorno, e cioè l'intera filosofia pre-hegeliana, e questa stessa, posseggono la piena convinzione dell'incontraddittorietà dei loro atteggiamenti fondamentali. Ed è questo il motivo per il quale si è scelto di descrivere la diversa dinamica che viene a sussistere tra identità e differenza con il termine '*fondazione*'. Sarà solo infatti all'apparire definitivo della contraddittorietà di questi due atteggiamenti – che consisterà, come anticipato, nelle difficoltà che l'attualismo e la dialettica negativa manifestano alla fine dei loro percorsi speculativi – che al paradosso verrà aperto lo spazio per apparire. Solo con l'approdo alla situazione logica anticipata in precedenza potrà essere usata la terminologia con la quale Sasso concepisce la paradossale intelligibilità dei due concetti, e cioè tramite il termine '*presupposizione*'. Con esso infatti si cerca di esprimere l'imbarazzante situazione del pensiero che non può affermare né la separazione, né la reciprocità di questi due concetti fondamentali.

L'obiettivo che guida questo lavoro è quindi quello di dimostrare, attraverso l'esposizione del percorso che conduce alle filosofie di Gentile e di Adorno (interpretate come il coerentizzarsi dei due atteggiamenti sopra esposti), che entrambe le maniere di concepire l'intelligibilità fondamentale dei due concetti cadono in aporie irrisolvibili. Infatti, sia che essa venga pensata come fondata sull'identità, sia che essa concepita come originantesi dalla differenza, il risultato è allo stesso modo la sua *inintelligibilità*. Se nel primo caso risulta impossibile dimostrare il modo in cui l'identico viene a diversificarsi, facendo cadere la riflessione nel contraddittorio e impensabile *essere parmenideo*, nel secondo, posta l'irrelatezza originaria, non si comprende in che modo concepire l'identità degli incommensurabili, portando il ragionamento all'impossibile necessità della *cosa in sé*.

Oltre ciò, dato che entrambi gli atteggiamenti risultano essere allo stesso modo contraddittori, annunciando che la soluzione dell'aporia nella quale entrambi vengono visti cadere verrà solo presentata ma non dimostrata, essi assumono anche la stessa identica *validità*. In-

fatti, fino a che non appaia una soluzione al paradosso, sia la priorità della differenza sia quella dell'identità risultano assolutamente equipotenti, comportando l'impossibilità di una scelta tra l'uno e l'altro atteggiamento fondamentale.

Nel prossimo paragrafo saranno delineati i modi in cui questi due atteggiamenti fondamentali vengono a strutturarsi in sistema. Difatti, questo assiomatico divergere si manifesta concretamente nella diversa forma che vengono ad assumere i settori più importanti nei quali si divide la riflessione filosofica.

Come conclusione di questo paragrafo esplicativo dei presupposti con cui la *struttura* di questo lavoro si sorregge, è possibile annunciare il perché si è scelto di utilizzare il termine 'paradigma': ogni filosofia che rientra all'interno di uno di questi atteggiamenti fondamentali, al di là di differenza superficiali, verrà a coincidere nelle caratteristiche peculiari.

VI. Caratteristiche principali del paradigma oggettivistico e soggettivistico, e struttura della prima parte di lavoro

In questo momento preambolare dell'argomentazione, perché sia possibile comprendere la struttura nella quale questa prima parte verrà ad essere articolata, è necessario premettere che la storia della filosofia fino a Hegel viene ad essere concepita come il *progressivo manifestarsi della contraddizione che avvolge il paradigma oggettivistico nella sua prima strutturazione e cioè la concezione astratta*. Premesso questo, è possibile cercare di mostrare in che modo le diverse concezioni dell'intelligibilità dei concetti di identità e differenza vengono a *declinarsi in sistema*.

La prima differenza è quella che coinvolge la caratterizzazione che viene attribuita alla verità. Infatti, se l'identità viene ad essere fondata sulla differenza dei termini della relazione che la costituiscono, la verità sarà concepita come *oggetto*. Al contrario, se l'identità viene ad essere concepita come il fondamento della differenza, la verità non potrà che essere pensata come *soggetto*. Oltre a questa conseguenza, che nella gerarchia nella quale vengono a declinarsi questi atteggiamenti fondamentali rappresenta sicuramente la più immediata, è possibile riscontrare un *irradiarsi progressivo* degli effetti dell'originario. Questo implica che tutti i luoghi in cui viene ad articolarsi la riflessione filosofica vengono a strutturarsi e a concretarsi proprio sulla base del modo in cui la suddetta intelligibilità viene a concepirsi. Nonostante sarebbe possibile cercare di individuare questo concretarsi in tutte le varie branche in cui si divide la filosofia, in questo lavoro si è scelto di privilegiare il rapporto che essa intrattiene con

la *gnoseologia*. Le motivazioni di questa scelta sono puramente *gerarchiche e storiche*. Si è convinti infatti in prima istanza che la *declinazione immediatamente successiva* alla caratterizzazione della verità come oggetto o come soggetto, è proprio lo strutturarsi della relazione tra *pensiero ed essere*. In seconda battuta, è proprio nella riflessione gnoseologica che nelle filosofie precedenti a quella hegeliana appare per la prima volta l'erosersi della relazione tra i concetti di identità e differenza così come li concepisce il paradigma oggettivistico. Questo excursus perciò viene a strutturarsi primariamente come il tentativo di mostrare le tappe salienti di questo *contraddirsi*, che coinvolge sia la filosofia antica, sia quella moderna fino ad Hegel., Si cercherà perciò di mostrare come le differenti concezioni gnoseologiche corrispondono a *differenti momenti teoretici* rappresentanti il progredire della contraddittorietà interna al paradigma oggettivistico. Infatti, nonostante sia nella filosofia antica che in quella moderna il pensiero e l'essere sono concepiti come assolutamente coincidenti, il modo con il quale questa equivalenza viene ad essere pensata è *diverso*. Nel pensiero antico, questo fatto viene ad essere *presupposto come vero*, al contrario il pensiero moderno è caratterizzato dalla comprensione della necessità di *fondare questo assunto*. Il percorso nel quale questi due atteggiamenti vengono ad avvicinarsi, consiste, perciò, nella progressiva presa di coscienza dell'impossibilità del contatto tra queste due dimensioni se pensate come assolutamente diverse. La filosofia hegeliana invece testimonia il primo inadeguato imporsi del paradigma soggettivistico. Infatti, la dinamica della reciprocità con la quale viene ad essere concepito

Ciò che si tenterà di mostrare perciò, è che al variare della relazione originaria corrisponde un diverso modo di concepire la relazione tra pensiero ed essere.

VI.I Fisionomia del paradigma oggettivistico

Presupposto ineliminabile di ogni realismo filosofico, è l'attribuzione alla verità di specifiche caratteristiche intrinseche che ne delineano la struttura formale. Con questo termine non si vuole indicare il contenuto con il quale verranno a sostanzarsi queste caratteristiche, ma solo la struttura trascendentale dell'assoluto realistico. Il Dio aristotelico, o quello cartesiano, o ancora l'oggetto trascendentale kantiano, hanno infatti solo questo in comune: essere entità indipendenti ed esterne al pensiero umano. Da ciò l'attribuzione a questo paradigma del predicato oggettivistico, in quanto questo termine rappresenta tutto ciò che si contrappone assolutamente all'attività soggettiva. Il principio gnoseologico fondamentale di questo atteggiamento viene a sostanzarsi nella convinzione che la *relazione* tra la verità, cioè l'essere, e la

dimensione soggettiva, cioè il pensiero, nonostante la loro intrinseca differenza, possa avvenire. Ciò che muta all'interno dello svilupparsi delle varie filosofie aderenti a questo originario atteggiamento è la *coerenza* con la quale questo rapporto viene ad essere fondato. È possibile infatti rintracciare nella storia della filosofia un progredire della complessità con la quale la *struttura* di questo relazionarsi viene ad essere manifestata. Se nella filosofia antica quasi non ne è data giustificazione alcuna e l'identità viene semplicemente presupposta, nella filosofia moderna la *problematica* che attanaglia essenzialmente lo strutturarsi della relazione degli originariamente irrelati, verrà ad esplodere in tutta la sua drammaticità comportando la necessità di una fondazione più elaborata.

Si cercheranno perciò di individuare quali sono le *motivazioni* che permettono alla filosofia moderna di portare ad un livello superiore la consapevolezza della struttura identitaria di cui le varie forme del paradigma oggettivistico sono rappresentazioni necessarie.

Secondo Hegel, le correnti filosofiche a lui precedenti, e cioè la filosofia antica e moderna, strutturano la loro conoscenza della realtà mediante un

Procedimento ingenuo, che ancora privo della coscienza dell'opposizione del pensiero in sé e rispetto a sé, contiene la fede che si possa conoscere la verità mediante il riflettere (Nachdenken) e che, mediante il riflettere, venga portato davanti alla coscienza quello che gli oggetti sono veramente. Con questa fede il pensiero si rivolge direttamente agli oggetti, riproduce il contenuto delle sensazioni e delle intuizioni prendendo le mosse da se stesso, facendone un contenuto di pensiero⁶.

La differenza che effettivamente sussiste tra la filosofia moderna fino a Hegel e quella antica è infatti solo *metodologica* e non sostanziale: nei moderni, nonostante per la prima volta vengano alla luce in modo più o meno chiaro le varie difficoltà del paradigma oggettivistico, il risultato a cui i vari pensatori giungono alla fine dei rispettivi percorsi speculativi ripropone quell'unità degli originariamente diversi, per la cui precarietà si era levato il *dubbio iperbolico* cartesiano. Solo con la filosofia kantiana si comprenderà invece che i termini dell'equazione, se considerati indipendenti e a sé stanti, non sono in grado di entrare in rapporto conoscitivo. Afferma infatti Hegel, analizzando il criticismo, che: «l'oggettività kantiana del pensiero è, a sua volta soltanto soggettiva, in quanto secondo Kant, i pensieri, sebbene siano determinazioni universali e necessarie, sono però soltanto nostri pensieri, e un abisso invalicabile li separa da quello che è la cosa in sé»⁷. Come si nota da questo passo, il vero,

⁶ HEGEL 2004, p.174.

⁷ *Ivi*, p. 196.

cioè l'*in sé* che sta dietro il fenomeno, è assolutamente altro da esso, comportando perciò l'impossibilità per la conoscenza umana di accedervi.

Il vero punto di svolta viene ad essere raggiunto con la filosofia hegeliana, nella quale sarà finalmente chiaro che non solo il pensiero non è in grado di oltrepassarsi e giungere alla conoscenza della cosa in sé, ma che impossibile è anche *solo* la relazione tra termini originariamente irrelati. L'intuizione scardinante di Hegel è quella di comprendere che la cosa in sé anche se pensata solo come *limite e termine* della conoscenza umana, è in realtà comunque, in qualche modo, *concepita positivamente*. Questo comporta necessariamente l'aprioristico fallimento non solo di ogni tentativo di *pensare*, ma anche e soprattutto di *postulare* come esistente la dimensione trascendente. La realtà esterna a quella pensata è perciò un assurdo, che la riflessione filosofica deve eliminare. Questa comprensione della contraddittorietà dell'assolutamente altro sulla quale si struttura la filosofia hegeliana comporta una *trasformazione qualitativa* dei termini della relazione fondamentale e della *dinamica* della loro relazione. Ed è questa mutazione che, come anticipato, è rappresentata dal fondarsi dei concetti di identità e differenza sul fondarsi della prima alla seconda, che comporta la svolta paradigmatica a cui viene fatto succedere il predicato di soggettivistico. La scelta di questo termine dipende dal fatto che il fondarsi della differenza sull'identità costringe la riflessione a considerare *la verità*, o *l'essere*, o ancora *l'assoluto* non più come un oggetto muto e a se stante, ma come *l'auto-riflettersi del medesimo*.

Ma, così come il percorso che va dal *cogito cartesiano* – dove l'apparire dell'intrascendibilità del soggetto viene a dissolversi grazie alla dimostrazione di Dio – al *soggetto trascendentale kantiano* – dove invece l'impossibilità dei termini della relazione viene finalmente ad apparire in tutta la sua definitività – non è immediato, allo stesso modo l'imporsi dell'idealismo hegeliano è preceduto da tentativi che non riescono a sostenere il peso di questa importantissima svolta teoretica. Il rilevamento della inintelligibilità della cosa in sé non è infatti immediatamente seguito dalla comprensione dell'adeguata *caratterizzazione* da assegnare a questo nuovo assoluto pensato finalmente come non in sé frantumato. I fallimenti degli idealisti precedenti ad Hegel, e cioè le filosofie di Fichte e Schelling, si fondano proprio sull'incapacità di trovare una definizione dell'intero capace di sopportare l'assenza dell'assolutamente altro. Né il soggetto empirico, né l'indeterminatezza di un essere parmenideo, riusciranno nell'impresa di delineare i nuovi lineamenti che l'assoluto viene ad assumere.

Come si vedrà sarà solo il logico soggettivisticamente concepito che riuscirà a portare a compimento, la rivoluzione di cui l'intero svilupparsi della filosofia moderna è rappresentazione.

Ciò che si cercherà di mostrare in questa prima parte di lavoro è perciò il comune risiedere della filosofia antica e della filosofia moderna all'interno del paradigma oggettivistico. La necessità di questa precisazione dipende dal fatto che la filosofia moderna già ai suoi esordi sembra caratterizzarsi come l'imporsi di un atteggiamento che ha nel *soggetto* il suo nucleo principale. Come si mostrerà, al di là del ricadere delle filosofie razionaliste precritiche nella vecchia impostazione oggettivistica, tipica della filosofia antica, la stessa soggettività empirica che in Kant viene ad essere assunta nella sua radicale trascendentalità non è in grado di rappresentare l'interezza che l'assoluto concepito soggettivisticamente richiede. Infatti, il concetto di soggetto empiricamente concepito, contenendo analiticamente la proprietà di esser oppositivamente legato ad una dimensione assolutamente diversa da sé medesimo, costringe il pensiero a postulare necessariamente l'esistenza contraddittoria della cosa in sé.

Perciò l'obiettivo che si spera di raggiungere è quello di mostrare che sia la filosofia antica, sia la filosofia moderna, la cui differenza fondamentale consiste proprio nel concepire la prima come oggetto, la seconda come soggetto empirico l'assoluto, non siano in realtà che due facce della stessa medaglia.

PARTE PRIMA: L'ASTRAZIONE
E LA RECIPROCIÀ

1. Il paradigma oggettivistico nella dinamica dell'astrazione e il soggettivistico nella dinamica della reciprocità

1.1 Il paradigma oggettivistico nella sua veste ingenua: la filosofia antica

Obiettivo di questa prima parte è perciò quella di mostrare il modo in cui il paradigma oggettivistico, nella sua veste dell'astrazione, si contraddice, conducendo all'imporsi del suo opposto, ossia il paradigma soggettivistico nella sua prima forma della reciprocità. Se il percorso analitico vero e proprio comincerà dalla filosofia di Cartesio, si è ritenuto necessario anticipare ad esso un piccolo *excursus* sul percorso che va dalla filosofia antica a quella moderna. Difatti la stessa filosofia hegeliana è la meta di un percorso ancora più profondo che ha le sue radici nell'origine del pensiero filosofico stesso, poiché esso nasce nel momento in cui si comprende che l'essenza del reale non è attribuibile all'*esteriorità* del mondo empirico quanto al pensiero stesso. Anche nei filosofi presocratici, che consideravano principio del tutto (*arché*) elementi del mondo empirico, il rintracciamento della determinazione sensibile più adatta a questo scopo era dettato dal tentativo di trovare l'unità del molteplice a loro costante. Tuttavia, è solo con Platone che per la prima volta il pensiero si pone di fronte a sé stesso nella maniera più consapevole. È manifesto quindi che solo all'interno di esso l'identità dei diversi può essere contemplata senza contraddizione⁸. Non sono gli oggetti intesi nella loro particolarità empirica a possedere le varie caratteristiche ma le *idee* grazie alle quali le cose assumono la loro specifica visibilità formale. Questo vuol dire che il mondo sensibile che immediatamente appare sotto i nostri occhi, non è tutta la realtà, ma che anzi esso è reso possibile dal mondo ideale al quale esso partecipa.

Una delle critiche immediatamente successive che verranno mosse alla teoria delle idee platonica è proprio quella di dividere inutilmente l'intero in due dimensioni alternative. Secondo Aristotele, infatti, la teoria della *partecipazione* con la quale Platone crede di risolvere la problematica relazione tra dimensione immutabile e diveniente non è sostenibile in quanto in quella maniera si pone l'essenza di qualsiasi ente sensibile *al di là* di sé. Infatti, sostenendo che è l'idea ad essere l'essenza di quella particolare determinazione, si cade nella contraddizione di sostenere che lo stesso è altro da sé⁹. Per questo motivo per Aristotele la *forma*, (che è nient'altro che l'idea platonica) è sempre connessa con la *materia*, essendo impossibile

⁸ Cfr. CORTELLA 2002, p. 22.

⁹ Cfr. SEVERINO 2004a, p. 161.

il presentarsi isolato delle due. Ciò che riesce a comprendere benissimo Hegel è che in entrambe le situazioni, viene comunque ad attuarsi *lo stesso meccanismo gnoseologico*.

In questo caso ciò che si sottolinea è che, al di là delle differenze tra teorie delle idee e teoria della sostanza, l'identico nel diverso tra esse è la convinzione che il pensiero possa oltrepassarsi e cogliere la reale natura delle cose nonostante la differenza originaria. E non solo in senso filosofico, ma anche nell'approccio esistenziale dei greci antichi le "cose" apparivano senza alcun tipo di filtro soggettivistico. La coscienza dell'opposizione che il pensiero ha in sé stesso rimaneva perciò sullo sfondo. Afferma infatti Hegel: «Dobbiamo immaginarci i greci antichi come uomini che erano interamente immersi nell'intuizione sensibile e non presupponevano altro che il cielo sopra di loro e la terra intorno a loro, avendo ormai abbandonato le rappresentazioni mitologiche»¹⁰.

Quello che sia la filosofia antica sia quella moderna non riescono a comprendere per Hegel, è che il pensiero cogliendo la realtà non coglie l'altro da sé, ma sé stesso nella forma della oggettività. Per questo motivo Hegel afferma: «il mondo greco ha sviluppato il pensiero fino all'idea; il mondo cristiano o germanico ha invece concepito il pensiero come spirito»¹¹. Come infatti sarà chiaro nel prossimo paragrafo, la differenza tra filosofia antica e moderna non appare di colpo, ma è preparata dall'avvento del cristianesimo.

1.2 Il paradigma oggettivistico nella cultura religiosa medievale

Oltre al già citato svilupparsi interno della filosofia moderna (dal cogito allo spirito), il filosofo di Stoccarda rintraccia i primi germi della comprensione della capacità autoriflessiva nell'atteggiamento culturale che unito con la filosofia greca rappresenterà la base del medioevo: il cristianesimo. Il palesarsi della *contraddittorietà* del paradigma oggettivistico viene per la prima volta a scricchiolare proprio con la *rivalutazione dell'uomo* e con il *dogma dell'incarnazione*, che rappresentano i baluardi dell'innovazione interna alla religione ebraica, portata dal messaggio di Cristo. La rarefatta e ambigua maniera con la quale i profeti precedenti a Gesù comunicano con la divinità – testimonianza dell'estrema lontananza delle due dimensioni – è sostituita dalla *coincidenza* dei due mondi. Il Dio cristiano è il Dio che si fa uomo, e che scende nella dimensione mondana per salvare l'umanità. La dura trascendenza con la quale era concepito precedentemente il Dio ebraico si sostituisce a questa capacità di

¹⁰ HEGEL 2004, p. 179.

¹¹ HEGEL 1930-1945, p. 118.

dialogo tra le due sfere. Ed è proprio per questo motivo che Hegel si azzarda a sostenere – affermazione piuttosto rivoluzionaria per i suoi tempi – che il cristianesimo concepito autenticamente rappresenta il primo passo della modernità.

La tappa successiva di questo percorso è sancita dall'evoluzione che il pensiero di Lutero comporta all'interno della riflessione cattolica. Infatti, le conseguenze della relazione "amichevole" tra al di là e al di qua inaugurata dal cattolicesimo, non vengono comprese immediatamente nella loro totalità. Come afferma Cortella, «la conciliazione del divino e dell'umano è infatti daccapo pensata come attuantesi sul terreno della finitezza sensibile e oggettiva»¹², e ancora «l'epoca del cattolicesimo romano segna agli occhi di Hegel una persistenza dell'oggettività e un prevalere dell'esteriorità sulla spiritualità interna»¹³.

Il mantenersi del paradigma oggettivistico si manifesta nella convinzione che debbano strutturarsi strategie esterne per entrare in relazione con la divinità, che quindi è ancora pensata come risiedente la dimensione oggettiva. Al contrario, il coincidere delle due dimensioni dovrebbe far concludere che il luogo più idoneo per la relazione non può essere più cercato in un al di là che oltrepasserebbe i confini di Dio stesso. Con il protestantesimo invece la rivoluzione della modernità incominciante nel cristianesimo, è condotta ad una svolta decisiva. La dimensione dell'*interiorità* incomincia a possedere una centralità così marcata che porterà Hegel a definire come «principio del Nord e del protestantesimo»¹⁴ l'assunto logico su cui si regge l'intera sua filosofia. Nel luteranesimo, alla relazione rituale ed esteriore si sostituisce quella *intima e personale* con la divinità. Dio non è più cercato nella dimensione oggettiva ed esteriore dal credente, ma all'interno della sua intimità.

Data l'enorme importanza che la trascendenza possiede nel pensiero di Lutero, come giustamente teologi come Barth o filosofi protestanti come Kierkegaard hanno sottolineato nella loro polemica alla filosofia della religione hegeliana¹⁵, si sottolinea che questo mutare della strategia comunicativa non contraddice il rigorizzarsi del concetto di trascendenza, ma anzi, né è il più armonico sviluppo. Hegel si può permettere di affermare che: «[...] nel più intimo dell'uomo è stato fatto un posto, dove egli è solo presso sé e presso Dio; e presso Dio egli è soltanto in quanto è lui stesso»¹⁶ proprio perché si rende conto pienamente del sostenersi vicendevole dei due assunti. Il radicalizzarsi del concetto di trascendenza impone infatti, in

¹² CORTELLA 2002, p. 28.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ivi*, p. 24.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 25.

¹⁶ HEGEL 1930-1945, p. 241.

prima istanza, il divieto di concepire la divinità oggettivamente: «Conoscerlo come un qualcosa che sta al di fuori e di contro al soggetto, equivarrebbe a renderlo cosa e legna»¹⁷. Coerentemente a questa impossibilità, la religione luterana, incomincia a ritenere più idonea l'idea della strategia comunicativa interiore tra le due dimensioni. Dio è infatti: «cercato nella preghiera e nei sospiri dell'anima non più nell'esteriorità del rito»¹⁸.

Lo sfondo dal quale prende avvio la filosofia moderna è pertanto questa rivoluzione nella strategia comunicativa tra le due dimensioni operata all'interno della riflessione cristiana: non più il rito, o una qualsiasi altra mediazione esterna, ma l'*introflettersi* in sé stesso dell'individuo, incomincia a venir considerato come il *veicolo migliore* per la relazione con l'assolutamente altro.

1.2.1 La Pasqua della resurrezione

Ma il passo dalla non-obiettività di Dio alla sua assenza è breve. Il coerentizzarsi del concetto di trascendenza divina comporta all'interno del pensiero luterano, la scomoda conseguenza di dover riconoscere che, autenticamente concepita, la relazione con l'al di là, risulta essere un vuoto domandare. Un Dio che viene a tradirsi ogni qual volta ci se ne prova a farsene un'immagine, o a darne una determinazione positiva è infatti più simile al nulla che all'essere. La filosofia moderna perciò si erge sullo sfondo di questa inevitabile equiparazione tra nulla e Dio. Secondo Hegel, ancor prima del levarsi della filosofia moderna, questa consapevolezza esisteva già in precedenza nella cultura moderna ma «solo storicamente, come quel sentimento su cui riposa la religione dei tempi moderni, il sentimento: Dio stesso è morto»¹⁹. La drammaticità che Hegel vede in questo tipo di concezione dell'assoluto, che viene ad essere espressa nelle famose affermazioni quali il «dolore infinito»²⁰ al quale è costretta la coscienza, può essere concepita solo se ci si rende conto che il perdere di positività di Dio coincide con la caduta del pensiero filosofico nel nichilismo. Allo stesso tempo, nonostante Hegel si renda conto pienamente che è proprio la manifestazione compiuta di questa presa di coscienza a rappresentare il destino della filosofia moderna, egli riesce a veder la luce in fondo al tunnel:

¹⁷ CORTELLA 2002, p. 26.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ HEGEL 1971, p. 252.

²⁰ *Ibid.*

La morte di questa rappresentazione contiene al tempo stesso la morte dell'astrazione dell'essenza divina, che non è posta come Sé. Questa morte è il sentimento doloroso della coscienza infelice per la quale Dio stesso è morto. Questa espressione dura è l'espressione del semplice e intimo saper-si, è il ritorno della coscienza nella profondità della notte Io = Io, la notte che non differenzia e non sa più nulla al di fuori di se stessa. Questo sentimento, dunque, è di fatto la perdita della sostanza e della sua contrapposizione alla coscienza; nello stesso tempo, però, esso costituisce la soggettività pura della sostanza²¹.

Con un ribaltamento dialettico Hegel suggerisce che la morte di Dio, non sia l'ultimo atto del processo di cui la filosofia moderna è il momento finale. Da come si legge infatti, la caduta del diversificarsi nella notte dell'Io = Io rappresenta al contempo la soggettività pura della sostanza. Ma cosa intende in questa non facile e roboante affermazione? La vita rinnovata dell'assoluto consiste nel rendersi conto che il doloroso evento della morte del Dio trascendente è reso possibile esclusivamente dall'*affermatività* che permette a questa negazione di sussistere effettivamente come tale. Come dice Cortella, in questo contesto bisogna comprendere che il «vero nichilismo, la vera dissoluzione di ogni in sé, è possibile solo grazie all'affermatività del soggetto»²². Un nichilismo non affermativo è semplicemente impossibile in quanto non sarebbe capace di reggere il peso del suo contenuto. In questo modo il discorso hegeliano riesce nell'impresa di ritrovare una relazione tra finito e infinito, tra determinazioni e assoluto, *positiva*.

L'esito estremo del percorso che viene a compiersi nella filosofia hegeliana ha quindi: «un duplice significato: da un lato è l'estrema manifestazione della finitezza e dell'alienazione, ma dall'altro è anche la negazione di questa finitezza e la fine dell'alienazione»²³. Ma questa rinnovata esistenza affermativa dell'assoluto, che rinasce come l'araba fenicie dalle proprie ceneri, rappresentando perciò la "Pasqua della resurrezione" non deve esser vista come il ritorno della concezione sostanzialistica dell'assoluto, poiché il destino dell'oggettività in Hegel sarà quello di scomparire nella superiore dimensione dello *spirito*. Per questo motivo è necessario anticipare che la nuova positività in cui la filosofia hegeliana consisterà, sarà un'*essenza negativa*. Afferma infatti Cortella: «va al di là dell'ontologia tradizionale che non si lascia più restringere dentro le categorie del positivo e del negativo»²⁴. Vedremo poi nell'esposizione più particolareggiata della filosofia hegeliana i modi nei quali il filosofo di Stoccarda ritiene possibile compiere un'operazione di tale difficoltà.

²¹ HEGEL 1995, p. 1027.

²² CORTELLA 2002, p. 30.

²³ *Ivi*, p. 31.

²⁴ *Ivi*, p. 35.

È perciò ora necessario, avendo brevemente ripercorso le linee essenziali nelle quali si sostanzia il pensiero religioso che precede il pensiero moderno, mostrare in che modo i momenti salienti di questa stagione rappresentino il rigorizzarsi della contraddittorietà della relazione tra identità e differenza sulla quale si fonda il paradigma oggettivistico.

1.3 Il paradigma oggettivistico nella sua veste problematica: la filosofia moderna

L'assunto sul quale si focalizza l'energia speculativa di Cartesio, universalmente considerato l'iniziatore del pensiero moderno, è la dogmatica assunzione da parte di tutta la filosofia a lui precedente dell'identità tra pensiero ed essere. Egli si rende pienamente conto dell'arbitrarietà sulla quale si regge questo presupposto impegnandosi perciò nel tentativo di darle un fondamento sicuro. Il contenuto di questa situazione teorica è la presunzione di attribuire alla realtà che immediatamente si presenta al nostro cospetto l'attributo dell'*autenticità*: è cioè, l'essere stesso che il pensiero coglie quando riflette senza errore su un contenuto datogli dalla sensibilità. Hegel presenta in questo modo questo approccio filosofico: «Quella scienza considerava le determinazioni di pensiero come determinazioni fondamentali delle cose; in base al presupposto: ciò che è, in quanto viene pensato, viene conosciuto in sé»²⁵. Scopo di questo paragrafo è quello perciò di mostrare per quali motivi il pensiero di Cartesio inizi quel suo iperbolico dubitare che coincide con la prima forma di presa di coscienza della contraddittorietà del paradigma oggettivistico.

Ciò che permette l'aprirsi di questa problematica è una dimostrazione di Dio "incompleta" che risulta incapace di giustificare la relazione identica tra essere e pensiero. Lo scopo di Cartesio diventa perciò quello di indagare la possibilità di costruirne una in grado di confutare la separazione tra le due dimensioni del reale venuta ad apparire dopo l'imporsi del dubbio iperbolico. Alla fine del suo percorso speculativo infatti il filosofo francese, nonostante nella sua filosofia balugini per la prima volta la possibilità di concepire la dimensione soggettiva come il vero assoluto, – attraverso una diversa e più completa dimostrazione di Dio – ricuce la ferita con cui era stato lacerato l'intero. Miglioramento che consiste – come vedremo meglio al momento di presentare il modo in cui Kant mostra la relazione che vengono ad intrattenere le tre prove più celebri dell'esistenza Dio – nel dimostrare che la prova cosmologica è in realtà fondata su quella ontologica. Per questo motivo, per la prima volta nella storia della filosofia, la relazione di identità che viene a sussistere tra il pensiero e l'essere oltre che sem-

²⁵ HEGEL 2004, p. 175.

plicemente affermata, viene anche ad essere *dimostrata*. È attraverso un'argomentazione *razionale* che il coincidere tra verità e certezza viene ad essere fondato. Tutti i filosofi moderni successivi a Cartesio che rientrano nell'atteggiamento che passa alla storia come "razionalista", cercheranno, una volta apparsi i limiti del modo in cui il filosofo francese struttura il suo argomento ontologico, di ricomporre l'intero attraverso una mediazione razionale. Sembra dissentire da questa opinione Severino in quanto afferma che il pensiero moderno si distingue dall'antico per il fatto che esso consiste nell': «affermazione dell'opposizione tra "verità" e "certezza"». Il punto di partenza nel quale si fondano i percorsi speculativi dei filosofi moderni, è certamente la consapevolezza dell'ingenuità con la quale gli antichi ritenevano coincidenti la dimensione soggettiva e quella autentica e quindi una posizione sostanzialmente dualistica. Ma questa posizione rappresenta semplicemente il punto di partenza della loro riflessione. È cioè, solo in vista del suo *superamento*, che essa viene accettata. Anche per Severino infatti l'atteggiamento teorico della filosofia moderna raggiunge il suo rigore solo attraverso «il superamento di questa opposizione», che consiste appunto nell' «affermazione mediata di certezza e verità», ma questa posizione viene attribuita al solo «idealismo hegeliano»²⁶. L'apparente dissentire tra la nostra opinione e quella del filosofo bresciano dipende solo dal fatto che la sua interpretazione si fonda sul *risultato* dei percorsi presi in esame, e non sulle *intenzioni* che fondano la meta del procedere filosofico dei razionalisti. Come si vedrà al momento dell'esposizione dei punti principali della filosofia kantiana, il modo attraverso il quale l'intero atteggiamento preso precedentemente in esame risolve la problematica dualistica risulta essere *contraddittorio*. L'identità tra essere e pensiero che si credeva ristabilita attraverso la mediazione razionale collassa su stessa, e la lacerazione del reale ri-appare in tutta la sua drammaticità. La precisazione sopra offerta ha lo scopo di chiarire gli obiettivi con i quali viene a strutturarsi questo excursus sulla filosofia moderna. Si mostrerà ora il rigorizzarsi di quello che si è precedentemente definito paradigma oggettivistico, attraverso l'esposizione del contraddirsi delle diverse *variazioni* che di esso vengono offerte in questa stagione filosofica. Per questo motivo, l'esplicitazione *analitica* della contraddittorietà di una di queste variazioni avverrà solo dopo l'esposizione sempre analitica, del suo *lato positivo*, che consiste nel modo in cui, questo punto di vista, oltrepassa quello a lui precedente. Allo stesso tempo, a fini espositivi, abbiamo ritenuto utile premettere ai momenti puramente teoretici, un'esposizione generale, nella quale la filosofia presa in esame sia vista nella sua funzione di elemento particolare

²⁶ SEVERINO 2004a, p. 12.

della struttura onnicomprensiva che caratterizza l'interpretazione che sorregge l'intero lavoro stesso.

1.4 Il pensiero di Cartesio come primo aurorale comprensione della contraddittorietà del paradigma oggettivistico

Cartesio, almeno nelle intenzioni, non è un filosofo dualista, in quanto il risultato del suo percorso speculativo, come già telegraficamente accennato, è l'unità delle due dimensioni. Perciò, in lui, l'affermazione della frantumazione dell'intero è solo temporanea, dato che lo svilupparsi del suo ragionamento, porterà la riflessione alla affermazione della coincidenza tra essere e pensiero. Infatti, l'impossibilità di uscire dalle proprie rappresentazioni così mirabilmente sostenuta da Cartesio all'inizio del suo percorso speculativo viene ad essere *violata* dal concetto di Dio. Essendo il contenuto di questa idea la perfezione assoluta, essa non può non possedere all'interno delle sue caratteristiche la proprietà dell'esistenza, implicando perciò la sua capacità di oltrepassare la dimensione soggettiva e porsi come realtà formale²⁷. In questo modo il *fondamento soggettivistico*²⁸ della realtà, esplicitantesi per la prima volta nel *cogito ergo sum*, così come l'apparente dualismo, è confinato nella inferiore dimensione di assioma metodologico

L'affermazione di Severino sopra riportata trova il suo fondamento solo se si fa riferimento al *risultato implicito* contenuto nel pensiero del filosofo francese, in quanto l'unità che Cartesio crede di aver dimostrato, ad una analisi approfondita risulta fallace. Ed è proprio questa incapacità, a permetterci di considerare la filosofia cartesiana, come la prima *aurorale comprensione* della contraddizione che attanaglia il paradigma oggettivistico, consistente come già accennato, nell'*impossibile ma necessaria* relazione tra gli originariamente opposti. Infatti, l'impossibilità del rapporto non appare al ragionamento, in quanto si è convinti che un termine medio, Dio, sia in grado di oltrepassare l'incommensurabilità dei due assoluti distinti. Contraddittorietà che però, come già accennato, riesplode proprio quando appare che questa soluzione risulta essere una *petitio principii*: la sua validità viene a fondarsi proprio sul conte-

²⁷ Vedremo in seguito che questo termine rientra all'interno del paradigma concettuale che Cartesio prende in prestito dalla Scolastica, rinnovandone il riferimento semantico.

²⁸ L'utilizzo dell'attributo "soggettivistico" per quanto riguarda la prima parte del percorso speculativo cartesiano, si riferisce non al "incompleto" soggettivismo rappresentato dalle filosofie di Kant e Fichte, nel quale l'assoluto è concepito analogicamente al concetto del soggetto empirico, ma proprio all'auto-riferirsi del logico presente nell'idealismo hegeliano. Infatti, come si vedrà nel proseguo dell'argomentazione, la caratteristica essenziale del termine soggettivo, e cioè la capacità di auto-comprendersi, non è direttamente riferibile al soggetto empirico. L'auto-riferimento dell'Io-empirico è in realtà perciò solo apparente, in quanto la soggettività umana stessa risulta essere fondata dalla soggettività dell'assoluto.

nuto che essa stessa dovrebbe provare. Perciò il risultato *effettivo* della filosofia cartesiana, e di tutti i filosofi moderni che accetteranno le coordinate da lui tracciate, è la permanenza della frattura dell'intero. Sarà come vedremo Kant a portare la riflessione filosofica ad un punto di vista speculativo superiore, che coinciderà con un nuovo modo di intendere la relazione degli assolutamente opposti.

La filosofia di Cartesio, in ogni caso, mette in luce potentemente la precarietà del paradigma oggettivistico dato che in essa anche se solo *momentaneamente*, appaiono alcune delle conseguenze più importanti interne alla svolta soggettivistica. Una di queste è rappresentata dalla rivoluzione copernicana consistente nel rovesciarsi della relazione tra l'essere e il pensiero. Se nell'atteggiamento realistico è il pensiero a scomparire nell'essere, nell'idealismo compiuto avverrà esattamente il contrario.

1.4.2 Motivazioni scatenanti il dubbio iperbolico, e strutturarsi della filosofia cartesiana

Il dubbio iperbolico con il quale si apre il percorso speculativo del filosofo francese, è aperto da questa celeberrima ipotesi, attraverso la quale egli fonda la necessità di allontanarsi da tutte le convinzioni presenti sia nella filosofia del suo tempo sia nel senso comune degli uomini:

È da tempo che mi sono reso conto di quanto di falso avevo preso per vero fin dall'infanzia e di come sia dubbio tutto quel che in seguito vi ho costruito sopra; ed è da allora che ho capito che, se aspiravo a stabilire nelle scienze qualcosa di solido, destinato a durare, avrei quindi avuto da buttare all'aria tutto quanto, per una volta nella vita e ricominciare dalle fondamenta²⁹.

Da ciò si comprende come la necessità di dubitare anche delle cose «chiare ed evidenti»³⁰ non dipenda da una reale consapevolezza della problematicità di considerare verità e pensiero come originariamente indipendenti (con la conseguenza quindi che essendo la verità posta come al di là del primo, tutte le determinazioni dell'apparire devono essere automaticamente considerate come attributi del pensiero), quanto piuttosto da un'inadeguatezza che il filosofo francese ravvisava nella conoscenza fino a quel momento accumulata. Scendendo più nel particolare, che la realtà possa essere spezzata in due emisferi, o addirittura trasformarsi in un gigantesco sogno (se alla fine del percorso speculativo non si risulterà in grado di dimostrare la realtà autentica) è dovuto al fatto che il concetto di Dio a disposizione della filosofia di quel tempo permette la progettazione di questa possibilità. Afferma a proposito Cartesio:

²⁹ CARTESIO 1997, p. 27.

³⁰ *Ivi*, p. 37.

«Supporrò dunque che, anziché un Dio ottimo, fonte di verità, vi sia un Dio malvagio, che sommamente potente ed astuto, ce la metta tutta per ingannarmi»³¹. Da qui in poi la riflessione del filosofo francese sarà sostituita in due tronconi principali, l'uno conseguente all'altro. Il primo consiste nella necessità di trovare un fondamento stabile che permetta a questo nuovo inizio dubitante di non collassare su stesso. Il secondo, di contro, è rappresentato dalla altrettanto necessaria indagine che mira alla comprensione se il nuovo punto archimedeo, guadagnato nella precedente riflessione, sia o no da considerare come nuovo fondamento del reale. Questa seconda parte della filosofia cartesiana come è noto, si sostanzia nel tentativo di cercare una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio, in grado di confutare il porsi contraddittorio del dubbio iperbolico. In caso contrario infatti l'intrascendibilità della dimensione soggettiva – che, come vedremo, assumerà la funzione di fondamento temporaneo del reale – diventerebbe definitiva.

Risulta perciò necessario mostrare più in dettaglio le motivazioni che portano Cartesio alla necessità di criticare il precedente modo di concepire la realtà.

La manchevolezza riscontrata da Cartesio all'interno del concetto di Dio tomistico rappresenta il punto di partenza che permette al dubbio iperbolico di manifestarsi in tutta la sua energia critica. Anticipando la fine del percorso speculativo di Cartesio, questa necessità è dovuta all'incapacità di questa dimostrazione di esplicitare in tutta chiarezza parte dei presupposti che la sorreggono. Essa consiste in una variazione della prova cosmologica di origine aristotelica, nella quale Dio viene ad essere contemplato come il necessario presupposto della realtà contingente. Il movimento non sarebbe affatto concepibile senza un punto iniziale, immobile dal quale il divenire trae la sua sostanzialità. In sintesi, questa dimostrazione basa la sua potenza sull'inevitabile riferimento alla realtà necessaria della dimensione contingente. La problematica che è riscontrata da Cartesio consiste nel fatto che in questa dimostrazione *l'esistenza* della realtà necessaria non si esplicita. Come vedremo quando si mostrerà il secondo momento della filosofia cartesiana, il modo nel quale Cartesio tenta di “completare” la dimostrazione del necessario, si sostanzia proprio nel tentativo di fondarne *l'inconfutabile esistenza* e cioè il celeberrimo argomento ontologico. Questo procedimento coinciderà con il mostrare la coincidenza tra i significati di necessità e perfezione, e nell'individuare all'interno di quest'ultimo l'imprescindibile presenza della caratteristica dell'*esistenza*. Ciò non vuol dire che nella filosofia antica a Dio non fosse attribuita la proprietà della perfezione (molte volte,

³¹ *Ivi*, p. 35.

ad esempio, Aristotele, lo definisce come tale) ma che la *motivazione* di questa attribuzione rimane sostanzialmente *implicita*. Il necessario viene cioè *implicitamente* pensato come coincidente con la perfezione. La novità presente nella filosofia cartesiana consiste nel tentativo di esplicitare le ragioni di questa uguaglianza.

1.4.3 Conseguenze del dubbio iperbolico

Una delle conseguenze dell'argomentazione sopra esposta è perciò quella che a differenza della filosofia antica – dove il problema principale, come precedentemente esposto, è rappresentato da come conciliare la dimensione diveniente con quella eterna – ma dall'esistenza stessa di queste due dimensioni. Nella filosofia cartesiana il dubbio iperbolico nel quale si sostanzia la consapevolezza della manchevolezza della prova cosmologica, investe la dimensione empirica *non* in quanto *diveniente*, ma in quanto *pensata*. Per gli antichi la dimensione empirica è problematica non in quanto esterna alla mente che la concepisce, ma perché diveniente. La realtà divina come mostrato (necessità evidente soprattutto nella filosofia aristotelica) è pensata come ciò che permette a questa contraddizione di risolversi. La dimensione empirica appare simultaneamente come esterna e afferrabile dal pensiero, rendendo perciò le caratteristiche con le quali essa si manifesta attributi risiedenti non nella dimensione soggettiva, ma nell'essere stesso (come ad esempio quello contraddittorio del divenire).

In Cartesio invece il fondamento della sospensione del giudizio veritativo nei confronti della dimensione empirica viene a dipendere da una ragione completamente diversa: l'essere essa (almeno fino a che la riflessione filosofica non ne avrà dimostrato la coincidenza con la realtà vera) una dimensione esclusivamente *soggettiva*. Ciò che appare perentoriamente nelle *Meditazioni* cartesiane è l'inesistenza di nessuna prova evidente e immediata, che ci permetta di considerare la realtà soggettivamente concepita come coincidente con quella oggettiva. Solo di una cosa è possibile essere immediatamente certi: che il dubitare stesso esista e con esso il suo possessore:

Mi sono bensì persuaso che non esiste proprio nulla al mondo, né cielo, né terra, né menti, né corpi; ma per ciò anche che non esisto neppure io? No di certo! Esistevvo di certo, se mi sono persuaso di qualcosa! Ma se ci fosse un non so quale Dio ingannatore, quanto mai potente ed astuto, che si dia da fare ad ingannarmi sempre? Ebbene, nel caso che lui mi inganni non c'è dubbio che esisto anche io; e mi inganni pure quanto ne è capace, non potrà però mai far sì che io non sia niente, fintantoché, penserò di essere qualcosa. Così

una volta ben ponderato tutto, alla fine si ha da stabilire che l'asserto io esisto è impossibile che non sia vero, ogniqualvolta io lo pronuncii o lo concepisca mentalmente³².

La non esplicitazione dell'implicazione dell'esistere al necessario, porta con sé quindi *l'imporsi trascendentale* della dimensione soggettiva.

La radicalità del modo in cui il pensiero cartesiano trasforma l'obiettivo stesso della riflessione filosofica può essere compresa solamente se ci si accorge che non soltanto la dimensione empirica (da sempre oggetto di sospetti e ritenuta fonte eterna di ambiguità) viene avvolta dal dubbio iperbolico, ma anche quella *psicologica e logica*. Infatti, in quanto *concepiti*, gli enti facenti parte di questi due insiemi appartengono di diritto al macrosettore dei pensati. Cartesio afferma: «Ma – si obietterà – allorché consideravo qualcosa di molto semplice e facile in aritmetica o in geometria, come per esempio $2 + 3 = 5$, almeno cose come queste non le intuivo forse tanto chiaramente da poter affermare che erano vere?

Ebbene, sì, se dipoi ho giudicato che si deve dubitare anche di cose come queste»³³.

Si ripropone il problema della coincidenza tra pensiero e verità. Il dubbio iperbolico cioè, non risparmia nemmeno quelle verità logiche che a causa della loro auto-evidenza, sembravano essere scolpite di diritto nel cuore dell'eternità. Infatti, anche principi come quello di identità o quello che nega la generazione dal nulla, vengono presi nella morsa trascendentale del dubbio iperbolico.

Per questo motivo nella filosofia cartesiana si impone la necessità di coniare nuovi significati capaci di testimoniare questa nuova dimensione. Come in ogni rivoluzione semantica, i termini scelti per indicare concetti appena scoperti non possono che esser recuperati dal paradigma concettuale precedente. Ad esempio, il termine *idea*, che nella tradizione filosofica precedente indicava il mezzo attraverso il quale si raggiungeva quella determinata porzione di realtà appartenente all'essere stesso, nella filosofia cartesiana assume un significato ben diverso³⁴. Apparsa l'impossibilità di determinare immediatamente come autentica la realtà che istantaneamente si presenta come contenuto di coscienza, tale termine assume esclusivamente il significato di contenuto mentale, soggettivo. Un metafisico a lui contemporaneo, il Caterus, comprendendo la divergenza semantica del linguaggio cartesiano rispetto a quello della tradizione, lo accusa di essere vittima di un preoccupante fraintendimento³⁵. Risulta fin troppo re-

³² *Ivi*, p. 41.

³³ *Ivi*, p. 59.

³⁴ Cfr. SEVERINO 2004a, p. 135.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 137.

torico specificare di come questi non fu in grado di sollevarsi al nuovo punto di vista dal quale la filosofia moderna, nella sua essenza più caratteristica, prende avvio.

Di contro, il modo con il quale sono distinte le due dimensioni del reale che la debolezza del concetto di Dio aveva permesso è il diverso utilizzo di termini utilizzati nell'alveo della filosofia scolastica: l'*essere oggettivo* indica la dimensione soggettiva e l'*essere formale* sta invece a rappresentare la realtà nella sua autenticità. Il significato di fondo di questa operazione può essere riassunto da questa assunzione: le caratteristiche che io attribuisco attraverso la riflessione alla pietra che appare qui di fronte come contenuto della mia coscienza potrebbero non coincidere con quelle della pietra esistente al di là del nostro modo di concepirla.

Perciò il *cogito ergo sum* cartesiano, nuovo punto archimedeo sul quale si innesta il nuovo percorso della filosofia, rappresenta vistosamente quello che in precedenza abbiamo definito come *il rovesciarsi dei rapporti di forza* della relazione *essere-pensiero*. Per il filosofo francese questa acquisizione non rappresenta il punto di arrivo della sua riflessione, bensì quello di partenza. L'esistenza che viene ad acquisire la totalità del reale attraverso questo rovesciamento, è degradata, incompleta, bisognosa cioè di una mediazione capace di farle acquisire nuovamente lo statuto di verità effettiva. Lo scopo di Cartesio nella seconda parte della sua riflessione consisterà perciò nell'indagare in maniera più approfondita l'essenza di questa dimensione soggettiva. Essa coincide con l'intero, o ne rappresenta solo una parte?

1.4.4 Il ritorno all'unità: la dimostrazione dell'esistenza di dio

Primariamente dimostreremo che oltre alla dimensione attualmente presente della quale si è precedentemente compresa la natura soggettiva, ne esiste un'altra della quale essa è rappresentazione. La radicalità del dubbio iperbolico impone di dimostrare anche ciò che appare sommamente evidente.

Al fine di comprendere a pieno il modo nel quale Cartesio riesce nell'impresa, è utile premettere questo commento di Severino: «Cartesio si trova certamente all'interno di un circolo vizioso, ma si tratta del circolo in cui si avvolge l'intera filosofia moderna fino a Kant compreso: il circolo consistente nel presupporre, implicitamente, quella realtà esterna al pensiero che peraltro, esplicitamente viene messa in dubbio e di cui ci si propone di dimostrare l'esistenza»³⁶. Il modo nel quale Cartesio dimostra la necessità della realtà esterna rispetto a quella concettuale, si fonda sul *significato* stesso di *idea*. Come afferma Severino: «In quanto

³⁶ Ivi, p. 144.

costituito da idee, il pensiero esige l'esistenza della realtà – *realtà* “formale”, dunque – di cui le idee sono rappresentazioni»³⁷. In virtù del principio di causalità, ed alla circostanza già rilevata da Aristotele, dell'impossibilità del *regressum in infinitum*, Cartesio dimostra la necessità di postulare al di là della realtà ideale quella formale. Per non cadere in contraddizione sarà necessario pertanto affermare l'esistenza della fonte originaria dalla quale tutte le rappresentazioni derivano.

Finalmente è possibile comprendere perché Cartesio si affidi al seguente ragionamento:

Per esempio, non soltanto è impossibile che una pietra prima inesistente cominci ora ad essere, a meno che non sia prodotta da qualcosa in cui sia già presente, “formalmente”, oppure “eminente”, tutto quanto si trovi poi nella pietra; e non soltanto è impossibile che in un oggetto ancora non caldo venga immesso del calore, se non da qualcosa che sia d'un livello almeno altrettanto perfetto quanto lo è il calore, e così via; ma è impossibile anche che io abbia l'idea della pietra o l'idea del calore, se non a condizione che mi venga da una causa in cui vi sia almeno altrettanta realtà quanta concepisco essercene nel calore e nella pietra»³⁸.

Il problema che si apre ora per il filosofo francese è comprendere quale sia il *contenuto* della realtà formale di cui, grazie al principio di causalità, si è stabilita la conoscenza. Sino a che non se ne trovi una buona ragione, la possibilità che il soggetto stesso sia la causa di tutte le sue idee oggettive rimane valida. E così Severino: «Cartesio afferma che, sino a che non si prende in esame quell'unica idea che fa eccezione, è possibile supporre che il mondo (ossia l'insieme di tutte le idee che lo costituiscono) sia la rappresentazione di quell'unica realtà che sono io»³⁹. Infatti, solo se: «in qualcuna delle mie idee ci fosse tanta realtà “oggettiva” che io sia certo che non possa darsi che in me ci sia altrettanta realtà né “formalmente”, né “eminente”, e quindi che non può darsi che la causa di tale idea sia io stesso, ne seguirebbe necessariamente che nel mondo non ci sono soltanto io, ma esiste anche qualche altro ente, che è la causa di quell'idea»⁴⁰.

Successivamente l'argomentazione di Cartesio si concentra nel mostrare che tra tutte le idee, quella di Dio, essendo la forma di un contenuto che rappresenta «una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, e dalla quale siamo stati

³⁷ *Ivi*, p. 122.

³⁸ CARTESIO 1997, p. 67.

³⁹ SEVERINO 2004a, p. 124.

⁴⁰ CARTESIO 1997, p. 69.

creati sia io stesso, sia tutto quanto d'altro esista (nel caso esista qualcos'altro)»⁴¹, rispecchia i criteri precedentemente esposti. Essendo l'uomo un essere finito infatti, non è costitutivamente in grado di partorire l'idea di Dio, che ha come contenuto la perfezione massima. Da ciò ne segue necessariamente, che la sua presenza nella mente umana non possa che essere attribuibile all'opera stessa della «sostanza che infinita lo sia effettivamente»⁴². Il modo nel quale viene ad articolarsi questa dimostrazione consiste in prima istanza nel rilevare che il contenuto del concetto di Dio, è la perfezione massima.

Si evince perciò che il concetto di Dio non è semplicemente coincidente con il significato di necessario, ma anche con quello di perfezione, risultando perciò impossibile non attribuirgli il predicato dell'esistenza. L'esistere è contenuto analiticamente all'interno del concetto del massimamente perfetto, dato che se il perfetto mancasse di qualcosa esso non sarebbe più tale. Cartesio afferma: «Per il solo fatto che io esisto e che l'idea di un essere sovranamente perfetto (cioè Dio) è in me, l'esistenza di Dio è evidentissimamente dimostrata»⁴³. L'altra conseguenza fondamentale della dimostrazione che il concetto di Dio coincide con quello di perfezione è rappresentata dalla definitiva *confutazione* dell'*essenza maligna* della divinità, la quale come visto, conduceva all'apertura del dubbio iperbolico. Infatti, la malvagità è una caratteristica che non può essere in alcun modo contenuta all'interno della perfezione, in quanto essa è sinonimo di imperfezione, di limitatezza. Per questo motivo l'inganno con il quale era cominciato il percorso speculativo del filosofo francese, e che si sostanziava come visto nella possibilità che anche le conoscenze «chiari ed evidenti», non fossero coincidenti con il vero, viene a risultare impossibile. La bontà connaturata necessariamente alla perfezione, dissolve il dualismo nel quale era caduta la riflessione filosofica, facendo riapparire un intero non più frantumato. È impossibile che un essere perfetto: «sia ingannatore; che è palese per luce naturale che ogni frode o inganno dipende da qualche difetto»⁴⁴. Il fondamento soggettivistico, con il quale si era dato sostanzialità alla riflessione aperta dal dubbio iperbolico, viene ad essere nuovamente ricondotto all'onnicomprendente sfera del Dio onniavvolgente. Non più il soggetto empirico viene pensato come l'assoluto, ma la sostanza divina.

⁴¹ *Ivi*, p. 75.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ivi*, p. 85.

1.4.5 Commento alla soluzione elaborata da Cartesio alla problematica dualistica

È necessario trarre alcune conclusioni da quello che finora si è esposto, La ragione per la quale alla fine del percorso speculativo la coincidenza tra realtà e pensiero viene riaffermata, è fondata come visto dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio. Precedentemente abbiamo affermato che la motivazione che conduce Cartesio al dubbio iperbolico dipende dal fatto che il precedente concetto di Dio non era in grado di evitare il dubbio sulla problematicità della coincidenza tra verità e certezza. La dimostrazione cartesiana si impernia sull'impossibilità, rilevata in precedenza già da Sant'Anselmo, che all'interno del concetto di perfezione non possa rientrare una caratteristica sinonimo di bassezza come quella dell'inganno. Un'azione tale non può provenire dal Perfetto, poiché è logicamente impossibile che una caratteristica come quella della *malvagità* sia contenuta in questo concetto. Dio è sommamente buono e quindi incapace di commettere l'azione contenuta nell'ipotesi che aveva scatenato il dubbio iperbolico. Ma come affermato più sopra, la metafora del Genio maligno *metaforizza* una manchevolezza logica ben precisa. La reale motivazione del dissolversi del dubbio dipende dal fatto che ci si rende conto che l'essenza di Dio rappresenta *non solo*, come accade nella prova cosmologica, l'origine del movimento, *ma anche* la perfezione assoluta.

La reale innovazione di Cartesio consiste quindi, posto che l'argomento ontologico con il quale conclude il suo percorso speculativo era già stato proposto da Anselmo d'Aosta (la prova cartesiana ne rappresenta una variazione che non ne muta la sostanza specifica), in una sorta di *specificazione* interna alla *teologia razionale*. Egli mostra, infatti, che questa prova se non ricondotta a quella ontologica non è in grado, per sé stessa, di evitare l'imporsi del dubbio iperbolico la cui climax è rappresentata dalla domanda sulla coincidenza tra certezza e verità. Rimasti solo alla prova dell'esistenza del necessario, dimostrazione che si impernia sulla contraddittorietà del contingente se pensato isolato da esso, l'ipotesi del Genio maligno si presenta come progetto incontraddittorio. Solo grazie alla prova che questo primo motore viene ricondotto alla perfezione e di conseguenza all'esistenza, questa ipotesi viene ad apparire come impossibile.

In essa è implicito infatti, che la realtà necessariamente esistente sia la stessa cosa della realtà perfetta. Rovesciando il ragionamento dell'argomentazione con la quale Aristotele giunge a questa identità, è possibile affermare che nel perfetto è analiticamente contenuta l'esistenza necessaria: ossia ciò che è preteso dall'argomento ontologico. Il rigorizzarsi dell'analisi delle premesse interne alla prova cosmologica, porta quindi all'esplicitazione

dell'immediata esistenza del perfetto. La grandezza del filosofo francese è nell'esplicitare questo collegamento, dimostrando che senza la consapevolezza di questo fondarsi della prima sulla seconda, si lacera la realtà in due emisferi separati e incomunicanti.

1.4.6 Problematiche del pensiero cartesiano

In precedenza, abbiamo dimostrato che la filosofia cartesiana è vittima di una *petitio principii*. Il primo passo della soluzione da lui proposta è dimostrare come l'applicazione del principio di causalità alle idee e la conseguente contraddittorietà del *regressum ad infinitum* facciano apparire in maniera incontrovertibile l'esistenza della dimensione formale da cui le idee dipendono. Successivamente, egli dimostra che la sua caratterizzazione non può che essere Dio pensato come perfezione assoluta, essendo impossibile ritenere che ad originare il contenuto di questa idea sia quell'essere imperfetto che è l'uomo. È evidente che sin dall'inizio del suo ragionamento Cartesio intende l'idea oggettiva, non come realtà ma come rappresentazione di qualcosa. Sia essa Dio o la mente umana, egli non dubita minimamente del fatto che in quanto immagini di qualcosa esse debbano essere riferite a qualcos'altro. In questo modo l'*esistenza* di tale realtà è implicita già nel modo in cui lui concepisce l'essere oggettivo. Il fondamento risulta essere in realtà semplicemente la *premessa* del ragionamento, facendo così decadere la validità che la dimostrazione sembrava avergli consegnato.

Il secondo luogo nel quale la filosofia cartesiana cade in una contraddizione evidente, è proprio quella prova ontologica sui cui si fonda l'esser solo apparente della lacerazione del reale. Afferma a proposito Severino:

Dogmatismo è stata appunto la filosofia razionalistica; e dimostrata l'esistenza di Dio per ottenere la garanzia della corrispondenza tra le nostre rappresentazioni e le cose in sé stessa, è un circolo vizioso, perché anche Dio è una nostra rappresentazione, e se lo si vuole intendere come una cosa in sé, si riapre il problema del come sia possibile uscire dal conoscere mediante il conoscere, per raggiungere questa ripresenta cosa in sé⁴⁵.

Il modo con il quale il filosofo francese ritiene sia possibile dimostrare l'esistenza di Dio tradisce l'impossibilità, precedentemente affermata, di poter fondare l'esistenza della dimensione formale a partire da quella oggettiva:

⁴⁵ SEVERINO 2004a, p. 286.

Già i contemporanei di Cartesio vedono in questa dimostrazione un circolo vizioso. Il mio pensiero può essere sicuro di cogliere la realtà che è fuori di lui, solo se sa che Dio esiste; ma può sapere che Dio esiste solo se è capace di cogliere la realtà che è fuori di lui. Cartesio dimostra l'esistenza di Dio, con un pensiero il cui valore dovrebbe essere garantito da questa esistenza stessa⁴⁶.

Il paradosso nel quale cade il pensiero cartesiano è quello di fondare la coincidenza tra pensiero ed essere, proprio grazie alla sua capacità di uscire da sé e raggiungere ciò che risiede al di là delle sue possibilità. L'esistere della divinità perfetta è cioè fondato da un pensiero il cui valore dovrebbe risiedere su questa esistenza stessa⁴⁷.

1.4.7 Filosofia post-cartesiana

Se solamente con la filosofia kantiana la contraddittorietà dell'argomento ontologico si esplicherà in tutta la sua completezza nei modi in cui Cartesio e gli altri razionalisti lo propugnano, anche i diretti successori di Cartesio si impegneranno nel tentativo di formulare in maniera più rigorosa la garanzia della coincidenza tra pensiero e realtà. Se alcuni prenderanno la strada seguita da Cartesio un'altra parte della filosofia moderna intenderà, forse in maniera più decisa, l'impossibilità interna a questa strategia. L'*empirismo* infatti, giungerà prima del razionalismo, alla comprensione dell'impossibilità per la ragione di fondare la coincidenza tra verità e pensiero ma allo stesso tempo non metterà mai in dubbio l'esistenza della realtà in sé al di là del pensiero⁴⁸. La riflessione empirista, che raggiunge l'*achmé* nel pensiero di Hume, non riuscirà a esplicitare completamente il fondamento sul quale si impernia questo netto rifiuto. Come detto sarà solo con Kant che le conseguenze dell'impostazione realistica acquisiranno un rigore mai avuto prima. Poiché la novità che questi porterà all'interno della riflessione empirista consiste, come afferma Cortella:

[nell'] introduzione della *cosa in sé* cioè di una "oggettività" radicalmente separata dal pensiero e inarrivabile. Ciò però non solo produce un nuovo modo di intendere l'al di là del pensare, ma induce Kant a riformulare la stessa concezione della soggettività. La radicalizzazione kantiana della separazione di pensiero ed essere conduce dunque ad un doppio esito: da un lato la cosa in sé, cioè l'astrazione dell'oggettività da ogni elemento soggettivo, l'oggetto senza soggettività in quanto tale, e dall'altro l'io penso, cioè l'estrema formalizzazione del pensare, l'astrazione dal pensiero di ogni elemento oggettivo⁴⁹.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 143-144.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 152.

⁴⁹ CORTELLA 2002, p. 78.

In questo modo i due atteggiamenti opposti e contrastanti rappresentanti le due facce della filosofia moderna contemplata nella sua fase di «scienza normale»⁵⁰, sono concepiti all'interno di un punto di vista speculativo, capace di mostrarli come elementi di una più alta unità. Da una parte, sarà palese la fragilità dell'impostazione teoretica sulla quale s'impenna il tentativo di cessazione dell'iperbolico dubitare, dall'altra invece verrà a manifestarsi il fondamento inconscio che permette la dichiarazione di impossibilità della verità. Afferma Severino parlando della filosofia humiana:

Anche se Hume non è mai esplicito su questo punto, al di là dell'esperienza e della natura umana, per Hume esiste pur sempre un qualcosa, senza di cui non avrebbe nemmeno senso parlare di esperienze e di nature *umane* e senza di cui non avrebbe nemmeno senso affermare che noi abbiamo a che fare “soltanto” con percezioni”: il concetto di “percezione” non rinvia forse inevitabilmente al concetto di ciò a cui la percezione si riferisce? Il concetto di “percezione” non è forse inevitabilmente relativo e quindi relativo (se è vero che ciò che conosciamo immediatamente son soltanto le percezioni) a ciò che esiste al di là della percezione ossia al di là dell'esperienza? Appunto questo sarà messo in rilievo da Kant, nel contesto di un grandioso ripensamento dei risultati raggiunti dalla filosofia razionalistica ed empiristica⁵¹.

Indagheremo ora la filosofia kantiana, in quanto essa è il più importante *passo in avanti* della riflessione filosofica dopo la rivoluzione paradigmatica semplicemente abbozzata da Cartesio. In essa il fondamentale tentativo di mediazione tra le due dimensioni rappresentato dall'argomento ontologico è dichiarato *impossibile*. La conseguenza di questo fallimento della teologia razionale consisterà perciò non più nello sforzo di concepire una realtà interme-

⁵⁰ KUHN 1969, p. 32. È infatti possibile paragonare, solo in maniera estrinseca si capisce, il rivoluzionarsi della filosofia moderna in quella hegeliana, al modo in cui secondo Thomas Kuhn avvengono i cambiamenti paradigmatici all'interno del mondo scientifico. Secondo il filosofo della scienza americano infatti, le rivoluzioni scientifiche avvengono quando la comparsa di un “fenomeno” che contraddice gli assiomi principali del paradigma di riferimento del momento, costringe gli appartenenti alla comunità scientifica alla messa in dubbio proprio di quei principi sui quali tutta la scienza si struttura. Ma il passaggio verso una strutturazione principale ad un'altra non è immediato. Infatti, il primo tentativo degli scienziati è quello di far rientrare il “fenomeno scardinante”, all'interno delle teorie attualmente in vigore. Se si considera il levarsi del dubbio iperbolico come il fenomeno scardinante e i tentativi della filosofia moderna razionalista come i modi nei quali si cerca di costringere il nuovo nel vecchio, ecco qui che l'analogia assume più sostanza. In questo paragone perciò l'imporsi del paradigma oggettivistico nella filosofia antica, verrebbe ad essere seguito da un sistemarsi di esso nella filosofia patristica e scolastica, per poi essere appunto definitivamente superato dalla filosofia hegeliana. Difatti la scoperta dell'impossibilità della relazione se le due dimensioni vengono ad essere considerate come assolutamente differenti, nonostante i tentativi di Cartesio, viene a risolversi in Cartesio, riesce realmente a risolversi solo attraverso una riconsiderazione paradigmatica. Come già affermato in precedenza solo la presa di coscienza che al diverso deve essere presupposta l'identità, è possibile quella relazione che invano il paradigma oggettivistico tentava di concepire tra l'essere e il pensiero. Non nascondiamo che parte dell'ispirazione della struttura di questo lavoro, è da attribuire al mirabile lavoro di Thomas Kuhn.

⁵¹ SEVERINO 2004a, p. 238.

dia capace di legare gli assolutamente opposti ma nella definitiva dichiarazione di impossibilità della relazione stessa.

1.5 La filosofia kantiana: il semplice imporsi della differenza all'apparire della contraddittorietà dell'identità

Se lo svilupparsi complessivo della filosofia antica in quella hegeliana rappresenta il passaggio dal paradigma soggettivistico a quello oggettivistico, l'imporsi della filosofia kantiana rappresenta uno snodo spartiacque interno al primo punto di vista. Difatti, dalla concezione dell'identità tra pensiero ed essere si passa alla loro assoluta inconciliabilità. Dall'identità semplice all' altrettanto semplice differenza non c'è in alcuna delle posizioni la consapevolezza della necessaria presupposizione vicendevole. Sarà solo con la filosofia di Schelling e Fichte che la paradossalità in cui entrambi i concetti vengono visti cadere apparirà per la prima volta.

1.5.1 Il paradigma oggettivistico nella sua veste scettica: l'impossibilità della relazione positiva tra i termini della conoscenza

Riepiloghiamo i risultati che fin qui abbiamo raggiunto. Abbiamo affermato che il paradigma oggettivistico, ossia la concezione che considera la verità come un qualcosa di esterno ed indipendente al soggetto che la contempla, si manifesta come la convinzione che i termini del meccanismo conoscitivo nonostante la differenza riescano ad instaurare una relazione positiva. Attraverso l'analisi hegeliana dei principi gnoseologici delle filosofie a lui precedenti è stato chiarito che il modo in cui la relazione viene a porsi muta all'interno dello svilupparsi di questa impostazione: nella filosofia antica non c'è bisogno di dimostrazione alcuna, in quanto la problematica semplicemente non è contemplata. Al contrario, nella filosofia moderna pre-kantiana, di cui abbiamo scelto come esempio paradigmatico l'opera di Cartesio, comparando per la prima volta l'aporia dell'identità dei differenti, la validità dell'immediatezza con la quale il pensiero riesce a cogliere la realtà in sé viene ad essere fondata dalla dimostrazione di Dio. Gli opposti senza mediazione sono inconciliabili.

Nella filosofia kantiana invece, vengono a rigorizzarsi ancora più decisamente le istanze presenti all'interno del paradigma oggettivistico. Ciò che appare è che l'originaria differenza dei termini ne rende impossibile la *relazione positiva*. Ciò che comporta questo deci-

siva svolta all'interno del progredire della filosofia moderna, è la *rigorosa dimostrazione* della circolarità nella quale si avvolge la dimostrazione ontologica di Dio. Decaduto il garante della relazione armonica tra realtà esterna e soggettiva, l'alterità tra le due dimensioni risulta essere definitiva. In Kant si ha la più perentoria dichiarazione di impossibilità per la soggettività di giungere a quella realtà esterna che dal filosofo di Königsberg in poi verrà definita come *cosa in sé*. È da sottolineare che l'attribuzione alla realtà immediata del concetto svirilizzante di fenomeno, era già in fondo contenuta in maniera implicita nel pensiero moderno razionalista. Posta l'attribuzione al concetto di Dio di realtà massima, il mondo a lui dipendente perde automaticamente di valore, acquisendo perciò le caratteristiche di essere derivato e contingente. Nell'introduzione all'Enciclopedia delle scienze filosofiche, Hegel afferma a proposito che:

Quanto al loro senso filosofico, si presuppone tanta cultura da sapere non soltanto che Dio è effettivamente reale, egli soltanto è effettivamente reale, ma anche che, dal punto di vista formale, l'esistenza in generale è in parte fenomeno, e soltanto in parte realtà effettiva⁵².

Solo con Spinoza il necessario legame tra la realtà necessaria, e la realtà derivata incomincerà ad essere contemplato.

In Kant il paradigma oggettivistico si estende fino ad arrivare alla sua ampiezza massima dato che nonostante la *relazione positiva* viene ad essere dichiarata impossibile, il *relazionarsi* viene pur sempre a mantenersi. La vera svolta, che si avrà con la filosofia hegeliana, dipenderà proprio dal comprendere che anche *solo* la *relazione negativa* con la realtà esterna alla mente è contraddittoria.

Perciò questa sezione sulla filosofia kantiana sarà così organizzata. In prima istanza si cercherà di mostrare il contraddirsi dell'argomento ontologico, che rappresenta la motivazione che spinge il filosofo di Königsberg a radicalizzare le istanze presenti nella filosofia cartesiana. In secondo luogo, si cercherà di esporre il differente declinarsi del meccanismo gnoseologico kantiano che questa confutazione impone necessariamente. Difatti il riabilitarsi della coincidenza di essere e pensiero dovuta all'esistenza del perfettissimo permetteva alla filosofia prekantiana di mantenere l'esatto meccanismo gnoseologico presente nella metafisica classica. Nell'ultima parte si cercheranno di trarre le conclusioni critiche dagli argomenti sopra esposti e di preparare il passaggio alla filosofia hegeliana.

⁵² HEGEL 2004, p. 130.

1.5.2 Confutazione dell'argomento ontologico

Nella sezione quarta della *dottrina trascendentale degli elementi*, nel paragrafo intitolato *Intorno alla impossibilità di una prova ontologica di Dio*, Kant offre la controprova più famosa all'argomento ontologico. L'architettura logica di essa consiste nel mostrare che la *necessità* con la quale viene ad affermarsi la relazione tra essenza ed esistenza è dettata dalla contraddittoria presupposizione della seconda alla prima. Essendo già pensato come esistente, la necessità con la quale essa viene ad essere dedotta, è solo *apparente*. Il primo obiettivo di Kant in questo paragrafo è quello di mostrare che il ragionamento in cui consiste l'argomento ontologico, a livello metodologico incappa in un improprio trascendimento verso la dimensione fattuale da quella logica.

Il primo passo dell'indagine kantiana consiste nel rilevare che «la necessità incondizionata del giudizio non è la necessità assoluta delle cose»⁵³. In questo modo Kant vuole dimostrare che generalmente l'incontraddittorietà di un concetto non implica l'esistenza di fatto dell'oggetto che esso dovrebbe rappresentare, ma al massimo la sua *possibilità*. Si prepara quindi il terreno per mostrare che l'immediato declinarsi dell'esistenza di Dio dal suo concetto, dipende da una confusione tra contraddittorietà analitica e esistenza fattuale: tra l'essere e l'esistere. È infatti assolutamente innegabile che il giudizio che nega una delle caratteristiche essenziali di un concetto cade in contraddizione: senza una di esse infatti il concetto stesso non è in grado di porsi nemmeno all'interno della dimensione concettuale. Ma negare l'intero concetto con tutte le sue caratteristiche, è invece possibile. Infatti, Kant afferma:

Se in un giudizio identico nego il predicato, mantenendo il soggetto, ne risulta una contraddizione; perciò io dico che il primo appartiene al secondo in modo necessario. Ma se invece nego soggetto e predicato assieme, non nasce contraddizione visto che non c'è più nulla con cui entrare in contraddizione. Porre un triangolo e negare nel contempo i suoi tre angoli, è contraddittorio; ma negare contemporaneamente il triangolo e i suoi tre angoli non importa contraddizione. Non diversamente le cose stanno quando si tratta dell'essere necessario⁵⁴.

In questo modo diviene manifesto che se di un concetto analitico viene ad essere negato un suo attributo essenziale, l'affermazione che ne risulta è auto-contraddittoria e il giudizio

⁵³ KANT 2013, p. 478.

⁵⁴ *Ibid.*

non riesce nemmeno a porsi. Al contrario se di uno stesso giudizio analitico non viene ad essere negato semplicemente un attributo ma il soggetto nella sua interezza, la contraddizione è evitata. In questo modo Kant vuole far apparire che l'auto-contraddittorietà immediata della quale i razionalisti tacciano i negatori dell'esistenza dell'essere perfetto, non è logicamente fondata. Kant infatti afferma: «se asserite “Dio non è”, allora non risulta data né l'onnipotenza né un qualsiasi predicato, poiché tutti quanti sono negati assieme al soggetto; in un pensiero del genere non si riscontra la più piccola contraddizione»⁵⁵. Infatti, come visto nel passo, di qualsiasi concetto del quale si pone un'esistenza solo analitica, come il triangolo preso nell'interezza delle sue proprietà è possibile negare l'esistenza fattuale. In questo modo viene perciò a palesarsi che la necessità che lega l'esistenza al concetto dell'essere di Dio è solo analitica. Posto il concetto dell'essere perfetto, è contraddittorio non attribuirgli l'esistenza, ma questa attribuzione appunto si limita solo all'incontraddittorietà analitica, e non a quella fattuale. L'esistenza che bisogna attribuire al concetto di Dio affinché non si voglia entrare in contraddizione non è perciò l'esistenza fattuale. A questa confusione Kant dà la colpa alla potenza della necessità logica, come si evince da questo passo:

Ma la necessità logica ha dato prova d'una così grande forza d'illusione che, dopo aver formato a priori un concetto d'una cosa – includendone apparentemente l'esistenza – si è creduto di poterne sicuramente desumere che, per il semplice fatto che all'oggetto di questo concetto spetta necessariamente l'esistenza – cioè a condizione che io ponga questa cosa come data (esistente) – sarà posta necessariamente (secondo la regola dell'identità) anche la sua esistenza, e l'essere in questione risulterà quindi assolutamente necessario, perché la sua esistenza fu pensata in un concetto assunto ad arbitrio, e alla condizione che ne fosse posto l'oggetto⁵⁶.

È perciò assolutamente lecito domandarsi se esso esista o no, ma non che la sua esistenza analitica implichi quella fattuale.

Una volta fatta questa precisazione liberando così il campo da questa possibile ambiguità, che appunto consiste nel trasformare una necessità confinata del mondo logico per una necessità esistenziale, Kant accetta di buon grado la particolare sfida lanciata dai razionalisti: «Nonostante questi argomenti generali (a cui nessun uomo è in grado di controbattere), voi mi sfidate con un caso, che adducete come prova di fatto; voi dite, infatti, che sussiste un concet-

⁵⁵ *Ivi*, p. 479.

⁵⁶ *Ibid.*

to, e questo solo, in cui il non essere, cioè la negazione del suo oggetto, risulta in se stesso contraddittorio: si tratta del concetto di essere realissimo»⁵⁷.

L'obiettivo di fondo del filosofo di Königsberg è quello di mostrare la netta differenza che viene a porsi tra esistenza analitica ed esistenza fattuale. Affinché una cosa esista di fatto non basta che il suo concetto sia formulato in maniera non contraddittoria: è in realtà necessario che ci sia una verifica sintetica del contenuto del concetto. Questo perché esso: «può essere vuoto, se non è data una distinta dimostrazione della realtà oggettiva della sintesi per cui il concetto è prodotto»⁵⁸. Perciò qualsiasi prova di un'esperienza fattuale poggia: «su principi dell'esperienza possibile e non già sul principio dell'analisi (principio di contraddizione). È per questo che il filosofo ammonisce di «badare a non desumere, senz'altro dalla possibilità dei concetti (logica) la possibilità del reale (cose)»⁵⁹. È quindi certamente possibile domandarsi se un concetto incontraddittorio sia o no effettivamente reale, cadendo invece in difficoltà difficilmente risolvibili il tentativo di affermare l'esistenza immediata di un oggetto in base solo alla sua esistenza analitica.

Per Kant il mondo dell'incontraddittorio è quindi il mondo della possibilità, e l'attenzione alla elaborazione di concetti capace di sorreggersi ed evitare la caduta nel «nihil negativum»⁶⁰, è necessaria, non per dichiararne immediatamente l'esistenza, ma per tentare in successiva istanza di *verificarla*. I razionalisti scambiano l'incontraddittorietà della *possibilità* dell'esistenza di Dio, con la sua esistenza di fatto.

A questo punto dimostriamo la ragione per la quale secondo Kant questa dimostrazione è un argomento circolare, consistente nel presupporre surrettiziamente ciò che si crede in seconda istanza dimostrato. Essendo il concetto di Dio semplicemente un possibile, l'attribuzione immediata dell'*esistenza fattuale* in base alla presenza di essa nelle caratteristiche essenziali del concetto del perfetto – compresa appunto l'essenza di *possibilità* che l'incontraddittorietà analitica assume in Kant – risulta arbitraria. La deduzione dell'esistenza dipende perciò da una precedente e pretestuosa attribuzione di tale proprietà ad un ente facente parte di una dimensione la cui essenza principale è in realtà la sola *possibilità* dei suoi contenuti. È infatti proprio ciò che Kant fa notare ai suoi antagonisti teorici: «vi siete già contraddetti quando avete introdotto, nel concetto d'una cosa che vi proponete di pensare esclusiva-

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ivi*, pp. 479-480.

⁶⁰ *Ivi*, p. 479.

mente nella sua possibilità, il concetto della sua esistenza, sia pure occultato con un altro nome»⁶¹.

Il concetto di Dio perciò viene a perdere quel privilegio accordatogli da buona parte della filosofia moderna. Il suo dimorare all'interno del possibile analitico non permette la possibilità di concepirlo come immediatamente esistente. In questo modo Kant chiude il paragrafo all'interno del quale è contenuta questa confutazione:

Tutti gli sforzi e tutta la fatica dedicati al così celebre argomento ontologico (cartesiano) dell'esistenza di un essere supremo in base a concetti, sono dunque stati vani; e un uomo, in virtù di semplici idee, potrebbe arricchirsi di conoscenze non più di quanto un mercante potrebbe arricchirsi di capitali se si proponesse di migliorare il proprio patrimonio aggiungendo alcuni zeri al suo attivo di cassa⁶².

1.5.3 Conseguenze della confutazione della prova ontologica

La filosofia di Kant si impernia perciò sulla dimostrazione della contraddittorietà nella quale incappa la prova ontologica dell'esistenza di Dio. Infatti, come visto nei paragrafi sulla filosofia cartesiana, il ricomporsi dell'unità nella quale il dubbio aveva lacerato la realtà, dipende esclusivamente dal subordinarsi della gnoseologia alla teologia. Solo attraverso la garanzia dell'esistenza del perfettissimo, sommo creatore della realtà è possibile ritenere *positiva* la relazione tra gli originariamente diversi. L'evidenza con la quale si presentano le cose chiare e distinte infatti, non è più riconducibile all'inganno di un genio maligno in quanto l'essenza di Dio esclude da sé caratteristiche sinonimo di imperfezione quali la malvagità. Detto ciò, è possibile affermare che la nota fisionomia che assume il criticismo kantiano deriva proprio dall'analisi precisa con la quale il filosofo di Königsberg affronta il *leitmotiv* della filosofia razionalista a lui precedente. In questo modo infatti Kant può affermare senza più dubbi di sorta *l'inconoscibilità* dell'essere formale.

Infatti, anche nella filosofia cartesiana non risultava possibile ricavare la coincidenza tra essere oggettivo e essere formale dalla semplice analisi del primo. Posta infatti l'intrascendibilità della dimensione soggettiva, il ponte che si sperava di costruire tra il qui ed ora e l'al di là, dipendeva esclusivamente dalla particolare essenza del concetto del perfettissimo. Solo il contenuto di tale idea ne implica automaticamente *l'esistenza*. Ciò nondimeno,

⁶¹ *Ivi*, p. 480.

⁶² *Ivi*, p. 483.

dimostrata la circolarità dell'argomentazione dell'esistenza di Dio, Kant può affermare senza più timori, che "l'essere soli" che tanto spaventava Cartesio, è effettivamente l'unica realtà.

A questo punto dell'argomentazione diventa perciò necessario mostrare in che modo il filosofo di Königsberg, è costretto a rivoluzionare la struttura del meccanismo conoscitivo. Infatti, se prima il pensiero, immediatamente nella filosofia antica, mediamente in quella razionalista, coincideva totalmente con l'essere autentico, ora risulta essere assolutamente da esso *separato*.

1.5.4 Differenze superficiali tra il meccanismo gnoseologico del paradigma oggettivistico nella sua veste antica-moderna, e quello critico

Il primo passo per comprendere il modo in cui si struttura il meccanismo conoscitivo kantiano è quello di ribadire nuovamente il fondamento nel quale ogni tipo di declinazione gnoseologica interna al paradigma oggettivistico fa necessario riferimento: la presupposizione della differenza all'identità. Se nella filosofia antica e moderna nonostante la differenza dei termini della relazione vi era la convinzione della possibilità per il pensiero di afferrare l'oggetto nella sua verità, nel criticismo il rilevamento della contraddittorietà dell'argomento ontologico, costringe a rivoluzionare la struttura del meccanismo gnoseologico.

Come visto l'identità immediata dei due termini, faceva sì che il rapporto gnoseologico venisse a declinarsi come una semplice riflessione del pensiero sull'essere. Il secondo che non è il primo, riesce, al di là della sua intrinseca alterità, a contemplarlo. In questo modo l'evento della verità è inteso come *adaequatio* della conoscenza a ciò che eternamente sta. Anche in Cartesio, dove per la prima volta l'immediatezza della relazione viene a divenire problematica, la mediazione con la quale si fa cessare l'iperbolico dubitare, segna il reimporsi della *riflessività* e della *adaequatio*. Questo implica che il *trasformarsi* del paradigma oggettivistico nella filosofia cartesiana e in quella dei filosofi che seguono le sue coordinate essenziali, sia solo temporaneo o meglio, *apparente*. Mentre invece in Kant, apparendo definitivamente l'impossibilità della *relazione positiva* tra gli assolutamente diversi, viene conseguentemente a imporsi la necessità di riconfigurare totalmente lo strutturarsi del meccanismo conoscitivo. Difatti, se il riflettersi del pensiero all'essere diventa solo il relazionarsi con quell'assoluta indeterminatezza che è la cosa in sé, le determinazioni che si impongono evidentemente nella realtà, non possono essere più considerate come semplicemente *trovate* dal soggetto conoscente. Come vedremo il modo con il quale Kant risolve questa difficoltà so-

praggiunta, è quello di ricondurre proprio all'interno del soggetto conoscente, le determinatezze fondamentali della realtà. Per questo motivo, l'oggetto, per la prima volta nella storia della filosofia, verrà considerato, almeno per la sua struttura formale, come il *prodotto* del soggetto conoscente. Questo perché secondo Kant, il *contenuto materiale* effettivo, che non appare nella sua essenza specifica, ma appunto solo con il filtro soggettivo, è da attribuire a quella cosa in sé, della quale è possibile una concezione solo negativa. Per questo motivo la conoscenza viene ad essere costituita da due elementi eterogenei e apparentemente incomunicabili: la cosa nel suo essere in sé, e il soggetto costretto inesorabilmente a mancare l'oggetto nella sua essenza peculiare e a rapportarsi solo con sé stesso.

Struttureremo l'esposizione della gnoseologia kantiana in costante riferimento al nucleo essenziale (l'impossibilità della relazione positiva della relazione tra identità e differenza, se presupposta è la seconda alla prima), per mostrare in maniera più completa il *declinarsi* della relazione identitaria nel *meccanismo gnoseologico*. Operazione che risultava non necessaria in Cartesio, dato che nella sua filosofia, come mostrato, la relazione positiva tra dimensioni viene si negata, ma solo temporaneamente, riabilitando perciò l'intera filosofia precedente.

Da ultimo, specifichiamo che la peculiarità della filosofia kantiana è quella di rappresentare il momento spartiacque del passaggio tra un paradigma e l'altro. Come sarà evidente solo dopo l'esposizione, il criticismo consiste in un dialogo che si rivelerà contraddittorio tra elementi del primo e del secondo atteggiamento fondamentale. Ad esempio, nonostante si dichiari con forza la produttività dell'intelletto viene simultaneamente ad esser mantenuta una realtà assolutamente esterna ad essa.

1.5.5 Esposizione del meccanismo conoscitivo del criticismo

Kant è consapevole del cambiamento millenario che il suo pensiero comporta nella riflessione filosofica. Difatti nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, presentando il tentativo generale della sua filosofia paragona la novità in cui consiste il suo pensiero al modo in cui Nicolò Copernico aveva rivoluzionato i fondamenti della scienza astronomica:

Finora si è creduto che ogni nostra conoscenza debba regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi condotti a partire da questo presupposto, di stabilire tramite concetti, qualcosa a priori intorno agli oggetti, onde allargare in tal modo la nostra conoscenza, sono andati a

vuoto. È venuto il momento di tentare una buona volta nella metafisica, il cammino inverso, muovendo dall'ipotesi che siano gli oggetti che affermi qualcosa nei loro riguardi prima che ci siano dati. Le cose stanno qui né più né meno che per i primi pensieri di Copernico; il quale incontrando difficoltà insormontabili nello spiegare i movimenti celesti a partire dall'ipotesi che l'insieme ordinato degli astri ruotasse intorno allo spettatore, si propose di indagare se le cose non precedessero meglio facendo star fermi gli astri e ruotare lo spettatore⁶³.

Posta questa ipotesi iniziale, di cui come visto, abbiamo premesso il fondamento che la verifica, si comprende in maniera più effettiva il motivo per cui Kant attribuisca l'origine della costanza con la quale certi tipi di determinazioni appaiono all'interno del mondo dell'essere oggettivo, non più aristotelicamente all'essere formale, ma all'intelletto. Afferma a questo proposito nell'*Analitica trascendentale*: «I principi di cui è in possesso non sono altro che principi dell'esposizione dei fenomeni e il nome risonante di ontologia, che pretende dare una teoria sistematica a conoscenze sintetiche a priori delle cose in generale (ad esempio, il principio di causalità) deve cedere il posto a quello più modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro»⁶⁴. In questo passo è contenuta la convinzione che le rappresentazioni non essendo più coincidenti all'essere formale, non appartengano più alla vera natura delle cose, ma facciano parte esclusivamente della dimensione soggettiva. Esse assumeranno come vedremo meglio nell'esposizione dell'articolarsi della gnoseologia kantiana, la fisionomia di «categorie trascendentali»⁶⁵. Il modo in cui Kant rivoluziona il meccanismo conoscitivo consiste nel concepire la conoscenza come il frutto di due diverse radici: quella intellettuale e quella sensitiva. Principio primo della gnoseologia kantiana è infatti la presenza costitutiva di un dato esterno percepito dal soggetto umano attraverso l'intuizione: «[...] senza intuizione l'intera nostra conoscenza viene a mancare di oggetti, rimanendo allora del tutto vuota»⁶⁶. Attraverso le sensazioni l'oggetto viene ad essere accolto dalla nostra capacità percettiva, per poi essere realizzato nella sua specifica costituzione dalle categorie intellettuali. Per questo motivo ciò che appare in tutte le sfaccettature formali, non è l'oggetto vero e proprio ma il *fenomeno*, che è composto dell'intreccio di queste due diverse facoltà: «Nel fenomeno chiamo materia ciò che corrisponde alla sensazione; ciò che invece, fa sì che il molteplice del fenomeno possa essere ordinato in precisi rapporti, chiamo forma del fenomeno»⁶⁷. Molto importanti per comprendere questa prima parte della *Critica della Ragion pura* è la distinzione tra i

⁶³ *Ivi*, p. 44.

⁶⁴ *Ivi*, p. 271.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ivi*, p. 133.

⁶⁷ *Ivi*, p. 98.

concetti a-priori contenuti nella prima e nella seconda dimensione. Nella sensazione Kant rileva la presenza di quelle che lui definisce «intuizioni pure»⁶⁸ quali il tempo e lo spazio. Essi si configurano come contenitori universali nei quali è impossibile non cada ogni fenomeno della realtà: «[...] nello spazio e nel tempo, tanto l'intuizione degli oggetti esterni, quanto anche l'auto-intuizione dell'anima, rappresentano i loro relativi oggetti nel modo in cui essi agisce sui i nostri sensi, cioè come fenomenicamente appaiono [...]»⁶⁹. Questo significa che un apparire non filtrato dall'attività categoriale consegnerebbe allo sguardo una dimensione fenomenica avente esclusivamente le proprietà della spazialità e della temporalità. In altre parole, le intuizioni pure rappresentano il residuo ultimo che viene a possedere il fenomeno quando si astrae dalle sue caratteristiche formali. Kant dà precise definizioni di esse; per quanto riguarda lo spazio afferma che esso è: «la condizione necessaria di tutti i rapporti intuiti come fuori di noi»⁷⁰; al contrario nei confronti del tempo egli ne sottolinea l'essere la condizione necessaria: «dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno»⁷¹. Essi in generale rappresentano le condizioni necessarie e imprescindibili per l'apparire di ogni fenomeno dell'esperienza.

Al contrario grazie alla facoltà intellettuale gli oggetti percepiti dalle sensazioni vengono pensati, e cioè contemplati in tutta la miriade di relazioni e differenze in cui consiste l'esperienza concreta. Essi rappresentano i: «principi senza i quali nessun oggetto può essere assolutamente pensato»⁷². In questo modo Kant descrive il rapporto tra queste due fonti originarie della conoscenza: «Quindi gli oggetti ci sono dati per mezzo della sensibilità, essa soltanto ci fornisce intuizioni; ma è attraverso l'intelletto che essi sono pensati, e da esso provengono i concetti»⁷³. Difatti nella seconda parte della *Dottrina trascendentale degli elementi*, chiamata *Analitica trascendentale*, Kant si adopera per mostrare il modo in cui avviene il necessario relazionarsi tra le due dimensioni. Come affermato l'organo di riferimento in questo caso, è l'intelletto che ha il preciso scopo a differenza dell'intuizioni dove il molteplice rimane isolato e caotico, di legare insieme rappresentazioni diverse.

Bisogna comprendere che la sola intuizione sensibile non offre una conoscenza vera e propria. Parlando delle fasi del meccanismo conoscitivo Kant afferma:

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ivi*, p. 120.

⁷⁰ *Ivi*, p. 99.

⁷¹ *Ivi*, p. 108.

⁷² *Ivi*, p. 133.

⁷³ *Ivi*, p. 97.

Ciò che prima di tutto ci deve esser dato in vista della conoscenza a priori di tutti gli oggetti è il molteplice dell'intuizione pura, la *s i n t e s i* di questo molteplice, tramite l'immaginazione, viene subito dopo ma non ci offre ancora alcuna conoscenza. Al terzo posto per la conoscenza di un oggetto, vengono i concetti che danno unità a questa sintesi pura, essi consistono esclusivamente nella rappresentazione di questa unità sintetica necessaria e poggiano sull'intelletto⁷⁴.

Seguendo il filo che viene a srotolarsi dalla descrizione della gnoseologia kantiana, diventa evidente che la differenza principale che viene a porsi tra questa e la filosofia ad essa precedente è proprio la capacità produttiva del soggetto. Infatti, l'anticipazione formale con la quale le categorie determinano il materiale sensibile, rende l'oggetto contemplato, un prodotto dell'attività trascendentale. L'oggetto conosciuto in quanto fenomeno non risulta essere altro che lo stesso soggetto conoscente. Ma, proprio questo rivoluzionario rilevamento, conduce l'indagine kantiana verso la sua specifica fisionomia. Infatti, lo svelamento della veste soggettiva che l'intelletto fa indossare all'oggetto, implica necessariamente anche l'esistenza del corpo che si cela dietro essa. Afferma infatti Kant:

Tuttavia quando, designiamo certi oggetti come fenomeni, enti sensibili, (*phaenomena*), facendo distinzione fra il modo in cui li intuiamo e la loro natura in sé, allora è già implicito nel nostro concetto, per così dire, la contrapposizione a tali oggetti di qualcosa a cui diamo il nome di essere intelligibili (*noumena*), o intendo i medesimi oggetti, presi nella loro natura in sé (quantunque non li intuiamo in essa), o intendendo altre cose possibili, che non sono per nulla oggetti dei nostri sensi, ma oggetti meramente pensati dall'intelletto»⁷⁵.

Questo significa che oltre l'esistenza di ciò che appare nella coscienza immediata è necessario postulare un mondo di cui il fenomeno è rappresentazione. L'errore che distingue la filosofia critica dalla tradizione è il fatto che essa riesce a non cadere nell'equivoco che questa situazione teoretica ritiene possibile. Infatti, quando

[...] l'intelletto chiama semplicemente fenomeno un oggetto, considerato come secondo un certa relazione, dà luogo, contemporaneamente, a una rappresentazione che prescinde da questa relazione e che concerne l'oggetto in se stesso, e si immagina, di conseguenza, di essere in grado di farsi anche concetti relativi a tale oggetto; e siccome l'intelletto non possiede altri concetti all'infuori delle categorie, si immagina che sia possibile almeno pensare con questi concetti puri dell'intelletto l'oggetto quale risulta da questo secondo significato; ma per questa via è condotto a scambiare il concetto interamente indeterminato di un ente dell'intelletto (come qualcosa in generale, situato al di là della nostra sensi-

⁷⁴ *Ivi*, p. 145.

⁷⁵ *Ivi*, p. 274.

bilità) per il concetto determinato di un ente in qualche modo conoscibile da parte dell'intelletto⁷⁶.

La necessità che impone di riferire la rappresentazione all'altro di cui essa è appunto tale, conduce il meccanismo gnoseologico delle filosofie precedenti a postulare l'impossibile coincidenza tra esse e il nostro intelletto, non considerando che in questo modo presupponiamo: «un intuizione intellettuale, che non ci appartiene e di cui non possiamo neppure comprendere la possibilità», che coincide con «il noumeno in senso positivo»⁷⁷. La confusione perciò è dettata dal fatto che l'intelletto non riesce a fermarsi alla sola *necessità negativa* del riferimento in cui sono necessariamente iscritte le nostre rappresentazioni. Afferma Kant:

La dottrina della sensibilità è dunque nel contempo dottrina dei noumeni in senso negativo ossia di cose che l'intelletto deve pensare non semplicemente come fenomeni, bensì come cose in sé; ma, nel tempo stesso, l'intelletto sa, a proposito di queste cose, che da una tale astrazione deriva un modo di considerarle tale da impedire qualsiasi uso delle proprie categorie; queste infatti, non avendo altro significato che relativo all'unità delle intuizioni dello spazio e del tempo, sono in grado di determinare a priori tale unità esclusivamente per mezzo di concetti generali di congiunzione e sulla base della semplice idealità dello spazio e del tempo⁷⁸.

Per questo motivo nonostante sia imprescindibile il riferimento a ciò che sta oltre il nostro peculiare modo di rappresentare, affinché il conoscere possa essere concepito in contraddittoriamente, la cosa in sé *non può essere* in nessuna maniera *conosciuta*: «che cosa siano gli oggetti presi in sé stessi a prescindere dalla intera ricettività della nostra sensibilità ci è del tutto ignoto. Ciò che noi conosciamo è soltanto il nostro modo di percepirli, modo che ci caratterizza e che non implica alcuna necessità di appartenere ad ogni essere, sebbene sia proprio di ogni uomo. È solo con esso che noi abbiamo a che fare»⁷⁹.

1.5.6 Prima conseguenza dell'imporsi del criticismo kantiano

Ciò che quindi viene ad essere sviluppato in maniera più rigorosa nel criticismo, è l'inesorabilità dell'impossibilità per il soggetto di andare oltre i suoi limiti. Infatti, anche se per assurdo fosse possibile per la soggettività umana venire a contatto con la realtà oltrepassante la dimensione concettuale, questa, in quanto *conosciuta*, sarebbe comunque filtrata dall'apparato gnoseologico dell'uomo. In questo modo la purezza della realtà esterna sarebbe

⁷⁷ *Ivi*, p. 275.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ivi*, p. 114.

inevitabilmente “corrotta” dalla soggettività rendendo perciò, ciò che si pretenderebbe un *in sé*, un *per sé*. In questo modo si giunge alla perentoria consapevolezza che il conoscere non può uscire dai suoi limiti. Senza la mediazione divina, il soggetto rimane privo di quel ponte che gli permetteva la comprensione della cosa in sé.

L’analisi di questo ritrovarsi del soggetto imprigionato in sé stesso, arriva ad una coerenza così elevata in Kant, che la contraddittorietà della conoscenza dell’al di là viene ad essere dichiarata anche per un’altra importantissima ragione. In questa motivazione è possibile ravvisare in maniera ancora più evidente, la coincidenza tra criticismo ed estensione massima del paradigma oggettivistico, o meglio la presenza all’interno di questa concezione di teorie assolutamente antitetiche a suoi principi fondamentali. In Kant cioè, diviene assolutamente evidente che lo statuto epistemologico capace di possedere l’assoluto non può essere la conoscenza a posteriori. La conoscenza dell’*in sé* della realtà, essendo appunto comprensione di un qualcosa di esterno alla mente che contempla, sarebbe conoscenza *a posteriori*. Com’è noto con questa terminologia viene ad essere descritto il modo con cui l’apparato conoscitivo umano comprende il contingente, l’eventuale, e non il necessario e l’universale. Di conseguenza il tratto più paradossale nella affermazione della conoscenza della cosa in sé è rappresentato dal fatto che l’approdo alla verità considerata come altro assoluto, sarebbe *contenuto* di una conoscenza incapace di sostenerne il peso. È d’accordo con noi Guerra che afferma: «in tal modo noi ci accorgeremo che è effettivamente possibile affermare qualcosa a priori degli oggetti, ma che ciò avviene solo mediante procedimenti che non si estendono al di là dell’esperienza. In altri termini se la nostra conoscenza si regolasse sulla natura degli oggetti, non sarebbe mai possibile alcuna conoscenza sintetica di essi di carattere a priori»⁸⁰.

Quello che perciò viene a manifestarsi compiutamente in Kant, è che affinché la conoscenza sia *necessaria* ed *universale* lo statuto epistemologico deve essere *a-priori*. In questo modo viene a manifestarsi in pieno la carica rivoluzionaria della filosofia kantiana. Infatti, nel suo sistema non è il soggetto a doversi regolare sugli oggetti, assunto fondativo di ogni teoria gnoseologica precedente, ma il contrario. Nel criticismo è l’apparato trascendentale a determinare la struttura formale di ogni fenomeno presente nella realtà.

Perciò riassumendo, la verità considerata come esterna alla mente è considerata impossibile da conoscere a causa:

⁸⁰ GUERRA 1985, p. 54.

1) Della contraddittorietà della dimostrazione del concetto di Dio. In questo modo viene meno il fondarsi della gnoseologia sulla teologia.

2) Della conseguente dichiarazione dell'intrascendibilità della dimensione soggettiva. Solo infatti l'idea di Dio poteva, anche nell'impostazione razionalistica, trascendere i suoi limiti intrinseci.

3) Dalla comprensione che l'assoluto compreso come un qualcosa di esterno contraddirebbe il modo in cui la conoscenza umana conosce l'universale e il necessario.

Queste argomentazioni manifestano quel lato della filosofia kantiana nel quale il contraddirsi del paradigma oggettivistico viene ad esprimersi *quasi* in tutta la sua compiutezza. Ricordiamo che esso consiste nel considerare la complementarietà dei concetti di identità e differenza, fondando la seconda sulla prima. Principio gnoseologico declinantesi da esso è il *realismo*, che assume come incontraddittoria la relazione degli originariamente diversi: l'essere che non è il pensiero può essere compreso da questo. Per questo, presupposto del porsi dell'identico, è la differenza dei termini che lo costituiscono. Ciò che appare dalle argomentazioni sopra svolte, è che *l'alterità* che si credeva necessaria per il porsi della identità risulta in realtà *definitiva*. Il percorso della filosofia moderna fino a Kant quindi, sembra essere il rigorizzarsi dell'incommensurabilità tra dimensioni considerate come originariamente diverse. Simultaneamente questo significa che la problematica nella quale è venuta a svilupparsi la filosofia moderna risulta adagiarsi sull'impossibilità della coincidenza tra verità e certezza. L'*intero* rimane *frantumato* in due parti.

Necessario è a questo punto è affermare che la filosofia kantiana non rappresenta l'apparire della totalità delle conseguenze contraddittorie inscritte all'interno del paradigma oggettivistico. Infatti, la cosa in sé, cioè la realtà esterna a quella soggettiva, anche se nella forma del noumeno, è *mantenuta* all'interno del sistema critico. Essa infatti rappresenta il luogo dal quale il corredo trascendentale del soggetto trae il materiale che permette al mondo fenomenico di apparire. Le intuizioni dello spazio e del tempo infatti sono i modi in cui le sensazioni consegnano il *materiale empirico* ai concetti puri dell'intelletto grazie i quali il mondo appare nella sua pluralità di forme. Per questo motivo la cosa in sé risulta essere assolutamente necessaria per il compiersi del meccanismo conoscitivo.

Nelle righe precedenti si è scritto che nel criticismo, l'alterità che viene a porsi tra i termini della conoscenza è definitiva e non che essa è contraddittoria. Ciò che non accade è semplicemente l'*identificarsi* dei termini della relazione. Il rivelarsi dell'incommensurabilità

non coincide infatti in Kant con lo scomparire della relazione tra gli originariamente altri, che, come vedremo, accade invece nell'idealismo hegeliano. Ciò che non viene perciò a palesarsi nel criticismo è la situazione descritta in precedenza nell'introduzione in quanto seppur *flebile e negativa* viene ad esser affermata una *relazione*. Ma con che cosa è possibile il rapportarsi, se il rigoroso concetto dell'assolutamente altro implica l'impossibilità stessa del suo concepimento?

La relazione tra identità e differenza fondando la seconda sulla prima si rivela contraddittoria. L'assoluta differenza risulta impossibile. Lo svelarsi di questa difficoltà interna al criticismo coinciderà come vedremo con il comparire di un nuovo modo di concepire la relazione tra i concetti di identità e differenza.

1.5.7 Seconda conseguenza

È necessario, a questo punto dell'argomentazione, sottolineare che dall'impossibilità del positivo relazionarsi tra le due dimensioni, viene a declinarsi anche un'altra importantissima conseguenza: la dimensione della *soggettività* viene cioè ad assumere la caratterizzazione dell'assolutezza. Difatti: «quello che per Cartesio è soltanto il primo passo, nella ricostruzione dell'episteme diventa l'unico passo [...]»⁸¹. Certo, una assolutezza che si limita alla dimensione contenutistica del conoscere, in quanto, come visto, la cosa in sé è sì irraggiungibile, ma anche necessaria. Senza il porsi formale infatti lo strutturarsi del meccanismo epistemologico sarebbe impensabile. Perciò, anche se non è possibile concepirne il contenuto, risulta necessario pensarla come termine ultimo delle soggettive rappresentazioni.

Questo implica che, considerato rigorosamente, l'assoluto in Kant assume la forma di una relazione tra due dimensioni concepite simultaneamente come incommensurabili e relative. L'affermazione sopra riportata, il cui contenuto manifestava la trasformazione del soggetto in assoluto sembra quindi perdere di consistenza. L'intero è infatti, la relazione tra i due opposti. Ma a questo punto è necessario specificare, anticipando conseguenze che diventeranno massimamente esplicite nella filosofia fichtiana, che nella precedente affermazione, era la soggettività *empirica*, di cui si celebrava la trascendentalità. Contenuto imprescindibile di questo concetto è infatti l'aver di contro a sé, un'altra determinazione assolutamente diversa. Per questo il contraddittorio relazionarsi con una dimensione altra, non rappresenta nient'altro che la coerente elevazione del significato interno al concetto di soggetto empirico, ad assolu-

⁸¹ SEVERINO 2004a, p. 289.

to. Che il soggetto si riferisca ad una dimensione assolutamente altra non costituisce perciò il contraddirsi del suo nucleo essenziale bensì il suo incontraddittorio affermarsi. Ma come visto questo assoluto analogo al soggetto empirico, è auto-contraddittorio in quanto: «l'impossibilità di uscire da sé convive con l'incessante riproporsi dell'alterità»⁸².

Importante è a questo punto, mostrare in che modo la filosofia kantiana rappresenta, *in virtù* dell'analogia tra soggettività empirica e assoluto, l'ultima *variazione* del paradigma oggettivistico. La differenza tra la distruzione della metafisica humiana, e quella kantiana sta nel fatto che nella seconda, non essendo ancora esplicito il necessario riferimento alla cosa in sé, la conoscenza umana diventava conoscenza esclusivamente soggettiva. In quel modo qualsiasi regolarità riscontrabile nell'esperienza, essendo il prodotto di categorie esclusivamente soggettive, perdeva le caratteristiche della necessità, diventando qualcosa di semplicemente contingente. L'esser manifestazione della cosa in sé, invece, permette al criticismo di salvare la conoscenza dalla caduta nell'assurdo. Infatti, il riferimento all'al di là del concetto, conduce la riflessione a considerare il variare dei contenuti espressi tramite il corredo trascendentale come il manifestarsi fenomenico del divenire della realtà in sé. Per questo motivo il fondamento della conoscenza soggettiva rimane pur sempre l'oggetto, in quanto è su di esso che l'attività spontanea fonda la necessità della sua e a-priori del soggetto viene ad esercitarsi. La differenza con la filosofia antica e moderna consiste nel fatto che dell'oggetto non è possibile conoscere il contenuto specifico, permanendo perciò semplicemente come entità formale. Ma allo stesso modo che il Dio cartesiano, che rappresentava il fondamento della relazione tra verità e certezza, il riferirsi del corredo trascendentale alla cosa in sé, rappresenta il modo in cui la soggettività svela a sé stessa la sua necessità e incontrovertibilità.

1.5.8 L'immanente trasformarsi del criticismo nell'idealismo

Lo svilupparsi della contraddizione interna al paradigma oggettivistico sembra consistere in questo percorso. Nel criticismo infatti si comprende che l'assolutamente altro non può essere conosciuto, in quanto appunto è al di là delle possibilità conoscitive del soggetto. Allo stesso tempo però, nonostante si ponga il divieto di valicare i limiti della conoscenza non ci si rende conto che anche l'esistenza della cosa in sé, rappresenta il contraddittorio tentativo di concepire l'inconcepibile. Per questo si può affermare che in Kant il rigorizzarsi del paradigma oggettivistico, *manca* l'ultimo stadio e cioè quello della sua dissoluzione. Infatti, concepita

⁸² CORTELLA 1995, p. 228.

l'impossibilità della conoscenza del trascendente, il passaggio necessario è *l'eliminazione definitiva* di esso. Ma – ed è qui che le affermazioni fatte nell'introduzione incominciano a trovare concretezza – il dissolversi del paradigma oggettivistico, pone automaticamente l'imporsi del paradigma soggettivistico. Arrivato al suo estremo esso non può che trasformarsi nel suo opposto. Difatti il modo in cui Hegel oltrepassa Kant, è quello di rendersi conto che la contraddizione in cui sembravano affogare i tentativi della ragione di considerare il mondo nella sua più intima natura, è proprio quella verità che invano si ricercava nella forma positiva. Difatti come già affermato nel paragrafo intitolato: «il venerdì santo della speculazione», la capacità del pensiero hegeliano è proprio quella di comprendere che il nichilismo nel quale sembra cadere la speculazione filosofica trae la sua forza proprio dall'affermazione che ne permette il porsi non contraddittorio. Uno dei luoghi per eccellenza capaci di mostrare questo trasformarsi del negativo nel positivo, in cui tra l'altro, consiste l'essenza stessa del metodo dialettico hegeliano, è rappresentato dalla *revisione* dei risultati a cui Kant arriva dopo l'analisi dei contraddittori tentativi a cui la ragione va incontro quando tenta di applicare le categorie senza un materiale sensibile a cui far riferimento. L'impossibilità rilevata nella *Dialettica trascendentale* dove il tentativo di concepire l'incondizionato portava la ragione al cospetto della simultanea verità di due tesi opposte ed alternative, assume ben altro significato nel pensiero del filosofo di Stoccarda. Se per Kant questo fatto testimoniava l'impotenza della ragione e la sua caduta nel nichilismo, per Hegel ne rappresenta al contrario l'esplicitazione della autentica natura. Ciò che viene ad apparire, è che la contraddittorietà, lungi dal far sprofondare la riflessione nel nulla, ne rappresenta al contrario *l'inveramento*. Fondamento di questo rovesciarsi del significato di questo luogo fondamentale della riflessione kantiana, è il rilevamento della *contraddittorietà del concetto di cosa in sé*. Seppur minima, l'attribuzione all'al di là del concettuale delle determinazioni categoriali di “cosa” e di “in sé”, infatti, testimoniano la contraddittoria definizione di ciò il cui contenuto è l'assolutamente indefinibile. Concorda con noi anche Severino che afferma:

Si tratta di comprendere – in questo consiste l'essenza dell'idealismo – che il concetto di “cosa in sé” è contraddittorio.

La “cosa in sé” è infatti la cosa come essa è al di fuori e indipendentemente dal suo essere conosciuta: è la cosa, chiusa in sé e chiusa al conoscere. Ma *nel concetto* di “cosa in sé la cosa in sé è, appunto, concepita, cioè conosciuta, e, in quanto concepita e conosciuta essa non è chiusa al conoscere, ma aperta al conoscere. Proprio perché è *concepita* la “cosa in sé” non può essere *in sé*.

Nel concetto di “cosa in sé, dunque, la cosa in sé è concepita, da un lato, *come cosa in sé* ma dall’altro, proprio perché essa è concepita, essa *non è cosa in sé*, ma, appunto, qualcosa di concepito, pensato, conosciuto.

Comprendere che il concetto di cosa in sé è contraddittorio significa comprendere che al di là del pensiero non può esistere alcuna cosa in sé esterna e indipendente da esso⁸³.

La contraddizione deriva dalla relazione impossibile che viene a sussistere tra il contenuto posto e la forma che pone questo contenuto. In quanto “porre” la forma implica necessariamente l’esistenza in qualche modo di ciò di cui essa è appunto forma, mentre invece il contenuto esprime ciò che in nessuna maniera può esser posto⁸⁴. Per questo motivo, viene a crearsi un conflitto irrisolvibile tra il contenuto, che parla dell’assolutamente altro dal soggetto, e la forma che testimonia la partecipazione indebita della concettualità soggettiva a ciò che invece dovrebbe rimanere puro al di là. Più precisamente perciò il concetto di cosa in sé, risulta essere auto-contraddittorio, dato che non si tratta di una contraddizione derivante dallo scontro tra due tesi opposte, o di una interna al significato stesso, ma dell’opporvi senza via d’uscita tra la positività del significare e il contenuto di questo significare.

Nonostante questa considerazione di Severino rappresenti il modo nel quale il filosofo bresciano commenta un aspetto di un’altra situazione teoretica problematica, e cioè quella dell’impossibile ma necessario rapporto che viene ad intercorrere tra l’essere e il nulla, essa riesce al contempo a porre luce nella questione qui considerata:

Se ogni significato (ogni contenuto pensabile, cioè ogni ente qualsiasi sia il modo in cui esso si costituisce) è un sintesi semantica tra la positività del significare e il contenuto determinato del positivo significare; o che è il medesimo, tra l’essere formale e la determinazione di questa formalità (cap. II, par. 2) – dove l’esser formale è appunto la positività della significanza della determinazione – è chiaro allora che il significato “nulla” è un significato auto contraddittorio, ossia è una contraddizione, è l’esser significante come una contraddizione: appunto quella per cui la positività di questo significare è contraddetta dall’assoluta negatività del contenuto significante⁸⁵.

Allo stesso modo del nulla infatti, la cosa in sé, rappresenta l’assolutamente inconcepibile in quanto il suo contenuto si configura come ciò che si divincola da qualsiasi filtro soggettivo. Come si evince dalle ultime proposizioni del passo, coerentemente concepita, essa assume il significato di ciò che si auto-toglie appena ci si propone il tentativo di affermarlo. Per

⁸³ SEVERINO 2004a, pp. 343-344.

⁸⁴ Vedremo in che modo la “contraddizione performativa”, figura logica coniata da Karl-Otto Apel, verrà utilizzata da Habermas per criticare le soluzioni con le quali Horkheimer e Adorno cercano di sfuggire al “generale contesto d’accecamento”, che rende logicamente precaria ogni tipo di tentativo di uscirne.

⁸⁵ SEVERINO 2007, p. 213.

questo motivo l'errore presente nella filosofia kantiana è quello di affermare l'esistenza, anche solo come noumeno, dell'impossibile, cioè di ciò che, concretamente concepito, si autotoglie.

Ma come verrà sviluppato in maniera più particolareggiata al momento di spiegare analiticamente il metodo dialettico hegeliano, il contraddirsi in Hegel non significa la caduta del concetto inadeguato nel nulla, ma l'apparire di ulteriori determinazioni, che al contrario ne inverano l'essenza.

Infatti, Hegel, oltre alla sua contraddittorietà intravede in essa il riproporsi in altra forma di un contenuto logico apparentemente opposto. Infatti, nell'*Enciclopedia* egli afferma:

Le cose si dicono in sé, in quanto si astrae da ogni esser per altro, il che in generale significa, in quanto esse vengono pensate senza nessuna determinazione, o come dei nulla. In questo senso non si può certamente sapere che cosa sia la cosa in sé poiché la domanda: che cosa? chiede che si assegnino delle determinazioni; ma in quanto le cose, circa le quali si chiede di assegnarle, debbono essere in pari tempo cose in sé, vale a dire appunto senza determinazione, nella domanda viene messa impensatamente l'impossibilità della risposta, o non si dà che una risposta assurda – La cosa in sé è lo stesso di quell'assoluto, di cui non si sa se non che in lui tutto è uno. Si sa quindi benissimo, che cosa v'è in queste cose in sé; non son altro, in quanto tali che delle determinazioni vuote prive di verità⁸⁶.

Posto che la cosa in sé, è quell'al di là, che non sopporta nessuna predicazione soggettiva, il solo domandarsi sull'essenza contenutistica di queste essenze è contraddittorio.

1.6 La cosa in sé nella filosofia fichtiana

Il miglior modo perciò di presentare la filosofia hegeliana, è cioè la comprensione del modo in cui la contraddittorietà della cosa in sé viene progressivamente a svilupparsi nelle filosofie che seguono il pensiero kantiano e che precedono l'idealismo hegeliano. Difatti, il primo pensatore a riuscire ad elaborare questo punto speculativo è Fichte, che conseguentemente a ciò si impegnerà a correggere il sistema filosofico kantiano, alla luce di questa importante novità. Nella sua filosofia, la cui energia speculativa è sollevata dalla presa di coscienza che il criticismo kantiano necessita di una fondazione più rigorosa, viene sì a palesarsi l'impossibilità della cosa in sé, ma solo per quanto riguarda il lato contenutistico della sua intelligibilità. Infatti, anche nella peculiare rivoluzione strutturale a cui l'ingegno fichtiano costringe il criticismo kantiano, il totalmente altro dalla coscienza soggettiva permane solo come *molla* formale del costituirsi della totalità.

⁸⁶ HEGEL 2004, p. 118.

Cercheremo qui di seguito di tracciare i motivi che mantengono la filosofia fichtiana al di qua della svolta soggettivistica e che la rendono il limite ultimo del paradigma oggettivistico.

Come è noto, il merito di Fichte è quello di «aver auspicato e cercato di portare a termine la deduzione e la costruzione delle determinazioni del pensare, a partire dall'io»⁸⁷. Infatti, il procedimento kantiano, come già affermato più sopra, è viziato dal fatto che «questi accoglie in modo empirico dalla logica le determinazioni del pensare, le categorie, come esse sono state elaborate, come le forme universali si ritrovano nei giudizi»⁸⁸. In questo modo non si ha una vera e propria deduzione filosofica ma piuttosto un «procedimento empirico»⁸⁹. Perciò la grandezza di Fichte secondo Hegel consiste nel fatto che «dall'epoca di Aristotele nessuno ha pensato di mostrare le determinazioni del pensare nella loro necessità, nella loro derivazione, nella loro architettura»⁹⁰. Allo stesso tempo però, come rivela subito dopo il filosofo di Stoccarda, la filosofia fichtiana risulta «affetta sin dall'origine da una antitesi, come in Kant: in Kant l'io e la rappresentazione da un lato, la cosa in sé dall'altro; in Fichte l'io e il non io»⁹¹.

Infatti, come afferma Severino, nonostante Fichte rappresenti: «il primo pensatore a mettere in luce il carattere contraddittorio del concetto di una cosa in sé [...] questa consapevolezza non gli fa concludere che la cosa in sé sia inesistente, ma che la realtà essenziale dell'Io è limitata dal fondo opaco della cosa in sé. La cosa in sé non quindi mai definitivamente soppressa e riconosciuta irreali»⁹². Ciò implica che, sebbene venga a palesarsi l'aporia nella quale cade la coscienza ogni qualvolta tenti di oltrepassare sé stessa per cogliere l'assoggettivo, la cosa in sé nella forma del non-Io⁹³ rimane come presupposto ineliminabile del meccanismo gnoseologico. L'assolutezza del primo principio, con il quale il filosofo di Jena afferma la totale produttività del soggetto, è infatti contrapposta alla necessaria posizione di un principio completamente opposto al primo. Ma la motivazione per la quale questo secondo

⁸⁷ HEGEL 2009, p. 527.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ivi*, p. 529.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² SEVERINO 2004a, p. 359.

⁹³ Cfr. HEGEL 2009, p. 528. A proposito della nuova terminologia inaugurata da Fichte, Hegel afferma in polemica con le prime reazioni piuttosto scettiche suscitate da questa rivoluzione semantica sui nei suoi contemporanei: «Non io è un'espressione efficace, sebbene ad un primo sguardo un po' bizzarra; s'è trovato ridicolo sia quest'io, sia questo non io; è una nuova terminologia che a noi tedeschi, a tutta prima appare curiosa; ma l'espressione è giusta. Senza ridere, i francesi si dicono nello stesso modo: *moi et non moi*. Non io è ciò che è altro rispetto a me; l'oggetto che sta di fronte a me e che non è il mio io, è il non io».

assoluto risulta necessario, è differente rispetto a quella del criticismo. In Kant, la cosa in sé rappresentava la materia sensibile sulla quale veniva impresso il corredo categoriale. In questo modo il filosofo di Königsberg riusciva, nonostante l'introflessione soggettiva a cui costringeva la riflessione, a salvare l'oggettività della conoscenza umana, dalla totale perdita di senso, prospettata dal pensiero di Hume⁹⁴. Perciò, a dispetto della volontà kantiana di mantenere la cosa in sé al di là della determinatezza, essa assumeva all'interno dell'architettura teoretica una funzione positiva che ne rendeva ambigua la contemporanea dichiarazione di inintelligibilità. Infatti, anche se ne viene dichiarata impossibile la conoscenza pura, essa è in qualche modo avvolta dalla dimensione concettuale. Al contrario in Fichte la cosa in sé perde definitivamente qualsiasi tipo di caratterizzazione determinata: essa non è più materia, o oggetto trascendentale permanendo esclusivamente come pura essenza formale. Nell'idealismo etico di Fichte l'io produce non solo la struttura categoriale, ma anche quella materiale. In virtù dell'immaginazione produttiva il soggetto riesce nell'impresa di produrre anche ciò che nella precedente impostazione era concepito come esterno alla dimensione pensante. Come afferma Severino: «la X kantiana è infatti ciò che, pur essendo inconoscibile, è il fondo al quale sono legate e da cui provengono le determinazioni del molteplice sensibile. Ma la consapevolezza "idealistica" che tutto ciò che si può dire del Non-Io è posto dall'io esclude che il materiale sensibile possa essere l'effetto dell'azione esercitata sull'io da parte del non-Io»⁹⁵. Per questo, il relazionarsi tra le due dimensioni viene ad assumere delle fattezze molto più *minimali* che Fichte sintetizza nella metafora dell'Urto originario. Esso ha la sola funzione di: «mettere in movimento l'io per l'azione e senza tale primo motore al di fuori di lui, l'io non avrebbe mai agito, e poiché la sua esistenza non consiste se non nell'attività, non sarebbe neppure mai esistito»⁹⁶.

Il passaggio dalla filosofia kantiana a quella fichtiana perciò, può essere sintetizzato come un'un'ulteriore *rigorizzazione* del concetto di cosa in sé. Essa rappresenta il momento nel quale la contraddittoria relazione tra gli assolutamente diversi viene giudicata come *impossibile* ma nello stesso tempo essa è riproposta. La miglioria rappresentata dalla filosofia fichtiana consiste perciò nel fatto che egli: «rileva la contraddittorietà della situazione deter-

⁹⁴ Come visto nei paragrafi riguardanti il criticismo la differenza tra la soggettività kantiana e quella humiana, consiste nel fatto che quest'ultima vorrebbe essere assolutamente scevra da riferimenti oggettivi. Al contrario la soggettività trascendentale kantiana, attraverso il suo riferirsi alla cosa in sé, riesce ad acquisire quella parziale oggettività, che salva la ragione umana dall'assurdo definitivo.

⁹⁵ SEVERINO 2004a, p. 361.

⁹⁶ FICHTE 1910, p. 190.

minata da quel restarvi, e proclama – in forza del principio di non contraddizione - la necessità di uscirne»⁹⁷. Infatti, in Fichte è una categoria non razionale che riesce a risolvere l'*impasse* nel quale il pensiero filosofico sembra destinato.

Il modo in cui Fichte struttura il tentativo di concepire questa relazione contraddittoria ma allo stesso necessaria è rappresentabile come il riproporsi continuo sia del paradosso, sia del tentativo di aggirarlo. Il terzo principio della *Dottrina della scienza* si configura proprio come il tentativo di mediazione che viene a porsi tra questi due estremi. Ma è proprio il fallimento a cui questo tentativo mette costantemente capo, che permette a Fichte di realizzare quel miglioramento del criticismo kantiano consistente nella deduzione delle categorie. È proprio il *tentativo trascendentale* di risolvere la contraddizione che crea, produce, le varie determinazioni con le quali il soggetto struttura il mondo esterno. In prima istanza, un termine medio, che ha il compito di creare un ponte tra i due incommensurabili. Descrive in questo modo Severino lo strutturarsi di tale meccanismo di soluzione: «il compito è determinato dal fatto che i due termini assolutamente opposti (Io, Non-Io) sono posti (dall'Io – ossia l'Io oppone sé al non-Io); e in quanto sono posti (cioè pensati e prodotti) sono unificati, cioè messi in relazione, e quindi non sono assolutamente opposti; sicché il compito consiste nella realizzazione non antinomica – cioè esente da contraddizione – della relazione, ossia della “sintesi” tra i due termini assolutamente opposti; realizzazione che è lo stesso processo di liberazione infinita dell'Io dal limite della cosa in sé»⁹⁸. Ma l'Io non può fare a meno di accorgersi che corollario necessario di questo tentativo è un momento all'interno della mediazione, nel quale gli incommensurabili, si toccano «immediatamente»⁹⁹, vanificando perciò il tentativo di soluzione stesso. Questa situazione teoretica costringe perciò l'Io a cercare un nuovo tipo di mediazione, capace di risolvere ciò in cui non si è rivelata capace la precedente. Questo esito negativo che viene a ripetersi anche nel secondo tentativo coincide però proprio con la «deduzione delle categorie che costituiscono l'esperienza», che grazie a quanto mostrato ha il vantaggio, rispetto a quella kantiana di «di presentarsi col carattere della necessità» in quanto «ogni categoria prodotta dall'Io per togliere la contraddizione originaria. la struttura del mondo è il risultato del tentativo dell'Io di uscire dalla contraddizione»¹⁰⁰.

⁹⁷ SEVERINO 1960, p. 32.

⁹⁸ SEVERINO 2004a, p. 362.

⁹⁹ *Ivi*, p. 363.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 361.

Il paradosso del quale è manifestazione la filosofia fichtiana consiste perciò, proprio nell'equipotenza con la quale appaiono queste due diverse ed escludentisi necessità. La prima è rappresentata dalla comprensione dell'impossibilità del non-Io, la seconda dalla caratterizzazione dell'assoluto come soggetto empirico. Configurato su questo tipo di modello esso ha infatti necessario bisogno di un "altro" con il quale contraddittoriamente entrare in contatto. Difatti, è analiticamente contenuto all'interno del concetto di soggetto la relazione con l'ontologicamente altro da lui. Come verrà mostrato qui di seguito, il modo che permetterà a Schelling di superare questa situazione aporetica sarà proprio quello di riuscire a trovare una caratterizzazione diversa per l'assoluto. Come afferma Cortella: «Fichte è il vertice e il limite di ogni idealismo soggettivo»¹⁰¹. La sua aporia può essere superata solo se «ci si solleva al di sopra del punto di vista meramente gnoseologico in cui quelle riflessioni si muovono»¹⁰².

Per questo motivo il predicato di idealismo con il quale alcune correnti di pensiero sono solite definire il pensiero fichtiano è rigorosamente riflettuto improprio. Del resto, lo stesso filosofo di Jena era consapevole dell'ambiguità teoretica in cui giaceva la sua riflessione come testimoniano queste sue parole:

Questo fatto che lo spirito finito deve necessariamente porre al di fuori di sé qualcosa di assoluto (una cosa in sé), e tuttavia, dall'altro canto, riconoscere che questo qualcosa esiste solo per esso (è un momento necessario), è quel circolo che lo spirito può infinitamente ingrandire ma dal quale non può mai uscire. Un sistema che non bada punto a questo circolo è un idealismo dogmatico, poiché propriamente solo il circolo indicato ci limita e ci rende essere finiti; un sistema che immagini di esserne uscito è un dogmatismo trascendentale realistico. La dottrina della scienza tiene precisamente il mezzo tra i due sistemi ed è un idealismo critico che si potrebbe chiamare un real-idealismo, o un ideal-realismo¹⁰³.

L'idealismo etico di Fichte può essere perciò concepito come l'ultima vera manifestazione del paradigma oggettivistico, in quanto la relazione tra le due dimensioni si riduce a un punto. Se nel criticismo la soggettività era condizionata contenutisticamente dalla cosa in sé, nel pensiero fichtiano, essa è in grado di produrre tutto il mondo a lei circostante in quanto il non-Io, diventa esclusivamente quella molla che permette l'accendersi della forza creatrice del soggetto. Perciò è possibile affermare che il progressivo rigorizzarsi della contraddittorietà del concetto di cosa in sé, coincide con una altrettanto progressiva eliminazione della categoria gnoseologica della contemplazione. Difatti come si vedrà nel procedere del lavoro,

¹⁰¹ CORTELLA 1995, p. 227.

¹⁰² *Ivi*, p. 229.

¹⁰³ FICHTE 1910, p. 222.

l'idealismo compiuto, concepirà il relazionarsi del soggetto all'oggetto, non più come il riflettersi del primo su un assolutamente diverso, ma come l'auto-contemplarsi dello stesso. È però ora necessario vedere in che modo nella filosofia schellinghiana, che rappresenta il primo vero tentativo di idealismo, la cosa in sé viene ad essere completamente dissolta.

1.7 La definitiva dissoluzione della cosa in sé in Schelling

L'ambiguità teoretica mostrata in precedenza viene ad essere definitivamente oltrepassata nella filosofia di Schelling. Questo risultato è dovuto all'abbandono dell'analogia tra soggetto empirico ed assoluto, che generava l'impossibile e al contempo necessaria posizione di un assolutamente altro rispetto alla dimensione soggettiva. Viene affermato infatti all'inizio dell'opera principale di Schelling, e cioè l'*Esposizione del mio sistema filosofico*, che l'unico modo per concepire il punto di vista assoluto – che in questa fase preambolare dell'argomentazione viene denominato *Ragione* – è la capacità di «astrarre». Ma questa astrazione non deve limitarsi ad arrivare all'ultimo o al primo pensabile, ma oltrepassare il dato oggettivo in quanto «essa non può più essere pensata neanche come qualcosa di oggettivo». Non è infatti «qualche cosa di soggettivo come è presentata dalla maggior parte», ma «il vero in sé, che cade proprio nel punto di indifferenza tra soggettivo e oggettivo»¹⁰⁴.

Il cambio di paradigma che verrà a generarsi compiutamente in Hegel trae le sue mosse da questa prima rivoluzione operata da Schelling. I limiti del tentativo operato dal filosofo di Leonberg; invece, derivano dal fatto che il modo in cui egli dimostra definitivamente l'impossibilità della relazione tra gli assolutamente opposti finisce per riproporre involontariamente proprio quel dualismo del quale si era affermata l'impossibilità.

Anche secondo Fichte l'io empirico non coincide con l'assoluto. Esso è un momento successivo della relazione originaria tra il primo principio ed il secondo. Ma il rilevamento dell'impossibilità dell'esistenza di un assolutamente altro costringe Schelling a dover concepire in maniera diversa ciò che nella filosofia fichtiana veniva delinearci come l'assoluto, ossia la relazione contraddittoria ma necessaria tra i due principi primi antitetici. All'io puro astratto dalle sue creazioni si contrappone un non-Io altrettanto puro, la cui relazione con il primo provoca la produzione del mondo concreto. Eliminato questo assolutamente opposto, Schelling giunge alla conclusione che l'unico modo corretto di pensare ciò che precede la dicotomia tra il soggetto e l'oggetto empirici non può più essere considerato come un Io, ma

¹⁰⁴ SCHELLING 1923, p. 11.

esclusivamente come Assoluto, o meglio, identità assoluta. Qualsiasi altra concezione dell'assoluto genererebbe l'assurdo di pensare qualcosa come esterna a ciò fuori del quale non è possibile pensare nulla:

L'identità assoluta è senz'altro infinita. Se fosse difatti la Ragione della sua limitatezza risiederebbe o in essa stessa, cioè sarebbe la causa di una determinazione in sé, dunque una cosa effettuante ed effettuata nello stesso tempo, per conseguenza non Identità assoluta; o non risiederebbe in sé stessa, dunque fuori di essa. ma fuori di essa non vi è niente. Se vi fosse difatti quale cosa fuori di essa, per la quale potrebbe essere limitata, starebbe a questo fuori di essa, Oggettivo a Oggettivo. Ma questo è assurdo. È dunque infinita sicuramente come essa è cioè senz'altro infinita¹⁰⁵.

In questo modo è possibile concepire un intero, non più frazionato, ma assolutamente indivisibile. Come afferma Severino: «Eliminata la cosa in sé, il punto di partenza del circolo che congiungendosi a sé, diventa Io cosciente, non è un "Io", ma è indifferenza di soggetto e oggetto, Io e Non-Io»¹⁰⁶. La differenza principale con l'idealismo etico fichtiano consiste quindi nel fatto che in Fichte, benché «l'Io puro, in quanto produttore sia della coscienza, sia della natura, è indifferenza di soggetto e oggetto» esso rappresenta pur sempre «qualcosa che lascia fuori di sé la cosa in sé, rispetto al quale esso si costituisce come principio soggettivo della realtà, cioè come "io"» comportando la conseguenza che «l'indifferenza di soggetto e oggetto è un'indifferenza soggettiva di soggetto e oggetto, mentre in Schelling, tale indifferenza diventa indifferenza assoluta di soggetto e oggetto»¹⁰⁷.

A questo nuova impostazione dell'originario corrisponde una diversa concezione della relazione gnoseologica. Infatti, ciò che appare alla coscienza non può più essere visto come il fenomeno relativo ad un in sé irraggiungibile, dato che, anche se nella filosofia fichtiana la cosa in sé intesa come *materia* sul quale viene ad imprimersi il corredo trascendentale viene ad essere eliminata, essa permane pur sempre come urto originario. Ciò implica che, anche se in maniera rarefatta rispetto al criticismo kantiano, l'al di là rimane pur sempre come origine del mondo fenomenico. In Schelling invece l'oggetto contrapposto al soggetto rappresenta l'Essere stesso, che per intrinseca necessità è costretto a manifestarsi in questa peculiare dicotomia. Tra soggetto e oggetto «non è possibile nessun'altra differenza se non quella qualitativa. Poiché in primo luogo non è immaginabile nessuna differenza qualitativa tra loro» dato

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 16.

¹⁰⁶ SEVERINO 2004b, p. 370.

¹⁰⁷ *Ibid.*

che essi in realtà sono «una cosa sola riguardo all'essenza»¹⁰⁸. L'apparente differenza dipende dal fatto che «Soggettività ed Oggettività, facendo parte della Forma dell'Essere dell'identità assoluta, e per conseguenza della Forma di ogni Essere, non stanno forse insieme in ugual maniera, ma così, che reciprocamente potrebbero essere poste come prevalenti»¹⁰⁹. Una differenza effettiva sarebbe possibile solo se «fosse posta fra essi una Soggettività preponderante, o un Oggettività preponderante con cui poi l' $A = A$ si muterebbe in un $A = B$ »¹¹⁰. Ma questa possibilità è contraddittoria, dal momento che si presuppone che nel «porre $A = B$ sia già pensata anche una potenza positiva o negativa dell' A , e che $A = B$ dovrebbe essere uguale allo stesso $A = A$, cioè dovrebbe essere uguale allo stesso $A = A$, cioè dovrebbero essere espressione dell'identità assoluta». Senza questa infatti «non è possibile comprendere alcuna differenza»¹¹¹.

L'articolazione metodologica della filosofia schellinghiana consiste nel mostrare che le due dimensioni contrapposte, quella dello spirito e quella della natura, se rigorosamente analizzate, si risolvono l'una nell'altra. Il soggetto non è altro che la natura che per intrinseca necessità si trasforma nella coscienza umana, e viceversa lo spirito, per poter essere a sé stesso intelligibile, non può che conoscersi facendosi natura.

Per questo motivo la relazione tra assoluto, natura e spirito non deve essere concepita come estrinseca ma intrinseca. La filosofia di Schelling si presenta infatti come un rigoroso tentativo di immanentismo. A questo proposito Severino afferma:

Il rapporto tra Assoluto, lo spirito (l'Io cosciente) e la natura deve essere inteso come il rapporto tra l'essenza assoluta e la sua esistenza: spirito e natura non sono realtà esistenti al di fuori dell'Assoluto, ma sono l'esistenza stessa dell'Assoluto: l'Assoluto esiste appunto come spirito e come natura; e a sua volta l'Assoluto non è una terza esistenza al di là dello spirito e della natura (ossia al di là delle due dimensioni fondamentali dell'esperienza), ma è l'essenza stessa dello spirito e della natura; ossia è l'essenza che non si realizza, come invece in Platone, nel mondo iperuranio, ma qui, in questo mondo. L'idealismo di Schelling è anche una forma rigorosa di immanentismo¹¹².

Allo stesso tempo, è possibile notare che la considerazione dell'assoluto come indistinzione pura conduce la filosofia di Schelling ad una situazione problematica, dalla quale il pensatore di Leonberg riuscirà ad uscire solo rinunciando ai capisaldi sui quali in un primo

¹⁰⁸ SCHELLING 1923, p. 23.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ivi*, p. 24.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² SEVERINO 2004a, p. 372.

momento sembrava ergersi il suo sistema. La tensione presente in questo sistema filosofico deriva dal fatto che in esso è presente il tentativo di *capovolgere* la relazione tra l'essere astratto parmenideo e il mondo molteplice e diveniente, e quindi, tra l'identico e il differente. Se nell'eleate questo rapporto era concepito come quello tra il vero ed il falso, nel filosofo di Leonberg si concretizza nel rapporto tra essenza ed esistenza. Difatti, se nella seguente affermazione è possibile riscontrare la dipendenza della dimensione mondana a quella infinita «l'identità assoluta non è Causa dell'Universo, ma è l'Universo stesso, poiché tutto ciò che è, è l'identità assoluta stessa»¹¹³, in quest'altra; invece, appare la necessità per la forma assoluta stessa di essere il finito: «L'universo è coeterno all'identità assoluta stessa. Giacché essa «è» solo come Universo, “è” però eterna, dunque anche l'universo è ugualmente eterno con essa»¹¹⁴.

Perciò egualmente¹¹⁵ all'essere parmenideo, l'assoluto schellinghiano si staglia come *altro* dall'apparire attuale, ma a differenza di questo, che essendo l'unica e vera realtà rendeva falso e figlio di un'interpretazione errata del mortale il mondo mondano, esso ne rappresenta *l'essenza ultima*. Il mondo naturale e il mondo spirituale, nonostante la loro evidente opposizione, si raccolgono e si ritrovano in questo fondamento che dichiara la loro assoluta indifferenza.

Ma, ed è qui che può iniziare ad essere compresa la problematica nella quale cade inesorabilmente il tentativo schellinghiano, questo modo di concepire l'identità tra le due dimensioni risulta essere incapace di sopportare la necessaria presenza della differenza all'interno dell'identità. L'identità tra soggettivo e oggettivo è concepita come *altro* rispetto al loro manifesta differenziarsi. Nel pensiero schellinghiano perciò tra l'identità e la differenza, non risulta possibile alcun rapporto di sorta, in quanto entrambe sono concepite nella loro astratta purezza. Difatti lo stesso Schelling, resosi conto del fondamento sul quale veniva ad erigersi la sua filosofia, per evitare la contraddittorietà sarà costretto a concepire l'indifferenza di soggetto e oggetto come risiedente in una dimensione trascendente quella attuale. La fuga nella trascendenza permetterà sì di sanare la contraddittorietà relativa alla relazione impossibile tra identità e differenza considerate astrattamente, ma condurrà la filosofia di Schelling alla sua definitiva contraddittorietà. Se il vero è considerato come indistinzione di soggetto e oggetto e questo

¹¹³ SCHELLING 1923, p. 29.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 30.

¹¹⁵ Cfr. SEVERINO 2004a, p. 372. Doveroso specificare che se anche a livello prettamente contenutistico i due concetti sembrano identici, l'assoluto schellinghiano presenta la non trascurabile caratteristica di essere: «il “punto di partenza” del movimento eterno in cui il pensiero stesso, cioè il tutto esistente si produce».

non viene più concepito come l'essenza, il finito cade inesorabilmente nell'errore. Invece dell'equilibrio e della reciprocità che il primo pensiero schellinghiano vedeva nell'assoluto come distinzione tra soggetto e oggetto subentra il totale annientamento della dimensione del finito. Ma a questo punto, come afferma Cortella, nella filosofia di Schelling (insieme a quella di Spinoza) – a differenza della concezione presente nella metafisica classica dove si ritiene possibile la contraddittoria visuale di un assoluto separato dal finito senza che questo si nullifichi –: «l'infinito rigorosamente concepito non si contrappone ad alcun finito, dal momento che il finito non è»¹¹⁶. Pertanto, il tentativo della filosofia schellinghiana di concepire la relazione tra assoluto e mondo attuale a guisa del rapporto che viene a intercorrere tra l'essenza e l'esistenza risulta impossibile. Il pensiero schellinghiano risulta così essere molto più vicino a quello dell'Eleate di quanto il suo autore avrebbe pensato all'inizio del suo percorso speculativo. Importante è però sottolineare che l'essere parmenideo e l'assoluto schellinghiano risultano contraddittori, non solo a causa dell'evidenza con la quale appare il mondo molteplice, ma anche in quanto: «la posizione del solo infinito continua a pensarlo come non-finito, non-determinato, non-condizionato, ovvero nei termini di un infinito che ha, pur senza ammetterlo, il finito di contro e che solo apparentemente ne nega l'esistenza»¹¹⁷.

In sintesi, il pensiero di Schelling sembra essere solcato da queste due tensioni di fondo: da una parte vi è la definitiva consapevolezza dell'impensabilità dell'assolutamente altro, dall'altra dall'impossibilità, nonostante questa convinzione, di concepirne l'assenza. Infatti, il modo nel quale viene a strutturarsi il reale nella filosofia del filosofo di Leonberg ripropone surrettiziamente quella cosa in sé di cui si era dichiarata in precedenza la contraddittorietà. Il pensiero di Schelling rappresenta perciò il momento nella quale la concezione astratta dell'intelligibilità dei concetti di identità e differenza entra definitivamente in contraddizione. L'identità assoluta viene infatti a mostrarsi pensabile solo come al di là diventando così quell'assolutamente altro della cui impossibilità essa voleva essere la manifestazione più perentoria.

Come vedremo, la peculiare caratteristica della filosofia hegeliana consisterà proprio nella capacità di riuscire a trovare un modo coerente di dedurre il finito dall'infinito. Lungi dal privilegiare una dimensione rispetto all'altra, il pensiero del filosofo di Stoccarda risulta imperniato sulla convinzione che solo attraverso l'equilibrio tra queste due dimensioni sia

¹¹⁶ CORTELLA 1995, p. 59.

¹¹⁷ *Ibid.*

possibile concepire incontraddittoriamente il reale. Come afferma Cortella dopo aver mostrato la contraddittorietà nella quale cadono le filosofie precedenti a quella hegeliana:

Da tutto ciò si esce solo ripensando radicalmente il significato dell'infinito. Come vedremo la direzione assunta da Hegel è stata quella di porlo nei termini di una unità di finito e infinito. È in questa unità che viene dissolto sia il finito dell'orizzonte empirico-antropologico sia l'infinito della metafisica¹¹⁸.

Ma in che modo Hegel riesce in questa che sembra un'impresa dall'impossibile riuscita? Grazie ad una caratterizzazione dell'assoluto in grado di manifestare non contraddittoriamente quest'unità: la *dimensione concettuale*.

Scopo dell'analisi della filosofia hegeliana che verrà proposto nelle pagine seguenti, sarà quello di mostrare il modo nel quale il filosofo di Stoccarda giustifica la sua concezione della concettualità come assoluto.

1.7.1 Conclusioni sulla coppia Schelling-Fichte ed il passaggio alla filosofia hegeliana: il risolversi dell'astrazione in presupposizione e l'imporsi della reciprocità

Secondo la visuale che guida questo lavoro, le filosofie di Fichte e Schelling rappresentano il momento nel quale la concezione dell'intelligibilità dei concetti di identità e differenza attraverso la dinamica dell'astrazione, viene definitivamente a cadere in contraddizione. Entrambi i tentativi di concepire sia l'assolutamente altro, sia l'identità assoluta riammettono proprio quell'opposto dalla cui impossibilità erano partiti. La cosa in sé fichtiana appare concepibile solo sul presupposto dell'identità, mentre l'essere parmenideo nel quale cade l'idealismo assoluto di Schelling risulta intelligibile solo sul presupposto contrario. La presa di coscienza dipende dal fatto che entrambe le filosofie in momenti diversi del proprio percorso speculativo assumono in momenti alterni entrambe le visuali paradigmatiche. Se il pensiero di Fichte parte proprio dalla presa di coscienza dell'impossibilità della cosa in sé, il suo tentativo è però ancora quello di fondare l'esistenza dell'assolutamente altro. Al contrario, se il tentativo di Schelling è quello di partire dal fondamento identico, la seconda parte della sua filosofia consiste nel collocare questa unità in una dimensione assolutamente diversa rispetto a quella concettuale. Entrambe le parabole speculative testimoniano perciò l'impossibilità di concepire l'identità e la differenza all'interno della dinamica dell'astrazione. Se il passaggio dalla filoso-

¹¹⁸ Ivi, p. 40.

fia antica a quella kantiana consiste nel semplice imporsi della posizione della differenza su quella dell'identità, le due filosofie qui sintetizzate rappresentano al contrario l'intelligibilità di entrambe le posizioni.

Sia l'idealismo etico, sia quello assoluto, possono essere concepiti come il momento della storia della filosofia in cui per la prima volta *appare concretamente il paradosso*. Il tentativo di porre l'identità si rivela contraddittorio solo sul presupposto della differenza. Stessa sorte accade alla differenza pura.

La filosofia hegeliana risolverà questa situazione contraddittoria concependo questa implicazione paradossale come la dimostrazione della reciprocità dei significati dei due concetti fondamentali. Solo nella loro relazione essi sono contraddittori, isolati si precipitano nel loro opposto.

2. Il paradigma soggettivistico nella dinamica della reciprocità

2.1 Differenze tra paradigma soggettivistico e paradigma oggettivistico

Giunti al termine di questo percorso che ha cercato di tracciare le tappe fondamentali dello svilupparsi della contraddizione interna del paradigma oggettivistico e ha annunciato il suo risolversi nella concettualità hegeliana, è ora possibile delineare in maniera più sicura i tratti caratteristici del paradigma soggettivistico. Solo in questo modo risulterà possibile comprendere a pieno la rivoluzione coincidente con l'idealismo hegeliano.

Nelle teorie gnoseologiche moderne come la costante necessità di rivolgersi *ad altro* per completare il processo conoscitivo. Il progressivo rarefarsi della consistenza dell'altro a cui ci si rivolge, non coincide in Kant con la sua scomparsa. Come dice bene Cortella: «Il soggetto moderno nasce strutturalmente *rappresentativo*: i suoi pensieri sono ritenuti veri a condizione che mostrino senza interferenze quanto sta loro di fronte»¹¹⁹. Nonostante sin dall'inizio appaia evidente la difficoltà di concepire la relazione tra i termini della conoscenza se considerati come originariamente irrelati (il cogito cartesiano rappresenta proprio la coscienza aurorale di questa problematica), la struttura rappresentativa del meccanismo conoscitivo non viene mai abbandonata. Le soluzioni che vengono propugate, sia che vadano verso la ricomposizione dell'unità lacerata (Dio), sia che si direzionino verso la consapevolezza dell'impossibilità della cura della ferita (cosa in sé) dipendono fondamentalmente dal presupposto oggettivistico. Solo il rarefarsi della consistenza dell'oggetto riflettuto segna realmente un progredire verso la coscienza completa dell'intelligibilità dei due concetti fondamentali concepita astrattamente. Il percorso che porta alla trasformazione dalla realtà formale cartesiana alla cosa in sé kantiana rappresenta effettivamente l'avvicinarsi alla soluzione della problematica.

Nonostante questo, però, è possibile affermare che in ambedue gli atteggiamenti è presente la stessa specifica problematica: l'incapacità di comprendere il modo nel quale dall'universale sia possibile far derivare il particolare. Uno dei presupposti mantenuti dal dubbio iperbolico cartesiano è il *trovarsi* nel cogito delle determinazioni particolari. L'energia speculativa non è cioè utilizzata per indagare la validità di questa presenza di contenuti determinati all'interno dell'astratta essenza del pensiero. Afferma a questo proposito Cortella:

¹¹⁹ CORTELLA 2002, p. 134.

Questi contenuti, meramente “trovati”, appaiono però assolutamente ingiustificati. Il dubbio cartesiano viene qui meno a sè stesso e alla radicalità del compito che si era prefisso. Esso infatti si limita a metter in discussione il rapporto fra i contenuti e il mondo esterno, mette in discussione cioè la loro pretesa di verità oggettiva. Accetta invece in modo problematico il fatto che si diano dei contenuti all’interno della nostra mente, non discute cioè il rapporto fra pensiero e contenuti del pensiero¹²⁰.

Sin dall’inizio perciò, è presupposta la necessità che il pensiero in quanto vuota essenza astratta, non possa che trovare al di fuori di lui la ragione della determinatezza.

Per questo motivo la difficoltà maggiore per l’apparire completo della contraddizione dell’astrazione dipende dal persistere del meccanismo gnoseologico del paradigma oggettivistico, cioè la convinzione che solo tramite la *riflessione* l’uomo sia in grado di raggiungere la verità. Proprio in questi termini si esprime Hegel:

È presupposto l’antico pregiudizio: se l’uomo deve conoscere la verità la può ottenere solo con la riflessione. È questa è senz’altro la base. Ma con ciò non si adempie ancora al compito di sviluppare dal pensare stesso il concreto, il molteplice la visione del mondo, e dimostrare il determinarsi di Dio, il determinarsi del mondo fenomenico come proveniente necessariamente dal pensiero; ma si ha soltanto il pensiero, il pensiero di un contenuto, il quale viene dato alla rappresentazione, all’osservazione all’esperienza¹²¹.

Sebbene il pensare si presenti in maniera articolata e determinata (esso infatti non è più un astratto semplice, ma l’intrecciarsi delle categorie che strutturano il fenomeno), anche nel criticismo il meccanismo della riflessione è mantenuto. Se il passo in avanti è rappresentato dall’abbandono della concezione del pensiero come semplice contenitore in grado di accogliere gli oggetti esterni, il mancato salto dipende dall’incapacità di fondare un *meccanismo auto-deduttivo* capace di giustificare l’articolazione in cui consiste la composizione aprioristica. Difatti la deduzione trascendentale con la quale Kant fonda la pretesa delle categorie di valere universalmente, non si presenta come il tentativo di mostrare il rapporto fondativo tra esse e l’Io penso. Non vi è mediazione tra l’Io che si erge come fondamento del tutto soggettivo e le categorie cioè le determinatezze facenti parti di questo insieme. In effetti il tentativo che Kant mette in atto, consistente nel dimostrare la loro *pretesa* di valere come determinazioni trascendentali, fallisce. Essa è assunta dogmaticamente attraverso il meccanismo della riflessione esterna. La fisionomia che assume la «topica trascendentale», infatti come Kant stesso ammette esplicitamente, è da ricercare nella tavola dei giudizi aristotelica, alla quale il

¹²⁰ *Ivi*, p. 135.

¹²¹ HEGEL 1930-1945, p. 67.

filosofo di Königsberg costantemente mira nella strutturazione del corredo trascendentale del soggetto¹²².

Hegel giudica tutto ciò come un'indebita assunzione dell'analisi dei giudizi: «Egli prende dunque le categorie empiricamente, senza pensare a svolgere con necessità questa differenza dall'unità»¹²³. Mancando una deduzione logica della relazione tra Io puro e categorie l'articolazione interna dell'apparato trascendentale si fonda proprio su quell'intuizione esterna che essa dovrebbe rendere possibile¹²⁴.

La problematica principale del metodo astratto è cioè l'incapacità, una volta ascesi all'universale massimo, di ritornare attraverso una strada sicura, al particolare dal quale si era partiti. La difficoltà di comprendere il modo in cui la molteplicità, la differenza, viene ad essere collegata con l'identità ultima del tutto costringe la filosofia moderna, nonostante la scoperta dell'intrascendibilità della dimensione del pensiero, a mantenersi al di qua della rivoluzione paradigmatica.

Alla fine del percorso che ci ha condotti alle soglie della filosofia hegeliana, è possibile sintetizzare che il problema che non permette ai moderni di trarre tutte le conseguenze dell'apparire del contraddirsi della relazione tra identità e differenza interna al paradigma oggettivistico dipende dall'incapacità di dedurre il particolare dall'universale. D'accordo con questa affermazione è Cortella che descrive in questo modo l'incapacità sistemica della filosofia moderna in rapporto a quella hegeliana:

Il pensiero moderno permane invece all'interno del punto di vista astratto e con ciò limita drasticamente le potenzialità di quel principio dello spirito che esso aveva scoperto e affermato. L'astrazione colpisce infatti la struttura del pensare, rendendolo vuota e incapace di darsi dei contenuti, colpisce la sua capacità di comprensione, precludendole la dimensione della molteplicità e dell'alterità, colpisce il soggetto, rendendone irricognoscibile la

¹²² Tra esse e l'Io penso non vi è un rapporto di necessità, in quanto vengono semplicemente a "giustapporsi" come direbbe Hegel al fondamento soggettivo del tutto. È lo stesso filosofo di Stoccarda a sottolineare questa mancanza di fondazione rigorosa tra l'Io e le categorie. Cfr. HEGEL 2004, pp. 196-197: «È noto che la filosofia kantiana se l'è cavata a buon mercato nella scoperta delle categorie. L'Io, l'unità dell'autocoscienza, è del tutto astratto e interamente indeterminato; come quindi arrivare alle determinazioni dell'Io? per fortuna nella logica usuale si trovano già le *diverse specie di giudizio* esposte empiricamente. Ma giudicare vuol dire *pensare* un oggetto determinato. I diversi modi di giudizio già enumerati bell'è pronti, danno dunque le *diverse determinazioni del pensiero*. – Alla filosofia di Fichte spetta come grande titolo di merito aver ricordato che le determinazioni di pensiero vanno mostrate nella loro *necessità*, che devono essere essenzialmente dedotte. Questa filosofia avrebbe almeno dovuto avere come effetto, riguardo al metodo di trattare la logica, che le determinazioni di pensiero in generale, e cioè le specie dei concetti, dei giudizi, dei sillogismi non fossero più presi dall'osservazione e intesi quindi in modo semplicemente empirico, ma fossero dedotti prendendo le mosse dal pensiero stesso».

¹²³ HEGEL 1930-1945, p. 94.

¹²⁴ Cfr. CORTELLA 2002, pp. 140-141.

propria dimensione individuale. In definitiva, l'astrazione sembra incapace di dischiudere la dimensione dell'alterità, dell'individualità, e della differenza¹²⁵.

Come si vedrà la grande capacità della filosofia hegeliana sarà proprio quella di riuscire a trovare un modo alternativo rispetto al meccanismo riflessivo di concepire la differenza:

Questa infinita riflessione in se stesso, che cioè l'essere in sé e per sé è solo per ciò ch'esso è un esser posto, è il compimento della sostanza. Se non che questo compimento non è più la sostanza stessa, sebbene un che di più alto vale a dire il concetto, il soggetto. il passaggio del rapporto di sostanzialità avviene per la sua propria necessità immanente e non è altro che la manifestazione di lei stessa, la manifestazione che il concetto è la sua verità e che la libertà è la verità della necessità¹²⁶.

2.1.1 Il paradigma soggettivistico e l'idealismo

Prima di soffermarci sul modo in cui concretamente viene a compiersi questa trasformazione nel pensiero di Hegel, è necessario egualmente a come fatto prima, anticipare sinteticamente le caratteristiche del paradigma del quale l'idealismo hegeliano rappresenta la prima compiuta manifestazione. Se nel paradigma oggettivistico nella sua prima formulazione la relazione tra i concetti di identità e differenza è concepita nella loro esclusione, nel paradigma soggettivistico accade il contrario. E il mutarsi della dinamica, di conseguenza, un *nuovo modo* di declinarsi del meccanismo gnoseologico. La *riflessione*, con la quale il paradigma oggettivistico era costretto a strutturare il processo conoscitivo è abbandonata, imponendo al pensiero filosofico di concepire in maniera alternativa la struttura del meccanismo conoscitivo. La soluzione trovata è quella di pensare che la differenza tra i termini della relazione è successiva alla loro identità originaria, rendendo quindi *auto-referenziale* l'atto conoscitivo. Ciò che il soggetto conosce infatti non è più un oggetto concepito come assolutamente estraneo e indipendente ad esso, ma il prodotto stesso della sua spontanea attività. E la validità del conoscere "oggettivo" dipende dal fatto che quell'oggetto non è nient'altro che il soggetto stesso che per sua *spontanea natura* non può che alienarsi nell'altro da sé per poi ritrovarsi. L'attribuzione del predicato soggettivo al paradigma nel quale giacciono le filosofie idealistiche dipende dal fatto che la struttura trascendentale dell'assoluto in esso è pensata come *auto-coscienza*. La verità cioè non è concepita come qualcosa di muto e cieco verso sé stessa, ma come un *saper-*

¹²⁵ Ivi, p. 134.

¹²⁶ HEGEL 1988b, p. 654.

si. E l'assoluto stesso da cosa diventa un *conoscersi*. Un interprete autorevole della filosofia hegeliana come Herbert Marcuse afferma che

unicamente nel sapere è data una siffatta unità di soggettività e oggettività, in cui i due termini sussistono in modo egualmente originario e sono del pari originariamente uno. Pertanto, l'unità assoluta di soggettività e oggettività postula a sua volta il senso ontologico della *s o g g e t t i v i t à*, del sapere; deve necessariamente essere un essere che sa, un sapere che è! La «sostanza» deve necessariamente essere «soggetto», – soggetto, a dire il vero, in un senso completamente diverso dalla soggettività umana in esso superata¹²⁷.

Con *soggettivo* perciò si intende quella capacità, che viene ad essere per la prima volta contemplata con energica attenzione proprio dalla filosofia moderna, grazie alla quale il pensiero è in grado di conoscere sé stesso¹²⁸. Al fondo di questa convinzione come detto è presente la contraddittorietà della verità concepita oggettivisticamente: posta l'impossibilità per i termini della relazione se, pensati come originariamente irrelati, di entrare in qualsiasi tipo di rapporto in che modo concepire una verità, anche negativa? Infatti, ci sarà sempre il contraddittorio rivolgersi di un termine della relazione rivelatasi impossibile, all'altro. La verità perciò deve concepirsi come un *sapersi*. Ma questo tipo di impostazione, come si vedrà meglio alla fine dell'esposizione della filosofia hegeliana, rappresenta anche l'aporia di fondo di questa prima forma del paradigma soggettivistico. Infatti, la reciprocità con la quale vengono pensati i significati dei due concetti fondamentali, non riesce ad essere espressa dall'assoluto concepito oggettivisticamente. Sarà solo nell'attualismo che si comprenderà che la dinamica più coerente di concepire l'intelligibilità dei due concetti fondamentali all'interno di un assoluto caratterizzato in tal modo è l'identità come fondamento della differenza.

¹²⁷ MARCUSE 1969, p. 24. È da specificare che, ai fini dell'obiettivi del paragrafo, e cioè la descrizione delle caratteristiche basilari del paradigma soggettivistico, si è deciso di troncare l'interezza dell'affermazione di Marcuse, in quanto, nella prima parte di questa, veniva espressa la problematicità intrinseca alla concezione dell'Assoluto come soggetto. In questo momento preambolare della presentazione del suddetto paradigma si è ritenuto più utile far brillare *il lato positivo* con il quale esso sembra superare il paradigma oggettivistico. Solo alla fine dell'esposizione in breve della filosofia hegeliana, verranno mostrate le difficoltà presenti anche in questa concezione. Specificazione questa, forse fin troppo retorica, se si pensa che lo scopo stesso dell'intero lavoro è proprio quello di mostrare l'insufficienza di entrambi gli atteggiamenti.

¹²⁸ Si vedrà in che modo in Hegel viene a preferirsi il termine Spirito per descrivere questa capacità dell'assoluto. Telegraficamente si può anticipare che questa denominazione dipende dalla volontà hegeliana di evitare confusione tra il suo modo di concepire l'attività del soggetto e quello dei filosofi moderni a lui precedenti. Altra motivazione è quella che il concetto di soggetto, implica necessariamente il postulare una realtà ontologicamente "altra" rispetto ad esso, essendo riproposta perciò la contraddittoria situazione della cosa in sé kantiana.

2.2 Presentazione della struttura con la quale si esporrà la filosofia hegeliana

Esposto il modo in cui i predecessori del filosofo di Stoccarda concepiscono le conseguenze dell'apparire della contraddittorietà del concetto di cosa in sé, è ora finalmente possibile vedere in che modo Hegel riesce nell'impresa di donare all'assoluto una caratterizzazione capace di sostenere pienamente questo evento teoretico. La nostra analisi si concentrerà sul momento nel quale nell'opera di Hegel viene ad essere dimostrato il *fondarsi della sostanza sul concetto*. Difatti è proprio questo passaggio che rappresenta meglio di altri, la dimostrazione analitica dell'imporsi della prima forma del paradigma soggettivistico sull'astrazione. Ed è proprio in questa sede che Hegel offre le giustificazioni più ampie dell'imporsi del pensiero idealistico. D'accordo con noi è Cortella, dato che anche lui ritiene i capitoli finali della *Logica dell'essenza* come: «la fondazione ultima dell'idealismo», cioè «la giustificazione risolutiva della natura “ideale” dell'essere»¹²⁹. Questo evento rappresenta anche il trasformarsi della concezione della relazione dei concetti di identità e differenza: dal loro isolamento si passa alla reciprocità.

In questo modo si potranno osservare con uno sguardo diverso le conseguenze che all'interno di questa rivoluzionaria impostazione vengono ad assumere i vari luoghi interni al sistema filosofico. Si è pensato perciò di condensare le conseguenze di questa fondazione in tre macrosettori nei quali la differenza tra paradigma oggettivistico e soggettivistico nelle loro prime due forme risulta più evidente. Questi sono: 1) la relazione tra soggetto e oggetto 2) il rapporto tra finito e infinito 3) la relazione tra logica dialettica e logica analitica.

2.3 Dalla sostanza al concetto

Questo fondamentale passaggio, che conduce l'argomentazione della *Scienza della logica* dalla logica oggettiva a quella soggettiva, avviene nel capitolo che conclude la sezione sulla “realtà” nel quale Hegel deve finalmente rispondere alla domanda che cerca di trovare il fondamento della essenza¹³⁰. Questo, come già anticipato è il concetto. Esso rappresenta cioè il fondamento sia dell'essere che dell'essenza. Afferma infatti Hegel che «esso è la lor base e verità, come l'identità in cui quelli sono tramontati e contenuti. Quei momenti sono contenuti nel concetto, perché questo è il loro risultato, ma non vi son più contenuti come essere e es-

¹²⁹ CORTELLA 1995, p. 235.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, p. 234.

senza, questa determinazione non l'hanno che in quanto non sono ancora rientrati in questa loro unità»¹³¹.

Importante è specificare che la dimostrazione con la quale Hegel mostra l'apparire del concetto come fondamento dall'analisi della sostanza, coincide con la confutazione dello spinozismo. Affinché la rivoluzione speculativa operata dal filosofo di Stoccarda venga a compiersi in tutta la sua compiutezza, risulta necessario mostrare la contraddittorietà di chi più di tutti ha tentato di salvare l'oggettivismo dalla svolta soggettivistica. Nella filosofia spinoziana viene ad essere operato il tentativo di correggere il paradigma oggettivistico attraverso la costruzione di un'impalcatura immanente volta a risolvere la contraddizione di fondo che attaglia questa impostazione, e cioè, come mostrato, l'impossibile ma necessaria relazione tra gli assolutamente opposti. E questo consiste più rigorosi tentativi di concepire Dio non più come un oggetto trascendente il pensiero, ma come «l'Ente in cui ogni ente esiste»¹³². In questo modo la relazione tra finito e infinito vien ad essere concepita come *coincidente*, facendo del primo un attributo della sostanza infinita. Difatti della sostanza infinita vengono ad individuarsi due lati: la natura naturante (il lato produttore di Dio) e la natura naturata (il prodotto di tale attività). Ma il tentativo spinoziano di concepire il medesimo come simultaneamente diverso e uguale a sé stesso non riesce proprio per l'incapacità di comprendere che solo attraverso l'oltrepassamento della dimensione sostanziale questa struttura teoretica riesce ad essere concepibile.

Il *metodo* attraverso il quale viene condotta questa confutazione è la *dialettica*. Questa strategia confutativa non viene a strutturarsi attraverso la contrapposizione di due punti di vista l'uno esterno all'altro, bensì in maniera immanente. Questo perché «la vera confutazione deve penetrare dov'è il nerbo dell'avversario e prender posizione là dove risiede la sua forza; attaccarlo fuor di lui stesso e sostener le proprie ragioni là dov'egli non si trova, non conclude a nulla»¹³³. Per questo motivo:

L'unica confutazione dello spinozismo può quindi consistere soltanto in ciò che si riconosca anzitutto come essenziale e necessario il suo punto di vista, e che poi in secondo luogo si elevi questo punto di vista da sé stesso al suo opposto, cioè al concetto. L'esposizione della sostanza contenuta nell'ultimo libro, esposizione che mena al concetto, è quindi l'unica e vera confutazione dello spinozismo¹³⁴.

¹³¹ HEGEL 1988b, p. 651.

¹³² SEVERINO 2004b, p. 161.

¹³³ HEGEL 1988b, p. 656.

¹³⁴ *Ibid.*

Caratteristica peculiare della dialettica hegeliana, è perciò la convinzione che, la *negazione*, concretamente concepita, non sia un mezzo che conduce nel nulla la tesi di cui viene ad apparire l'insufficienza, bensì ciò che approfondisce il suo significato. Essa è perciò *determinata*, dato che la riflessione non cade nel nulla, ma permette di prendere coscienza, che ciò che in prima istanza sembrava altro e diverso dalla tesi di partenza, ne rappresenta invece il compimento. Come vedremo meglio nel paragrafo dedicato proprio alla dialettica, essa rappresenta il fulcro e il nucleo principale del pensiero del filosofo di Stoccarda.

2.3.1 Dialettica generale del concetto di sostanza

Come tutte le categorie prese in esame all'interno della *Scienza della logica*, anche la categoria di *sostanza assoluta* ha perciò uno sviluppo dialettico: infatti dal suo essere in sé, viene a negarsi, per poi riaffermarsi in una categoria diversa, capace di esprimere meglio ciò che in essa non riusciva a concepirsi in equilibrio: in questo caso il *concetto*. Afferma infatti Hegel:

Il movimento dialettico della sostanza attraverso la causalità e l'azione reciproca è quindi l'immediata genesi del concetto, per la quale viene esplicitato il suo divenire. Ma il suo divenire ha come dappertutto il divenire, il significato di essere la riflessione di quello che passa nel suo fondamento, e che quello che sulle prime sembrava un altro, in cui il primo è passato, costituisca la verità di questo. Così il concetto è la verità della sostanza [...] ¹³⁵.

L'argomentazione hegeliana, si struttura in tre momenti: il primo, nel quale la sostanza è positivamente affermata; il secondo, dove la necessaria riflessione su sé stessa mostra il contraddirsi del suo significato principale; il terzo, nel quale il nucleo essenziale del primo momento, è riaffermato "purificato" dalla negatività che aveva provocato il movimento critico. La nostra analisi si concentrerà soprattutto sul momento *negativo* e su quello *rivelativo* di questo percorso. Si cercherà pertanto di manifestare: 1) Il *negarsi* della sostanza come assoluto dopo la sua affermazione come identità della causa e dell'effetto. Appare che l'identità nella quale si risolveva la relazione cade in contraddizione, in quanto i due momenti risultano intelligibili solo come essenze indipendenti che si presuppongono l'un l'altra; 2) il *rivelarsi* della *apparenza di questa negazione*, dovuta alla comprensione sia dell'ideale *dinamica* della loro relazione sia del diverso *statuto ontologico* che è necessario attribuire ai termini della relazione stessa.

¹³⁵ *Ivi*, p. 652.

Il percorso speculativo che porta al concetto rappresenta il progressivo svelarsi dell'ideale maniera di interpretare la relazione tra i due lati della sostanza. Rapporto che Hegel sviluppa come un *rigorizzarsi* del *concetto di causalità*. Si avranno perciò, prima dell'entrata in scena dell'*azione reciproca*, che rappresenta appunto la corretta relazione tra la causa e l'effetto, altri tre modi nei quali viene a svilupparsi la relazione. Il primo rappresentato dalla *causalità formale*, il secondo da quella *determinata*, il terzo da quello di *azione e reazione* che testimonia l'imporsi della soluzione. Ciò che quindi porta alla comparsa del concetto come fondamento della sostanza è la dialettica che viene a sussistere tra questi momenti.

2.3.2 Premessa metodologica

Prima di iniziare l'analisi testuale di questo passaggio è forse necessario offrire una premessa metodologica. Il *contenuto* che viene a svilupparsi nei vari momenti rimane assolutamente lo stesso e cioè il necessario legame che viene ad intercorrere tra i due momenti della sostanza intesa come assoluto. Ciò che in realtà muta è lo *strutturarsi* di questo rapportarsi, che troverà la sua definitiva stabilità solo con l'imporsi della dimensione concettuale. Se nella *causalità formale* l'equilibrio della relazione viene a pendere totalmente sulla necessaria *identità* che i termini della relazione devono possedere, nella *causalità determinata*, al contrario, la reciprocità fallisce, in quanto il baricentro viene ad inclinarsi decisamente verso la *differenza* necessaria per il relazionarsi. Solo con il comparire dell'*azione reciproca* l'equilibrio necessario all'intelligibilità della relazione riuscirà ad apparire in tutta la sua inesorabilità.

2.4 La relazione intesa attraverso la categoria della causalità formale

Il percorso speculativo fino ad allora tracciato dal filosofo di Stoccarda, aveva portato la riflessione di fronte alla necessità di concepire la sostanza quale fondamento dell'essere, ossia come il vero e reale assoluto. A questo proposito Hegel afferma: «La necessità assoluta è assoluto rapporto, perché non è l'essere come tale, ma è l'essere che è perché è, vale a dire l'essere come assoluta mediazione di sé con sé stesso. Questo essere è la sostanza»¹³⁶.

L'analisi hegeliana parte perciò proprio dal rilevare che la sostanza intesa come assoluto deve essere considerata come *potenza*. Con il qual termine si intende affermare che essa non è un'entità semplicemente statica in quanto sua prerogativa fondamentale è quella di essere *causa di sé stessa*:

¹³⁶ Ivi, p. 656.

La sostanza è potenza (Macht), e potenza *riflessa in sé*, non già semplicemente transeunte, ma che pone e distingue da sé, le determinazioni. In quanto solo nel suo determinare si riferisce a se stessa, è essa stessa quello che essa pone come negativo o di cui fa un esser posto¹³⁷.

La sostanza è perciò composta di due lati, che ne differenziano la capacità attiva, consistente nel *porsi*, nel *crearsi* e da quella passiva, rappresentata dallo *stare*, dall'esser *cosa*. Hegel denomina queste due diverse caratteristiche della sostanza, rispettivamente come *causa*, e come *effetto*.

Questo è pertanto in generale la sostanzialità tolta, il semplice posto, l'effetto, mentre la sostanza che è per sé è la causa. Questo rapporto di causalità non dapprima se non questo rapporto di causa ed effetto, e così è rapporto formale di causalità¹³⁸.

Da questo punto in poi l'analisi hegeliana si concentra nel tentare di mostrare la *corretta dinamica* che viene ad intercorrere tra questi due lati.

Come afferma all'inizio del paragrafo, è doveroso concepire l'assolutezza della sostanza, non solo nel suo lato causale, ma anche nella *relazione* che questa intrattiene con il suo effetto: «La sostanza però non si parte nel suo determinare dall'accidentalità, come se questa fosse già in precedenza un altro e soltanto ora venisse posta qual determinatezza, ma entrambe sono un'unica attuosità»¹³⁹. Difatti i due termini risultano essere assolutamente legati in quanto l'effetto è ciò che è solo come prodotto di una causa. Quindi questo porta la riflessione a comprendere che, nonostante l'effetto appaia inizialmente come diverso dalla causa, esso è in realtà *posto* dalla causa stessa: «Così l'attuosità assoluta è causa, la potenza della sostanza nella sua verità qual manifestazione, da cui quello che è in sé, l'accidente (che è l'esser posto) viene immediatamente anche esposto nel suo divenire, posto come esser posto – l'effetto»¹⁴⁰. Prima conseguenza teoretica di questa nuova consapevolezza è la perdita dell'accidentalità che esso sembrava possedere in primo momento:

L'effetto è dunque in primo luogo quello stesso che è l'accidentalità del rapporto di sostanzialità, cioè la sostanza come esser posto; ma in secondo luogo l'accidente come tale è sostanziale solo per il suo sparire, solo come transeunte; come effetto invece è l'esser

¹³⁷ *Ivi*, p. 629.

¹³⁸ *Ivi*, p. 630.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

posto come identico a sé, la causa è manifestata nell'effetto come sostanza intiera vale a dire come riflessa in sé nell'esser posto stesso in quanto tale¹⁴¹.

Per questo motivo la prima riflessione sulla causalità consiste nel ricondurre l'effetto alla causa e nel dimostrare che esso è un prodotto ad essa *subordinato*. Al contrario, la causa sembra possedere un'indipendenza che la rende, sì legata all'effetto in quanto suo prodotto, ma nulla ancora sembra testimoniare che questo legame sia necessario. Infatti, se esso deve la sua esistenza alla causa, in quanto è un *esser posto* (implicante perciò immediatamente ciò che lo pone), la causa stessa sembra da lui indipendente. Solo perché ha *voluto* Dio ha creato il mondo. Ma subito dopo Hegel afferma:

Di fronte a questo in sé riflesso esser posto, di fronte al determinato, sta la sostanza come un Originario non posto. Siccome in quanto potenza assoluta essa è ritorno a sé, ma questo ritorno stesso è un determinare, la sostanza non è più semplicemente l'in sé nel suo accidente, ma è anche posta come questo essere in sé. La sostanza ha quindi realtà solo come causa¹⁴².

Si rileva che solo attraverso *il manifestarsi nell'effetto* la causa riesce ad essere pensata senza contraddizioni. Hegel afferma più nettamente subito dopo che: «La sostanza ha quindi di quella realtà, che ha come causa solo nell'effetto»¹⁴³.

Questa epifania è dovuta alla presa di coscienza che il meccanismo con il quale la causa ha preso consapevolezza che l'effetto è un suo prodotto *coincide* proprio con il realizzarsi della sostanza come tale:

Questa è la necessità che è la causa. – Essa è la sostanza reale, perché la sostanza come potenza determina se stessa, ma è in pari tempo causa, perché espone questa determinatezza, ossia la pone come un esser posto, ovvero come l'effetto. L'effetto è altro della causa, l'esser posto come originario, ed è mediato da questo. Ma la causa toglie in pari tempo come necessità questo suo mediare, ed è nel suo proprio determinarsi come l'originariamente riferentesi a sé di fronte al mediato, il ritorno in sé, poiché l'esser posto è determinato qual esser posto, epperò come identico con sé; la causa è quindi solo nel suo effetto il veramente reale e identico. – L'effetto è quindi necessario appunto perché è manifestazione della causa, ossia è questa necessità, che è la causa¹⁴⁴.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ivi*, p. 631.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

La causa ha perciò assoluta necessità dell'effetto per determinarsi in quanto essa è fondamentalmente un «operare»¹⁴⁵ nel senso che è tale solo nella relazione con il prodotto di tale attività. Essa è infatti *l'azione* che pone l'effetto, rendendo perciò impensabile il suo sussistere isolata da esso.

A questo punto, essendo apparsa la reciprocità che la sussistenza di un termine ha verso l'altro, risulta chiaro che il contenuto della relazione stabilita tra i due poli della sostanza è *l'identità*:

L'effetto non contiene quindi in generale nulla che la causa non contenga. Viceversa la causa non contiene nulla che non sia nel suo effetto. La causa è causa in quanto produce un effetto, e la causa non è altro che questa determinazione, di avere un effetto, come l'effetto non è se non questo, di avere una causa. Nella causa stessa come tale risiede il suo effetto, e nell'effetto la causa¹⁴⁶.

Ma questa prima comprensione della relazione non riesce a concepire in maniera corretta la suddetta dinamica, in quanto la reciprocità che anche in questo paragrafo iniziale incomincia ad apparire, è concepita in maniera *sostanziale*. Quindi il percorso della causalità formale nel suo tramutarsi in quella determinata consiste nel ritornare al punto di partenza che aveva portato alla sostanzializzazione della dinamica per prendere poi la scelta alternativa a questa.

2.4.1 La causalità determinata

In questo paragrafo Hegel si impegna a mostrare a quali conseguenze conduce la risoluzione della relazione causale nell'identità assoluta tra la causa e l'effetto. Il risultato della riflessione precedentemente svolta, presenta infatti al pensiero la seguente situazione teoretica: la causa è l'effetto e questo quella.

La prima osservazione che viene offerta è che questa identità si presenta come un'entità scissa e diversa dalla relazione concreta tra la causa e l'effetto. Per questo motivo il filosofo di Stoccarda utilizza il termine *contenuto*, intendendo con ciò sottolineare la differenza tra la causa e l'effetto concepite nella loro relazione e la comprensione del *risultato* a cui ha condotto lo svilupparsi di questo rapporto. A sua volta, l'identico, concepito attraverso la determinazione della causa e dell'effetto, è concepito *formalmente*: Afferma infatti Hegel:

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 632.

L'identità con sé della causa nel suo effetto è il togliersi della sua potenza e negatività, quindi l'unità indifferente di fronte alla differenza di forma, il contenuto – Il contenuto è quindi riferito soltanto in sé alla forma che è qui la causalità. Con ciò essi sono posti come diversi, e la forma è essa stessa di fronte al contenuto una causalità immediatamente, reale, una causalità accidentale¹⁴⁷.

Attraverso questo linguaggio Hegel vuole sottolineare che l'«*estinguersi nell'effetto*» della causa, e di questa in quello, comporta che l'identità in cui vengono visti precipitare i due termini della relazione appare come un *altro*, avente cioè un contenuto *diverso* dal loro relazionarsi:

In questa identità della causa e dell'effetto è tolta ora la forma per cui essi si distinguono come quello che è in sé e quello che è posto. La causa si estingue nel suo effetto, e con ciò è estinto anche l'effetto, poiché non è che la determinazione della causa. Questa causalità estinta nell'effetto è pertanto un'immediatezza, la quale è indifferente di fronte al rapporto di causa ed effetto, lo ha in sé esteriormente¹⁴⁸.

Viene quindi a perdersi il lato *attivo* o *negativo* della relazione causale, a vantaggio di quello *stabile* o *positivo*, nel quale i due termini vengono visti riposare in un'unica entità. Seguendo le categorie da noi scelte per esprimere la differenza tra il paradigma oggettivistico e quello soggettivistico, è possibile affermare che il *momento esclusivamente identico* della relazione tra la differenza e l'identità è *astratto* da quello *differente*. Questa separazione presenta perciò alla riflessione una causalità mutilata, in quanto esterna a sé stessa.

Questa astrazione dell'identificarsi dal distinguersi comporta conseguentemente, che il contenuto nel quale si risolve la relazione è concepito come una *identità in sé*. Da una parte l'identità assoluta e dall'altra il differenziarsi finito dei due termini:

Questo è ormai il rapporto formale di causalità nella sua realtà e finità. In quanto formale esso è il rapporto infinito della potenza assoluta, il cui contenuto è la pura manifestazione o necessità. Come causalità finita al contrario ha un contenuto dato, e si perde in quanto differenza esteriore a questo identico, che nelle sue determinazioni è un'unica e medesima sostanza¹⁴⁹.

Se concepito nella sua formalità assoluta il contenuto viene a significare la pura necessità, al contrario se pensato nel suo determinarsi finito esso rappresenta il risolversi del rap-

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

porto in un *termine dato*, capace, però, di essere sotto due diversi punti di vista, sia effetto che causa. La causalità diventa nient'altro che «la medesima cosa che si presenta una volta come causa, l'altra come effetto, là come una sussistenza particolare, qui come esser posto o come determinazione in un altro»¹⁵⁰. In questo modo «non fa che ripetersi un unico e medesimo contenuto; nella causa non si ha nulla di diverso da quello che si ha nell'effetto»¹⁵¹. La causalità viene perciò ad essere concepita come una «tautologia»¹⁵², in quanto il differenziarsi in causa ed effetto non è altro che il rapporto non ancora sviluppato nella sua necessità. L'esempio con il quale Hegel mostra il concretarsi determinato del suo ragionamento formale fa luce su questa complessa situazione teorica:

La pioggia per es. è causa dell'umidità, la quale è il suo effetto. La pioggia bagna; questa è una proposizione analitica. Quella medesima acqua che è la pioggia, è l'umidità; come pioggia quest'acqua, è soltanto nella forma di una cosa per sé; come bagnato o umidità al contrario è una proprietà aggiunta, un posto, che non deve più avere la sua sussistenza in lui stesso; e l'una determinazione non meno che l'altra gli è estrinseca¹⁵³.

Per completare l'esposizione positiva del risultato della causalità formale Hegel precisa il modo in cui è necessario prender coscienza di questa identità. Infatti, le determinazioni formali di causa ed effetto posseggono anche altre proprietà che però non entrano nella relazione causale:

La causa per p. es. il pittore o il corpo che spinge, ha bensì ancora un altro contenuto quello i colori e la forma che li collega in una pittura, questo, un moto di determinata forza e direzione. Ma questo ulteriore contenuto è un accessorio accidentale, che non tocca affatto la causa. [...] Delle sue proprietà soltanto ciò che si mostra nell'effetto, sta in lui come causa; per le sue rimanenti proprietà egli non è causa¹⁵⁴.

Dopo questa presentazione, nella quale Hegel mostra il positivo porsi di questa concezione della causalità, la sua argomentazione incomincia a virare verso le problematiche strutturali di questa impostazione. Infatti, dopo una serie di esempi empirici di causalità determinata, l'analisi incomincia a concentrarsi sulle *caratteristiche ontologiche* che è necessario attribuire a questo contenuto identico.

¹⁵⁰ *Ivi*, pp. 632-633.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 633.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

Il momento negativo comincia con il rilevamento che oltre alla differenza già apparsa tra le proprietà delle determinazioni di causa ed effetto, che non rientrano nel contenuto identico, è necessario affermare la differenza tra questo, inteso nella sua sostanzialità, e il concreto relazionarsi di cui questa immediatezza è il risolvimento. Ciò dipende dalla specifica essenza che il contenuto possiede, in quanto «essendo soltanto come contenuto di una forma ha la differenza di quella in lui stesso ed è essenzialmente diverso»¹⁵⁵. In questo modo Hegel vuole sottolineare che all'interno del significato del concetto di contenuto è presente il necessario differenziarsi di esso dalle forme nelle quali esso si manifesta. È infatti inintelligibile il pensiero di un contenuto non espresso da forma alcuna. Il differenziarsi della causa e dell'effetto, non si limita al fatto che in essi sono presenti delle proprietà della causa che non partecipano alla relazione identitaria, ma che la causalità *in quanto forma* è diversa dal suo *contenuto*.

Appare chiaramente ciò che prima era stato solo preannunciato: il *contenuto identico* della relazione tra causa ed effetto *non* è il *contenuto differente* della medesima: «Ma in quanto questa sua forma è il rapporto di causalità che un contenuto identico nella causa e nell'effetto, il contenuto diverso è collegato estrinsecamente da una parte colla causa, dall'altra coll'effetto; e così non entra esso stesso nell'operare e nel rapporto»¹⁵⁶. Da questo punto in poi la contraddittorietà presente nell'identità formale tra causa ed effetto viene a manifestarsi in tutte le sue conseguenze.

A tal fine, Hegel si concentra nel manifestare le *caratteristiche specifiche* che è necessario attribuire a questo contenuto identico. La prima è che esso risulta possedere la determinatezza del *substrato*, in quanto causa ed effetto diventano effettivamente intelligibili solo se concepiti come inerenti ad esso. Solo in questo modo è possibile pensare in contraddittoria-mente *l'identità* dei *termini* del rapporto, solo però nella loro singolarità e non nella loro relazione: «Le determinazioni formali di causa ed effetto hanno in codesta cosa il loro substrato, vale a dire la loro sussistenza; - in pari tempo però cotesta è la loro sussistenza immediata, non la loro sussistenza come unità di forma o come rapporto»¹⁵⁷. Questo implica che le determinazioni di causa e di effetto trovano sicuramente all'interno del contenuto identico la loro sussistenza essenziale, ma non quella del loro relazionarsi. Difatti esso rappresenta: «una certa cosa, la quale ha molteplici determinazioni del suo esserci, e fra l'altro anche questa, che se-

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 635.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 636.

condo un certo riguardo essa è causa o anche effetto»¹⁵⁸. Appare quindi in maniera evidente che il contenuto identico e contenuto differente sono tra di loro assolutamente estranei.

Allo stesso modo, Hegel afferma che oltre alla caratteristica di sostrato a questo contenuto identico è necessario attribuire anche la caratteristica di *sostanza*. L'identico rappresenta comunque il risolversi della relazione della causa e dell'effetto. Viene perciò a riproporsi tra l'identico della causa e dell'effetto, e questi intesi nella loro relazione formale, lo stesso meccanismo, che aveva portato al farlo apparire come risultato effettivo del rapporto. Esso perciò rappresenta la causa e la relazione formale l'effetto. Come visto il meccanismo della causalità consiste nella capacità della causa di ritornare in sé stessa una volta apparsa la necessaria non-diversità dell'effetto. Per questo motivo l'identico toglie come diverso da sé il rapporto formale di causalità e si pone come un'immediatezza. Afferma infatti Hegel dopo aver mostrato l'*in-séità* in cui questa causa ritorna:

In secondo luogo, la causalità gli è estrinseca, e costituisce quindi appunto il suo esser posto. Ora in quanto è sostanza causale, la sua causalità consiste nel riferirsi negativamente a sé e quindi al suo esser posto e alla causalità esterna. L'operare di questa sostanza comincia pertanto da un esterno, si libera da questa esterna determinazione, e il suo ritorno in sé è il mantenimento della sua esistenza immediata e il toglier la sua esistenza posta, e così il toglier la sua causalità in generale¹⁵⁹.

Difatti il risultato di questo meccanismo è lo scomparire della relazione causale intesa come rapporto.

Ma è proprio attraverso il raggiungimento pieno delle caratteristiche da attribuire a questo *identico* che la causalità determinata va incontro alla sua dissoluzione. Concepita come esterna a sé stessa essa perde quella capacità diveniente, che come vedremo, risulterà essere decisiva per la sua contraddittorietà. Infatti, la relazione causale si *compie* nel mostrare che sia il primo che il secondo termine del rapporto si risolvono nel terzo, che ristabilisce così: «la sua astratta originarietà»¹⁶⁰. Ma in questo modo questo identico alienando da sé la parte per il quale i suoi momenti sono anche differenti viene paradossalmente a mostrarsi come un *esser-posto*. Questo implica, ritornando all'esempio di prima, che certamente l'acqua risulta essere l'identico tra la pioggia e il bagnato ma che il fondamento per il quale essa riesce a svolgere questa funzione è *esterno a sé* dato che esso viene concepito come un *esser-posto*. Afferma infatti Hegel: «quest'acqua ha la determinazione di esser pioggia e causa per ciò che cotesta

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 637.

determinazione vi è stata posta da un altro; – un'altra forza, o checché si voglia, l'ha alzata nell'aria e raccolta in una massa, la cui gravità la fa cadere»¹⁶¹. Non è perciò l'acqua il reale identico a cui pioggia e umido fanno riferimento, ma la forza che ha permesso a questa di divenir nuvola, in un secondo momento pioggia e poi ancora bagnato.

In questo modo l'irresistibile andamento del ragionamento hegeliano raggiunge quel *progresso infinito* in cui l'identità formale di causa ed effetto viene definitivamente a contraddirsi. Esso consiste nel rilevare che la causa precedentemente individuata come tale, si rivela, in un momento successivo, effetto di un'altra causa e così via all'infinito. Questo risultato a ben vedere dipende dalla sua *natura finita*. Afferma infatti Hegel:

Perché la causa ha daccapo una causa? – Per la ragione che la causa è in generale un finito, un determinato; determinata come un solo momento della forma per contrapposto all'effetto, ha la sua determinatezza o negazione fuor di lei; appunto per questo però è essa stessa finita, ha la sua determinatezza in lei, ed è così un esser posto ossia un effetto¹⁶².

Si ripropone all'interno del determinarsi finito della causalità, la stessa relazione tra momento identico e momento differenziatesi che sussiste tra la forma intesa come identità immediata dei diversi e questi stessi intesi come suo contenuto esteriore.

Il termine che rappresenta l'identità della causa e dell'effetto, essendo a sua volta un finito, e quindi un'immediatezza, risulta perciò essere un esser-posto strutturalmente bisognoso di ciò che lo pone. In questo modo, la vera unità è trasferita «nell'infinito», rappresentato appunto dall'identità formale presa nel suo contenuto astratto. Perciò il perpetrarsi del progresso che va di causa in causa non rappresenta altro che «l'impotenza in cui è di raggiungerla e fissarla»¹⁶³. Questa conseguenza teorica appare anche se l'attenzione si sposta sulla sostanza nel suo essere effetto, in quanto: «il progresso all'infinito da effetto a effetto è affatto lo stesso che il regresso da causa a causa»¹⁶⁴.

A questo punto Hegel può tirare le somme di questo percorso teoretico e sintetizzare la problematica interna alla causalità determinata. Concepita come determinazione finita, come substrato, come sostanza, la causalità non riesce a rendersi intelligibile. Infatti, l'identico in cui sia la causa che l'effetto si risolvono, non riesce ad essere contemporaneamente sia l'una

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ivi*, p. 638.

¹⁶⁴ *Ibid.*

sia l'altra, ma le due cose in maniera alternativa. Ora è visto come la causa, ora come l'effetto. Infatti, l'*acqua* è allo stesso tempo *causa*, in quanto identico della pioggia e del bagnato, ma allo stesso tempo *effetto*, in quanto ciò che permette a questa funzione di svolgere la sua funzione causale è un'altra determinazione esterna ad essa. A proposito Hegel afferma: «Quindi la causa ha bensì un effetto ed è in pari tempo essa stessa effetto; e l'effetto non soltanto ha una causa, ma è anche esso stesso causa. Se non che son diversi l'effetto che la causa ha, e l'effetto che la causa è, – parimenti la causa che l'effetto ha e la causa che l'effetto è»¹⁶⁵.

Perciò, il risultato concreto di questa riflessione sull'identico, considerato come il risolversi della relazione tra causa ed effetto, è il suo cadere in contraddizione. Esso riesce ad esser pensato in contraddittoriamente come sostanza, e quindi come identico, solo se è presupposta a lui un'altra sostanza, che viene a trasformarlo così in effetto. Perciò l'identico si frantuma, e per poter essere pensato deve diventare *diverso* in sé stesso. Difatti Hegel afferma:

Ma per il movimento del rapporto di causalità determinato è stato ora posto in essere questo, che la causa non soltanto si estingue nell'effetto, estinguendosi con ciò anche l'effetto (come nella causalità formale), ma che la causa nel suo estinguersi, diviene daccapo nel suo effetto, e che l'effetto si dilegua nella causa, ma in pari tempo vi diviene¹⁶⁶.

Difatti se nella causalità formale la relazione tra la causa e l'effetto era astratta nel suo momento identico, in questo caso essa è isolato il momento differente. La causalità risulta pensabile infatti solo se essa viene ad essere presupposta a sé medesima: «ciascuna di queste determinazioni si toglie nel suo porsi, e si pone nel suo togliersi; non si ha un passare estrinseco della causalità di un substrato a un altro, ma questo suo divenir altro è in pari tempo il suo proprio porre. La causalità dunque presuppone se stessa»¹⁶⁷ Con il termine “presupporre” infatti viene ad essere sottolineata l'impossibilità di concepire come identica la relazione di causalità. Essa è possibile solo se è pensata come ciò che è internamente diverso da sé: «L'identità che prima era soltanto in sé, è quindi ormai determinata come presupposizione, ossia posta contro la causalità efficiente, e quella riflessione che prima era soltanto esterna all'identico sta ora in rapporto con esso»¹⁶⁸.

Questo significa che la causa può essere pensata, solo se ad essa è presupposto l'effetto. In questo modo il fondamento risulta fondato da ciò che esso stesso dovrebbe fonda-

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 639.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

re. Allo stesso modo, l'effetto, che è tale solo come prodotto di una causa, diventa fondamento, contraddicendo perciò la sua essenza.

Come si mostrerà nel prossimo paragrafo è proprio grazie alla *positiva interpretazione* della dinamica che qui viene interpretata come presupposizione, termine che segnala il resistere di una concezione che considera il momento identico come separato da quello differente, che la causalità arriverà al suo definitivo significato.

2.4.2 Azione e reazione

Hegel presenta il risultato dei momenti precedenti. Ciò che appare non è né la causalità concepita come l'alterità assoluta tra la causa e l'effetto, né la relazione causale pensata come esterna a sé stessa nella sua veste determinata. La causa ha davanti a sé un effetto non estraneo alla sua essenza, «in quanto nella causalità determinata mediante la sua propria negazione si è ristabilita dall'effetto, un riflesso che nel suo esser altro o quale immediato si conduce essenzialmente come quello che pone e per via della negazione si media con sé»¹⁶⁹. Allo stesso tempo, però questo effetto non viene più ad essere concepito come *esterno* alla relazione causale così come accadeva nella causalità determinata, in quanto «la causalità non è più qui alcun substrato cui possa essere inerente, e non è una determinazione di forma contrapposta a quest'identità: ma appunto la sostanza, o l'originario soltanto è la causalità. – Il substrato è la sostanza passiva, che si è presupposta»¹⁷⁰.

La tensione presente in questo paragrafo è individuabile nel fatto che ciò che viene ad essere concepito come sostanza attiva e cioè «la sostanza che si riferisce a sé come negativa, la sostanza efficiente ovvero operante»¹⁷¹ presuppone alla sua attività il suo stesso risultato, finendo per concepire come sostanziale ciò che invece dovrebbe essere pensato come prodotto. Afferma infatti Hegel:

Questo esser posto, essendo insieme il suo ritorno in sé, è anzitutto il suo effetto. Ma viceversa, siccome in quanto presupponente determina se stessa, è questo doppio, cioè un Altro per sé stante e in pari tempo un presupposto e un già identico colla causa agente, così lo stesso agire di questo è doppio; è le due cose in uno, è il togliere dell'essere determinato di essa, cioè della sua condizione, ovvero il togliere dell'indipendenza della so-

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 640.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ivi*, p. 639.

stanza passiva – ed è questo, cioè che essa toglie la sua identità con quella, e con ciò si presuppone ossia si pone come altro¹⁷².

Per questo motivo il filosofo di Stoccarda nel proseguo dell'argomentazione descrive la meccanica di questa tensione come l'esercizio di una «violenza»¹⁷³ che la sostanza passiva riceve dalla sostanza attiva, in quanto questa pretende di toglierle l'indipendenza che la presupposizione sembrava farle possedere. Ma solo nell'accettare questa violenza da parte della sostanza attiva essa può giungere alla sua essenza peculiare. A proposito afferma Hegel:

La sostanza passiva vien pertanto da un lato conservata ovvero posta dalla sostanza attiva, in quanto cioè questa fa di sé una sostanza tolta; – dall'altro poi è l'attività del passivo stesso, di fondersi con sé, e di far così di sé un originario e una causa. Il venir posto da un altro è il proprio divenir è uno stesso¹⁷⁴.

Questa necessità comporta anche l'apparente trasformarsi delle due sostanze l'una nell'altra, questa volta però, non attraverso la meccanica contraddittoria della presupposizione. L'effetto perciò viene a manifestarsi come causa:

La sua reazione contien quindi anch'essa questa duplicità, che cioè in primo luogo quello ch'essa è in sé vien posto, in secondo luogo poi che quello, come il quale viene posta, si dà a vedere come suo essere in sé. Essa è in sé esser posto; quindi riceve in lei un'azione dall'altra sostanza. Ma questo esser posto è viceversa il suo proprio essere in sé, e così questa è la sua azione, ossia essa stessa si dà appunto a vedere come causa¹⁷⁵.

Allo stesso modo, la causa agente a causa di questo movimento nel quale viene a togliersi l'indipendenza della sostanza passiva, si trasforma nel suo altro. La sua attività è possibile solo in quanto produttrice di un effetto, risultando perciò legata essenzialmente ad esso:

Ma la causa ha la sua attività sostanziale soltanto nel suo effetto o nella sua azione; togliendo questa, si toglie la sua sostanzialità causale. Ciò accade primariamente in sé per sé stesso, in quanto la causa si fa effetto. In questa identità sparisce la sua determinazione negativa ed essa diventa un positivo. Secondariamente ciò che accade per opera della sostanza che per lo innanzi era passiva, ed ora reagisce, la quale toglie l'effetto di quella¹⁷⁶.

Sembrerebbe, ma solo ad uno sguardo superficiale, la medesima situazione che viene ad accadere nella causalità determinata, in quanto anche in essa era presente il trasformarsi

¹⁷² *Ivi*, p. 640.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ivi*, pp. 641-642.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 642.

¹⁷⁶ *Ibid.*

degli opposti l'uno nell'altro. Ma essendo questi non più giacenti all'interno di un substrato, questo reciproco trasformarsi risulta essere non più mediato da una terza sostanza che rendeva vana la relazione:

Nella causalità determinata la sostanza, su cui si verifica l'azione, diventa bensì a sua volta causa ed agisce così contro a ciò che venga in lei posto un effetto od azione. Essa però reagiva contro quella causa, ma poneva a sua volta l'azione sua in un'altra sostanza, per cui veniva fuori il progresso all'infinito degli effetti. Qui invece la causalità nel suo effetto è soltanto identica con sé, cosicché da una parte sparisce in una identità immediata nella sua calma, dall'altra parte si desta di nuovo in un'altra sostanza¹⁷⁷.

Viene ciò ad apparire in tutta la sua necessità, il corretto modo di interpretare la relazione tra la causa e l'effetto, che lungi dall'esser elementi di sostanza altre e indifferenti raggiungono la loro intelligibilità solo attraverso la *reciprocità* della azione. Proprio per questo motivo Hegel conclude il paragrafo annunciando l'entrata in scena di questa nuova categoria, in grado di spiegare in maniera finalmente definitiva l'essenza del rapporto di causalità:

Quella prima causa, che dapprima agisce e riceve di rimando in sé la sua azione qual reazione, si presenta con ciò daccapo come causa, per cui quell'agire, che nella causalità finita riesce al progresso del falso infinito, vien qui ripiegato e diventa un agir reciproco rientrante in sé, un agir reciproco¹⁷⁸.

2.4.3 L'azione reciproca

Ciò che accade nel passaggio dalla causalità all'azione reciproca è il togliimento di «quella presupposta immediatezza»¹⁷⁹ che faceva cadere in contraddizione la relazione tra causa ed effetto presente negli altri modi di concepire la struttura della relazione. Viene cioè a brillare in maniera rinnovata il lato *positivo* del concetto di causalità. Se nell'argomentazione precedente Hegel si era concentrato soprattutto sul lato *negativo*, dimostrando la difficoltà per la causalità di presentarsi in maniera intelligibile, in questa successiva fase dello sviluppo dialettico viene finalmente a palesarsi la reale *dinamica* con la quale è doveroso concepire la relazione tra i termini che ne costituiscono la struttura. Si comprende cioè che era la *sostanzialità* con la quale venivano pensati il lato identico e quello negativo a rendere inconcepibile il posi-

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 643.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 653.

tivo relazionarsi che ne permette l'intelligibilità. Queste le parole con le quali Hegel presenta il passaggio dalla causalità determinata all'azione reciproca:

Nella causalità finita sono sostanze quelle che agendo si riferiscono l'una all'altra. Il meccanismo consiste in questa estrinsecità della causalità, che la riflessione in sé della causa nel suo effetto è in pari tempo un essere repulsivo, o che in quell'identità, che la sostanza causale ha nel suo effetto con sé, essa resta anche un estrinseco a sé e l'effetto è passato in un'altra sostanza. Ora questo meccanismo è tolto nell'azione reciproca. Poiché questa contiene in primo luogo il dileguarsi della sostanzialità immediata, in secondo luogo contiene il sorgere della causa, e con ciò l'originarietà in quanto si media con sé per via della sua negazione¹⁸⁰.

La caduta nella contraddittorietà è evitata dal fatto che questo modo di concepire la relazione riesce a sopportare i suoi due lati necessari: il *differenziarsi e l'esser identico*.

Il modo in cui si supera definitivamente la causalità determinata è quello di comprendere che la diversa concezione ontologica attribuita a ciò che prima si contemplava come sostanza, permette di trasformare la presupposizione in una reciprocità che rende definitivamente giustizia al legame necessario tra la causa e l'effetto. Ciò che veniva visto come contraddittorio e definito come un presupposto, viene ora ad essere contemplato come *non contraddittorio*, in quanto appare la non estraneità tra i termini della relazione:

Ma questo influsso non proviene poi da un'altra sostanza originaria, sibbene appunto da una causalità che è condizionata da un influsso, ossia è un che di mediato. Questo dapprima estrinseco, che sopravviene alla causa e ne costituisce il lato della passività, è quindi mediato da lei stessa, è prodotto della sua propria attività¹⁸¹.

La prima motivazione che permette al pensiero di non concepire come sostanziale ciò che si rivela possibile solo attraverso la contraddittorietà di un presupposto, è l'apparire della reale dinamica che sussiste tra i momenti del rapporto causale. L'effetto è perciò possibile solo se pensato come facente parte dell'essenza della causa. Ciò che nella causalità determinata appariva impossibile e cioè il positivo relazionarsi dei termini a causa della meccanica della presupposizione, è ora pensato come incontraddittorio, L'azione reciproca, infatti riesce a manifestare la *simultaneità* con la quale causa ed effetto risultano intelligibili. Viene così a conservarsi nella relazione anche la differenza, che invece veniva completamente ad estinguersi nella causalità formale. Queste le parole di Hegel:

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 643.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 644.

Ora questo meccanismo è tolto nell'azione reciproca. poiché questa contiene in primo luogo il dileguarsi di quell'originario persistere della sostanzialità immediata, in secondo luogo contiene il sorgere della causa e con ciò l'originarietà, in quanto si media per via della sua negazione¹⁸².

La seconda ragione è invece rappresentata dal superamento della *sostanzialità* con la quale venivano concepiti gli estremi della relazione. la staticità che compete essenzialmente alla sostanza si rivela assolutamente inadeguata al contenuto della categoria della causalità. In questo modo la sostanza stessa riesce a raggiungere la sua più profonda natura. D'accordo con noi è Cortella che, commentando proprio questo passaggio dell'opera del filosofo di Stoccarda, afferma che per Hegel «ciò che consente alla sostanza di porsi come indipendente e in sé, è la sua natura non-sostanziale, cioè concettuale. In ciò consiste il passaggio dalla sostanza al concetto»¹⁸³.

Questo comporta la possibilità di concepire in maniera sostanziale ciò che prima risultava essere contraddittorio. Afferma infatti Hegel:

Necessità e causalità sono così scomparse: esse contengono l'una e l'altra cosa, l'identità immediata come nesso e relazione, e l'assoluta sostanzialità dei distinti. Quindi l'assoluta loro accidentalità, - l'unità originaria di una diversità sostanziale, dunque l'assoluta contraddizione¹⁸⁴.

È difatti questa l'unica sostanzialità che vengono ad assumere i termini della relazione «esse son sostanze solo in questo, che son l'identità dell'attivo e del passivo»¹⁸⁵. Difatti subito dopo Hegel si preoccupa di aggiungere che l'azione reciproca slegata dalla trasformazione ontologica dei termini che da essa vengono regolati, non sarebbe altro che «una vuota maniera», rendendo perciò necessario l'esposizione della suddetta mutazione.

Ciò che concretamente accade con l'imporsi della categoria dell'azione reciproca è l'intelligibilità di ciò che come contenuto di una presupposizione risultava contraddittorio: il trasformarsi dell'effetto nella causa e viceversa. Infatti, da una parte l'esser presupposto dell'effetto alla causa, lungi dal diventare contraddittoriamente fondamento di ciò che dovrebbe da sé esser fondato, viene contemplato come quell' *esser-già-posto* dalla causa stessa. Allo stesso modo, il porre, che il necessario presupposto di una sostanza già essente declassa-

¹⁸² *Ivi*, p. 643.

¹⁸³ CORTELLA 1995, p. 238.

¹⁸⁴ HEGEL 1988b, p. 644.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 643.

va da fondamento a fondato, viene ad essere contemplato come quel *porre-che-immediatamente-pone*, rendendo perciò appartenente alla causa stessa l'esser-già dell'effetto. Se difatti non fosse possibile concepire – sia l'esser-già-posto dell'effetto, sia l'immediatezza con la quale il porre pone – delle due sostanze non sarebbe pensabile sia la differenza che l'identità, e l'analisi sprofonderebbe nell'indeterminatezza dell'essere parmenideo. In questo modo le due componenti dell'assoluto riescono ad essere contemplate, allo stesso tempo, come totalità e come parte. Afferma infatti Hegel:

La sostanza assoluta, come forma assoluta, distinguendosi da sé, non si respinge quindi più da sé come necessità né si rompe più quale accidentalità in sostanze indifferenti, a sé estrinseche, ma si distingue da un lato nella totalità, la quale (la sostanza già passiva) è un originario come riflessione dalla determinatezza in sé, come semplice tutto che contiene in sé stesso il suo esser posto e in ciò è posto come identico con sé, l'universale, - dall'altro lato poi si distingue nella totalità (sostanza già causale) come nella riflessione della determinatezza in sé alla determinatezza negativa, la quale come determinatezza identica con sé è così anch'essa il tutto, ma posto come la con sé identica negativa – il singolo¹⁸⁶.

Al contrario, nelle *precedenti forme della causalità* ciò che non permetteva di comprendere la reciprocità delle due sostanze, è *l'intelletto astratto*, che, come vedremo meglio al momento di spiegare in maniera più particolareggiata la dialettica hegeliana, non è costitutivamente in grado di concepire in maniera adeguata il relazionarsi che conviene alle determinazioni. Nella *causalità formale*, esso concepisce esclusivamente la necessità del momento identico per la realizzazione dell'identità stessa. Infatti, concepito come risolvendosi in un *contenuto identico* il rapporto non riesce a porsi.

Grazie all'*azione reciproca*, invece, si diventa capaci di contemplare l'effetto non più nel suo isolamento, ma nella sua necessaria relazione al suo opposto. La causa è causa solo in quanto essa produce un effetto, e questo è tale, solo in quanto è prodotto da essa. Ciò implica che queste due determinazioni non devono essere viste come atomi isolati, ma come momenti di una medesima *struttura* nella quale solo tramite la relazione tra lato identico e differente, viene a raggiungersi quell'*inquieta stabilità* necessaria per l'intelligibilità. Difatti ciò che nella *causalità determinata* sembrava esser la manifestazione di una *contraddittorietà irrisolvibile* appare ora come il necessario appoggiarsi dell'uno all'altro dei momenti componenti l'intero. Che la causa presupponga l'effetto non è contraddittorio, perché ormai si è divenuti consapevoli del fatto che la causa senza l'effetto è impossibile. Ciò che si manifesta quando si

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 645.

analizza uno dei momenti della suddetta struttura, non esso nella sua singolarità, ma ad esempio la *causa–che-pone-immediatamente l'effetto*. Allo stesso modo l'effetto coincide il suo *esser-effetto-già-posto-dalla-causa*. Entrambi, cioè, non sono più *staticamente* concepiti. Da una parte l'esser-già-posto (l'effetto) dalla causa, e dall'altra l'immediato-porre-l'effetto (della causa).

Ma come già affermato, attraverso l'imporsi di questa nuova dinamica, i termini della relazione possono finalmente essere concepiti nella loro vera natura: quella *concettuale*. Solo in questa dimensione è infatti possibile concepire in maniera non contraddittoria le tre totalità che vengono ad apparire da questo complesso percorso speculativo:

Queste tre totalità son quindi una sola e medesima riflessione che come riferimento negativo a sé si distingue in quelle due, ma come in una differenza completamente trasparente, cioè in quella determinata semplicità o in quella semplice determinatezza, che è la loro unica e medesima identità. – Questo è il concetto, il regno della soggettività o della libertà¹⁸⁷.

2.4.4 L'imporsi definitivo del concetto

S'impone perciò la necessità di concepire in maniera alternativa *l'intero* che questo percorso dialettico di confutazione in confutazione presenta alla riflessione. Ed è a questo punto che Hegel annuncia in maniera chiara e definitiva l'imporsi del *concetto*. Nelle pagine iniziali della *Logica soggettiva*, attraverso una piccola sinossi del percorso speculativo svolto in precedenza, viene a svilupparsi il definitivo passaggio dalla sostanza al concetto. Solo tramite la dimensione concettuale è possibile concepire *l'identità dinamica* di cui sopra sono state parzialmente delineate le caratteristiche fondamentali. Infatti, Hegel afferma:

Quest'azione reciproca è pertanto l'apparenza che daccapo si toglie, la rivelazione della parvenza della causalità dove la causa è come causa che quella è una parvenza. questa infinita riflessione in se stesso che cioè l'essere in sé e per sé è solo per ciò che esso è un esser posto, è il compimento della sostanza. se non che questo compimento, non è più la sostanza stessa, sibbene un che di più alto, vale a dire il concetto, il soggetto¹⁸⁸.

Il trapasso nel concetto è rappresentato dalla capacità intrinseca di questa categoria di rappresentare adeguatamente il momento della *riflessione*, che testimonia il reale avanzamen-

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 646.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 654.

to della dialettica della categoria di sostanza. Infatti gli elementi del rapporto riescono ad esser compresi come tali solo: «in quanto non hanno più la loro identità come un qualcosa di cieco, vale a dire di interno, ma hanno essenzialmente la determinazione di essere come parvenza o come momenti di riflessione, per cui ciascuna è insieme immediatamente fusa col suo esser posto, e ciascuna contiene in se stessa il suo esser posto, epperò nel altro è posta soltanto come identica con sé»¹⁸⁹. Ciò che precisamente viene ad essere espresso in questo passo, è che l'assoluto non può più essere contemplato come cosa, ma come *soggetto*. Esso, pena la contraddizione, deve essere concepito come qualcosa che abbia in sé la capacità di riflettersi, di comprendersi nella sua dualità, di contenere sia il negativo che il positivo, o meglio, la relazione necessaria che viene a intercorrere tra i due. Ed il concetto, essendo ciò che è in grado di rappresentare questo sdoppiarsi e dall'alto rimirarsi, viene *automaticamente* ad apparire come l'unica concretizzazione dimensionale possibile. Esso rappresenta ciò che riesce ad essere simultaneamente sia universale che particolare, sia finito che infinito, sia oggettivo che soggettivo, sia sostanziale che accidentale e sia appunto *cosa e riflessione della essa stessa su di sé*. Afferma infatti Hegel:

L'oscurità reciproca delle sostanze che stanno nel rapporto causale è scomparsa poiché l'originarietà del loro sussistere per sé è trapassata in esser posto, e si è perciò fatta chiarezza a se stessa. La cosa originaria è questo, in quanto non che la causa di sé stessa, e questo è la sostanza liberata fino ad essere concetto¹⁹⁰.

Difatti nel momento successivo a questa affermazione Hegel si impegna nella non facile impresa di esporre il «concetto del concetto»¹⁹¹, in modo da evitare fraintendimenti con i significati che a quel tempo venivano attribuiti a questa dimensione:

Da ciò risulta per il concetto la seguente e più precisa determinazione. Siccome l'essere in sé e per sé è immediatamente come esser posto, il concetto, nella sua semplice relazione a se stesso, è assoluta determinatezza, determinatezza però che come riferentisi soltanto a sé, è anche immediatamente semplice identità. Ma questa relazione della determinatezza a se stessa essendo il suo fondersi con sé, e in pari tempo la negazione della determinatezza, e il concetto è come questa determinatezza che si riferisce a sé, e così il concetto è un singolo. Ciascuno di quelli è la totalità, ciascuno contiene in sé la determinazione dell'altro, epperò queste totalità non sono in pari tempo che una sola, come questa unità è il suo proprio dirimersi nella libera parvenza di questa dualità, - dualità la quale appare nella differenza del singolo e dell'universale come perfetta opposizione però che è tal-

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 656.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 657.

¹⁹¹ *Ibid.*

mente parvenza, che in quanto vien concepito ed enunciato l'uno, in ciò è immediatamente concepito ed enunciato l'altro¹⁹².

2.5 Relazione tra finito e infinito nella metafisica e nella filosofia della finitezza

All'interno della sinossi dell'ultimo capitolo della *logica dell'essenza*, e nelle prime pagine della *logica soggettiva* Hegel dimostra che l'unica dimensione in grado di contenere in maniera incontraddittoria l'assoluto, è la concettualità. Solo attraverso la reciproca implicazione l'identità e la differenza risultano intelligibili. Ciò comporta importanti trasformazioni nei luoghi più importanti della riflessione filosofica. Ad esempio, la trascendenza con la quale era concepito ora Dio, ora la dimensione "realmente" vera, viene ad essere sostituita da una *dimensione immanente*. Scopo del prossimo paragrafo è quello di mostrare il rapporto tra *finito e infinito*. Si elencheranno i modi nei quali questo rapporto è stato concepito all'interno della filosofia antica, moderna e critica, cercando di compararli al peculiare modo nel quale esso è declinato nella filosofia hegeliana.

Come già affermato la novità della strategia confutativa del filosofo di Stoccarda consiste nella capacità di mostrare come la determinazione confutata non cada nel nulla, ma risulti essere uno stadio inferiore dello sviluppo speculativo. Anche per quanto riguarda la relazione tra finito ed infinito, proprio come accaduto nella dimostrazione della subordinazione della sostanza al concetto, Hegel rileva le origini del suo modo di concepire questo rapporto all'interno di un approccio filosofico diverso e precedente al suo. È Infatti nella teoria kantiana del *progresso all'infinito* che egli scorge per la prima volta quell'unità di finito e infinito che rappresenta uno dei momenti fondamentali del suo intero sistema.

2.5.1 Contraddirsi del rapporto tra finito e infinito nella metafisica classica

La problematica principale dell'impostazione teoretica della metafisica classica è rappresentata dal fatto che l'identità nella quale coincidono l'essere ed il pensiero manchi «della consapevolezza della sua opposizione», e che pertanto la abbia in sé come «come ancora irrisolta»¹⁹³. Ciò dipende dal fatto che in quell'atteggiamento il pensiero era visto come: «pensiero finito perché quella metafisica si muoveva in determinazioni di pensiero la cui limitazione va-

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ HEGEL 2004, p. 176.

leva per essa come qualcosa di fisso, che a sua volta non veniva negato»¹⁹⁴. Il pensiero non era arrivato alla consapevolezza della sua essenza infinita, e cioè di essere esente da limiti:

Ma in effetti, il pensiero per sua essenza è in sé infinito. Finito, da un punto di vista formale, significa ciò che ha una fine quello che è, ma smette di essere là dove è connesso con il suo altro e, quindi, ne viene limitato. Il finito consiste dunque nella relazione al suo altro che è la negazione e si presenta come suo limite. Ma il pensiero è presso se stesso, si rapporta con se stesso ed ha se stesso come oggetto¹⁹⁵.

Come visto nel paragrafo nel quale si è cercato di mostrare l'essenza concettuale dell'assoluto, non è possibile concepire la sostanza slegata dal suo essere contenuto appunto di pensiero. In questo tipo di atteggiamento la conoscenza del vero si manifesta quindi come un movimento interno al vero stesso. Difatti afferma Hegel che «la conoscenza vera di un oggetto deve esser tale che l'oggetto si determina muovendo da se stesso». Al contrario nella metafisica classica, la riflessione che conduce alla conoscenza del vero, giacendo sullo sfondo della differenza tra i termini della relazione conoscitiva viene a concepirsi come una «riflessione esterna sull'oggetto, poiché le determinazioni (i predicati) sono già bell'e fatte nella mia rappresentazione e vengono poi attribuiti all'oggetto soltanto dall'esterno»¹⁹⁶. La metafisica classica è cioè completamente avvolta dal punto di vista intellettuale che non permette di comprendere il movimento interno delle determinazioni di pensiero che per questo motivo appaiono come l'una esterna all'altra:

Per quel che riguarda precisamente il procedimento di quella metafisica va notato che non andava al di là del pensiero semplicemente intellettivo. Essa prendeva le determinazioni astratte del pensiero immediato e ammetteva che valessero come predicati del vero»¹⁹⁷.

Per questo motivo anche il modo in cui veniva concepito il rapporto tra l'assoluto e il mondo finito, era inglobato all'interno di questo onniavvolgente punto di vista. L'essenza di Dio finiva per esser «rigidamente contrapposta alla finitezza»¹⁹⁸. Ciò comporta l'inevitabile conseguenza della difficoltà della relazione tra due dimensioni concepite come assolutamente differenti, conducendo lo svilupparsi della riflessione filosofica alla affermazione della loro incommensurabilità. Un'altra conseguenza non apparsa chiaramente dalle riflessioni prece-

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 177.

¹⁹⁷ *Ivi*, pp. 175-176.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 176.

denti, è quella che così concepite i termini della relazione non riescono a sussistere nella loro rispettiva identità. La separazione provocata dalla convinzione dell'intelletto astratto che solo attraverso delle rigide barriere sia possibile concepire in maniera in contraddittoria l'identità delle determinazioni si rivela in realtà l'origine del loro collassare. L'infinito concepito come assolutamente isolato dal suo opposto, non riesce a mantenersi in sé, e finisce per assumere la stessa esatta fisionomia della sua antitesi. Afferma a proposito Hegel: «è facile comprendere che se entrambe vengono contrapposte l'una all'altra, l'infinità, che pure deve essere l'intero, appare soltanto come uno dei lati, ed è limitata dal finito. – Un'infinità limitata è però, di nuovo, soltanto qualcosa di finito»¹⁹⁹. Allo stesso modo, nonostante si continui a ritenere il finito come quell'ente contingente che ha costituzionalmente davanti a sé il limite, l'affermazione attraverso la quale questa sua caratteristica viene a manifestarsi lo rende il contrario di sé. La sua caducità viene assunta come una verità incontrovertibile. In questo modo l'assolutamente altro dall'infinito viene a trasformarsi in ciò che non ha nessun limite. Stessa sorte, come visto, tocca all'infinito: concepito come avente fuori di sé un'altra dimensione, viene a possedere una caratteristica che confuta il significato del suo nucleo essenziale e cioè il non aver alcun limite. Attraverso il trasformarsi dell'uno nell'altro viene a manifestarsi un'altra caratteristica contraddittoria del paradigma oggettivistico nella sua forma astratta, e cioè l'incapacità dell'identità astratta, di mantenersi in equilibrio. Infatti, anche lì l'identità assoluta nella quale veniva a precipitare la relazione tra la causa e l'effetto, conduceva i due termini della relazione a trasformarsi l'uno nell'altro.

È necessario perciò a questo punto osservare il modo in cui la relazione tra finito e infinito venga a svilupparsi nel criticismo kantiano e di come Hegel veda in essa il riproporsi della dinamica sopra descritta. Sarà solo nel *progresso all'infinito* elaborato dal filosofo di Königsberg nella *Critica della ragion pratica*, che il filosofo di Stoccarda intravedrà in maniera implicita i prodromi del modo idoneo di interpretare la relazione tra questi due termini.

2.5.2 Rapporto tra finito e infinito nella filosofia kantiana e fondazione hegeliana della loro unità

Mostrata la paradossalità a cui giunge la relazione oppositiva tra finito e infinito nella metafisica classica, Hegel si concentra sul modo in cui nel criticismo si crede di riuscire a trovare finalmente il modo di interpretarla. Nella filosofia di Kant la pretesa del pensiero di raggiun-

¹⁹⁹ *Ivi*, pp. 177-178.

gere l'essere al di là della soggettività, è negata. La relazione conoscitiva è impossibile. Ma allo stesso tempo il relazionarsi tra i due termini è mantenuto. Questo implica che il finito e l'infinito siano in realtà – così come nella concezione classica della metafisica – concepiti separatamente. Il finito non è l'infinito e viceversa. Ciò che viene a mutare, è che mentre prima si era convinti che attraverso l'isolamento di entrambe le determinazioni fosse possibile una conoscenza positiva, ora, al contrario, appare che solo del finito è possibile una comprensione effettiva. L'infinito è perciò concepito *negativamente*, facendo di esso come dice Cortella il semplice «non del finito»²⁰⁰. In questo modo Kant crede di riuscire a salvare questa concezione dal contraddittorio finitizzarsi dell'infinito, nel quale precipitava il pensiero della metafisica classica. Ma come Hegel rileva magistralmente, anche l'attribuzione all'infinito della caratteristica di limite della conoscenza umana, finisce con il manifestare *positivamente* ciò che si era dimostrato impossibile da determinare.

A questo proposito Hegel afferma: «Concependo noi qualche cosa come limite, siamo già oltre il limite. Io conosco il limite e proprio in questo conoscere il limite, il limite è solo limite e io sono andato al di là di esso»²⁰¹. In questo modo perciò la contraddizione nella quale incappa la metafisica classica non viene affatto superata. La relazione che si pensava solo negativa, è in realtà *positiva*, facendo perciò riesplodere quel reciproco contraddirsi delle due entità incapace di mantenersi in sé stesse.

Ma se nella *Ragion pura* il filosofo di Königsberg accentua il lato negativo dell'infinito, nella *Ragion pratica* sono presenti delle riflessioni che, al contrario, focalizzano la loro energia speculativa sull'immanenza dell'infinito all'interno della soggettività. Questo lato positivo, che nello svilupparsi teoretico-analitico veniva ad essere espresso come il riconoscimento del necessario riferirsi delle rappresentazioni ad un assolutamente altro, viene qui a manifestarsi come esigenza del soggetto di superare quel confine. In questo modo il declinarsi *pratico* del criticismo trasforma la caratterizzazione dell'infinito fatta nella *ragion pura*. Da semplice concetto negativo esso diventa una sorta di *compito* che l'intelletto umano ha il dovere di portare a termine. Ed è proprio dallo svilupparsi della situazione teoretica con cui Kant fonda questa necessità pratica, che Hegel elabora il suo personale punto di vista sulla dialettica tra questi due termini.

Perciò è possibile affermare che nel suo ultimo atto la filosofia moderna oltrepasserà sé stessa inconsapevolmente. È infatti nel *progresso infinito* kantiano, che per la prima volta,

²⁰⁰ CORTELLA 1995, p. 47.

²⁰¹ HEGEL 2004, pp. 193-194.

il pensiero raggiungerà quell'unità dinamica di finito e infinito che risulta essere compiutamente fondata nell'ultimo capitolo della *logica dell'essenza* contenuto nella *Scienza della logica*.

Nel suo declinarsi pratico il criticismo accetta il rischio della contraddizione insita nell'affermare che il dovere pratico della ragione, nonostante la consapevolezza dei limiti manifestati nell'analisi teoretica delle sue capacità, è proprio quello di oltrepassarli. L'ultima fase della filosofia moderna può essere perciò concepita come l'inconscia comprensione della necessità di risoluzione a cui si apre il suo risultato speculativamente più elevato. Il progresso infinito kantiano sembra il manifestarsi della volontà di trovare una soluzione alla contraddittoria relazione su cui si fonda l'intero sistema critico.

Ciò che risulterà chiaro al momento dell'esposizione precisa del modo in cui Hegel fonda la relazione tra le due dimensioni, è che nella seconda critica il baricentro dell'equazione che coinvolge le due caratteristiche escludentisi ma compresenti dell'infinito, e cioè la trascendenza e l'immanenza, viene a pendere decisamente su quest'ultima. La presenza di esso come limite di cui la ragione umana riesce ad essere cosciente viene cioè analizzata nel suo lato positivo. Il modo in cui Kant cristallizza a livello analitico questo contraddittorio sostare del trascendente nell'intelletto umano, è appunto il *progresso all'infinito*. Come afferma Cortella: «l'assolutamente indeterminato diventa dunque determinabile in un processo di continuo superamento del limite mai concluso»²⁰². Il modo in cui Kant articola teoreticamente questa situazione è la rappresentazione di un finito costretto a superarsi all'infinito. Ma appunto, nonostante l'equilibrio si sposti sulla "presenza" dell'infinito nel finito, affinché, la relazione tra le due caratteristiche di quest'ultimo non scompaia collassando solo su una delle due, il tendere non può che risultare asintotico. In questo modo Hegel definisce questa situazione teoretica:

Quest'infinità è la cattiva infinità, ossia l'infinità negativa, non essendo che la negazione del finito il quale però torna a nascere di nuovo e quindi non è superato; - detto altrimenti, quest'infinità esprime semplicemente il dover esser del superamento del finito. Il progresso all'infinito si limita ad esprimere la contraddizione contenuta nel finito; ossia il fatto che il finito è tanto qualcosa tanto il suo altro, ed è l'incessante prosecuzione dell'avvicinarsi di queste determinazioni che provocano reciprocamente l'una l'avvento dell'altra²⁰³.

²⁰² CORTELLA 1995, p. 47.

²⁰³ HEGEL 2004, p. 275.

Infatti, in questa struttura teoretica non viene ad essere superato il finito inteso a livello generale, visto che essa consiste proprio nel continuo ripresentarsi di nuove forme di esso, che non permettono mai il definitivo raggiungimento dell'infinito. A questo proposito Hegel afferma ancora: «Questa cattiva infinità è in sé quel medesimo che è il perpetuo dover essere. essa è bensì la negazione del finito, ma non riesce in verità a liberarsi di questo»²⁰⁴. Ciò che risulta è infatti la falsa credenza che si possa raggiungere l'infinito senza risolvere in esso il finito. In realtà l'infinito come tale rimane sempre al di là irraggiungibile. Hegel, che definisce sprezzantemente questa concezione dell'infinito come “cattivo infinito”, vede al contempo in questa gli albori del modo corretto di interpretare la relazione. Essa è infatti, nient'altro che la comprensione del rapporto colta dal *pensare rappresentativo*. Un momento necessario al palesamento del contenuto concettuale della stessa. Difatti afferma:

Questo contrasto sembra esser nascosto dal fatto che la realizzazione dell'idea è posta nel tempo, in un avvenire in cui l'idea sarà anche; ma questa condizione sensibile, è come il tempo, piuttosto il contrario di una soluzione del contrasto, e il progresso infinito – che è la rappresentazione che le corrisponde nell'intelletto – è immediatamente nient'altro che la stessa contraddizione posta perennemente²⁰⁵.

2.5.3 Dal cattivo al vero infinito

La capacità di Hegel è quella di focalizzare la sua attenzione esclusivamente sul lato affermativo dell'equazione in cui cercano di stare in equilibrio le due caratteristiche dell'infinito. La sua analisi mostra che la gerarchia con cui bisogna concepirne gli elementi è opposta rispetto al modo in cui la concepisce Kant. Ciò che vien a manifestarsi è l'impossibilità dell'equilibrio sperato.

Il modo nel quale Hegel fonda la definitiva unità è prettamente *dialettico*, dato che mostra come il tentativo asintotico del finito di superarsi *dipende* proprio dall'immanenza in esso dell'infinito stesso. Infatti, nonostante Kant ritenga di essersi mantenuto al di là del limite non può far a meno di valicarlo. In che modo? Semplicemente *affermando* la negatività infinita del processo. La necessità della negazione di essere infinita comporta la necessaria posizione dell'infinito stesso. L'errore di questa concezione dipende dal fatto che la vera unità non viene a raggiungersi alla fine indefinibile del processo, ma che essa è la *base*, il *fonda-*

²⁰⁴ HEGEL 1988a, p. 140. Questa infinità è la infinità falsa o negativa, giacché essa non è se non la negazione del finito, il quale però nasce di nuovo e per conseguenza non è mai ancora superato – vale a dire, questa infinità esprime solo il dover essere del superamento infinito.

²⁰⁵ HEGEL 1984, p. 72.

mento del processo stesso. Essa si realizza ogni qual volta il finito ribadisce sé stesso credendo di non raggiungere mai l'infinito. Il finito non si rende conto perciò di risiedere già nell'infinito.

Ciò che bisogna comprendere è che la negatività con la quale viene a manifestarsi l'essenza del finito rappresenta *l'infinito stesso*. La vera realtà del finito perciò, non è la sua caducità, ma il suo essere *perennemente* tale. «È perciò semplice irriflessione», afferma Hegel, «il non vedere che appunto la designazione di qualcosa come finito o limitato contiene la prova della presenza effettivamente reale dell'infinito, dell'illimitato; che del limite si può avere notizia solo in quanto c'è di qua nella coscienza, l'illimitato»²⁰⁶. Per questo motivo l'obiettivo di Hegel, da qui in poi, sarà comprendere in che modo bisogna concepire questo fondarsi del finito sull'infinito.

La contraddittorietà del primo non si palesa nel nulla ma nella necessità di concepire la relazione tra identità e differenza presupponendo la prima alla seconda. L'immanenza del finito nell'infinito non è altro che la consapevolezza raggiunta che l'unico modo di concepire la differenza è quella di considerarla, appunto come originata dall'identità.

2.5.4 Finito e infinito come ideali

Per comprendere definitivamente questo rapporto è necessario fugare un'ultima obiezione che potrebbe essere volta a questo relazionarsi: la visione del finito come contraddittorio presuppone necessariamente il punto di vista di un infinito pacificato e quieto. Il tentativo hegeliano di porre il finito e l'infinito in unità dinamica, si fonderebbe, in realtà, proprio nella separazione di cui voleva essere la risoluzione. Ma è questa critica stessa che non riesce ad elevarsi alla concezione hegeliana, trasformandola in ciò che non è. Quello che in realtà vuole affermare Hegel è, in realtà, proprio il contrario. Tra essi è possibile solo una relazione *negativa*. Solo tramite il non-essere dell'uno, l'altro riesce ad essere. Se il finito è, non c'è alcuna necessità dell'infinito e viceversa.

A questo punto è possibile comprendere perché Hegel concepisce l'assoluto come negazione della negazione: la positività intesa come a sé stante di contro la negatività è un che di nullo. Solo attraverso la negazione si raggiunge il positivo. Esso non può essere affermato

²⁰⁶ *Ivi*, p. 73.

come un qualcosa ma solo come *il negarsi del qualcosa*. Perciò, propriamente, il *positivo* è la negazione che il negare sia mera nullificazione.

Il finito perciò è sia identico che diverso da sé. Infatti, oltre alla datità, alla sua esteriorità fissa, attraverso la quale si distingue dalle altre determinatezze a lui connesse, esso è anche il suo “futuro”, cioè quello che diventerà. Perciò al di là della staticità è necessario attribuire ad esso un’infinità potenzialità. È proprio infatti nella sua *destinazione finale* che la determinatezza completa finalmente la sua essenza. Per questo motivo, Hegel, quando cerca di descrivere la vera essenza del rapporto di infinito e finito, utilizza il termine *ideale*. Con questa parola egli vuole sottolineare il fatto che essi considerati isolatamente non sono reali e che solo idealmente-logicamente è possibile cogliere questa relazione. Afferma infatti nell’*Enciclopedia*:

Realtà e idealità vengono spesso considerate come una coppia di determinazioni tra loro contrapposte e dotate di uguale indipendenza reciproca, e si dice quindi che, oltre alla realtà, ci sarebbe anche un’idealità. Ma l’idealità non è qualcosa che ci sia anche al di fuori e accanto alla realtà, bensì il concetto dell’idealità consiste espressamente nell’essere la verità della realtà, e cioè la realtà posta come ciò che essa è in sé, mostra di essere idealità²⁰⁷.

Il finito è ideale in quanto la sua essenza peculiare consiste proprio il suo togliimento nella totalità infinita. Allo stesso modo l’Infinito, solo grazie al suo esprimersi in questo annientarsi del finito riesce a mantenersi in sé e a non cadere nella sua contraddizione. Vengono così ad evitarsi: sia l’impasse schellinghiana dell’irrealtà, della nullità del finito, e sia quella fichtiana di un assoluto lacerato in due.

Ed è questo il motivo per il quale il filosofo di Stoccarda introduce la *categoria del divenire*: infatti solo come *unità dinamica* è possibile concepire adeguatamente questa reciprocità tra finito e infinito. Solo nel continuo trapassare dell’uno nell’altro, si riesce a cogliere effettivamente la relazione tra le due dimensioni. Non un’unità statica ma dinamica. Nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche* Hegel dà una definizione di divenire che permette di comprendere in maniera compiuta il ruolo che questa categoria gioca non solo nella dialettica tra finito e infinito ma anche all’interno del suo intero sistema filosofico:

Il divenire è l’espressione vera del risultato di essere e nulla come loro unità; e il divenire non è soltanto l’irrequietezza in sé – il divenire, cioè, è l’unità che non semplicemente

²⁰⁷ HEGEL 2004, pp. 280-281.

immobile come relazione a sé, ma è quell'unità che, mediante la diversità dell'essere e del nulla insita nel divenire, è in sé rivolta contro se stessa. – L'essere determinato invece è quest'unità, ossia il divenire in questa forma di unità e perciò l'essere determinato è unilaterale e finito. È come se l'opposizione fosse scomparsa; l'opposizione è soltanto contenuta in sé nell'unità, ma non è posta nell'unità²⁰⁸.

Come chiusura è possibile perciò affermare che il finito può esistere solo come negazione di sé stesso, e che l'infinito si manifesta propriamente proprio nella negazione di sé come puro infinito e quindi come manifestazione di sé nel togliersi del finito stesso. In questo modo viene a palesarsi una terza via rispetto ai due modi analizzati sopra: da un lato l'infinito trascendente la dimensione del finito considerato come caduco e falso, e dall'altro l'assolutezza della finitezza. Tutti e due questi tentativi incappano nella stessa identica contraddizione: il primo perché isolate, le due dimensioni si trasformano nell'opposto, il secondo perché non si accorge che la posizione esclusiva della finitezza finisce per assolutizzarla.

2.6 Il differente rapporto tra il pensiero e la cosa nella filosofia hegeliana

La filosofia kantiana opera una decisa *soggettivazione* dell'oggetto del conoscere. La distinzione tra fenomeno e noumeno comporta che l'oggetto realmente conosciuto dalla mente dell'uomo, non possa essere altro che *rappresentazione*. Una volta compresa l'impossibilità di costruire un ponte capace di oltrepassare la dimensione fenomenica, l'oggetto con il quale il soggetto viene a rapportarsi perde quell'alterità che in precedenza rappresentava la sua caratteristica principale, diventando prodotto dell'attività spontanea del percepiente stesso. L'oggetto che l'uomo conosce perciò, non rappresenta più l'*in sé* delle cose come nella filosofia antica o moderna, ma solo il *per sé* della coscienza. La soggettività perciò, è intrinsecamente limitata alla conoscenza di un oggetto svirilizzato cioè mancante delle caratteristiche che ne strutturano l'essenza peculiare.

Ma il rivoluzionario modo di declinare le conseguenze della contraddittorietà del concetto di cosa in sé in cui consiste la filosofia hegeliana²⁰⁹, consente al soggetto di uscir fuori

²⁰⁸ *Ivi*, p. 267.

²⁰⁹ Ricordiamo che il primo ad essersi reso conto di questa contraddizione è Fichte, ma come è noto, il suo idealismo non riesce ad eliminare la necessità per la coscienza di postulare il non-Io. Allo stesso modo, nonostante nell'idealismo schellinghiano la presupposizione contraddittoria di una realtà oltrepassante quella pensata venga ad essere completamente eliminata, l'incapacità di fondare l'assoluto pensato come indifferenza di soggetto e oggetto conduce tutta la strategia speculativa risolvendosi in esso ad una situazione aporetica difficilmente risolvibile. In che modo è infatti possibile giustificare l'assoluto come più sopra descritto, se la nostra coscienza è capace di contemplare solo porzioni di realtà determinate? Per questo motivo alla fine del suo percorso speculativo Schelling è costretto, per mantenere l'indifferenza di soggetto e oggetto nella quale secondo

dalla prigione dorata in cui il criticismo lo faceva risiedere: infatti in Hegel ciò che il soggetto conosce non è semplicemente un fenomeno, ma l'oggetto preso nella *sua verità*. Allo stesso tempo, il modo nel quale è ristabilita la possibilità per il pensiero di venire a contatto col vero, non è da intendere nella direzione di una riabilitazione del meccanismo conoscitivo presente nella filosofia precritica. D'accordo con noi è Cortella che sottolinea proprio il fatto che:

Hegel ha sempre sostenuto proprio la trascendibilità di quell'orizzonte, certo non già in direzione di un realismo concettuale da restaurare, quindi non verso le cose nella loro immediatezza, ma verso l'orizzonte del pensare²¹⁰.

Scopo di questo paragrafo è quello di comprendere il modo in cui il filosofo di Stoccarda riesce nella difficile impresa di trovare una terza via rispetto al criticismo e al realismo. Infatti, nonostante possa sembrare paradossale, è proprio con l'imporsi della prima forma del paradigma soggettivistico che l'oggetto riesce finalmente ad essere pensato incontraddittoriamente. Né come il prodotto di una riflessione pura, né come il soggettivo parto dell'intelletto umano, ma come ciò che *non può* che *risolversi* nel pensiero. È necessario sottolineare che è proprio il rivoluzionarsi della relazione tra i concetti di identità e differenza a comportare l'esito positivo della relazione conoscitiva: la reciprocità conduce la riflessione ad abbandonare l'aporia in cui cadeva il criticismo, consistente nel considerare come simultaneamente impossibile e necessaria la relazione tra pensiero ed essere. Solo se i due termini dell'equazione sono pensati come *apparentemente diversi*, la relazione conoscitiva risulta in grado di essere posta senza contraddizione.

È lo stesso Hegel, all'inizio del capitolo dedicato all'autocoscienza nella *Fenomenologia*, ad offrire una concreta sintesi del peculiare tipo di rapporto che le due dimensioni del rapporto conoscitivo intrattengono nell'idealismo. Non più gli originariamente diversi, ma lo stesso che si differenzia. Il divergere è perciò solo apparentemente tale. Infatti:

L'autocoscienza ha trovato la cosa come sé e sé come cosa, e ciò significa che adesso *l'autocoscienza* sa di essere, in sé, la realtà oggettiva. L'autocoscienza non è più la certezza immediata di essere ogni realtà, ma è la certezza che l'immediatezza in generale ha la forma di un qualcosa di rimosso: la sua *oggettività*, quindi, vale ancora soltanto come superficie il cui Interno e la cui essenza è *l'autocoscienza stessa*²¹¹.

lui si sostanzia l'assoluto, a considerarlo come trascendente la dimensione del pensiero. In questo modo nonostante le intenzioni di partenza la realtà esterna a quella pensabile viene ad essere riproposta.

²¹⁰ CORTELLA 1995, p. 226.

²¹¹ HEGEL 1995, p. 481.

Da questo passo è possibile incominciare ad anticipare che il tentativo di Hegel si concentra nel mostrare che il realizzarsi compiuto dell'oggetto non viene più ad accadere nella dimensione rappresentativa, ma nel pensare. L'errore sia della filosofia moderna e antica che del criticismo è quello di fermarsi alla semplice dimensione esteriore della cosa. Ciò che viene a cambiare in esse è semplicemente l'esito dell'atto riflessivo: nel primo positivo nel secondo negativo. La convinzione presente in entrambe è che solo il raggiungimento dell'*in sé* della cosa ne garantisce la comprensione veritativa. Per Hegel invece accade il contrario: è in realtà il *per sé* l'unica dimensione in cui la verità può consistere. Nonostante nella filosofia kantiana la riflessione sembra avvicinarsi alla comprensione dell'adeguato modo di concepire l'essenza dell'oggetto: «il togliamento formale dell'*in sé* è dunque un togliamento apparente e contraddittorio». Le motivazioni di questa affermazione risiedono nel fatto che: «Da un lato, infatti, attraverso la riflessione sul suo rapporto con l'oggetto, la coscienza riduce a sé stessa ogni *in sé* ma, dall'altro, deve contemporaneamente ammettere la resistenza di quell'*in sé* al processo di riduzione»²¹².

Quindi la cosa presa nella sua pura essenza oggettiva, è mancante della sua più profonda natura, in quanto solo nella dimensione concettuale essa riesce ad essere definitivamente ciò che è. Come visto nel paragrafo sul passaggio dalla sostanza al concetto, questa se pensata al di fuori di esso, risulta essere semplicemente impensabile. È solo all'interno di quest'ultima, invece, che la sostanza raggiunge pienamente la propria essenza. L'entrare in contraddizione di questo punto di vista speculativo rende perciò automaticamente contraddittoria la caratterizzazione che viene a darsi dell'assoluto e cioè la sostanza. Appare cioè che solo concepito come concetto, l'azione reciproca dei due momenti in cui consiste l'assolutezza della sostanza può porsi senza contraddizione. Per questo motivo, l'oggettività nella filosofia hegeliana è solo un momento della verità, in quanto senza la soggettività, e cioè senza la coscienza della verità stessa di essere tale, esso risulta semplicemente inconcepibile.

Il declinarsi di questo principio teoretico nella dinamica gnoseologica implica che l'oggetto nel suo essere in sé, e cioè concepito esternamente alla dimensione concettuale, è un nulla. Solo attraverso la mediazione concettuale esso è contemporaneamente quel particolare e quell'universale, che rappresentano l'essenza effettiva di ciò che è chiamato oggetto. Il momento del pensare diventa perciò il momento nel quale l'oggetto stesso prende coscienza del suo esistere. Per questo motivo il tentativo di concepire un oggetto non pensato equivale

²¹² CORTELLA 1995, p. 228.

all'impossibile impresa di pensare il nulla. Afferma a proposito Hegel: «L'oggetto, com'è senza il pensare e senza il concetto, è una rappresentazione, ovvero anche un nome; son le determinazioni di pensiero e di concetto, quelle in cui esso quel che è»²¹³.

Allo stesso tempo però è necessario rendersi conto che questo movimento che conduce la riflessione a ritenere il per-sé il fondamento dell'in-sé, intende essere il disvelamento della vera essenza soggettiva dell'oggettività, e cioè proprio quell'in-sé che essa fonda. Come afferma Cortella infatti:

L'opposizione soggetto-oggetto è tolta dunque solo quando gli oggetti non sono rappresentati ma pensati. In ciò il pensiero si mostra come la vera essenza delle cose. Queste possono manifestare interamente la loro oggettività non già rivendicando la loro presunta indipendenza cosale ma sollevandosi alla dimensione del pensiero. Quel sollevamento va inteso dunque non già nel senso della riduzione delle cose al soggetto ma come sollevamento delle cose alla loro vera dimensione oggettiva. L'unità hegeliana di pensiero ed essere è dunque essenzialmente un'unità ontologica non gnoseologica.²¹⁴

Arrivati a questo punto dell'argomentazione è possibile comprendere in maniera ancora più profonda il perché si è definito il paradigma soggettivistico un approccio teoretico che considera la differenza come pensata sullo sfondo dell'identità. Il fondarsi dell'essere sul pensiero è cioè la manifestazione del fatto che la differenza è possibile solo se ad essa viene ad essere premesso l'identico. E l'identico coincide qui con il risolversi della concettualità, della soggettività nella vera oggettività della sostanza. Non svilupperemo in maniera concettuale questa considerazione, in quanto le aporie che da essa vengono a declinarsi rappresentano proprio quel modo in cui Adorno e Gentile portano avanti e coerentizzano i paradigmi di cui le loro filosofie, vengono considerate in questo lavoro come le espressioni più rigorose.

L'ultima categoria della *Scienza della logica* è l'idea, più precisamente nella quale il percorso di auto-riflessione termina nella consapevolezza di essere esso stesso l'assoluto. Più precisamente è però possibile affermare che il contenuto preciso dell'Idea assoluta è il «puro concetto che ha per concetto se stesso»²¹⁵. Come visto infatti nel paragrafo sul passaggio dalla sostanza al concetto, l'imporsi di quest'ultimo mancava ancora del momento della consapevolezza. Era cioè solo in sé, dovendo ancora raggiungere il suo stadio finale e cioè momento del per sé. Ma questo ultimo momento, a differenza degli altri, non ha «la figura di un contenu-

²¹³ HEGEL 1988b, p. 945.

²¹⁴ CORTELLA 1995, pp. 229-230.

²¹⁵ HEGEL 1988b, p. 956.

to»²¹⁶, implicando che il modo migliore per contemplarlo sia quello di considerarlo come «metodo»²¹⁷. Esso rappresenta infatti «il movimento del concetto stesso»²¹⁸, è cioè, ciò che permane identico in tutti i momenti del percorso categoriale e che viene perciò a rappresentare l'assoluto nella forma più pura in quanto di esso ogni elemento della totalità è pervaso:

Il metodo deve esser quindi riconosciuto come la maniera universale senza limitazione, interna ed esterna, e come forza assolutamente infinita cui nessun oggetto, in quanto si presenti come esteriore lontano dalla ragione e da lei indipendente, potrebbe opporre resistenza, esser rispetto ad essa di una natura particolare e rifiutarsi ad esser da lei penetrato. È perciò l'anima e la sostanza, e qualcosa è compreso e conosciuto nella sua verità solo in quanto è compreso e assoggettato al metodo; esso il metodo proprio di ciascuna cosa stessa, perché l'attività sua è il concetto²¹⁹.

Ciò che è importante sottolineare è che questo risultato nel quale il concetto perviene a comprendere che la dinamica che lega i suoi momenti è l'effettivo assoluto, consiste in una trasformazione del significato di metodo stesso. Prima infatti «nel conoscere investigativo il metodo è riguardato egualmente come strumento, come mezzo che sta dalla parte soggettiva, per cui essa si riferisce all'oggetto. In questo sillogismo il soggetto è l'un estremo e l'oggetto è l'altro, e quello per mezzo del suo metodo si conclude con questo, ma non vi si conclude per sé con se stesso»²²⁰. Al contrario l'idea assoluta è metodo in quanto «nel vero conoscere al contrario il metodo non è soltanto un certo numero di determinazioni, ma è l'essere in sé e per sé determinato nel concetto, che è il termine medio solo per ciò ch'esso ha anche insieme il significato dell'oggettivo, il quale oggettivo quindi nella conclusione non raggiunge soltanto, per mezzo del metodo una determinatezza esterna, ma è posto nell'identità sua col concetto soggettivo»²²¹. E come noto il metodo attraverso il quale lo spirito dalla sua forma più basilica raggiunge la sua concretezza, è la *dialettica*. Risulta necessario perciò, offrire l'esposizione pura della forma nella quale si sostanzia l'assoluto hegeliano, in quanto solo attraverso l'esposizione essa nella sua purezza sarà possibile comprendere: 1) il fondarsi della differenza sull'identità, nel quale consiste la rivoluzione soggettivistica hegeliana 2) come questa fondazione, viene a presentare una situazione aporetica, che rappresenterà il punto di partenza della riflessione delle riforme di Adorno e Gentile.

²¹⁶ *Ivi*, p. 936.

²¹⁷ *Ivi*, p. 937.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ivi*, pp. 936-937.

²²⁰ *Ivi*, p. 938.

²²¹ *Ivi*, p. 939.

2.7 La dialettica hegeliana

Come è noto, la dialettica hegeliana consta di tre momenti: 1) l'isolamento della determinazione operato dall'intelletto astratto 2) il contraddirsi della determinazione così isolata 3) la comprensione che questo contraddirsi non è la sua nullificazione, ma la sua verità. Come Hegel ben specifica, questa tripartizione è fittizia in quanto propriamente nella dimensione puramente logica tutto ciò avviene, come si suol dire, in un sol colpo.

1) Momento astratto o intellettuale.

Esso consiste nel momento in cui la determinatezza pretende di consistere esclusivamente in sé stessa, come ciò che sussiste solo grazie alla propria forza. Questo momento è falsamente descritto come positivo in quanto esso è il preludio del negativo: «l'universale astratto, considerato come tale nel concetto, è non soltanto il semplice, ma come astratto è già posto come affetto da una negazione»²²². Vittima di questa apparenza è l'organo dell'astrattezza per eccellenza: l'intelletto.

2) Momento negativo-razionale

Questo secondo momento comporta il palesamento dell'impossibilità per la determinatezza di rimanere così isolata senza contraddirsi. Propriamente esso consiste nello scoprire che all'interno del nucleo essenziale della determinazione vi è una proprietà che risulta opposta alla sua essenza. Essa perciò si contraddice, nega sé stessa.

3) Momento speculativo-razionale

Questo è il momento nel quale si comprende pienamente il valore positivo della negazione precedentemente avvenuta. Hegel definisce questa fase anche come *negativo del negativo* in quanto essa consiste nella confutazione della negazione della negazione della tesi. Hegel la esprime in questa maniera:

Cotesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto²²³.

Si comprende che il contraddirsi, non comporta la nullificazione, ma che esso consiste nello scivolare dell'astratto nella sua verità più concreta. È possibile perciò presentarlo come il ri-

²²² HEGEL 1988 a, p. 45.

²²³ *Ivi*, p. 36.

conoscimento che gli opposti solo nella loro unità sono realmente concreti. È per questo che il momento negativo propriamente non c'è, in quanto esso è già originariamente un qualcosa di determinato. Questa incapacità dipende dal fatto che in un primo momento il pensiero interpreta rappresentativamente:

Perocché il materiale, le determinazioni opposte in un'unica relazione, son già poste e son lì pronte per il pensiero. Ma il pensiero formale, si fa una legge dell'identità, lascia che il contenuto contraddittorio che ha davanti a sé ricada nella sfera della rappresentazione, nello spazio e nel tempo, dove il contraddittorio viene tenuto in estrinsecità reciproca, nell'esser uno accanto all'altro, e dopo l'altro e così vien davanti alla coscienza senza il mutuo contatto²²⁴.

Le considerazioni che seguiranno qui di seguito si riferiscono soprattutto ai primi due momenti, mentre si è scelto di dedicare al terzo, che rappresenta la fase più delicata della dialettica hegeliana un paragrafo a parte. Questo perché esso non significa semplicemente che la tesi opposta a quella di partenza sia vera avendo scoperto la falsità di quella, ma che la verità stessa è proprio l'unione delle due determinazioni: quella inizialmente confutata e quella che da essa risulta. Questo terzo momento però si presenta come diverso da qualsiasi altra impostazione dialettica. Infatti, caratteristico delle dialettiche non hegeliane è il principio di opposizione: la verità si dimostra contrapponendosi alla falsità.

2.7.1 Confronto tra dialettica hegeliana e dialettica kantiana

Affinché sia possibile una comprensione più completa delle caratteristiche che risiedono all'interno di questa concezione teorica si è pensato di confrontarla con la dialettica kantiana, che risulta essere al contempo, l'opposto rispetto a quella hegeliana, ma anche il luogo dal quale questa trae la sua origine primordiale. È lo stesso Hegel che più volte ribadisce che fu proprio la dimostrazione kantiana degli evidenti limiti che manifestano le categorie intellettuali se applicate all'incondizionato, a palesargli lo spunto principale per tutto il suo sistema. Infatti, a differenza del filosofo di Königsberg, che trae da questo malfunzionamento il divieto di applicare le categorie senza il confortante aiuto del materiale sensibile, Hegel intravede invece in ciò un errore molto più assiomatico. La fonte originaria delle antinomie non è l'applicazione in sé delle categorie all'incondizionato ma la concezione del rapporto tra finito e infinito che sorregge tutto il sistema kantiano. Come visto nella sezione precedente, nono-

²²⁴ HEGEL 1988b, p. 947.

stante il tentativo di concepire questa relazione in maniera diversa rispetto alla metafisica tradizionale, Kant non riesce realmente a sollevarsi da essa. Il suo concepire l'infinito come limite, non riesce ad escluderne la positivizzazione svelando così il motivo della sua comunanza con la tradizione: la separazione tra le due dimensioni. Afferma a questo proposito Hegel:

Dal punto di vista della vecchia metafisica si pensava che, quando il conoscere cade in contraddizioni, questo è soltanto uno sviamento casuale e dipende da un errore soggettivo nel sillogizzare e nel raziocinare. Secondo Kant invece la natura del pensiero stesso implica che si cada in contraddizioni (antinomie) quando il pensiero vuol conoscere l'infinito. sebbene come abbiamo accennato sopra, il mettere in luce le antinomie vada considerato un importante progresso nella conoscenza filosofica, in quanto in tal modo viene rimosso il rigido dogmatismo della metafisica dell'intelletto e si è indirizzati al movimento dialettico del pensiero, al tempo stesso si deve però osservare che Kant anche qui si è fermato al risultato semplicemente negativo dell'inconoscibilità in sé delle cose e non è penetrato fino alla conoscenza del significato vero e positivo delle antinomie. Ora il significato vero e positivo delle antinomie consiste in generale nel fatto che ogni realtà effettiva contiene in sé determinazioni opposte; perciò conoscere un oggetto o, più esattamente, concepire un oggetto vuol dire prendere coscienza di quell'oggetto come unità concreta di determinazioni opposte²²⁵.

È facile comprendere come una diversa concezione dello sfondo possa far cambiare drasticamente le caratteristiche della dialettica stessa e il risultato che essa raggiunge. La dialettica sarà perciò in un caso, quello kantiano, funzione soggettiva, dato che tra finito e infinito c'è separazione e in un altro, quello hegeliano, oggettiva e ontologica, data l'unità dinamica dei due. Ma il differire non si limita solo alla caratterizzazione ontologica. Anche lo strutturarsi tecnico della dialettica viene profondamente a modificarsi: il relazionarsi tra le varie determinatezze non sarà più concepito in maniera estrinseca ma immanente. Per questo anche la relazione tra confutazione e affermazione subirà sensibili cambiamenti.

Il modo attraverso il quale ordinariamente viene a sancirsi la contraddittorietà di una proposizione consiste come si è già accennato nell'estrapolare dalla proposizione di cui si vuole sancire la bontà le conseguenze in essa implicite: se da essa risultano delle antinomie la tesi originaria viene confutata e automaticamente viene considerata come vera quella alternativa. Al contrario, in Kant la dialettica acquisisce un risultato scettico, che dimostra e fonda l'incapacità della ragione di concepire le cose così come sono in sé stesse. Infatti, l'apparire della contraddittorietà di una tesi, non coincide con l'automatico imporsi della tesi antagonista, in quanto un'analisi più approfondita, dimostra la simultanea incapacità della stessa di mantenersi in contraddittoria. Ed è proprio per questo motivo che Kant dà il nome a questa si-

²²⁵ HEGEL 2004, p. 207.

tuazione teorica di antinomia, in quanto è il simultaneo apparire della contraddittorietà della tesi e dell'antitesi il risultato della dialettica. Ma è proprio questo risultato che secondo Hegel, risulta sbagliato, o meglio, non ancora sviluppato nella totalità delle sue conseguenze. Infatti, una delle differenze della dialettica hegeliana rispetto a questo approccio e in generale con ogni altro tipo di dialettica, consiste nel fatto che il momento confutativo, risulta possedere qualcosa di più rispetto alla semplice negatività. Dalla tesi confutata perciò non si finisce nel nulla come nella dialettica scettica, o immediatamente alla tesi alternativa, come nella dialettica antica. Non c'è nessun vuoto che "riempie" il momento della falsità da quello della verità, dato che la determinatezza che si rivela contraddittoria esprime già in sé l'opposto a cui essa rimanda. Non vi sono perciò due determinatezze alternative astrattamente isolate che si contendono la positività, ma una stessa che si rivela esser anche ciò che apparentemente è il suo contrario. Vi è perciò tra la tesi e la sua antitesi un rapporto non semplicemente oppositivo ma anche di implicazione: l'antitesi viene cioè dedotta dalla tesi.

Questa carica positiva perciò implica l'impossibilità del passaggio repentino alla tesi opposta. Mentre invece nella dialettica kantiana l'antitesi non è essa stessa la verità della tesi, ma la dimostrazione che la tesi originaria dalla quale è stata prodotta l'antinomia è falsa. Perciò essa rinvia al di là, non solo di sé, ma della stessa affermazione originaria dimostrando la verità della tesi a questa alternativa.

2.7.2 Considerazioni sulla diversità-identità tra momento dialettico-negativo e momento rivelativo

Da come visto sopra il momento negativo è ben diverso da quello della dialettica ordinaria. Infatti, esso risulta possedere caratteristiche poliedriche rispetto alla monotematica confutazione comune. Non semplicemente nullifica la determinazione ma rivela che all'interno della tesi vi è già in qualche modo l'antitesi che la confuta. Quindi la relazione tra le due non è la semplice opposizione ma una sorta di *deduzione rivelativa*. Infatti, Hegel afferma a proposito del passaggio dal momento negativo a quello rivelativo in cui consiste l'originalità della dialettica stessa: «La deduzione della loro unità è quindi interamente analitica; così pure l'intero procedere della filosofia in quanto è metodico, ossia è necessario, non è altro che il porre ciò che è già contenuto in un concetto»²²⁶. Oltre alla classica caratteristica della negatività il secondo momento possiede anche la capacità di, deducendo, *rivelare* qualcosa di nuovo. Difatti

²²⁶ *Ivi*, p. 263.

sia la *Fenomenologia* sia la *Scienza della Logica* possono esser viste come un lungo processo deduttivo nel quale per ogni determinazione viene ad essere trovata la condizione di possibilità che la invera.

In esso viene a sancirsi propriamente l'identità della non identità e della identità e cioè il fatto che la verità stessa è il contraddirsi o meglio l'essere della determinazione sé e il suo altro. Propriamente questo momento nella *Scienza della Logica* non è altro che la fine del percorso di confutazione delle determinazioni finite: l'Idea che testimonia l'auto-comprendersi del processo stesso. La peculiarità della dialettica hegeliana è rappresentata proprio da questo terzo momento. Infatti, grazie ad esso Hegel riesce ad applicare senza residui la sua concezione dell'unità dinamica di finito e infinito. Se difatti la dialettica fosse ridotta alla sola coppia affermativo-confutativo, l'unità di finito e infinito verrebbe meno, in quanto da un lato, avremmo la confutazione del primo, e dall'altro l'assoluto a sé stante. Esso sarebbe perciò vero, anche senza la confutazione dialettica, che tornerebbe ad essere mero strumento. Si tornerebbe perciò alla contraddittoria situazione della separazione di finito e infinito.

Ma qual è la differenza tra il lato rivelativo del momento-negativo con la verità che si attribuisce a questo terzo passaggio? La differenza sta nella capacità dello speculativo di comprendere che ciò che sembrava una negazione è in realtà la verità profonda della tesi di partenza. Si riesce cioè a vedere nell'opposizione dei contraddittori l'identità. Ed è questa capacità che permette alla negazione di esser determinata e non cadere nel nulla scettico. Ma è giusto precisare che la maggiore verità che compete a questo passaggio non dipende semplicemente dal fatto che la negazione della negazione è un positivo, ma dalla capacità di vedere il contraddittorio come il vero. Per questo motivo Hegel afferma: «se invece il risultato inteso come in verità esso è, come negazione determinata, ecco che allora è immediatamente sbocciata una nuova forma, e nella negazione è stato aperto il passaggio pel quale avviene lo spontaneo processo attuantesi attraverso la complete serie delle figure»²²⁷.

Questo significa che ogni determinatezza oltrepassata è mantenuta nel percorso dialettico nonostante essa venga confutata. In questo modo Hegel riesce anche nella difficile impresa di evitare che la negatività del contraddirsi si scagli contro il processo stesso. Senza la verità di questo atto la dialettica non avrebbe giustificazione, non riuscendo così a esercitare la sua potenza negativa.

²²⁷ *Ivi*, p. 71,

Hegel riesce perciò nella sua impresa di concepire il finito e l'infinito come un'unità dinamica. Questo comporta però l'infinitizzazione del finito. Esso, in qualche modo, deve per forza essere parte dell'assoluto per non restarne contraddittoriamente separato. Per questi motivi la dialettica non è più vista come uno strumento esterno solo propedeutico alla conoscenza del in sé, ma diventa la forma in cui vive l'assoluto stesso

Ma in questo modo la dialettica subisce anche una seconda e più importante trasformazione. La riabilitazione necessaria di ogni categoria confutata fa “degenerare” il percorso critico-confutativo in una *logica affermativa* di tipo *relazionale*. Afferma a proposito Cortella:

L'operazione hegeliana nei confronti della tradizione dialettica consiste nel trasformare un procedimento originariamente critico-confutativo in una logica relazionale-affermativa, e nel ristabilire le singole determinazioni confutate in momenti di una totalità vera, in manifestazioni dell'assoluto²²⁸.

Ed è per questo motivo che Hegel può racchiudere la sua filosofia in un sistema e abilitare la dialettica ad esser la manifestazione della totalità. In questo modo però *il lato critico-confutativo* sembra perdere la sua essenzialità. Difatti esso sembra ricadere in quella logica dell'identità di cui la dialettica sembrava il più convinto oltrepassamento.

2.8 Conclusioni sulla filosofia hegeliana

Hegel vede nella rigida separazione tra finito e infinito la genesi dell'aporia fondamentale della filosofia antica, che viene a palesarsi in tutte le sue conseguenze “drammatiche” nell'età moderna.

Il tentativo hegeliano è quindi quello di conciliare le due dimensioni, che vengono viste per la prima volta in un'unità *dinamica e negativa*: solo nel suo annullamento il finito può essere l'infinito e questo, solo nella relazione con il primo può sussistere incontraddittoriamente. L'assoluto perciò non è più concepito come *sostanza* o come *soggetto empirico*, i quali, come visto, rappresentano due declinazioni diverse appartenenti a due divergenti variazioni del paradigma oggettivistico nella sua forma dell'astrazione, ma come *concetto* e come *pensiero*. Il *concetto* grazie alla sua essenza *dialettica* assume dunque la caratterizzazione di assoluto, in quanto nella sua natura è presente la capacità di esser sia particolare che universale, sia finito che infinito, sia identico che diverso, riuscendo perciò a sopportare la

²²⁸ CORTELLA 1995, p. 351.

doppiezza che nel percorso speculativo dell'intera filosofia moderna si è imposta progressivamente come caratteristica necessaria all'incontraddittorietà del concetto di totalità.

Il fondamento di questo cambio epocale, come cercato di dimostrare, consiste nell'accorgersi che in entrambe le precedenti stagioni filosofiche, i due momenti in cui viene a sostanzarsi l'assoluto (l'esser causa e l'esser effetto), non riescono ad entrare in relazione, comportando l'impossibilità della sua posizione. Solo attraverso una causalità capace di descrivere la reciprocità delle due dimensioni, è possibile oltrepassare l'aporia in cui veniva a concretarsi la metafisica antica nel suo svilupparsi in quella moderna. In questo cambio paradigmatico, vengono ad essere rivoluzionati i luoghi fondamentali della riflessione filosofica: il rapporto soggetto-oggetto, la relazione finito-infinito, la relazione logica-metafisica, e soprattutto la concezione stessa della verità. Se nel paradigma oggettivistico essa è concepita come diversa ed indipendente dal pensiero, che la concepisce ora afferrabile ora irraggiungibile, in quello soggettivistico la verità assume i lineamenti del soggetto stesso. È cioè la medesima dimensione, che estrinsecandosi da sé nella forma oggettiva, arriva a comprendere l'altro parte costituente della propria natura.

Allo stesso modo la relazione tra la dimensione caduca e quella eterna che veniva a declinarsi come possibile nella filosofia antica, impossibile in quella moderna, si trasforma nella necessaria e reciproca relazione di dipendenza tra le due dimensioni. L'eterno è cioè costretto a diventare il finito, così come questo non è pensabile senza il suo necessario relazionarsi al primo.

La stessa struttura interna della *verità* subisce una drastica trasformazione. La verità concepita come a sé stante e indifferente alla capacità o meno all'uomo di afferrarla, perde questa sua analogia con la sostanza, per essere concepita definitivamente come *soggetto*. Essa non è più concepita alla stregua di una cosa, muta e sorda, ma come un qualcosa che per essere, deve auto-conoscersi. La verità diventa quindi un sapere, o meglio un *sapersi*.

La stessa *logica* che, da scienza del corretto modo di concepire il pensiero, diventa lo scheletro che struttura la totalità nella sua forma più intima, acquisisce *vitalità*. Il trasformarsi della verità in soggetto comporta infatti l'impossibilità di concepire le determinazioni logiche in maniera *oggettiva, statica*, come faceva la logica astratta. Questo coincide con la dichiarazione della verità della contraddizione, in quanto il soggetto stesso, come rilevato per la prima volta da Kant e portato a coerenza da Fichte, è allo stesso tempo *cosa determinata*, e *coscienza di esser tale*: auto-coscienza. La *dialettica* hegeliana perciò consiste proprio in

questa capacità di oltrepassare il contenuto nichilistico della contraddizione concependo l'opposizione tra la determinazione e il suo opposto, come l'identità dell'identità e della differenza. Solo il riferimento all'altro da sé permette infatti il concretarsi effettivo dell'identico. La legge che permea ogni singolo momento in cui la totalità viene ad esprimersi, è perciò la dialettica, che recita l'esser identici dell'identità e della differenza.

Questa rivoluzione trova quindi la sua più sintetica formulazione nella dialettica tra i concetti di identità e differenza. Il tentativo di Hegel di oltrepassare il paradigma oggettivistico nella sua prima forma dell'astrazione si sostanzia perciò su una concezione della relazione come *reciprocità*. Tra il momento identico e quello differente della relazione non c'è nessun tipo di supremazia. L'identità viene concepita come simultanea alla differenza e viceversa. Difatti nelle varie relazioni tra opposti sopra elencati non vi è un termine che sopravanza l'altro: ognuno rappresenta il fondamento vicendevole dell'altro.

2.9 Conclusioni critiche sulla filosofia hegeliana

L'impostazione teoretica nella quale Hegel crede di risolvere la contraddittorietà in cui cadeva il paradigma oggettivistico nella sua prima formulazione, cade a sua volta in una drammatica difficoltà. La reciprocità con la quale si credeva di riuscire a pensare incontradittoriamente il presupporre tra i due concetti fondamentali risulta inintelligibile. La causa di questa impossibilità dipende dall'incompatibilità tra l'assoluto pensato come soggetto e lo stesso senso che Hegel dà alla dialettica tra i due concetti fondamentali. Il meccanismo dell'auto-comprensione nel quale la dinamica della reciprocità viene concepita mostra infatti una netta prevalenza del momento identico su quello differente. Ad esempio, la differenza con la quale appare l'oggetto viene totalmente a scomparire quando il percorso fenomenologico della coscienza arriva al sapere assoluto. I due termini sono esattamente lo stesso. Egualmente, l'incessante passaggio nell'altro da sé in cui consiste lo svilupparsi del percorso categoriale è disinnescato al momento dell'imporsi dell'Idea assoluta, in quanto si comprende che essa rappresenta il fondamento e la condizione del percorso stesso. Il dinamismo confutativo si risolve perciò in una semplice logica della relazione.

La differenza diventa semplicemente apparente e il divenire inintelligibile. Il motore della dialettica, rappresentato dalla feconda posizione della differenza scompare totalmente nell'identità. La reciprocità perciò viene a cadere, riproponendo quella posizione dell'identità astratta dalla differenza che l'idealismo stesso intendeva confutare.

Per questo motivo, come si vedrà meglio nel prossimo paragrafo, le filosofie di Gentile e di Adorno, rendendosi entrambe conto di questa evidente problematica, abbandoneranno definitivamente la convinzione che l'intelligibilità dei due concetti fondamentali possa essere concepita attraverso la dinamica della reciprocità. Ma, se da una parte l'attualismo gentiliano, intendendo rigorizzare il pensiero hegeliano in senso idealistico, tenterà di mostrare che solo se fondata dalla identità la differenza è concepibile, dall'altra Adorno si proporrà l'obiettivo contrario. Il pensiero del filosofo di Castelvetrano coincide perciò con la coerentizzazione del paradigma soggettivistico, in quanto comprende che l'unica dinamica coerente tra i concetti di identità e differenza, all'interno di assoluto concepito come soggetto, è la fondazione della differenza sull'identità. Adorno al contrario, comprende che l'unico modo di pensare l'intelligibilità dei due concetti fondamentali, all'interno di una concezione che considera l'assoluto in maniera oggettiva, è la fondazione dell'identità sulla differenza.

2.9.1 Contraddirsi della reciprocità e l'imporsi del tentativo di concepire l'intelligibilità dell'identità e della differenza attraverso la relazione tra fondamento e fondato.

Posto quanto affermato nel precedente paragrafo la filosofia hegeliana non riesce a pensare in maniera in contraddittoria la reciprocità. Infatti, l'auto-comprendersi del movimento categoriale con il quale l'assoluto termina il suo percorso confutativo, riproduce esattamente quell'identità astratta dalla differenza, di cui il pensiero del filosofo di Stoccarda aveva in precedenza dimostrato l'impossibilità. Questa ricaduta nell'identico apre alla riflessione due equipotenti possibilità di risoluzione. Da una parte infatti il riproporsi dell'identità immediata che si presenta come l'inconscio della reciprocità, fa ritenere possibile concepire la differenza come il fondamento implicito della prima. Dall'altra invece, il riproporsi dell'identità come presupposto necessario della differenza fa invece ritenere che sia in realtà questo *inconscio dell'inconscio dell'inconscio* della reciprocità il fondamento implicito della differenza.

La dialettica negativa di Adorno perciò ritiene possibile considerare che il rinnovato apparire dell'impossibilità dell'identità sia la prova definitiva della necessità di considerare questa come fondamento della prima. Al contrario l'attualismo, ritiene che il rinnovato apparire dell'impossibilità della differenza conduca necessariamente a ritenere l'identità come l'originario.

Il motivo di queste due diverse scelte dipende perciò dalla previa consapevolezza del contraddittorio implicarsi dei due concetti fondamentali come apparso al momento di esplicitare la filosofia di Schelling e Fichte. Ma sia nella dialettica negativa che nell'attualismo gentiliano, è presente la convinzione di riuscire a *concepire l'implicazione* paradossale come *fondazione*. Infatti, il modo nel quale i due concetti vengono visti relazionarsi non è *né l'esclusione, né la simultaneità*. La relazione è cioè concepita negativamente. È il contraddirsi dell'identità il contenuto della differenza come fondamento, così come è il contraddirsi della differenza il significato dell'identità pensata come originario.

Come si vedrà infatti è *l'impossibilità di mantenersi in sé della dialettica hegeliana concepita come il rimanifestarsi dell'identico l'unico modo in cui il non-identico* adorniano, *può apparire*. Allo stesso modo è la *negazione dell'astratto* inteso come *errore necessario* l'unico modo in cui l'atto del pensiero può essere concepito. In questo modo tra i due concetti viene ad apparire un nuovo tipo di relazione che si è pensato di concepire come *gerarchica*. Difatti il contraddirsi del concetto opposto non intende mostrare la semplice posizione del concetto antitetico. In questo modo infatti si tornerebbe alla concezione astratta di cui già Hegel aveva perentoriamente mostrato l'impossibilità. Esso in realtà intende mostrare che il negarsi del concetto opposto è possibile, solo sul fondamento della posizione del suo contrario. Perciò lo stesso concetto negato appare, una volta raggiunta la consapevolezza di questo suo necessario fondarsi, come prodotto dell'originario. *Non vi è esclusione né reciprocità* ma una *dinamica gerarchica tra i due concetti fondamentali*.

Ma come si vedrà al momento di mostrare fallimento in cui questi due tentativi vengono a risolversi, essi non rappresentano a loro volta, che l'inconscio del paradosso stesso. Difatti, la struttura della fondazione nei quali vengono a manifestarsi è speculare alla dinamica paradossale della presupposizione. Invece che contemplato come l'apparire della contraddittorietà, il manifestarsi dell'opposto come causa del negarsi del concetto posto è concepito come il mostrarsi del fondamento del primo termine.

Importante è anche ricordare che i rispettivi atteggiamenti rappresentano le vette dei due paradigmi di riferimento. Difatti il tentativo di Adorno costituisce l'ultimo tentativo di concepire la verità oggettivisticamente così come quello di Gentile, l'ultima declinazione di quello soggettivistico.

PARTE SECONDA: LA FONDAZIONE

3. La fondazione dell'identità sulla differenza

3.1 Struttura generale della seconda parte del lavoro

In questa seconda parte di elaborato perciò l'attenzione si concentrerà, sulle filosofie di Theodor Adorno e Giovanni Gentile. In un primo momento, dopo aver brevemente mostrato le radici delle quali i due pensieri rappresentano i frutti più maturi, si cercherà di manifestare i motivi che ci hanno permesso di considerarle come le vette, rispettivamente, dell'atteggiamento oggettivistico e di quello soggettivistico. Importante è però premettere che la dimostrazione vera e propria di questa ipotesi sarà raggiunta solo al termine della descrizione dei rispettivi sistemi filosofici. Infatti, è solo nella manifestazione della loro intrinseca contraddittorietà che i due atteggiamenti fondamentali raggiungono la loro intima essenza. È solo cioè nel circolo anticipato nell'introduzione e più volte ricordato nell'argomentazione, che viene vista risolversi la carica speculativa presente in questi apparentemente antitetici, ma in realtà complementari, punti di vista speculativi. Per questo motivo l'anticipazione che verrà fornita rappresenta solo la manifestazione che il punto di partenza dal quale prendono le mosse i due percorsi speculativi è già, in qualche modo, espressione del suddetto paradosso. Ed è proprio questo il motivo per il quale essi rappresentano il coerentizzarsi dei due atteggiamenti. Questa affermazione intende indirizzare l'attenzione sul fatto, che il modo in cui le due diverse interpretazioni della dialettica hegeliana intendono risolvere i problemi in cui essa è vista precipitare, rappresentano già un inconscio tentativo di dialogo tra le due diverse concezioni della relazione fondamentale. Infatti, se da una parte la dialettica negativa accetta almeno in prima istanza l'idealismo hegeliano, per poi dopo mostrarne l'immanente contraddirsi, la riforma operata da Gentile sostanzia il suo tentativo di coerentizzarlo, fondando l'identità proprio sul necessario errore con cui la ragione è costretta a concepire come esistente il contraddittorio altro da sé. Perciò da un lato avremo una filosofia della differenza la cui validità viene a fondarsi sulla dimostrazione dell'auto-contraddittorietà della sua antitesi teoretica, dall'altra al contrario una filosofia dell'identità che trae la sua origine sostanziale sull'impossibilità della cosa in sé. Difatti, il modo in cui si cercherà di manifestare il contraddirsi dei due percorsi teoretici sarà proprio quello di mostrare che è proprio il punto di partenza degli stessi a risultare problematico.

Esposta questa premessa di carattere generale è necessario ora andare a rintracciare il terreno sul quale queste due interpretazioni sorgono affinché siano manifeste le motivazioni che portano i due autori a intraprendere le rispettive vie.

3.2 Struttura dell'esposizione della filosofia adorniana

Posta la dinamica che all'interno del pensiero di Adorno viene ad assumere la relazione tra procedimento razionale e manifestazione dell'assoluto (che come vedremo, perderà alcune delle caratteristiche tradizionali) si è deciso di suddividere l'esposizione in due parti. Nella prima, l'attenzione verrà a focalizzarsi sul modo in cui la strategia speculativa, viene a differenziarsi dai precedenti modi di strutturare il metodo grazie al quale il soggetto giunge al fondamento ultimo. Le motivazioni di questa scelta dipendono dalla particolare fisionomia che assume il pensiero adorniano: esso consiste in un coraggioso tentativo di correggere Kant con Hegel e viceversa. Se la relazione con il primo verrà ad apparire soprattutto nel momento in cui gli sforzi coincideranno con il tentativo di portare alla luce la particolare essenza del *non-identico* (il modo in cui Adorno concepisce l'assoluto), la stretta parentela con il secondo sarà visibile proprio nell'esposizione del *metodo* che ne permette la comprensione. Questa divisione permetterà inoltre di comprendere in maniera più chiara lo stretto legame che unisce le riflessioni contenute nella *Dialettica dell'Illuminismo* e nella *Dialettica negativa*. Infatti, come si vedrà, la prima si chiude proprio con la necessità di trovare una strategia speculativa in grado di dare fondamento alle affermazioni in essa riportate. Un'altra motivazione consiste nell'estrema particolarità che l'essenza del fondamento viene ad assumere in Adorno: il tentativo che viene infatti operato dal filosofo tedesco è quello di concepire l'assolutamente altro, tentando di aggirare l'indebita concettualizzazione con la quale Hegel dimostrava l'impossibilità della cosa in sé kantiana. Per far sì che il tentativo appaia in tutta la sua impotenza teorica, si è ritenuto necessario cercare di mostrare da tutte le prospettive possibili il modo in cui questo non-identico può essere a-concettualmente concepito. Ciò che è necessario sottolineare è che il concretarsi di questa divisione non consisterà, come sarebbe logico pensare, in una parte esclusivamente dedicata al metodo e in un'altra all'oggetto. Questo fatto dipende infatti dalla già affermata intima relazione che i due intrattengono nel pensiero adorniano. La specificazione perciò consisterà soprattutto nella diversa attenzione che verrà concessa ad uno dei due lati di questo necessario rapportarsi. Successivamente a questa bipartizione si tenterà di osservare le conseguenze che l'operazione di riforma della dialettica hegeliana comporta nei vari luoghi della riflessione filosofica. Concetti come metafisica, infinito, soggetto e totalità subiranno infatti un drastico mutamento: il pensiero di Adorno si staglia come un tentativo di oltrepassare sia la tradizione realistica che quella idealistica: superamen-

to che consisterà però nel rilevamento dell'impossibilità della prima, e nel tentativo di coerenza le istanze fondamentali della seconda.

Solo al termine di questa struttura sarà possibile, attraverso l'apparire delle aporie nelle quali anche il pensiero adorniano precipita, comprendere appieno le motivazioni che ci hanno spinto a considerare la dialettica negativa come il rigorizzarsi del paradigma oggettivistico. Per farlo sarà necessario, solo per un attimo anticipare ciò che verrà ad essere spiegato in tutte le sue sfaccettature solo al termine dell'esposizione dei principi fondamentali dell'attualismo, e cioè il circolo in cui consiste il cui sia il primo che il secondo paradigma trovano la loro essenza fondamentale: il risultato del contraddirsi della dialettica negativa coincide con l'apparire di un lato di cui è composto questo paradosso, e cioè che il tentativo di fondare l'identità sulla differenza coincide con l'apparire dell'incontraddittorietà delle istanze dell'opposto atteggiamento fondamentale.

3.3 La dialettica negativa come fondamento teorico della dialettica dell'illuminismo

L'altra opera principale di Theodor Adorno è scritta a quattro mani con Max Horkheimer, con il quale egli rappresentava, insieme a Herbert Marcuse, la figura di spicco del famoso gruppo di studiosi della Scuola di Francoforte. La *Dialettica dell'illuminismo*, approfondendo l'analisi marxiana sul capitalismo, avanza l'ipotesi che l'inizio dell'alienazione non sia da attribuire alla sola svolta economica iniziata in epoca moderna. Sicuramente la rivoluzione borghese con la quale il capitalismo ha sancito la sua definitiva vittoria sull'*ancien regime* rappresenta un importante passo in avanti del percorso di reificazione nel quale è costretta la spiritualità umana, ma semplicemente una *fase* di uno sviluppo molto più ampio. E non solo perché, marxianamente, non può esserci il comunismo senza le necessarie forme di economia che lo precedono. Nella *Dialettica dell'Illuminismo*, viene infatti suggerita l'idea che la *ragione stessa*, sin dal suo primo balbettante levarsi come metodo di organizzazione del lavoro delle comunità antiche, sia la reale causa del processo di alienazione. Infatti, la centralità della prassi con la quale Marx pretende rovesciare il pensiero hegeliano non appare più la risposta più idonea alle problematiche sopra riportate. Se in Horkheimer essa continuerà a svolgere un ruolo, seppure flebile, nelle teorie successive alla *Dialettica dell'Illuminismo*, in Adorno essa verrà definitivamente abbandonata, come testimoniano le pagine iniziali della *Dialettica negativa*:

La filosofia, che una volta sembrò superata si mantiene in vita perché è stato mancato il momento della sua realizzazione. Il giudizio sommario, che abbia semplicemente interpretato il mondo e che per rassegnazione di fronte alla realtà sia paralizzata anche internamente, si trasforma in disfattismo della ragione, dopo che la trasformazione è fallita²²⁹.

Il percorso speculativo che porta i due autori a formulare questa importantissima e drammatica ipotesi inizia con la presa di coscienza del *fallimento* del tentativo di emancipazione dell'uomo operato dall'illuminismo. Se i filosofi moderni avevano eletto come meta del loro cammino l'espansione di un mondo dove tutti avrebbero potuto fruire delle meraviglie della cultura, il declinarsi pratico di questo sogno risulta essere, al contrario, l'imporsi di un contesto sociale dove la vita spirituale dell'uomo è lasciata ai margini. Al di là della critica marxista, nella quale è esplicitato in maniera chiara e coerente il modo in cui lo strutturarsi del meccanismo economico liberale consista nella trasformazione di qualsiasi attività umana in *merce*, è la stessa situazione politica a permettere la formulazione di questa ipotesi. Il trasformarsi del popolo in massa, l'imporsi di dittature dalla folle ideologia, la deiezione causata dal delirante consumismo capitalistico, rappresentano proprio il contrario del sogno illuminista. In questo modo un autorevole studioso della scuola di Francoforte come Stefano Petrucciani esprime il ragionevole dubbio che deve aver colto Horkheimer e Adorno nei momenti precedenti la stesura del testo:

Com'è possibile che il processo di razionalizzazione occidentale (così come già Weber lo aveva diagnosticato) abbia generato dal suo interno le più nefaste ricadute nel mito e nell'irrazionale? Com'è possibile che nel bel mezzo della società colta, progredita e razionalizzata si riproducano il delirio collettivo, la soggezione ipnotica nei confronti di capi che assomigliano a dei moderni maghi, la riattualizzazione dell'omicidio rituale nella forma di una macchina da sterminio assolutamente radicale e completamente folle?²³⁰

Il fondamento della critica dell'atteggiamento illuminista abbracciato dai filosofi di Francoforte prima della stesura della *Dialettica dell'illuminismo*, è perciò duplice: da una parte è tramite un atto di osservazione empirica che viene a rivelarsi l'ambiguità tra il risultato concreto e l'idea astratta, dall'altro è l'ideologia marxista, con la sua teoria della mercificazione a fungere da sfondo teoretico delle loro riflessioni. Ma proprio l'impianto marxista si rivela insufficiente nel progredire del loro percorso speculativo. Come afferma Cortella: «Il meccanismo originario del processo di reificazione è fatto risalire ben al di là del processo ca-

²²⁹ ADORNO 2004, p. 5.

²³⁰ PETRUCCIANI 1984, p. 51.

pitalistico di produzione delle merci. Esso è radicato nella tendenza falsamente emancipatrice dell'illuminismo di riproporre una società fondata su meccanismi naturali»²³¹.

Solo attraverso la presa di coscienza della contraddittorietà dell'illuminismo, del quale il marxismo stesso condivide gli assunti fondamentali è possibile comprendere nella sua totalità il dramma in cui viene a ritrovarsi la civiltà occidentale. Infatti: «L'illuminismo vuole “disincantare” il mondo, liberarlo dai poteri magici e dal mito, ma finisce con riproporre nuovi incatenamenti ricadendo così in mitologia. L'illuminismo vuole liberare l'uomo dalla schiavitù e dal dominio e invece riproduce nuove schiavitù e rafforza il dominio sull'uomo»²³². Nelle intenzioni esso intende essere la luce del rischiaramento, mentre al contrario nel suo declinarsi pratico ricrea quella condizione di coercizione – esattamente uguale a quella soggezione nella quale l'uomo preindustriale si trovava al cospetto della natura – che costringeva gli individui al ricorso al mito e alla religione. Infatti, la società acculturata e libera dalle necessità naturali, che i progressi della scienza e della tecnica permettevano di sognare in epoca moderna, si è rivelata una chimera, lasciando il posto al brutale meccanismo economico del capitalismo. Gli uomini tutti, sfruttatori e sfruttati, sono costretti e violentati dall'imponente astrazione del denaro, che crea una struttura nella quale sia il capitalista che il proletario non hanno nessuna capacità di azione libera. L'uno verso la sopravvivenza stentata, l'altro verso l'accumulazione sfrenata, sono egualmente costretti a perpetrare una vita nella quale il vero soggetto, la vera fonte decisionale è *altro* dalla loro libertà individuale. La similitudine con la quale, nella *Dialettica dell'illuminismo*, vengono fatte coincidere natura e meccanismo economico consiste pertanto proprio nell'assoluta uguaglianza in cui le necessità originate dalla prima, e quelle prodotte dalla seconda, rappresentano il vero soggetto della dinamica societaria. In entrambe le situazioni l'uomo è costretto a inchinarsi ad un meccanismo esterno, rinunciando quindi alla propria libertà. L'obiettivo dei due pensatori è quindi quello di «scrivere un nuovo capitolo della teoria della *reificazione* sociale. La società razionalizzata è la società reificata al massimo grado perché il suo processo consiste nella riduzione dei rapporti sociali a rapporti naturali, a rapporti fra cose e oggetti, regolati da una logica naturale estraniata da sé»²³³. Per questo motivo l'unico modo coerente di concepire l'illuminismo è attraverso uno sguardo dialettico: il riproporsi dei meccanismi naturali all'interno del contesto sociale che da esso viene a decli-

²³¹ CORTELLA 2006, p. 10.

²³² *Ivi*, p. 7.

²³³ *Ivi*, p. 10.

narsi coincide con il momento negativo della dialettica hegeliana, dove, come mostrato, la determinazione isolata dal suo opposto finisce, al contrario, per apparire identica a questo.

Ma come già anticipato, la tesi principale di questo libro non si limita a rivelare questa paradossale situazione, ma intende precisarne la reale origine. Lungi dal limitarne la portata al meccanismo con il quale i differenti sistemi economici vengono a succedersi nel tempo o all'imporsi dell'illuminismo stesso, i due filosofi francofortesi ritengono che sia l'originario imporsi della *ragione* a consistere essenzialmente in un atto di alienazione. Per distinguersi dalla natura, la ragione umana la *reifica*, facendone un essere indipendente e assolutamente estraneo da sé. In questo modo lo stesso, e cioè la natura nel suo diventare ragione, viene a sperarsi irrimediabilmente, provocando quel dualismo contraddittorio ma allo stesso tempo inaggirabile, che rappresenta la matrice prima del «contesto di accecamento nel quale si trova l'uomo contemporaneo. La ragione viene quindi contemplata come «natura immemore di sé»²³⁴. L'origine di questa inconsapevole operazione teoretica viene vista nel sentimento di precarietà che l'uomo primitivo percepisce nei confronti dell'imprevedibilità del selvaggio contesto a lui circostante, e il conseguente bisogno di elaborare una risposta capace di permettere la sopravvivenza sicura. Il primo atto verso il controllo del caotico divenire è quello di fermarne il fluire, porzionandone il flusso, e frantumando l'interezza in cui esso consiste in un primo momento: in una parola appunto, oggettificandone i momenti. Solo la previa riduzione dell'indeterminato nel determinato permette la possibilità di controllare e manipolare. Il qualcosa è infatti il presupposto della possibilità di dominazione. In questo modo Horkheimer in *Eclissi della ragione*, sviluppa questa idea:

Se volessimo parlare di una malattia della ragione, questa malattia dovrebbe essere intesa non come un male che ha colpito la ragione in un dato momento storico, ma come qualcosa di inseparabile dalla natura della ragione nella civiltà, così come l'abbiamo conosciuta fin qui. La malattia della ragione sta nel fatto che essa è nata dal bisogno umano di dominare la natura²³⁵.

Ma questo atteggiamento non rappresenta *effettivamente* la pratica originaria del primitivo. Secondo la *Dialettica dell'illuminismo* è infatti possibile ipotizzare prima della *strutturazione sociale del lavoro*, una diversa relazione tra uomo e natura: la *mimesis*. Con questo termine si vuole intendere un rapporto tra soggetto e mondo esterno, nel quale il primo non imprime in maniera coattiva il proprio apparato categoriale, ma cerca di armonizzarsi con

²³⁴ HORKHEIMER e ADORNO 1966, p. 46.

²³⁵ HORKHEIMER 1947, p. 151.

l'oggetto. La natura non è cioè costretta ad assumere sembianze oggettive che non corrispondono alla sua intima essenza, ma viene a coincidere con il punto di vista soggettivo. Questo approccio infatti «coglie effettivamente l'oggetto»²³⁶, riuscendo perciò ad evitare l'atteggiamento coercitivo della ratio, in quanto viene a «assimilarsi all'ambiente»²³⁷. Per questo motivo l'atteggiamento reificante sul quale viene a fondarsi la nascita della civiltà occidentale è visto, secondo Cortella come: «una grande degenerazione dell'atteggiamento mimetico»²³⁸. Questo cambiamento consiste nel fatto che «al posto dell'adesione organica all'altro, del mimetismo propriamente detto, la civiltà ha introdotto dapprima, nella fase magica, l'uso regolato della mimesi, e, poi, nella fase storica la prassi razionale, il lavoro. La mimesi incontrollata è messa al bando»²³⁹.

Offerto il nucleo teorico in maniera rappresentativa, è ora necessario cercare, hegelianamente, di svilupparne l'intrinseca concettualità. Infatti, l'unico modo per comprendere a pieno le motivazioni che scatenano la riforma della dialettica operata di Adorno è quello di comprendere le problematiche lasciate aperte dalla *Dialettica dell'Illuminismo*.

3.3.1 La coincidenza tra ragione e dominio

Già da queste poche affermazioni si può comprendere come la sfida lanciata dalla Scuola di Francoforte consiste nel rilevamento della coincidenza tra ragione e dominio. Se infatti la reificazione – che rappresenta il primo necessario atto di quel percorso di manipolazione e controllo che porta al capitalismo avanzato – è l'essenza stessa dell'apparato razionale umano, la sua natura sembra essere intrinsecamente legata a quella del *dominio*. La riduzione dell'indeterminato in porzioni intelligibili viene ad apparire come il primo atto di quella volontà di potenza che la filosofia di Nietzsche aveva cercato di mostrare nella sua effettiva assenza.

Al contrario, la capacità della ragione di emanciparsi dalla dinamica reificante rappresenterebbe finalmente il realizzarsi di quell'ideale della *conciliazione* – il cui raggiungimento rappresenta lo scopo dell'intera Scuola di Francoforte – in cui natura e ragione non sarebbero più contrapposti in maniera antagonista. E proprio in questo consiste la peculiarità delle riflessioni contenute nella *Dialettica dell'Illuminismo*.

²³⁶ HORKHEIMER e ADORNO 1966, p. 30.

²³⁷ *Ivi*, p. 199.

²³⁸ CORTELLA 2006, p. 19.

²³⁹ HORKHEIMER e ADORNO 1966, p. 193.

Ma proprio questa convinzione conduce il discorso di Horkheimer e Adorno a fronteggiare aporie teoretiche di difficile soluzione. Il problema principale consiste nelle parallele affermazioni riguardanti l'assolutezza che si attribuisce all'atteggiamento reificante della ragione, e la sua contemporanea critica: essa infatti presuppone un punto di vista libero dalla morsa trascendentale che in quanto tale risulta assolutamente onnicomprensiva. Ma il modo in cui i due portano avanti l'argomentazione, implica automaticamente il fondarsi dell'intera struttura della *Dialettica dell'illuminismo* sulla possibile fuoriuscita dalla meccanica reificante. Più nel particolare, la problematica dipende dal fatto che se la critica viene a fondarsi sullo stesso oggetto criticato, essa risulta intrinsecamente compromessa, in quanto deduzioni che si fondano su premesse false, nonostante l'ipotetica correttezza formale, non riescono a condurre in nessun caso a conclusioni vere. Difatti, per Horkheimer e Adorno, tutta quella serie di teorie antagoniste della totalità che credono di riuscire a contrapporsi ad essa, sono in realtà proprio il prodotto di quel metodo trascendente che rappresenta l'espressione massima della razionalità strumentale. Anche quando il contenuto della critica afferma dichiaratamente l'assolutamente altro dal contesto di accecamento, il modo in cui questa opposizione viene formulata ricade inesorabilmente nell'astrazione di cui voleva mostrare la contraddittorietà. Per questo motivo: «Anche le idee più contrapposte al dominio finiscono per soccombere alla sua logica», in quanto è impossibile «alcuna trascendenza rispetto alla connessione di accecamento»²⁴⁰.

Se la difficoltà di trovare un'alternativa al capitalismo e alla *ragione strumentale*, partendo da questi presupposti, appare in maniera evidente, più *invisibile*, ma ancora più *drammatica* è la contraddittorietà nella quale il suo stesso contenuto viene ad avvolgere la critica stessa. Infatti, se ogni atto razionale è reificazione, in che modo è possibile trovare un punto di vista diverso dal quale la critica acquista valore e fondatezza?

Il punto di vista critico non può coincidere col punto di vista criticato, perché la stessa critica risulta impossibile. Ora il problema è individuare in che cosa consiste questo punto di vista "diverso" e – in secondo luogo – come giustificarlo, a fronte di una diagnosi che sembra dichiarare impossibile una ragione sottratta all'istanza di dominio²⁴¹.

Senza questo altro dalla ragione strumentale sarebbe impossibile qualsiasi affermazione critica nei confronti della *ratio* occidentale, sia a livello prettamente morale sia a livello più

²⁴⁰ CORTELLA 2006, p. 12.

²⁴¹ Ivi, p. 17.

squisitamente teoretico. In che modo infatti affermare l'ingiustizia dell'organizzazione capitalistica, se l'alternativa che le si vorrebbe contrapporre risulta essere il parto dello stesso atteggiamento razionale che ha prodotto il criticato? La critica perciò, cade, come ha rilevato chiarissimamente Habermas, in quella che Karl-Otto Apel definisce *contraddizione performativa*. Così Cortella ne sintetizza il significato:

Questa consiste in una contraddizione fra il contenuto che viene esplicitamente affermato e il contenuto che viene implicitamente ammesso con l'azione linguistica eseguita. La contraddizione ha a che fare non con l'affermazione di due contenuti contraddittori esplicitamente affermati (quando ad esempio si dice di A che è bianco e non-bianco) ma con l'inconciliabilità di un significato esplicitamente ammesso nella parte proposizionale dell'atto linguistico e un significato implicitamente contenuto nella parte pragmatica (o illocutiva) di quell'atto. La tesi dell'ideologia totale viene espressa con un atto linguistico che nell'actu exercito intende dire con verità come stanno le cose, intende cioè svelare il farsi totale dell'ideologia ma il contenuto affermato da quell'atto è che l'ideologia è totale cioè che non si può dire nulla di vero²⁴².

Il significato espresso dall'atto linguistico è la dichiarazione di contraddittorietà dello stesso, che però non riesce a mantenersi in quanto esso (il significato) non può apparire se non tramite la manifestazione linguistica che il contenuto vorrebbe negare. Per questo motivo, secondo Habermas la *Dialettica dell'Illuminismo*, attraverso questa equiparazione tra ragione e dominio, collaserebbe su stessa, rendendo sia la possibilità di fuoriuscita dal capitalismo e dalla ragione strumentale che lo ha prodotto, sia la critica stessa, aprioristicamente impossibili.

Ma con Cortella, riteniamo che questa assolutezza della totalità della ideologia che l'allievo dei due francofortesi ritiene presente nelle pagine della *Dialettica*, sia in realtà un'interpretazione errata. Viene affermato infatti che:

In realtà a nostro parere l'impianto epistemologico dell'opera di Horkheimer e Adorno è più complesso e meno univoco di come lo ricostruisce Habermas. È ben vero infatti che quei passi adorniani citati in precedenza sembrano confermare sia l'interpretazione habermasiana sia la relativa critica. Tuttavia se rimaniamo al testo della *Dialettica dell'Illuminismo*, di cui Habermas accusa Adorno e Horkheimer, quella relativa alla razionalità strumentale, diventata ragione unica, e quella relativa alla critica estesa alla totalità e perciò applicata riflessivamente a se stessa, non trovano conferma nei riferimenti testuali²⁴³.

²⁴² *Ivi*, p. 14.

²⁴³ *Ivi*, p. 16.

Questa affermazione si sostanzia sul fatto che nella *Dialettica* è possibile rintracciare delle dichiarazioni nelle quali l'assolutezza dell'equiparazione tra dominio e ragione viene meno. In esse risuona la possibilità di concepire in maniera alternativa l'essenza della ragione, in cui perciò la tendenza dominante viene vista come una caratteristica aggiuntasi in un secondo momento che non ne rappresenta perciò un momento essenziale. La ragione può perciò *caratterizzarsi* nella sua fisionomia strumentale, ma può anche abbandonare questa veste. Ad esempio, viene affermato che essa è rappresentabile come il «servo a cui il signore non può imporre a piacere di fermarsi»²⁴⁴ e che quindi «nel dominio il momento della razionalità si ferma come insieme diverso da esso»²⁴⁵.

L'equivoco viene probabilmente originato dal fatto che, secondo la visuale di Habermas il modo con il quale Horkheimer e Adorno vogliono superare la ragione strumentale coincide con il ritorno a quell'atteggiamento mimetico, che il duo vede come il vero originario dal quale scaturisce la corruzione calcolante. Se questa fosse la soluzione propugnata, la critica di Habermas si imporrebbe come inoltrepassabile. In che modo infatti fondare la possibilità di un punto di vista mimetico se è la stessa ratio strumentale a formulare l'ipotesi stessa? Afferma infatti Habermas che i due filosofi di Francoforte non sarebbero in grado di «trasformare discorsivamente [...] gli impulsi mimetici in idee»²⁴⁶. Si vorrebbe cioè fondare in maniera razionale, un qualcosa di assolutamente altro dalla ragione.

Ma, se è vero che il modo in cui i due filosofi presentano questo diverso atteggiamento permette la possibilità di formulare questa interpretazione, in altri momenti della loro opera i due, confutano in maniera perentoria questa ipotesi. Nella *Dialettica dell'Illuminismo* è infatti contenuta la convinzione opposta, e cioè che solo attraverso un punto di vista altrettanto razionale sia possibile l'oltrepassamento della ragione strumentale. Difatti in Horkheimer e Adorno è presente la consapevolezza che solo attraverso un'impalcatura razionale sia possibile la fuoriuscita dall'atteggiamento manipolativo. Come afferma Petrucciani infatti:

Lo statuto filosofico dell'operazione teorica in cui la Dialettica dell'illuminismo consiste si può quindi ben cogliere, questa almeno era l'intenzione dei Adorno, riprendendo il tema hegeliano della "negazione determinata": la ragione critico-emancipativa non è contrapposta alla ragione illuministica o strumentale, e non è neppure la sua semplice negazione. Al contrario essa è la negazione determinata di una specifica figura (la ratio illuministica) che, attraverso il percorso fenomenologico d'esperienza che compie insieme a lei,

²⁴⁴ HORKHEIMER e ADORNO 1966, p. 46.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ HABERMAS 1985, p. 511.

le mostra come essa debba mutarsi in una nuova figura, prendendo coscienza dei suoi limiti e superandoli²⁴⁷.

La soluzione elaborata da Horkheimer e Adorno è quella di mostrare che questo superamento razionale della ragione strumentale consiste perciò proprio nella capacità interna all'illuminismo di comprendere sé stesso «mercé questa anamnesi della natura nel soggetto [...] l'illuminismo è in linea di principio opposto al dominio»²⁴⁸. Attraverso il riconoscimento della sua intrinseca uguaglianza con la natura l'umanità può fuoriuscire dal contesto di accecamento generale. Afferma a questo proposito Cortella:

Riflettendo su di sé riconosce finalmente la propria naturalità immanente, vedendo se stesso come “natura immemore di sé” e riconoscendo nei propri meccanismi coattivi la medesima coattività naturale. Forte di questa consapevolezza riesce a prendere le distanze dalla naturalità che caratterizza la ragione e dall'atteggiamento obiettivante che ne consegue²⁴⁹.

Sfruttando la sua intrinseca natura – l'essenza prima di questo atteggiamento razionale è infatti la critica costante di tutte le posizioni che vogliono affermarsi come immutabili – l'illuminismo può infatti riuscire ad andare oltre i propri limiti, emancipandosi dalla sua essenza reificante. Il problema che si presenta giunti a questo punto consiste nel domandarsi in che modo questo *meccanismo riflessivo* rappresenti un punto di vista *diverso* rispetto a quello della ragione calcolante.

Per questo motivo la *Dialettica dell'illuminismo*, nonostante non proponga, come pensa Habermas, un ritorno ad un atteggiamento prerazionale, non riesce a fondare rigorosamente l'atto con il quale vorrebbe risolvere le suddette problematiche. Convincimento che si sostanzia, come cercato di mostrare, nella possibilità per la ragione di oltrepassare il meccanismo reificante attraverso l'auto-comprendersi dell'illuminismo.

Consapevoli di questa mancanza sia Horkheimer che Adorno, nell'arco della loro produzione successiva cercheranno di colmare questa lacuna. Se Horkheimer finirà nel dichiarare impossibile per la ragione non fondare la teoria critica su un punto di vista normativo trascendente l'oggetto criticato²⁵⁰, Adorno, nella *Dialettica negativa*, tenterà invece di dare fonda-

²⁴⁷ PETRUCCIANI 1995, p. 71.

²⁴⁸ HORKHEIMER e ADORNO 1966, pp. 48-49.

²⁴⁹ CORTELLA 2006, p. 21.

²⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 24.

menta teoretiche proprio a quell'atto riflessivo ritenuto capace di condurre la razionalità occidentale al suo stadio successivo esente dall'alienante pratica reificante.

3.3.2 L'eredità della dialettica hegeliana nella dialettica negativa

Per Adorno, diversamente del suo collega Horkheimer, l'atto critico non perde validità se ad esso non viene fatto precedere il punto di vista veritativo, ma anzi, l'acquista solo se la verità appare successivamente al suo porsi. Se nell'impostazione teoretica di Horkheimer la capacità della negazione di mettere in dubbio il punto di vista erroneo dipende dalla positività che il possesso della verità le fa acquisire, in Adorno invece essa (la negazione) possiede intrinsecamente questa abilità. Il contraddirsi nel quale viene vista cadere la ragione strumentale, e il sistema sociale-economico da essa declinantesi, per essere incontraddittorio non necessita quindi di una previa conoscenza dell'alternativa in grado di porsi positivamente al suo posto. Per questo motivo il modo in cui Adorno ritiene possibile strutturare la critica contro di essa, risulta molto simile al convincimento hegeliano che il fondamento sia successivo all'impalcatura logica che su esso viene a sostenersi. Difatti nel pensiero del filosofo di Stoccarda, la verità ultima del percorso categoriale in cui viene a fondarsi il progredire della conoscenza che l'assoluto ha di sé, è successivo allo svilupparsi dello stesso. In Hegel infatti:

La critica non viene mai a fondarsi su un punto di vista esterno all'oggetto criticato. La messa in discussione del finito non è fatta a partire dall'assunzione della superiore verità dell'infinito, bensì a partire dalle contraddizioni della finitezza. Analogamente la critica dell'intelletto non è portata a termine da una ragione di cui si presuppone in anticipo la validità, ma avviene proprio il contrario: sono le contraddizioni dell'intelletto a mostrare la verità superiore della ragione e a condurre ad essa. La critica non segue da una verità positiva ma la precede: essa costituisce la procedura in grado di stabilirne la verità²⁵¹.

Il dispositivo teoretico che permette questo tipo di progresso a ritroso verso il fondamento è la celeberrima *negazione determinata*, il cui nucleo logico consiste proprio nella capacità della critica di auto-fondarsi, mostrando come la contraddizione risulti immanentemente contenuta nel punto di vista erroneo. Perciò il modello teorico con il quale Adorno è costretto a confrontarsi affinché il suo tentativo di fuoriuscita dall'illuminismo risulti più che un'affermazione arbitraria è rappresentato proprio da questa peculiare concezione della negazione, che trova nell'idealismo hegeliano il suo luogo d'origine. Essa viene a caratterizzarsi nel suo differenziarsi dalla negazione scettica, la quale, una volta rilevato il contraddirsi di

²⁵¹ Ivi, p. 25.

una certa tesi, porta la riflessione a concepire come verità l'antitesi di essa, relegando nel nulla il punto di vista dal quale si era partiti. Al contrario la negazione dialettica, avendo in sé anche un lato positivo, conduce la coscienza alla comprensione dell'ulteriorità contenuta nella tesi confutata. L'apparire della contraddizione perciò, se nel primo caso dipendeva dall'equivocare l'inesistente per esistente, in questo è causato dall'iniziale mistificazione consistente nel concepire la determinazione come isolata dal suo altro. È la comprensione della relazione che essa intrattiene con ciò che in un primo momento era visto come l'assolutamente opposto il reale risultato della negazione determinata. Perciò la differenza più consistente che questi due tipi di negazioni manifestano è che mentre nella prima il contraddirsi della tesi conduce all'esclusiva posizione veritativa dell'antitesi, nella seconda invece il risultato del processo confutativo risulta una specificazione del contenuto della prima determinazione. Questo significa che né la tesi, né l'antitesi, ma la relazione tra entrambe è il reale risultato dell'atto critico. Afferma infatti Hegel nell'*Enciclopedia*:

Quel che risulta, la negazione, in quanto negazione determinata ha un contenuto. Codesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto che è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto, contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto²⁵².

Per questo motivo è possibile comprendere che la negazione determinata termina in un momento *positivo*, che permette alla confutazione di non cadere nel *nulla assoluto* in cui la *negazione indeterminata* fa precipitare la tesi confutata. Questa positività inoltre permette ad Hegel di risolvere anche un altro problema spinoso, e cioè quello della *fondazione della contraddizione*. Infatti, il risultato nel quale viene a cadere la negazione rappresenta, al contempo, anche ciò che rende in contraddittorio il contraddirsi stesso. Come afferma Cortella la possibile trascendenza del risultato rispetto al percorso è evitata dalla comprensione di entrambi come immanenti:

Ora, questa potrebbe ancora essere una concezione trascendente, dal momento che in Hegel quel risultato si presenta notoriamente come un "fondamento", rispetto al quale il movimento che lo ha preceduto appare come una sorta di confutazione di tutti i falsi fondamenti, al fine di poter poi manifestare il vero assoluto come il necessario presupposto di ogni movimento. Tuttavia quel "risultato" – che è insieme anche "fondamento" – non si mostra trascendente rispetto al movimento che lo ha preceduto, ma si manifesta come la

²⁵² HEGEL 2004, p. 38.

“verità” di quello stesso movimento. Esso “è” quel processo assunto nella sua assolutezza e inoltrepassabilità. L’assoluto è nient’altro che la totalità del processo²⁵³.

In questo modo il risultato rappresenta sì il fondamento del percorso, ma in un modo tale che non sia qualcosa ad esso *diverso*, cioè un che di trascendente, ma appunto il momento in cui il percorso di confutativo riconosce sé stesso come l’assoluto. Hegel riesce perciò a giustificare l’anticipazione della critica alla posizione della verità che ne permette la posizione incontraddittoria, attraverso la coincidenza tra essa e l’errore. La verità è cioè concepita non in maniera positiva, o affermativa, ma come *l’impossibilità della sua negazione*. In questo modo Hegel riesce a spazzare via tutte quelle critiche che ritengono il fondarsi del finito sull’infinito come una riproposizione, più raffinata, proprio della separazione contraddittoria dei due sulla quale l’idealismo struttura la sua originalità. Come afferma Cortella:

In realtà questa obiezione è legittima solo se il processo hegeliano di confutazione del finito viene compreso come una confutazione ordinaria, cioè come fondato sulla contraddittorietà del finito (e quindi come richiedente il fondamento di quella contraddittorietà). La confutazione hegeliana del finito ha tuttavia lo statuto di una confutazione trascendentale: ciò significa che non è la contraddittorietà del finito il fondamento dell’assoluto, ma l’impossibilità di negare quell’assolutezza. Essa cioè appare come un originario che non è possibile in alcun modo negare, in quanto ogni negazione finisce per implicarlo²⁵⁴

La capacità contenuta dall’assoluto hegeliano di non ricadere nella contraddittoria separazione dipende perciò dalla rinuncia alla dimostrazione positiva della sua essenza: esso infatti può consistere solo nella negazione della sua negazione. Ed è proprio per questo che ognuna delle categorie confutate delle quali viene negata la pretesa di rappresentare in maniera esclusiva l’assoluto non decade nel nulla, ma viene a mantenersi. La verità è perciò concepita come negazione della confutazione della verità. Solo in questo modo quindi essa riesce a porsi incontraddittoriamente. L’immanenza che si suole attribuire alla filosofia hegeliana dipende perciò da questa intrinseca necessità che l’errore viene ad assumere per il porsi incontraddittorio del vero.

²⁵³ CORTELLA 2006, p. 38.

²⁵⁴ CORTELLA 1995, p. 317.

3.3.3 Problematiche interne alla dialettica hegeliana

Se il pensiero di Adorno risulta sostanzialmente in accordo con la prima parte delle affermazioni sulla filosofia hegeliana, è proprio sulla *positività* e sull'*immanenza* attribuiti rispettivamente alla contraddizione e all'assoluto, che le strade dei due filosofi tedeschi vengono irrimediabilmente a separarsi. Infatti, il filosofo di Francoforte è convinto che proprio a causa dell'attribuzione alla dialettica di questo lato positivo, Hegel tradisce il principio innovatore grazie al quale la sua filosofia sembrava in un primo momento differenziarsi dalla tradizione. Concepire il risultato della negazione che subisce la determinazione isolata come il mantenimento della stessa, pensata però nella sua necessaria relazione con la sua antitesi, significa trasformare in *relazione* la *negazione* presente nell'atto confutativo. Secondo Adorno questa circostanza tradisce la vera essenza della contraddizione, in quanto la *carica negativa* in essa presente viene completamente a irrigidirsi. Afferma a questo proposito: «la contraddizione non è ciò in cui l'idealismo assoluto di Hegel dovette inevitabilmente trasfigurarla: in un essenziale eracliteo. Essa è index del non assorbimento del concettualizzato nel concetto»²⁵⁵. Secondo Adorno infatti è possibile un diverso modo di concepire la contraddittorietà capace di evitare l'indebita sostanzializzazione in cui la fa precipitare il pensiero hegeliano.

Allo stesso modo l'immanenza tra verità ed errore con la quale Hegel riesce a fondare, senza ricorrere ad un punto di vista trascendente, il contraddirsi dell'identità astratta, che si sostanzia nell'assoluto pensato non più come oggetto ma come soggetto, finisce per finitizzare ciò che per definizione non può avere limite alcuno. L'assoluto hegeliano, viene ad assumere la fisionomia di un oggetto, e cioè di ciò che ha sempre qualcosa di diverso affianco a sé. Afferma infatti Adorno:

Sebbene [la dialettica] pensi l'assoluto, esso, in quanto da lei mediato, resta succube del pensiero condizionato. Come l'assoluto hegeliano è stato la secolarizzazione della divinità, così questa è stata però appunto secolarizzata; come totalità dello spirito quell'assoluto restò incatenato al suo modello umano finito²⁵⁶.

Lo stesso Cortella, del quale avevamo riportato l'affermazione nella quale vengono a specificarsi le motivazioni per le quali non sarebbe idoneo concepire come presupposizione il modo in cui il contraddirsi del finito viene a fondarsi sull'infinito, dichiara:

²⁵⁵ ADORNO 2004, p. 17.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 39.

Nessuna determinazione riesce a essere l'assoluto e perciò ogni determinazione subisce il processo della negazione determinata. Tuttavia Hegel trasforma la totalità di queste negazioni nella totalità delle determinazioni dell'assoluto, in modo da comporre alla fine un'immagine di ciò che doveva restare privo di rappresentazione. Pur guadagnato negativamente, il processo delle negazioni assume alla fine i contorni *positivi* dell'assoluto²⁵⁷.

Come vedremo meglio nel proseguo dell'argomentazione, la posizione teoretica di Adorno deriva da un ben precisa concezione della relazione tra identità e differenza, nella quale appare in maniera perentoria l'impossibilità di concepirli contraddittoriamente se la prima è pensata come fondamento della seconda. Per questo motivo è possibile comprendere che se il fondamento della contraddittorietà nella quale è visto cadere l'atteggiamento teoretico della ragione strumentale fosse, a sua volta, un'identità, essa lungi dal trovare in ciò stabilità riproporrebbe quella situazione problematica dalla quale, tramite il fondarsi sull'identico, si intendeva uscire. Come mostrato nel finale della prima parte di lavoro, la dialettica hegeliana, nonostante affermi la simultaneità dei concetti fondamentali, non riesce completamente nel suo intento, in quanto questa reciprocità per esser tale deve essere essa stessa contraddittoria, riproponendo perciò quell'isolamento dei due concetti, di cui l'idealismo voleva essere la più perentoria confutazione. In questo modo infatti la simultaneità viene a concepirsi come la presupposizione dell'identità alla diversità. Così Adorno esprime lo sfondo nel quale viene a fondarsi la formula sopra riportata con la quale il filosofo di Stoccarda è solito sintetizzare la sua filosofia: «Che la negazione della negazione sia la positività può essere sostenuto solo da chi presuppone fin dall'inizio la positività come concettualità totale»²⁵⁸.

La dialettica negativa di Adorno, come si cercherà di mostrare nelle pagine seguenti, rappresenta una delle forme più rigorose di consapevolezza di questa fragilità presente nel pensiero del filosofo Stoccarda. L'originarsi del percorso speculativo del filosofo della Scuola di Francoforte, di cui nelle pagine precedenti abbiamo mostrato il primo debole baluginare, consiste perciò proprio sul rilevamento di questa situazione aporetica presente nella dialettica hegeliana. Come afferma nelle pagine di apertura della *Dialettica negativa*:

Sebbene in Hegel la pretesa di dedurre il non-identico dall'identico sia potenziata all'estremo, la struttura filosofica della *Logica* implica nelle problematiche le soluzioni, invece di presentare risultati alla fine del conto. Mentre egli acuisce la critica al giudizio analitico sino alla tesi della sua falsità in lui tutto è giudizio analitico, un girare e rigirare

²⁵⁷ CORTELLA 2006, p. 39.

²⁵⁸ ADORNO 2004, p. 16.

il pensiero senza citare niente di esterno. Che il nuovo e l'altro siano ancora una volta il vecchio e il noto, è un momento della dialettica²⁵⁹.

3.3.4 Obiettivi e sfide della filosofia adorniana: una dialettica libera dal presupposto identitario

Adorno è perciò convinto che sia possibile concepire una dialettica priva di queste caratteristiche contraddittorie. La positività che all'ultimo viene attribuita alla carica negativa presente in essa, trasforma la contraddizione in un positivo che ne confuta l'essenza più intima. Allo stesso modo l'immanenza con la quale errore e verità vengono concepiti riduce contraddittoriamente l'assoluto ad un finito. Per questo motivo il suo sforzo speculativo viene a concretizzarsi come tentativo di eliminare il momento finale della riflessione hegeliana. Momento conclusivo coincide, come già accennato, con il tradimento che il filosofo di Stoccarda opera nei confronti proprio di quel principio dialettico con il quale la sua filosofia si era levata al di là della tradizione. Teoreticamente per Adorno, tutto ciò consiste nel re-imporsi di quello che nella *Dialettica negativa* inizia ad essere chiamato *pensiero identificante*:

Considerare la negazione della negazione uguale alla positività è la quintessenza dell'identificare, il principio formale ridotto alla sua forma più pura. Con esso nel cuore della dialettica prende il sopravvento il principio antidialettico, quella logica tradizionale per la quale *more aritmetico* meno per meno fa più²⁶⁰.

Eguale, la soluzione con la quale in Hegel il contraddirsi dell'identico veniva ad essere fondato sul movimento dell'assoluto dipende dall'incomprensione del significato contenuto in questo concetto, equivoco commesso non solo dal filosofo di Stoccarda, ma da tutti i filosofi idealisti:

È da abbandonare l'illusione che essa [la filosofia, n. d. r.] possa imprigionare l'essenza dentro la finitezza delle sue determinazioni. Forse ai filosofi idealisti la parola infinito scappava di bocca con tanta facilità, solo perché volevano quietare il dubbio atroce sulla pochezza del loro apparato concettuale, nonostante l'intenzione di Hegel anche di quello suo²⁶¹.

La convinzione fondamentale di Adorno è perciò quella che il pensiero dialettico, per essere pensato nella sua autentica essenza debba abbandonare sia il *momento rivelativo*, sia il

²⁵⁹ *Ivi*, p. 60.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 161.

²⁶¹ *Ivi*, p. 24.

fondarsi del contraddirsi dell'identico sul *movimento dell'assoluto*. Ma come vedremo questa convinzione rappresenta una sfida di difficile riuscita, in quanto le motivazioni che spingono Hegel all'elaborazione di queste soluzioni trovano il loro fondamento nell'estremo rigore logico con il quale egli struttura il suo sistema. In sintesi:

1) Senza il momento rivelativo, non si comprende in che modo la negazione possa fuggire dall'indeterminatezza.

2) Senza la giustificazione del contraddirsi dell'identico nel movimento dell'assoluto risulta difficile comprenderne l'origine.

Anche se Adorno è convinto della bontà di questo tentativo, è consapevole delle difficoltà in esso presenti, come dimostra dal modo in cui presenta nelle pagine iniziali della *Dialettica negativa*, lo scopo dell'intero percorso speculativo che in essa verrà affrontato:

L'espressione dialettica negativa viola la tradizione. Già in Platone la dialettica esige che attraverso lo strumento di pensiero della negazione si produca un positivo; più tardi la figura di una negazione della negazione lo ha nominato in modo pregnante. Questo libro vorrebbe liberare la dialettica da una siffatta essenza affermativa, senza perdere neanche un po' in determinatezza. Una delle sue intenzioni è l'esplicitazione del suo titolo paradossale²⁶².

Nel prossimo paragrafo si cercherà di mostrare il modo nel quale Adorno crede di risolvere la suddetta problematica e il declinarsi nei vari luoghi della riflessione filosofica di questa trasformazione del fondamento.

3.3.5 Il pensiero identificante

Il primo scopo della *Dialettica negativa* consiste dunque nel dare concretezza teoretica alle prese di posizioni della *Dialettica dell'Illuminismo*, la cui consistenza epistemologica, senza un adeguato approfondimento teorico, si limiterebbe allo status di ipotesi. Il modo nel quale Adorno mette in atto questa operazione è una traduzione in linguaggio metafisico delle affermazioni sopra mostrate. La reificazione, con la quale veniva manifestato l'atteggiamento trascendentale della ragione strumentale, è ad esempio categorizzata come *principio identificante*. Il fondamento teoretico della forma oggettiva con la quale siamo soliti interpretare la molteplicità che appare nella dimensione esteriore coincide proprio con la capacità delle varie sostanze di permanere identiche a sé. In questo modo Adorno intende sottolineare che l'oggettività non è altro che una forma successiva, originata dalla dipendenza dell'intelletto

²⁶² *Ivi*, p. 9.

umano all'atto identificante. Il fondamento di questa trascendentalità è il rilevamento che senza identificazione l'atto conoscitivo sarebbe impossibile. L'intelletto tramite questa operazione risponde ad una esigenza di chiarezza che permette al pensiero di frantumare in porzioni intelligibili ciò che altrimenti rimarrebbe nell'assoluta indeterminatezza. Difatti è proprio l'essere esclusivamente identico con sé e conseguentemente completamente diverso dall'altro da sé, che permette al concetto di non cadere nell'inintelligibilità. Come afferma Cortella:

Questo principio è infatti all'opera in una delle prestazioni ordinarie della ragione conoscitiva, quella di assolvere all'esigenza di determinatezza, all'esigenza che i concetti siano determinati, cioè distinguibili, differenziati l'uno dall'altro. Senza il carattere della determinatezza i concetti collaserebbero l'uno sull'altro, diventerebbero indistinguibili e perciò finirebbero per esprimere sempre lo stesso concetto, l'indeterminato. Senza determinatezza il pensiero non sarebbe neppure in grado di pensare, perché alla fine si ridurrebbe a non pensare nulla²⁶³.

In questo modo, il sostrato teorico che permetteva alle affermazioni presenti nella *Dialettica dell'Illuminismo* di manifestare la coincidenza di dominio e ragione acquisisce una coerenza ben diversa: è la necessità di identificare l'origine della reificazione nella quale consiste il primo atto della pratica manipolante.

3.3.6 L'apparente ambiguità della dialettica negativa

L'acquisizione di questo apparato concettuale permette a Adorno di sottolineare in maniera ancora più netta rispetto alla precedente opera la natura soggettiva di questo atteggiamento. L'identità rappresenta infatti la categoria fondamentale del nostro intelletto, e non della realtà che viene ad essere organizzata da esso. Per questo motivo il risultato dell'atto conoscitivo, con il quale apparentemente il mondo sembra consistere di oggetti assolutamente con sé stessi identici, rappresenta un modo coatto e violento con il quale l'umanità pretende di sottoporre ai suoi rigidi schemi l'altro da sé. L'individuale e cioè l'oggetto che appare nella sua purezza, viene infatti costretto ad essere identico con le proprietà concettuali, che ne deturpano e ne limitano la varietà. In questo modo il nuovo viene continuamente ricondotto al vecchio, con le conseguenti difficoltà in termini di coerenza che questo determinato tipo di operazione porta in dote. Afferma a questo proposito Adorno: «L'unità del sussunto sotto concetti universali è fondamentalmente diversa dal concetto particolare. Per esso il concetto è anche il suo nega-

²⁶³ CORTELLA 2006, p. 45.

tivo; recide ciò che lui stesso è che però non si lascia direttamente nominare sostituendolo con l'identità»²⁶⁴. Ma allo stesso tempo un modo diverso per concepire il particolare libero dalla costrizione concettuale risulta impossibile. Per questo motivo nella *Dialettica negativa* viene affermato che non solo la filosofia – anche quando afferma la possibilità di cogliere immediatamente l'individuale – ma anche le intere pratiche intellettuali dell'intera civiltà occidentale, hanno in realtà carattere idealistico:

L'intera nostra civiltà ha – in questo senso – carattere idealistico: per essa vale come reale ciò che è stato ridotto a definizione e dunque a concetto. In ciò sta la verità dell'idealismo, nonostante la sua perversione: la nostra realtà non è altro che idea, l'ordine delle cose è quello del soggetto. L'idealismo tedesco, nel proclamare la riduzione del reale a concetto, non fa altro che esprimere filosoficamente ciò che la civiltà ha praticato da sempre²⁶⁵.

Ma a questo punto dell'argomentazione è necessario rilevare che il discorso fin qui elaborato dal filosofo di Francoforte si espone ad un'evidente ambiguità. La possibilità di concepire la sottomissione a cui l'apparato concettuale costringe la realtà autentica implica l'intelligibilità della stessa, al di fuori della mediazione soggettiva di cui si era dichiarata l'intrascendibilità. In questo modo la realtà extra-concettuale appare simultaneamente come concepibile e come impensabile. Questa caduta nel paradosso si evita se si pensa al principio di partenza che guida il percorso speculativo di Adorno: la contraddizione infatti, lungi dal significare la reale essenza della realtà, rappresenta al contrario la ribellione che realtà autentica nei confronti della violenza del categoriale. Per Adorno, infatti la dialettica è «*index* della non verità dell'identità, del non assorbimento del concettualizzato nel concetto»²⁶⁶. Come si tenterà di mostrare nei prossimi paragrafi infatti, non è la dialettica a sanare la contraddittorietà, ma la sua capacità di indicare, tramite il suo annullamento, l'altro dalla soggettività.

3.3.7 L'auto-annullamento della dialettica

Per affrontare al meglio questo fondamentale punto di vista della filosofia adorniana, è necessario richiamare all'attenzione le già esplicitate intenzioni dalle quali parte il suo tentativo riformatore. Se il contraddirsi dell'identico non viene a fondarsi sul movimento dell'assoluto, in quanto questa soluzione viene concepita come il re-imporsi di quel principio di identità che

²⁶⁴ ADORNO 2004, p. 156.

²⁶⁵ CORTELLA 2006, p. 46.

²⁶⁶ ADORNO 2004, p. 7.

la dialettica intendeva criticare, l'ambiguità in cui il pensiero del filosofo di Francoforte cadeva può incominciare ad essere considerata come solo apparente. Non avendo necessità di un fondamento affermativo che ne giustifichi l'apparire, la contraddittorietà del reale che viene ad essere manifestata dal pensiero dialettico risulta essere la conseguenza *negativa* del tentativo del pensiero identificante di porsi incontraddittoriamente. Che la logica identitaria alla fine non riesca a mantenere la sua posizione dipende perciò esclusivamente dall'intrinseca contraddittorietà che questo atteggiamento porta in dote. Essa, nonostante rifugga come il peggior male la contraddizione attraverso la riconduzione dell'individuale nelle maglie del concetto, apre involontariamente le porte all'imporsi della dialettica, che, come visto nella sezione sulla filosofia hegeliana, dimostra come l'identico possa essere tale solo nella sua relazione con il diverso. Viene affermato infatti che «proprio l'insaziabile principio d'identità perpetua l'antagonismo reprimendo ciò che lo contraddice»²⁶⁷. È proprio l'atteggiamento autoritario con il quale il principio identificante cerca di eliminare le anomalie che costantemente mettono in crisi la stabilità dei concetti, a creare la dialettica. Afferma a proposito Adorno: «Ciò che non tollera niente che non sia come lui scaccia quella conciliazione che crede di essere. L'atto di violenza dell'omologare riproduce la contraddizione da esso espulsa»²⁶⁸. Ad esempio, la contraddittorietà intrinseca al contesto sociale, lungi dall'essere ricondotta alla sola evoluzione economica, viene vista originarsi proprio dalla coattività della logica identitaria:

La natura antagonistica e conflittuale della società è la dimostrazione del fallimento del programma identitario. Essa è antagonistica perché conflittuale è l'approccio del pensiero identificante, violento e coattivo verso tutto ciò che si mostra diverso dalla semplice identità. Ma essa è antagonistica perché l'effetto di quell'approccio è l'opposto dell'identità, la lacerazione e l'incomponibilità del tutto che si ripropone diviso e contraddittorio²⁶⁹.

L'incapacità della ragione di raggiungere identità effettivamente stabili viene perciò a raggiungere la sua coerenza massima nella filosofia hegeliana, dove si prende atto dell'incapacità dell'astrazione di fungere come metodo in grado di condurre al vero. Ma l'esigenza di ancora maggiore coerenza che vivifica il pensiero adorniano porta la riflessione a concepire diversamente il contenuto della contraddizione. Viene infatti affermata la necessi-

²⁶⁷ *Ivi*, p. 136.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ CORTELLA 2006, p. 49.

tà che «la dialettica che è insieme l'impronta dell'universale contesto di accecamento e la sua critica si rivolti in un ultimo movimento contro se stessa»²⁷⁰.

Questa necessità è dovuta al fatto che la dialettica, concepita hegelianamente, rappresenta, per la motivazione precedentemente riportata, solamente «l'ontologia dello stato falso», comportando la conseguenza che una situazione «più giusta sarebbe libera da essa, non sarebbe né sistema, né contraddizione»²⁷¹.

Ma questo ultimo atto negativo che il pensiero dialettico dovrebbe consumare nei suoi stessi confronti, verso che cosa conduce il pensiero?

3.3.8 La dialettica negativa come auto-riflessione dell'illuminismo e lato logico della *mimesis*

Arrivati a questo punto dell'argomentazione è necessario porre l'attenzione sulla coincidenza tra la riforma a cui il pensiero adorno costringe la dialettica hegeliana, e la soluzione della problematica con la quale veniva a chiudersi la *Dialettica dell'illuminismo*. La possibilità che il filosofo di Francoforte attribuisce al pensiero dialettico di oltrepassare i limiti identitari oltre i quali nemmeno Hegel ha saputo spingersi rappresenta infatti la tanto agognata fuoriuscita dall'atteggiamento reificante. Comprendendo l'essenzialità che viene attribuita all'identità come l'ultimo atto della logica reificante, il pensiero si porta alle soglie di uno spazio non più regolato da questa logica.

Il percorso che porta la ragione ad oltrepassare quello che sembrava il suo atteggiamento trascendentale consiste perciò essenzialmente in questo evolversi della logica identitaria in quella dialettica. Implicita nelle affermazioni riportate è infatti la continuità che sussiste tra queste due diverse impostazioni. L'imporsi della seconda non rappresenta l'entrata in scena di un punto di vista diametralmente opposto rispetto alla prima, ma il suo *naturale sviluppo*. La differenza fondamentale tra i due atteggiamenti, come riporta Cortella, consiste nel fatto che al contrario della logica astratta essa, «di fronte alla contraddizione la dialettica non indietreggia, non la esorcizza come l'impossibile o l'impensabile, ma – al contrario – le conferisce pieno diritto di parola»²⁷².

²⁷⁰ ADORNO 2004, p. 387.

²⁷¹ *Ivi*, p. 12.

²⁷² CORTELLA 2006, p. 59.

È possibile perciò affermare che la dialettica, come mostrato nel precedente paragrafo, rappresenta un momento stesso della logica identitaria, e più precisamente quello nel quale per la prima volta diventa cosciente della sua essenza coattiva.

L'assenza di riflessione del pensiero identificante consiste infatti nella sua incapacità di vedere la propria natura coattiva, cioè la propria sostanza naturalistica, il proprio debito nei confronti delle sue stesse radici naturali. La contraddizione risveglia il pensiero dal suo sonno dogmatico, dalla sua convinzione di essere nel giusto, del suo perseverare nell'identità. Vedendo le proprie contraddizioni è messo nelle condizioni di riconoscere la propria coattività e la violenza da esso operata nei confronti del reale²⁷³.

La critica che perciò la ragione fa del suo stesso identificare, mostrandone l'assoluta impossibilità, rappresenta quel punto di vista diverso, ma allo stesso tempo non trascendente, nel quale le ipotesi della *Dialettica dell'Illuminismo* trovano il loro saldo fondamento. Il processo meccanico della reificazione subisce infatti un arresto in quanto appare, finalmente, l'aprioristica impossibilità del suo tentativo.

In questo modo la dialettica assume una fisionomia che la rende molto simile alla *mimesis estetica* con la quale l'arte, tenta di oltrepassare il pensiero identificante. Attraverso la riproduzione dell'oggetto, e non nella sua risoluzione nel concetto, essa tenta infatti di manifestare la vera natura della realtà, accogliendo e non "costringendo" la complessità contraddittoria che la logica identitaria tenta invano di unificare. Difatti l'atteggiamento artistico risulta una continuazione della stessa ragione strumentale in quanto, come afferma Cortella, «la logica mimetica è al fondo la medesima del pensiero identificante: anche l'arte vuole obiettivare, la vita, fissarla e identificarla, e dunque alla fine irrigidirla e ucciderla»²⁷⁴. Infatti, nonostante l'arte critichi la pretesa di unificazione della ragione strumentale, attraverso l'esposizione dell'oggetto nella sua nudità, anche essa non può fare a meno di far rientrare la molteplicità che essa espone all'interno di un'unità che ne stempera all'ultimo la varietà.

Per questo motivo la *mimesis* artistica non rappresenta una critica irrazionale al pensiero identificante, ma il tentativo di uscirne accettando le istanze della ragione. Secondo Adorno, infatti, l'arte «è razionalità che critica la razionalità senza sottrarlesi»²⁷⁵.

Detto ciò è possibile comprendere perché la logica dialettica viene interpretata da Adorno come la presa di coscienza dell'atteggiamento critico che nell'arte è in qualche modo,

²⁷³ *Ivi*, p. 58.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ ADORNO 1977, p. 96.

solo praticato. Essa rappresenta cioè «il lato logico dell'atteggiamento mimetico»²⁷⁶, in quanto la contraddittorietà presente nella realtà *non è semplicemente rappresentata ma mostrata*, come direbbe Hegel, nella *fluidità del concetto*. La dialettica infatti, mostrando l'incapacità delle varie determinazioni di permanere identiche a sé, manifesta in maniera logica ciò che nell'arte è solo messo in scena.

Condividiamo perciò la chiosa con la quale Cortella esplicita il legame che viene a sussistere tra l'arte e la dialettica nella filosofia adorniana:

Si può dunque parlare in Adorno di una mimesis artistica e di una mimesis concettuale: il loro si manifesta come un rapporto di complementarità, in cui l'una non può sostituire l'altra né risolversi nell'altra. In altri termini: la mimesis non è pensata da Adorno come un sostituto della razionalità illuministica ma come la strategia specifica della critica all'interno della civiltà illuministica, strategia che si articola in una modalità estetica (l'arte) e in una modalità concettuale (la dialettica)²⁷⁷.

Ma, ed è qui che la differenza tra il pensiero di Adorno e quello di Hegel viene a manifestarsi in tutta la sua evidenza, se la dialettica è concepita in maniera sostanziale, la carica negativa grazie alla quale essa riusciva ad ergersi come superamento della logica astratta, viene a vanificarsi, riconducendo il pensiero nella sua veste identificante. Infatti, anche il pensiero dialettico, in quanto esprime lo svilupparsi di un percorso necessario, non è in grado di emanciparsi completamente dalle regole logiche che rappresentano l'essenza della coattività del pensiero identificante. Essa deve dedurre, giustificare, essere in contraddittoria, rappresentando perciò, al contrario rispetto a ciò che pensava il filosofo di Stoccarda, l'estensione massima della logica identitaria.

È per questo motivo che Adorno afferma: «l'obbligo di pensare dialetticamente e non dialetticamente ad un tempo»²⁷⁸, in quanto il reale oltrepassamento della logica identitaria, sta proprio nella capacità del pensiero di disertare quelle regole fondamentali direzionandosi verso «obliquo, all'opaco, all'indeterminato»²⁷⁹. Perciò la dialettica stessa, nonostante i residui identitari che non la rendono ancora parte integrante del contesto di accecamento: «è al servizio della conciliazione», in quanto «smonta il carattere logico coercitivo a cui obbedisce»²⁸⁰. Difatti secondo Adorno, attraverso un'ultima operazione, la stessa logica identificante nella

²⁷⁶ CORTELLA 2006, p. 60.

²⁷⁷ *Ivi*, pp. 61-62.

²⁷⁸ ADORNO 2004, p. 162.

²⁷⁹ ADORNO 1954, pp. 146-147.

²⁸⁰ ADORNO 2004, p. 8.

sua veta dialettica è capace di portarsi oltre i suoi limiti: «Senza la tesi d'identità la dialettica non è l'intero; ma allora non è neanche un peccato mortale abbandonarla in un passo dialettico»²⁸¹. In questo modo Adorno rivolta la stessa logica utilizzata da Hegel per superare il pensiero tradizionale, contro la sua stessa filosofia:

Spezzare l'accerchiamento dall'interno è oggettivamente il suo fine. La forza per evadere le proviene dal contesto immanente; le si potrebbe applicare, ancora una volta, il detto di Hegel che la dialettica assorbirebbe a forza dell'avversario, per rivoltargliela contro; non solo nell'individuale dialettico, ma infine nell'intero. Essa afferra con i mezzi della logica il carattere coercitivo di essa, sperando che ceda²⁸².

Avendo perciò mostrato come il coerentizzarsi della dialettica rappresenta il modo con cui l'illuminismo riesce ad uscire dall'atteggiamento reificante, e le differenti caratteristiche che essa assume rispetto a quelle attribuitele da Hegel, è ora possibile manifestare l'ultimo tassello del mosaico. Se risulta relativamente semplice comprendere l'auto-contraddirsi nel quale la dialettica dirige la sua carica negativa, in quanto è contenuto all'interno del concetto di contraddizione l'impossibilità dell'identico, più complicato è invece rendere intelligibile ciò che Adorno crede venga ad apparire dopo questa dissoluzione. La dissoluzione della logica identificante *non* rappresenta infatti *l'ultimo atto* del percorso speculativo del filosofo francofortese:

Questa [conciliazione] rimetterebbe in libertà il non identico, lo affrancherebbe pure dalla costrizione spiritualizzata, aprirebbe per la prima volta veramente la molteplicità del diverso su cui la dialettica non avrebbe più alcun potere²⁸³.

Si comprende da questo passo che il reale scopo che guida la riflessione di Adorno sia quello di mostrare che al di là della dimensione concettuale sia presente una realtà non deturpata dall'apparato categoriale del soggetto. Dimensione che, come vedremo, non viene ad essere ingenuamente postulata come ad esempio accade nel criticismo, ma dimostrata proprio attraverso la previa accettazione dell'intrascendibilità della concettualità. È infatti la stessa logica identitaria, rigorosamente concepita, a condurre il pensiero alle soglie di sé stessa. In questa operazione Adorno mette effettivamente in atto l'idea presente nella *Dialettica dell'Illuminismo*, per la quale solo attraverso la ragione è possibile oltrepassare il punto di vi-

²⁸¹ *Ivi*, p. 388.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ivi*, p. 8.

sta identitario. Infatti, «solo i concetti possono compiere quel che il concetto impedisce. La conoscenza è un *trósas iásetai*»²⁸⁴, espressione dell'antica medicina greca con la quale viene a manifestarsi il convincimento che solo attraverso l'arma che l'ha provocata, una ferita può essere realmente curata. In questo modo viene ad essere dimostrata quella realtà esterna rispetto a quella soggettiva, sul presupposto della quale si ergeva l'intera critica al capitalismo contenuta nella *Dialettica dell'illuminismo*.

Ma, senza ulteriori specificazioni, il modo nel quale Adorno presenta questo non identico capace di rappresentare il realmente diverso, e non la molteplicità fittizia considerata falsamente come altro dal soggetto, risulta a sua volta a rischio concettualizzazione. In che modo infatti è possibile che qualcosa appaia senza trasformarsi immediatamente in concetto? Scopo dei prossimi paragrafi sarà quello di tentare di mostrare le argomentazioni che permettono a Adorno di risolvere questa evidente problematica.

3.3.9 Il differenziarsi del non-identico adorniano e della cosa in sé kantiana

La problematica con la quale abbiamo chiuso il precedente paragrafo era ben presente nel pensiero di Adorno, tanto che egli stesso più volte ne ammette la difficoltà:

La dialettica negativa è legata, come al suo punto di partenza, alle massime categorie della filosofia dell'identità. Pertanto resta anch'essa falsa logico-identitaria, lo stesso contro cui viene pensata²⁸⁵.

In questo modo egli esprime l'aporia nella quale si trova il pensiero al momento di dovere concepire senza finitizzarlo l'assolutamente altro. Ma allo stesso tempo, nonostante il rischio di cadere nelle sabbie mobili del paradosso sia elevato, per il filosofo di Francoforte, come afferma Cortella, «una metafisica che voglia rivelare la vera natura delle cose, che voglia manifestare ciò che sta al di là del pensiero, che voglia sottrarsi all'inevitabile mediazione-finitizzazione dell'assoluto, deve percorrere fino in fondo la via di una dialettica negativa»²⁸⁶.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 52.

²⁸⁵ *Ivi*, pp. 133-134.

²⁸⁶ CORTELLA 2006, p. 70.

Un modo per cercare di comprendere il meccanismo con il quale Adorno crede possibile concepire questo non-identico è quello di ripercorrere brevemente il percorso speculativo del quale la dialettica negativa vuole essere l'apice, la rigorizzazione massima.

Ancora una volta è perciò necessario soffermarsi su una riflessione contenuta nella *Dialettica dell'Illuminismo*. In essa, seppure in maniera ancora aurorale, era presente l'idea che solo attraverso una coerentizzazione della negazione determinata il programma di una critica coerente alla ragione strumentale avrebbe trovato il suo fondamento. Se, come accennato, Horkheimer successivamente rinuncerà a questa idea, egli condividerà però sempre con Adorno l'idea consistente nell'interpretare la negazione determinata come «la secolarizzazione di una norma antica: il divieto biblico di farsi un'immagine di Dio e di pronunciarne il nome»²⁸⁷. Infatti, nella religione ebraica la comprensione dell'incapacità di ogni determinazione, sia essa immagine o nome, di rappresentare l'assolutezza della divinità, conduce la riflessione teologica a dichiararne possibile l'intelligibilità solo *negativamente*.

La religione ebraica non ammette parola che possa dare conforto alla disperazione di tutto ciò che è mortale. Essa annette una speranza solo al divieto di invocare il falso come Dio (*das Falsche als Gott*), il finito come l'infinito, la menzogna come verità. Pegno di salvezza è l'astenersi da ogni fede che si sostituisca ad essa; la conoscenza è la denuncia dell'illusione²⁸⁸.

La dialettica hegeliana, da questo punto di vista rappresenta perciò la traduzione logica di questo assunto religioso, in quanto, come visto, essa concepisce la verità come negazione della negazione, dichiarando parallelamente come contraddittorio ogni tentativo di pensare il vero in maniera positiva. Come nella filosofia hegeliana questa figura teoretica non rappresenta la negazione dell'assoluto bensì la sua necessaria posizione, così nella religione ebraica è nel divieto di rappresentarlo che vive la vera natura di Dio, comportando perciò la conseguente necessità delle immagini, per la manifestazione della divinità stessa. Infatti, «mostrando la falsità delle immagini queste perdono il loro potere, in modo tale che la verità si manifesta proprio in quel negativo, nella dialettica in cui le immagini sono sottoposte, nella decifrazione dei loro segni nei quali si mostra tutta la loro inadeguatezza»²⁸⁹.

La dialettica negativa rappresenta perciò una sorta di coerentizzazione di questi due atteggiamenti: il passaggio in avanti rispetto alla filosofia hegeliana, come visto è rappresentato

²⁸⁷ *Ivi*, p. 26.

²⁸⁸ HORKHEIMER e ADORNO 1966, p. 32.

²⁸⁹ CORTELLA 2006, p. 28.

dal fatto che viene ad apparire che la negazione della negazione, se pensata come positivo rivelarsi, mantiene quell'affermatività che conduce alla contraddittoria finitizzazione dell'assoluto. Per Adorno infatti una dialettica capace di fuggire la caduta nella logica identitaria, riesce anche nell'impresa di non costringere la sostanza di Dio in fisionomie non adatte alla sua infinità. È importante però sgomberare il campo da una possibile suggestione che potrebbe apparire come conseguenza necessaria del percorso logico fin qui descritto. Non bisogna ritenere il risultato a cui giunge il pensiero adorniano come la riproposizione di un *al di là* rispetto alla dimensione concettuale. Adorno è molto esplicito su questo argomento, in quanto egli ritiene il suo non-identico, sostanzialmente differente dai tentativi anteriormente compiuti di rappresentare l'intrinseca povertà dell'apparato soggettivo.

Una prima diversità fondamentale è rappresentata dal fatto che le precedenti formulazioni dell'assolutamente altro non sono *dimostrate*, ma semplicemente *postulate*. Ciò comporta che le varie posizioni, per questa loro intrinseca debolezza strutturale cadono facilmente sotto i colpi della critica hegeliana, nella quale si afferma l'auto-contraddittorietà della cosa in sé: l'impossibilità di concepire ciò che dovrebbe essere altro dal concetto in maniera a questo alternativa conduce la riflessione a prendere atto della sua indubbia inesistenza: il modo nel quale Hegel riesce a superare il criticismo kantiano consiste proprio nella presa di coscienza che le antinomie prodotte dalla ragione nel tentativo di concepire l'incondizionato non comportano la ritirata della coscienza nella sola dimensione fenomenica, ma dimostrano al contrario proprio l'intrascendibilità della dimensione concettuale. La negatività in cui consiste il contenuto della affermazione che nega la possibilità dell'incondizionato, possedendo in Kant positività e absolutezza, ne comporta al contrario – nonostante le intenzioni – la surrettizia riaffermazione. Il modo in cui il filosofo di Königsberg struttura l'esistenza dell'assolutamente diverso rispetto alla dimensione concettuale è perciò ancora incompleto, in quanto non riesce a resistere alla critica tramite la quale Hegel porta la riflessione filosofica ad un punto di vista filosofico superiore. Come afferma Adorno:

Kant però a sua volta, determinando la cosa in sé come di natura intelligibile, ha sì concepito la trascendenza come non-identica, ma l'ha considerata uguale al soggetto assoluto, piegandosi alla fine al principio d'identità²⁹⁰.

²⁹⁰ ADORNO 2004, p. 364.

Stessa identica sorte accade all'idealismo fichtiano, rappresentando sì il tentativo di superare il criticismo, ma solo dal punto di vista *strutturale*, e non nelle sue istanze principali. Per questo esso, esattamente come il pensiero kantiano, semplicemente postula l'assolutamente altro, non essendo perciò in grado di resistere alla critica mossa dal filosofo di Stoccarda.

Per Adorno al contrario, è solo tramite una critica immanente alla verità della contraddizione (la quale rappresenta l'estensione massima della potenza a cui riesce a giungere l'atteggiamento identitario), che l'assolutamente altro può finalmente apparire libero dalla svirilizzazione concettuale. Ed è per questo che – sebbene la meta a cui vorrebbe giungere la dialettica negativa sia molto più simile alla posizione della cosa in sé kantiana – il filosofo di Francoforte ritiene l'idealismo hegeliano un necessario superamento del criticismo. In questo modo infatti, l'apparire della “verità” è finalmente in grado di resistere alla sua negazione.

3.3.10 Impossibilità di concepire il non-identico ontologicamente

I tentativi precedenti alla filosofia hegeliana che pretendono di affermare l'esistenza della cosa in sé non riescono a sorreggersi di fronte alla critica del filosofo di Stoccarda. A questo proposito Adorno afferma:

Ci vuole un momento ontologico, affinché l'ontologia criticamente disconosca al soggetto il suo ruolo costitutivo stringente, senza però con ciò sostituire il soggetto con l'oggetto in una specie di seconda immediatezza. Il primato dell'oggetto è raggiungibile unicamente dalla riflessione del soggetto e sul soggetto²⁹¹.

La rivelazione del non identico, che anche nella riforma adorniana è contenuta nel momento negativo della contraddizione, non può essere concepita *ontologicamente*. Infatti, nella *Dialettica negativa* egli elabora una feroce critica alle filosofie, che dopo i fallimenti dell'idealismo hegeliano, pretendono ancora di poter stabilire la vera natura dell'essere. Nello specifico ciò che appare in tutta la sua luminosità è l'errore a cui sia Kant, che Nietzsche, dichiarati antagonisti di concezioni assolutistiche, non riescono a sottrarsi. Infatti, se *affermata* o *concettualizzata*, la non-verità, viene a riassumere inesorabilmente le sembianze di ciò che essa esplicitamente intende negare. A tal proposito, il filosofo di Francoforte afferma:

²⁹¹ *Ivi*, p. 166.

La critica dell'ontologia non mira ad un'altra ontologia neanche a una del non-ontologico. Altrimenti essa porrebbe semplicemente un altro come l'assolutamente primo; questa volta non l'assoluta identità, l'essere, il concetto, bensì il non-identico, l'ente, la fatticità. Ma così ipostatizzerebbe il concetto del non-concettuale e agirebbe contro ciò che esso intende²⁹².

Come afferma Cortella, per Adorno perciò, «non può esserci un'ontologia del non-identico perché non raggiungerebbe il suo scopo – che è quello di mostrare l'ulteriorità rispetto al concetto – ma otterrebbe esattamente l'opposto ribadendo il primato del concetto»²⁹³.

Da questo punto di vista la filosofia adorniana rappresenta una delle più alte forme di consapevolezza dell'impossibilità per la verità di essere dimostrata in maniera adeguata dalla riflessione filosofica. In ciò l'esponente della Scuola di Francoforte si dimostra un ottimo conoscitore della filosofia aristotelica, in cui viene espressa per la prima volta la difficoltà in cui incappa il negatore del principio di non contraddizione. La situazione logica in cui viene involontariamente a cadere il fantomatico negatore, è difatti esattamente la stessa nella quale cadono i tentativi sopra esplicitati di presentare l'assolutamente altro:

La norma da seguire in caso come questo è di pretendere non che l'avversario che qualcosa o è o non è, giacché egli obietterebbe subito che in questo si presuppone proprio ciò che deve essere dimostrato – ma che si dia un significato, alle parole che pronuncia, e per sé e per gli altri: di ciò non può fare a meno, sempreché voglia dire qualcosa. Se questo non è concesso, non sarà nemmeno possibile intavolare alcun discorso con costui, né a lui sarà possibile discorrere tra sé e sé e con altri; ma se quella concessione è fatta, la dimostrazione è allora possibile: ci già qualcosa, infatti che viene determinato. E la colpa non è di chi dimostra, ma di chi è costretto le conseguenze di ciò egli le concede]; accade infatti che volendo distruggere la ragione è costretto ad accettarla²⁹⁴.

Detto ciò è però importante subito affermare che rispetto ad Aristotele, Adorno vuole mettere in guardia da questo peculiare modo di concepire il non-identico, ma non da dissolverne la concreta consistenza. Sui reali scopi che muovono l'energia speculativa di Adorno, Cortella afferma che «la sua vera intenzione è perciò quella di indicare una strada alternativa, rispetto all'ontologia, che faccia emergere la cosa senza ricadere sotto il dominio del concetto»²⁹⁵. Ma in che modo questo non-identico può essere concepito senza ricadere nell'ontologia?

²⁹² *Ivi*, p. 124.

²⁹³ CORTELLA 2006, p. 137.

²⁹⁴ SEVERINO 2000, pp. 38-39.

²⁹⁵ CORTELLA 2006, p. 137.

Per comprenderlo è forse necessario sostare sulle motivazioni logiche che conducono Adorno a queste convinzioni.

3.3.11 Il contraddirsi della confutazione idealistica del realismo come fondamento della possibilità del non-identico

Come si vedrà anche il modo con il quale Adorno cercherà di caratterizzare in maniera rigorosa l'assolutamente altro non sarà esente da problematiche. La difficoltà principale dipende dal fatto che, al di là dello specifico contenuto, qualsiasi determinazione, in quanto concetto, risulta intrinsecamente incapace di rappresentarlo senza deturparne l'essenza. Ed è proprio in ciò che consiste la malattia della ragione e la conseguente trascendentalità dell'atteggiamento identificante. Ciò che è necessario comprendere, arrivati verso la fine della descrizione del percorso speculativo di Adorno, sono perciò le motivazioni profonde che conducono il filosofo di Francoforte verso questa apparentemente impossibile impresa. Se la contraddittorietà del tentativo delle filosofie precedenti alla dialettica negativa di manifestare ciò che esula dalla dimensione concettuale, è facilmente afferrabile data l'apparente impossibilità per la mente umana di affermare senza il ricorso alla meccanica identitaria (è infatti impossibile determinare senza far ricorso al principio di non contraddizione, come visto nel passo aristotelico), meno evidente risulta essere l'aporia in cui questa apparente situazione trascendentale viene a cadere. Per esprimerla è necessario richiamare alla coscienza il circolo nel quale sia il paradigma oggettivistico sia quello soggettivistico vengono visti cadere in questo lavoro. Come affermato nell'introduzione infatti, entrambi i modi di concepire la gerarchia della relazione necessaria tra i concetti di identità e differenza cadono in contraddizione, facendo apparire alla riflessione proprio quel circolo che si spera di mostrare nella sua massima chiarezza al termine del percorso speculativo che anima questa argomentazione. Se in Gentile, appare il lato in cui il contraddirsi del paradigma soggettivistico fa apparire le ragioni della relazione concepita oggettivisticamente, nel filosofo della Scuola di Francoforte al contrario brilla la situazione opposta: al suo contraddirsi viene a trasformarsi in quello soggettivistico.

Il motivo che permette queste due diverse interpretazioni dello stesso (la filosofia hegeliana) dipende proprio dall'intrinseca ambiguità che la relazione tra i concetti di identità e differenza possiede. Posto infatti che la mediazione hegeliana, in ultimo, nasconde proprio quel circolo paradossale sopra mostrato, essa è intrinsecamente aperta ad essere interpretata sia come contraddittoria presupposizione dell'identità alla differenza sia come il contrario.

Per questo motivo la contraddittorietà del modo in cui gli idealisti, confutando le pretese dei realisti, credono di dimostrare la bontà del loro punto di vista, può essere compresa solo se ci si ricorda che presupposto inalienabile per il porsi dell'identico è proprio quella differenza assoluta che ne permette l'intelligibilità. Senza il momento per il quale la coscienza sente, percepisce, e in qualche modo *concepisce* ciò che è altro da sé stessa, la concettualizzazione sarebbe impensabile. Perciò la contraddittorietà nella quale cade la critica idealistica all'intrascendibilità del concetto, è riassumibile nell'incomprensione della presupposizione della differenza che l'atteggiamento identitario è costretta a concepire. La filosofia di Theodor Adorno rappresenta una delle più rigorose prese di coscienza di questa necessità, anche se, come cercheremo di mostrare alla fine dell'esposizione dei momenti salienti del suo pensiero, essa non rappresenta la piena comprensione dell'unità speculativa nella quale le due diverse posizioni altrettanto necessarie quanto contraddittorie, trovano finalmente riposo. È infatti solo nel circolo sopra esplicitato, in cui consiste la paradossalità della relazione tra identità e differenza, che il diverso atteggiamento fondamentale dei due paradigmi viene finalmente ad essere esplicitato nelle sue conseguenze. Conseguenze che si manifestano nella consapevolezza dell'incapacità delle due antitetiche impostazioni di raggiungere l'intelligibilità sperata. Se il paradigma oggettivistico dovrà rinunciare all'idea che la verità sia raggiungibile attraverso la fondazione della differenza all'identità, allo stesso modo quello soggettivistico, vedrà evaporare la sicurezza con la quale ne riteneva possibile il possesso concependo in maniera esattamente opposta la relazione. Ma è proprio il sostare della dialettica negativa, e come vedremo anche dell'attualismo gentiliano, solo nei pressi della risoluzione definitiva, che permette a queste due filosofie di essere concepite come la massima estensione degli atteggiamenti fondamentali di riferimento. Infatti, è proprio l'inconsapevolezza della paradossalità, che può permettere ai due pensatori di poter continuare ad affermare, da una parte la verità intesa ancora come un oggetto, dall'altra come soggetto.

Posto che l'evolversi del percorso speculativo coinciderà in quel circolo nel quale le pretese dei due estremi vengono a cadere, il suddetto lavoro si porrà anche la domanda sulla possibilità o meno di mantenere le denominazioni con le quali si definiscono questi atteggiamenti. Nonostante verranno utilizzati gli stessi termini per denominare i poli di questo circolo, verrà simultaneamente esaminata la possibilità di trovare una nuova denominazione per gli elementi di questa unità speculativa. Questo dubbio viene ad imporsi, in quanto la motivazione che conduceva a utilizzare termini quali "oggettivistico" e "soggettivistico", veniva a fon-

darsi proprio sulle diverse concezioni della dinamica relativa tra identità e differenza, del cui triste destino si è preso coscienza. Perciò finché la ricerca non avrà trovato una concezione della dinamica relativa diversa rispetto a quella oggettivistica e a quella soggettivistica, l'esplicitazione del paradosso non potrà che riutilizzare la precedente terminologia, con il solo accorgimento dell'esplicitazione della cautela nel concepire questa situazione teoretica come completamente esaurita nei concetti che cercano di rappresentarla. Difatti, la meta finale della presente ricerca coinciderà nel tentativo di trovare non la soluzione ma le premesse, o se si vuole il punto di partenza, in grado di direzionare la ricerca speculativa verso una concezione alternativa della dinamica relativa dei due concetti fondamentali.

3.3.12 Il fondamento del non-identico: il primato dell'oggetto, dell'immediatezza, e il riscatto della metafisica

Posto quanto affermato nel precedente paragrafo, è ora possibile presentare quelle che sono le motivazioni esplicite attraverso le quali Adorno giustifica la sua opposizione alla supremazia del concetto sull'oggetto. È, infatti, attraverso la dialettica tra concetto e oggetto che la fondamentale relazione tra identità e differenza viene ad apparire nella *Dialettica negativa*. Il modo in cui il filosofo di Francoforte manifesta le sue convinzioni fondamentali consistono ancora una volta in una presa di posizione nei confronti di un'altra declinazione fondamentale del paradigma soggettivistico e cioè appunto, l'assolutezza del concetto.

Tutto ciò si sostanzia in una feroce critica del modo nel quale la filosofia hegeliana credeva di aver risolto la relazione tra oggetto e concetto, facendo del primo, un semplice momento preambolare del secondo. In questo modo il filosofo di Stoccarda era convinto di risolvere la contraddittoria presupposizione di un oggetto già realizzato, che dopo il criticismo non era più in nessuna maniera concepibile.

Nel paragrafo intitolato *Il primato dell'oggetto*, nonostante Adorno si sia ben conscio dei pericoli contenuti nella direzione speculativa intrapresa, in quanto afferma che «l'effettuata critica all'identità cerca a tentoni la preponderanza dell'oggetto»²⁹⁶, viene al contempo dichiarato con una certa sicurezza, l'incapacità del concetto di risolvere in sé l'oggetto. Questo perché la mediazione concettuale, attraverso cui si credevano conciliate le, solo appa-

²⁹⁶ ADORNO 2004, p. 165.

rentemente, diverse dimensioni, si dimostra incapace di sostenere il peso di quello che pretende. Afferma a proposito Adorno:

Il pensiero identico è soggettivistico, anche se lo contesta. Revisionarlo, assegnare l'identità alla non verità, non instaura un equilibrio tra il soggetto e l'oggetto, un dominio universale del concetto di funzione nella conoscenza: se viene anche solo limitato il soggetto è già spodestato²⁹⁷.

Il fondamento di questa convinzione risiede nel fatto che – essendosi rivelata contraddittoria la reciprocità tra i due momenti della sostanza, in quanto senza la presupposizione dell'identico la simultaneità non riesce ad essere pensata – viene a dissolversi ciò che conduceva Hegel ad affermare il concetto come l'assoluto. Era infatti la supposta capacità di questa dimensione di essere al contempo, particolare ed universale, astratta e concreta, ecc., di rappresentare quindi la simultaneità, che ne permetteva l'assolutizzazione. Ma una volta apparsa la contraddittorietà di questo concetto – che trasforma l'auto-riflettersi del categoriale da logica della negazione a logica della relazione – ciò che viene a mostrarsi è, al contrario, «il primato dell'oggetto»²⁹⁸. Infatti, se ben riflettuta, la relazione tra soggetto e oggetto fa apparire la disuguaglianza tra questi due termini. Afferma a proposito Adorno:

Grazie alla disuguaglianza nel concetto di mediazione il soggetto non ricade nell'oggetto come questo in quello. L'oggetto può essere pensato solo dal soggetto, ma rimane nei suoi confronti, un Altro; il soggetto è invece sin dall'inizio anche oggetto in base alla sua costituzione. Il soggetto non è pensabile senza l'oggetto nemmeno idealmente; l'oggetto senza il soggetto invece sì. Fa parte della soggettività essere anche oggetto, non invece del senso dell'oggettività essere soggetto²⁹⁹.

Ciò che viene affermato è che mentre il soggetto senza oggetto non può essere in alcun caso pensato, questo al contrario riesce ad essere intelligibile anche senza la relazione con il primo. Lo sfondo di questa posizione consiste nella comprensione che, perché il concetto di mediazione risulti intelligibile, è assolutamente necessario presupporgli il concetto di immediatezza. In che modo infatti concepire il mediato senza l'immediato che ne permette la possibilità? Ma, scendendo ancora di più nel profondo – consapevolezza che non viene mai esplicitata in questi termini nelle opere adorniane – ciò che conduce Adorno a questa convinzione è la presa di coscienza che la relazione tra identità e differenza che Hegel pensava risolta

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ivi*, p. 167.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 165.

nell'originarsi della seconda sulla prima, ripropone quella contraddittoria presupposizione dell'identità alla differenza che si credeva al contrario evitata grazie alla dinamica relativa espressa dall'azione reciproca. Se in Gentile il tentativo riformatore si focalizzerà non sulla relazione identitaria pensata idealisticamente, ma sulla caratterizzazione dell'assoluto trovata da Hegel; in Adorno al contrario, brilla proprio la contraddittorietà della dinamica soggettivistica. Difatti, la scelta di denominare come non-identico l'al di là dello spirito si sostanzia proprio come tentativo di concepire la differenza senza il presupposto contraddittorio dell'identità. La differenza dalla comprensione ingenua di questo assolutamente diverso dipende proprio dalla sopra riportata consapevolezza della difficoltà di svestirlo dalla coltre concettuale. Primato dell'oggetto «non significa dunque la postulazione di un in sé definito al di là e indipendente ad esso. Quel primato va invece ricompreso all'interno delle coordinate di una teoria critica della conoscenza, la quale mostri le reciproche implicazioni e determinazioni tra soggetto ed oggetto»³⁰⁰. Ed è proprio per questo che la dialettica negativa rappresenta la coerentizzazione delle istanze di fondo presenti nel paradigma oggettivistico. Se, come affermato, questo si sostanzia nella fondamentale convinzione che l'identità sia possibile solo se essa viene a fondarsi sulla differenza, il modo in cui Adorno tenta di elaborare una definizione capace di evitare il re-imporsi dell'idealismo, e la contemporanea comprensione della difficoltà di questa impresa, rappresenta infatti il raggiungimento della tensione massima di questo atteggiamento.

Questa breve anticipazione delle prossime tappe dell'argomentazione, oltre alla perdurante funzione di mantenere vivo il fuoco che alimenta l'intero evolversi del percorso speculativo che si è cercato di tracciare, ci consente anche di raggiungere finalmente la fase finale del percorso speculativo di Adorno. L'esplicitazione sopra fatta nella quale si è ricordata la tensione che pervade l'intera opera del filosofo di Francoforte viene infatti a concretarsi nel tentativo con il quale egli cerca di dare finalmente una caratterizzazione definitiva del non-identico. Se, come visto, questo, nonostante la supremazia dell'oggetto appena descritta, non può essere in questo modo rappresentato, in quanto, «la cosa nella sua immediatezza non è una vera cosa, è un concetto»³⁰¹, la soluzione che egli trova si sostanzia nel concetto di *materia*:

³⁰⁰ CORTELLA 2006, p. 116.

³⁰¹ *Ivi*, p. 117.

Considerato da fuori, ciò che alla riflessione spirituale si offre come non specificatamente spirituale, come oggettivo, diventa materia. La categoria della non-identità obbedisce ancora al criterio di identità. emancipati da questo criterio, i momenti non-identici risultano di natura materiale, oppure inesorabilmente fusi con l'aspetto materiale³⁰².

La *ratio* di fondo che porta Adorno a prediligere questa terminologia, coincide con il fatto che i termini di oggetto e di non-identico si definiscono attraverso una logica oppositiva. Sia l'uno che l'altro, senza i corrispettivi opposti, e cioè il soggetto e l'identico, non riescono ad essere pensati in maniera incontraddittoria: il soggetto è ciò che si oppone all'oggetto, così come l'identico è ciò che si impone sul non-identico. Il concetto di materia, invece, sembra ad Adorno al di là di della logica oppositiva sopra descritta, riuscendo perciò a rappresentare meglio di altri il modo non spiritualizzato con il quale sembra possibile concepire l'assolutamente altro. Importante è però sottolineare che il modo con il quale il concetto di materia riesce in ciò che in cui non sono riusciti gli altri termini si differenzia dalle filosofie materialistiche precedenti alla dialettica negativa. Il meccanismo gnoseologico con il quale esse concepivano la relazione che veniva a sussistere tra questa e il pensiero, rientra infatti in quel realismo ingenuo descritto nella prima parte di questa argomentazione. Adorno perciò prende le distanze da questi atteggiamenti. Afferma infatti:

La dialettica materialistica ufficiale ha saltato la gnoseologia per mezzo di decreti. La vendetta la raggiunge in modo gnoseologico: nella dottrina del rispecchiamento (*Abbildlehre*). Il pensiero non è un'immagine riflessa (*Abbild*) della cosa – a ciò lo ridusse unicamente la mitologia materialistica si stile epicureo, che inventa che la materia invierebbe delle micro-immagini – ma è lui a dirigersi alla cosa stessa (*geht auf die Sache selbst*)³⁰³.

Ciò che risuona perciò in questa affermazione, è l'eco delle affermazioni sopra riportate contenute nella *Dialettica dell'illuminismo* nelle quali si affermava il divieto imposto nella religione ebraica ad ogni definizione positiva della divinità. Evoluzione che viene sottolineata da Adorno:

Quest'assenza d'immagini (*Bilderlosigkeit*) converge con il divieto teologico delle immagini (*Bilderverbot*). Il materialismo lo ha secolarizzato, non permettendo di dipingere positivamente l'utopia; questo è il contenuto della sua negatività. Il materialismo concorda con la teologia là dove è massimamente materialista³⁰⁴.

³⁰² ADORNO 2004, pp. 173-174.

³⁰³ *Ivi*, p. 184.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 186.

Grazie al concetto di materia, concepita in maniera anti-realistica, il pensiero di Adorno trova finalmente la caratterizzazione capace di esprimere in maniera diversa il momento rivelativo della dialettica.

Molto importante è sottolineare che questa capacità della dialettica negativa di manifestare il momento rivelativo, senza incappare nella logica identificante, conduce il pensiero adorniano, a dover fare i conti con una questione molto delicata, la cui risposta negativa caratterizza in maniera peculiare la filosofia del Novecento. Difatti il fallimento del pensiero hegeliano di possedere l'assoluto rivoluziona definitivamente la meta della riflessione filosofica. Come afferma Cortella infatti:

Il pensiero contemporaneo è attraversato dalla consapevolezza di collocarsi dopo il sapere assoluto hegeliano. Non si tratta di un semplice constatazione cronologica. È qualcosa di più. È la presa d'atto della sostanziale irriproponibilità di quel progetto filosofico. Si tratta cioè di una acquisizione che è maturata passando attraverso quell'esperienza, comprendendone la radicalità filosofica, il suo valore quasi di sfida per il pensiero. Ma appunto per questo noi contemporanei, siamo consapevoli che quell'esperienza sta definitivamente alle nostre spalle³⁰⁵.

Nel prossimo paragrafo si cercherà di mostrare in che modo la dialettica negativa concepisce il nuovo ruolo che la metafisica assume dopo l'apparire dell'impossibilità dell'acquisizione positiva dell'assoluto. Difatti il concetto di non-identico, seppur concepito attraverso il salvifico concetto di materia sembra comunque l'apparire, in qualche modo, di ciò che autentico, si nasconde dietro la coltre concettuale. In questo Adorno si dimostra un ottimo conoscitore della difficoltà di confutare il sapere metafisico in maniera semplicistica. Infatti, senza un'adeguata riflessione, la critica della metafisica rischia di riproporre proprio ciò intendeva confutare. Come afferma ancora una volta Cortella:

Eppure questi risultati vengono efficacemente contraddetti dai sostenitori della metafisica. Viene infatti rilevato come la posizione dell'insuperabilità della finitezza sia intrinsecamente contraddittoria: non si può infatti pensare il finito senza pensare contemporaneamente l'infinito. L'uno richiama l'altro, l'uno è condizione dell'altro. Dimenticando questa verità la coscienza dell'insuperabilità della finitezza, lungi dall'essere autentico riconoscimento della natura del finito, si capovolge nella sua assolutizzazione, ovvero nel misconoscimento di ciò che esso propriamente è, perché a questo punto il finito è diventato il nuovo assoluto³⁰⁶.

³⁰⁵ CORTELLA 1995, p.17.

³⁰⁶ *Ivi*, p. 38.

Il tentativo di Adorno consiste proprio nel cercare di posizionarsi in una terza via rispetto a quelle sopra riportate.

3.3.13 Il trasformarsi dei luoghi fondamentali della tradizione filosofica a causa della particolare natura del non-identico adorniano: la mutazione dei significati di metafisica, infinito, totalità, e soggetto

Se, come visto, il paradigma oggettivistico, in maniera più o meno cosciente, caratterizza l'assoluto come oggetto, mentre invece quello soggettivistico come soggetto, la dialettica negativa rappresenta il tentativo di oltrepassare queste due definizioni. Se di quest'ultimo viene rilevata la definitiva impossibilità, del primo vengono criticate ferocemente le difficoltà in cui incappano le sue diverse variazioni. Il concretarsi dell'obiettivo adorniano coincide proprio nel rigorizzarsi del primo atteggiamento, in quanto appare in maniera luminosa che è solamente il modo con cui la tradizione realista ha concepito l'oggettività della verità ad essere contraddittorio e non tale attributo. È l'ingenuità con la quale si è creduto di contemplare la diversità quando invece si era al cospetto del medesimo, che deve essere criticata e non l'oggettività stessa. Per questo motivo la fisionomia che assume la metafisica è essenzialmente collegata alla trasformazione che Adorno impone al concetto di assoluto. E, allo stesso tempo, la comprensione della peculiare struttura che essa viene ad assumere sotto la lente di questo punto di vista speculativo, rappresenta l'ultima conseguenza inscritta nella rivoluzione che il filosofo di Francoforte impone alla riflessione filosofica. Difatti la trasformazione delle caratteristiche essenziali dell'oggetto di un determinato sapere, comporta inesorabilmente, la conseguente variazione della struttura interna di ciò che rappresenta il veicolo per la sua comprensione.

Come detto, l'assoluto in Adorno non può essere concepito soggettivamente, e egualmente, non è possibile comprenderne l'oggettività attraverso la metodologia usata dalla metafisica tradizionale. La trascendenza assoluta infatti è sostanzialmente auto-contraddittoria. La strategia di Adorno è quella perciò di cercare di mostrare le reali conseguenze della necessaria mediazione dalla quale la riflessione deve necessariamente iniziare. Ciò comporta la presa di coscienza che, nonostante sia impossibile per il pensiero credere di afferrare immediatamente l'individuale, il necessario imporsi della mediazione come fondamento, al contrario di ciò che credeva Hegel, non ne rappresenta la conseguenza logica necessaria. Questo assunto viene a

tradursi nella diversa relazione che il soggetto e l'oggetto risultano intrattenere, una volta apparsa l'impossibilità della immediatezza del secondo. Come afferma in questo passo:

Nei meccanismi soggettivi di mediazione si prolungano quelli dell'oggettività, alla quale è aggiogato ogni soggetto, pure quello trascendentale. Che i dati, come essi pretendono, vengano appercepiti così e non altrimenti, è frutto di quell'ordine pre-soggettivo che a sua volta costituisce essenzialmente la soggettività che per la gnoseologia è costitutiva³⁰⁷.

L'oggetto perciò non può apparire immediatamente ma solo attraverso il riconoscimento della contraddittorietà che vuole la dimensione soggettiva come l'orizzonte trascendentale. Secondo questo originale punto di vista, è proprio attraverso il rivolgersi della carica negativa verso il suo stesso presupposto identitario, che l'oggetto concettualmente concepito riesce, nel suo annullarsi, a dimostrare l'esistenza del qualcosa che soggiace alle sue spalle. Questo apparire del vero non deve però esser pensato come il surrettizio re-imporsi dell'identico e quindi del concetto, ma come *l'apparire non-identico* dell'assoluto. Per questo motivo il vero apparire dell'oggetto, considerato quindi come ciò che soggiace dietro la dimensione concettuale, non può affatto essere completamente estraneo alla dimensione soggettiva. È solo grazie al suo intrinseco contraddirsi che la *materia* riesce ad imporsi. Ciò che quindi viene profondamente a mutare è perciò proprio la conseguenza che deve esser tratta dalla comprensione della relazione necessaria che vero e falso vengono ad intrattenere. Lungi dal diventare parte distinta del vero, è proprio nel suo annullamento, che il falso partecipa al manifestarsi del suo opposto. Annullamento che non coincide però con il mantenimento del contenuto confutato, ma con la sua assoluta dissoluzione. Questo comporta che la reciprocità in cui, secondo Hegel, consisteva l'intelligibilità delle due dimensioni, viene a consistere nuovamente in una relazione tra diseguali. Tra soggetto e oggetto, come visto nel paragrafo sul primato di quest'ultimo, il secondo viene ad assumere il ruolo di fondamento del primo. Afferma infatti Adorno: «il soggetto può essere il supremo legislatore della natura solo in quanto si lascia interpretare dentro il quadro di quelle leggi soggettive. Insomma, l'oggetto non può essere totalmente estraneo al soggetto: al suo intero deve necessariamente qualcosa che appartiene anche alle condizioni soggettive che lo determinano»³⁰⁸.

In questo modo Adorno evita l'ingenua affermazione dell'assolutezza della finitezza, costruendo un punto di vista capace di trovare finalmente la conseguenza corretta che deve

³⁰⁷ ADORNO 2004, p. 154.

³⁰⁸ CORTELLA 2006, p.105.

esser dedotta da questa impossibilità. Adorno riesce pienamente nel suo tentativo di superare le contraddizioni che avvilitano lo svilupparsi del concetto di infinito in Kant e Hegel. Afferma a proposito Cortella: «L'istanza dell'infinito che in entrambe emerge va pensata e sviluppata diversamente. Contro Hegel: impendendo che il l'infinito venga rinchiuso dentro le coordinate del concetto e si riduca così a concetto finito dell'infinito. Contro Kant: evitando l'assolutizzazione della finitezza e la conseguente chiusura verso l'apertura del pensare, superando cioè quello che Adorno continua a ritenere «il lato repressivo del criticismo»³⁰⁹. Questa impostazione teorica perciò non può coincidere con una frettolosa e superficiale dichiarazione di default del sapere metafisico, bensì con una sua *riproposizione* in forma *depotenziata*. La parabola della scienza prima può essere perciò metaforizzata come la rinascita dalle sue ceneri di una fenice, che però ora, in questa sua seconda vita, diventa consapevole che la sua immortalità consiste proprio nella sua morte. Per questo motivo Adorno afferma che il pensiero portante che guida la sua filosofia è «solidale con la metafisica nell'attimo della sua caduta»³¹⁰, in quanto egli è ben consapevole dell'«inaggrabilità dell'infinito»³¹¹. In questa nuova essenza attribuita alla metafisica viene a mutare anche il concetto di infinito.

La filosofia tradizionale crede di possedere il suo oggetto come infinito e diventa così come filosofia, finita e conclusa. Una filosofia trasformata dovrebbe cessare quella pretesa, non convincere più se stessa e altri che essa disponga dell'infinito. Ma potrebbe diventare, debolmente intesa, anch'essa infinita nella misura in cui rifiuta di fissarsi in un corpus di teoremi enumerabili³¹².

A questa diversa concezione dell'infinito non è più concessa la coincidenza con il concetto di totalità. Il rilevamento della contraddittorietà dell'assoluto hegeliano comporta quindi anche il definitivo abbandono della caratteristica di questa proprietà con la quale lo stesso filosofo di Stoccarda distingueva il cattivo infinito kantiano dal suo. Per Adorno infatti, l'universale pensato a questa maniera invece di riuscire a contenere al suo interno tutti i casi particolari, rappresenta al contrario il tentativo di reprimerne la differenza. In effetti non riuscendo nel suo intento onnicomprensivo l'universale viene a rivelarsi esso stesso un particolare. Esso è cioè «non unità *del* molteplice, ma unità *sul* molteplice, *contro* il molteplice»³¹³. Infatti, Adorno afferma:

³⁰⁹ *Ivi*, p. 81.

³¹⁰ ADORNO 2004, p. 365.

³¹¹ CORTELLA 1995, p. 38.

³¹² ADORNO 2004, pp. 14-15.

³¹³ CORTELLA 2006, p. 84.

Nella totalità dell'universale si esprime il suo stesso fallimento. Ciò che non tollera alcun particolare si smaschera come un despota particolare. La ragione universale che si afferma è già quella limitata. Essa non è semplicemente l'unità all'interno della molteplicità, ma, come posizione nei confronti della realtà, è impressa, unità su qualcosa. Ma quindi è, in base alla sola forma, antagonista. L'unità è scissione³¹⁴.

Ma questa nuova essenza della metafisica comporta la sua inevitabile trasformazione, in quanto la nuova caratterizzazione dell'infinito impone simultaneamente una diversa direzione speculativa. La verità, non essendo più concepita come ciò che riesce a comporre in unità la diversità, dovrebbe essere al contrario pensata come contenuta in tutto ciò che esprime sé stesso come paradosso e inconciliabilità. Per questo motivo Adorno, prospetta il rigorizzarsi della metafisica in quella che lui definisce *micrologia*:

I più piccoli tratti intramondani sarebbero rilevanti per l'assoluto, dal momento che lo sguardo micrologico spezza la scorza di ciò che è irrimediabilmente individuato in base al concetto superiore sussumente, e fa saltare la sua identità, l'inganno che esso sia soltanto un esemplare³¹⁵.

In questo modo, diversamente dal risultato della filosofia hegeliana che proclamava la supremazia dell'universale, l'attenzione riuscirebbe finalmente a focalizzarsi su quell'individuale non più erroneamente interpretato ma effettivamente concepito.

Nonostante la critica che Adorno muove alla ragione strumentale, nella *Dialettica negativa* permane la convinzione che sia possibile arrivare a comprendere la vera essenza del reale. Questa affermazione risulta suffragata dalla possibilità che Adorno intravede di riuscire a trovare un meccanismo alternativo alla logica identitaria capace di armonizzarsi e non violentare ciò che, oltre il concetto, è necessario ammettere. Per questo motivo, come afferma Cortella, «la natura identificante del pensiero non è perciò un ostacolo insormontabile affinché le cose diano notizia – per quanto in modo problematico – di se stesse e del mondo. Se il pensiero è capace di auto-critica – e questa è la dialettica – è possibile mantenere viva l'istanza fondamentale della metafisica»³¹⁶.

3.3.14 Problematiche della dialettica negativa: difficoltà di allontanarsi dalla dialettica hegeliana

³¹⁴ ADORNO 2004, p. 12.

³¹⁵ *Ivi*, p. 365.

³¹⁶ CORTELLA 2006, p. 161.

Arrivati a questo punto dell'argomentazione è possibile avvicinarci alle problematiche che conducono il discorso ad ornano ad una situazione dalla difficile risoluzione.

Come visto, anche se l'obiettivo primario di Adorno consiste nel tentativo di fondare la contraddizione su basi diverse rispetto a quelle logico-identitarie, il *meccanismo* attraverso il quale appare questo differire è pressoché uguale al modo in cui in Hegel il movimento contraddittorio viene a fondarsi sull'idea assoluta. Quello che muta è perciò solo il *contenuto* di ciò che si pone come fondamento. Da una parte, infatti, il contraddirsi viene a sorreggersi sulla sua stessa identità, dall'altra, al contrario, è la materia concepita come quel non-identico in rivolta che rappresenta l'innescò della carica negativa. È infatti «dallo scontro di questi due elementi, dal loro semplice venire a contatto e dalla loro essenziale incomponibilità che si determina la contraddizione»³¹⁷. Grazie a ciò la positività che Hegel vedeva nella contraddizione, che come visto, permetteva al filosofo di Stoccarda di superare il criticismo, viene e a cadere, in quanto l'equilibrio interno in cui consiste la relazione tra le proprietà fondamentali che permettono ad essa di esser ciò che è, viene a sbilanciarsi verso le sue istanze negative³¹⁸.

Adorno si fa perciò avvocato della carica negativa presente nel concetto di contraddizione, che viene secondo lui ingiustamente violentata dal pensiero del filosofo di Stoccarda. Ed il modo in cui egli conduce brillantemente la sua perorazione di fronte al tribunale della ragione è proprio quello di accettare i principi stessi dell'impostazione teorica del suo avversario. Difatti, lungi dal contrapporgli astrattamente un'antitesi, il filosofo di Francoforte mostra il modo in cui la contraddittorietà della posizione hegeliana risulti proprio

³¹⁷ *Ivi*, p. 173.

³¹⁸ È possibile infatti ritenere che la problematicità dell'intelligibilità del contenuto del concetto di contraddizione, risieda proprio in questa improbabile ma necessaria convivenza tra negatività e positività in cui consiste la dialettica tra il suo significato, la nullità, e la positività della sua posizione. Da un lato infatti, affinché la contraddizione sia intelligibile è necessario attribuire ad essa una positività, dall'altra paradossalmente, questa stessa capacità affermativa consiste nella posizione di ciò che appena diventa contenuto di coscienza, risulta altro da sé, non riuscendo perciò ad essere concepibile. Se Adorno spinge verso la priorità del lato negativo ed Hegel verso quello positivo, nessuno dei due atteggiamenti riesce effettivamente a superare l'altro in quanto a rigore logico. Ciò che è stato appena affermato rappresenta in realtà un altro modo di descrivere la dialettica tra identità e differenza attraverso la quale, in questo lavoro, si è tentato di enucleare il sostrato fondamentale dei vari atteggiamenti filosofici presi in esame. Infatti, affinché sia possibile concepire l'identità è necessario presupporre ad essa una differenza che renda giustizia della relazione in cui essa essenzialmente consiste. In che modo infatti concepire come identico un qualcosa senza la previa coscienza del suo differire? La riflessione sembra perciò quietarsi concependo questa come l'originario, ma si tratta solo di un breve rifiatore prima del comparire di una nuova tempesta. Infatti, ci si accorge che se i termini in cui consiste il differire fossero assolutamente diversi, il differire stesso sarebbe impensabile, in quanto affinché ci sia comunicazione, è necessario presupporre un'identità, che seppur minima, rende i diversi, capaci di questa di questo differire. Per questo motivo appare la necessità di porre l'identità come originaria alla differenza. Ma affinché qualcosa sia identico è necessario postulare una relazione che implica il differire dei suoi momenti ecc. Ecco quindi anticipato il circolo nel quale vengono viste cadere come elementi le filosofie di Adorno e Gentile. Difatti la filosofia hegeliana rappresenta un modo non ancora rigoroso di presupporre l'identità alla differenza.

dall'accettazione della sua possibile positività. A questa critica, come infatti lo stesso Adorno sottolinea, «le si potrebbe applicare, ancora una volta, il detto di Hegel che la dialettica assorbirebbe la forza dell'avversario, per rivoltargliela contro»³¹⁹. Il non-identico infatti, non appare all'inizio del percorso speculativo, ma risulta da esso, palesandosi come condizione irrinunciabile del contraddirsi della dimensione concettuale. Difatti: «la *Dialettica negativa* non presuppone dunque alcun *fondamento*, non antepone una verità alla contraddizione ma solo in un secondo tempo perviene alla condizione che la rende possibile. Nella *Premessa* Adorno dice che quel fondamento si mostra solo dopo aver sviluppato ciò che deriva da esso»³²⁰. La mossa vincente di Adorno è perciò quella di comprendere che una contraddizione incapace di muovere la sua carica negativa anche verso sé stessa risulta essere impensabile, o almeno non coerente con la sua più intima natura. Il suo coerentizzarsi perciò coincide con la capacità di auto-eliminarsi attraverso un «ultimo movimento dialettico», riuscendo così ad indicare, proprio attraverso la sua necessaria dissoluzione, l'esistenza di quel non-identico, di cui, come abbiamo visto, non è lecito farsi un'immagine o tentare una definizione.

Ma anche l'impostazione adorniana risulta essere vittima di un circolo vizioso dal quale difficilmente si riesce a uscire, se non rivoluzionando i presupposti stessi sui quali si muove la riflessione del filosofo di Francoforte. A ben guardare, in realtà, è possibile rivelare all'interno del pensiero del filosofo di Francoforte due tipi di aporie, o meglio, uno stesso contenuto contraddittorio che si presenta in forme diverse a seconda della visuale dalla quale esso viene contemplato. Importante è però evitare una comprensione errata dei limiti della dialettica negativa: è la particolare natura del fondamento della dialettica a negativa a farla cadere in contraddizione. Le problematiche non dipendono quindi dalla strategia confutativa presa nella sua strumentalità.

Come afferma Cortella: «Ora il problema non è quello che la dialettica presupporrebbe un fondamento che essa dovrebbe poi giustificare. Questo medesimo problema si trova risolto: la negazione determinata non è una giustificazione positiva dell'assoluto (perché allora quell'assoluto non sarebbe tale ma verrebbe a dipendere da qualcos'altro o finirebbe per presupporre se stesso avvolgendosi in un circolo) ma è solo la negazione delle negazioni di esso, è cioè una confutazione che perviene a esso *via negationis*»³²¹. Il momento in cui Hegel dichiara l'impossibilità per la contraddittorietà di rivolgere la propria carica negativa contro sé

³¹⁹ ADORNO 2004, p. 363.

³²⁰ *Ivi*, p. 174.

³²¹ CORTELLA 2006, p. 175.

stessa rappresenta la condizione imprescindibile per l'intelligibilità di tutta la serie di negazioni in cui consiste il percorso stesso. È proprio grazie a questo tassello finale che queste negazioni, seppur trasformandosi in *relazioni*, riescono a sussistere e a non cadere nel nulla. Al contrario il tentativo adorniano, sostanziandosi proprio nella coerenza che la dialettica deve assumere per ridare voce alla negatività presente nella propria essenza, dissolve il sostrato identitario del contraddirsi per far apparire finalmente la materia non violentata dalla ragione strumentale. Ma è proprio la coerenza con la quale Adorno cerca di seguire queste due diverse necessità, ossia l'immanenza che la critica deve possedere per esser incontraddittoria e il rigorizzarsi delle istanze negative contenute nel concetto di contraddizione, a far collassare su stesso l'intero tentativo. Esse infatti, a ben guardare, si presentano come due posizioni assolutamente antitetiche, la cui relazione consiste nel dissolversi dell'una appena appaiono le ragioni dell'altra. L'impossibilità della trascendenza del vero impone necessariamente che i momenti del percorso confutativo non possano essere cancellati con un colpo di spugna perché falsi, come invece richiede la natura stessa del non-identico. Essi infatti, nonostante la carica negativa sembri in un primo momento annientarli, all'ultimo vengono riabilitati, in quanto si comprende che l'assoluto è l'intero processo confutativo. Allo stesso tempo, l'apparire della materia libera dalla coercizione del concetto è possibile solo se si comprende l'assoluta *falsità* dell'apparato categoriale umano. La dialettica negativa di Adorno risulta perciò internamente lacerata da queste due intime ed equipotenti necessità.

Più nello specifico, affinché la critica risulti immanente, è necessario che «la dialettica e la negazione determinata [...] *siano* [corsivo mio] esse stesse vere e non limitarsi a rinviare ad una verità trascendente»³²². A testimonianza di questa tensione irrisolta nel pensiero di Adorno, ci sono molti passi nei quali il modo in cui espone il suo punto di vista fondamentale sembra ora pendere verso l'una, ora verso l'altra necessità. Se la verità della negazione determinata rimane per lo più implicitamente affermata in tutti quei passi nei quali Adorno affila la spada contro la critica astratta, ci sono molti momenti nei quali, questa volta esplicitamente, viene affermata la falsità della dialettica a fini dell'apparire del non-identico. Ad esempio, quando egli afferma che la dialettica è «l'ontologia dello stato falso»³²³, in quanto essa risulta «legata alle massime categorie della filosofia dell'identità»³²⁴. La contraddittorietà di questo atteggiamento appare in tutta la sua luminosità se si pone l'attenzione al modo stesso con il

³²² *Ibid.*

³²³ ADORNO 2004, p. 12.

³²⁴ *Ivi*, p. 134.

quale Adorno ritiene possibile il manifestarsi della realtà autentica. Consapevole dell'impossibilità di concepire la cosa in sé, il filosofo di Francoforte si preoccupa di elaborare strategie capaci di evitare l'indebita affermazione della posizione dell'al di là del concettuale ingenuamente concepito. E la migliore risulta essere proprio quella che manifesta il non-identico, attraverso la necessità del coerentizzarsi delle istanze negative della dialettica. La realtà non-identica viene perciò ad essere dimostrata proprio grazie a quella logica identica di cui essa vorrebbe rappresentare l'assoluta alternativa. Se è vero il non-identico, allora in che modo è possibile esser sicuri che quella logica falsa in quanto identica, sia in grado di costituire il veicolo migliore per arrivare a ciò che è il contrario di essa? Come già affermato infatti, è impossibile che premesse false riescano a condurre la riflessione a conclusioni vere. Ma sembra essere proprio questa la metodologia che permette a Adorno, di affermare simultaneamente l'immanenza e la trascendenza del fondamento del contraddirsi della logica identitaria. Come afferma Cortella infatti:

L'aporia in cui si avvolge la *Dialettica negativa* è dunque quella per cui, da un lato, la dialettica è messa nelle condizioni di svolgere la sua funzione critica presupponendo la propria razionalità, il proprio procedere come vero, ma dall'altro essa non può essere vera perché "pensare significa identificare" (p. 7 ed. or. p. 17) e dunque ogni logica, ogni concetto, ogni regola del pensare si rivelano alla fine falsi. *Da un lato* Adorno deve ammettere che il punto di vista negativo non può essere solo negativo ma deve avere una sua verità positiva, dall'altro non può farlo perché ciò significherebbe ammettere che c'è un lato del pensare che sfugge al dominio dell'identità, cioè significherebbe metter in discussione il suo presupposto di fondo secondo cui pensare significa identificare³²⁵.

Queste affermazioni, oltre ad avvalorare quanto già affermato, ci introducono all'altra forma in cui questo contenuto contraddittorio appare nella dialettica negativa. Infatti, il modo in cui Adorno afferma la trascendentalità dell'atteggiamento identificante viene ad essere esplicitamente contraddetto dall'affermazione dell'esistenza del non-identico. In che modo questa dichiarazione può essere giustificata se l'atteggiamento reificante è dichiarato come trascendentale?

Se la prima aporia consisteva nell'apparire di ragioni, aventi la stessa forza teoretica, che costringevano a ritenere il fondamento della dialettica, allo stesso tempo, trascendente ed immanente, la *seconda* riguarda in maniera più diretta la natura stessa del risultato in cui si conclude il movimento contraddittorio, e coincide anche con il risolversi della prima problematica. Infatti, al di là delle ambiguità riscontrabili nel testo, nelle quali il non-identico, essen-

³²⁵ CORTELLA 2006, p. 176.

do considerato come fondamento del contraddirsi, sembra assumere a volte una natura immanente, l'esser concepito come ciò che risiede al di là della logica identitaria risolve alla fine l'aporia in favore della sua essenza trascendente. Se non fosse in qualche modo esterno alla dimensione concettuale esso finirebbe con il possedere nuovamente quelle caratteristiche esplicitamente rifiutate dal suo contenuto essenziale. Ed è per questo che la *Dialettica negativa* assume le sembianze di un drammatico tentativo di elaborare una strategia che permetta la giustificazione dell'assunzione dell'esistenza di questo non-identico. Se infatti l'apparire di un qualcosa coincide con il suo esser determinato in qualche modo, e quindi nell'esser filtrato dal principio di identità, in che modo è possibile dichiarare l'esistere di ciò che è al di là del dispositivo che ci permette di affermare come vero un qualsiasi contenuto? Allo stesso tempo Adorno, da buon allievo del filosofo di Stoccarda, è consapevole che dopo il pensiero hegeliano qualsiasi posizione ingiustificata di un assolutamente altro, risulta immediatamente contraddittoria. Il risultato di questo tentativo perciò è l'incapacità di superare la trascendentalità dell'identico, in quanto il realmente plurale, l'assolutamente diverso, non riesce in nessun modo ad esser dimostrato.

La contraddizione diventa stridente se ci si rende conto che l'onnicomprensività dell'atteggiamento identificante rappresenta la premessa stessa dalla quale la riforma adorniana trae la forza di affermare la caduta della dialettica hegeliana. È infatti l'assolutezza che viene attribuita a questo meccanismo che permette a Adorno di scovare l'eterno lì dove si credeva di affermare il divenire. Ma proprio questa consapevolezza viene tradita dall'arbitrario tentativo di affermare l'esistenza di una realtà "salva" dal principio reificante. Infatti, nonostante gli sforzi, Adorno non riuscirà mai a spiegare in che modo una realtà alternativa a quella identitaria può essere pensata o semplicemente postulata.

Per questo motivo, nonostante all'inizio dell'argomentazione sul pensiero di Theodor Adorno si erano prese le distanze dalla critica di Habermas, lo sviluppo del percorso speculativo ci costringe a manifestarne nuovamente il contenuto. Secondo il suo punto di vista, sia il pensiero di Horkheimer, ma soprattutto quello di Adorno, vengono ad avvolgersi in quella che egli definisce contraddizione performativa³²⁶. Secondo questo punto di vista esiste una contraddittorietà tra il contenuto e la forma con il quale questo viene ad essere esplicitato. Così come Hegel rileva la contraddittorietà della cosa in sé kantiana, che, in quanto concepita, non può in nessun modo essere contemplata nella sua ipseità, il non-identico adorniano non

³²⁶ Denominazione coniata, come già riportato nelle pagine iniziali sulla scuola di Francoforte, da Karl-Otto Apel.

può apparire concretamente nella sua indeterminatezza, ricadendo perciò inevitabilmente nel meccanismo reificante. Pertanto il suo contenuto, effettivamente concepito, risulta essere, esattamente come la cosa in sé kantiana, un contenuto auto-contraddittorio.

L'analisi critica dei risultati della filosofia adorniana conduce la riflessione di fronte alla necessità di concepire in maniera diversa l'idea di metafisica che inizialmente Adorno intendeva proporre. Lungi dall'essere ciò che permette il manifestarsi dell'al di là del concetto, essa, depurata dalle sue velleità arbitrarie, consiste concretamente nell'affermazione dell'intrascendibilità dell'identico. Come afferma Cortella, l'impossibilità del non-identico

rivela la presenza di una metafisica *ben nascosta*, ben più condizionante di quella che Adorno vorrebbe riabilitare e alla quale Adorno esprime la sua esplicita solidarietà, una metafisica presupposta e da lui mai esplicitamente articolate: l'idea di un sistema dell'identità onnipervasivo cui tutto sarebbe sottoposto e da cui verrebbe a dipendere in ultima istanza anche la dialettica, la quale – per questo motivo – sarebbe destinata a rimanere un pensiero legato al domino, segnato da esso, senza una sua verità propria³²⁷.

3.5 Apparire di un lato del circolo nel quale paradigma oggettivistico e paradigma soggettivistico vengono a risolversi

Da quanto appena riportato, la filosofia adorniana rappresenta il momento del paradosso nel quale il rinnovato apparire delle ragioni della differenza viene ad essere concepito come la dimostrazione definitiva del suo esser fondamento dell'identità. La dinamica che conduce Adorno a questa convinzione è rappresentata, in prima istanza, dalla presa di coscienza che la dialettica hegeliana, non riesce ad esprimere l'intelligibilità dei due concetti fondamentali concepita attraverso la reciprocità. Difatti come visto, da una parte l'auto-comprensione del categoriale smorza la carica negativa della dialettica rendendo statica la dinamica, dall'altra costringe a concepire l'implicazione tra significati opposti nella quale sembrava consistere l'intero percorso come semplice giustapposizione di identità astratte.

L'*altro* perciò è concepito come tale solo *apparentemente* implicando che il concetto, che Hegel credeva in grado di esprimere l'identità dinamica a causa della sua fluidità, non riesce nell'impresa, imponendo a Adorno la difficile impresa di trovare una nuova caratterizzazione dell'assoluto.

³²⁷ CORTELLA 2006, p. 177.

Il modo in cui il filosofo di Francoforte articola il suo tentativo è quello di eliminare *in primis* il fondamento identico della dialettica che conduce come visto l'intero idealismo alla ripudiata concezione astratta. Perciò Adorno comprende perfettamente la necessità di concepire la differenza come il presupposto necessario dell'identità: se per il filosofo di Francoforte l'identità astratta rappresenta il vero volto della reciprocità, a sua volta essa, non essendo in grado di resistere in sé stessa, non può che apparire nuovamente come differenza. E questo rinnovato apparire conduce il pensiero di Adorno a concepire la differenza come il vero fondamento dell'identità. Si cerca cioè di pensare l'inconscio (differenza) dell'inconscio (identità) della reciprocità, come ciò che origina l'intelligibilità del suo opposto.

Ma la consapevolezza della precedente contraddittorietà nella quale veniva a cadere la concezione astratta dell'intelligibilità dei due concetti fondamentali costringe il filosofo di Francoforte a ripensare il modo nel quale è possibile esprimere questa epifania. Sia la posizione semplicemente positiva sia quella che ritiene complementari i significati degli opposti, come visto, non riesce nell'impresa. Solo attraverso l'impossibilità della posizione positiva dell'identità è possibile giustificare il fondamento concepito come differenza. È difatti l'evidente incapacità di mantenersi in sé stessa dell'identità, che viene a rinnovarsi come inconscio della reciprocità, l'unico modo in cui il non-identico può apparire. Difatti secondo Adorno all'aumento della carica negativa con il quale si supera la contraddittorietà del fondamento identico della dialettica non segue la posizione positiva della differenza. Essa appare solo nel rinnovato negarsi dell'identità. Difatti se si cercasse di esprimere questo fondamento in maniera positiva, la necessaria presupposizione dell'identico che la differenza richiede, porterebbe la riflessione nel circolo paradossale. Perciò attraverso la sua impossibilità, il concetto posto dimostra il suo necessario dipendere dal suo contrario. Né quindi posizione positiva, né reciprocità, ma il fondarsi dell'uno nell'altro.

Ma come visto questo tentativo non riesce nell'impresa. L'affermatività espressa solo dalla posizione negativa non riesce a mantenere quel sottile limite in cui Adorno credeva risiedesse la sua incontraddittorietà. Il non-identico non riesce a sfuggire alla morsa del concettuale, ripresentando le stesse esatte problematiche della posizione kantiana dell'assolutamente altro. In questo modo il tentativo di evitare il paradosso viene a cadere. La posizione semplicemente negativa, avente cioè come contenuto solo l'impossibilità del suo opposto, ricade in quella positiva, non riuscendo perciò ad evitare, a sua volta, la presupposizione contraddittoria dell'identità. Di conseguenza, dopo l'astrazione e la reciprocità anche il fondarsi

dell'identità sulla differenza risulta impossibile. La differenza non può che presupporre l'identità. Un lato del circolo paradossale è perciò manifesto. Anche l'ultima forma del paradigma oggettivistico che considera la verità come un oggetto esterno al pensiero che la pensa si rivela contraddittoria.

4. La fondazione della differenza sull'identità

4.1 Similitudini e differenze tra la riforma della dialettica adorniana e quella gentiliana

La motivazione principale su cui si fonda il pensiero di Giovanni Gentile è la comprensione dell'impossibilità del paradigma oggettivistico. Se la *Dialettica negativa* consisteva nel tentativo di mostrare come la relazione tra identico e diverso fosse possibile solo se quest'ultimo viene visto come fondamento del primo, l'attualismo gentiliano, al contrario, rappresenta il riproporsi rinnovato dell'idealismo. Come afferma il filosofo di Castelvetro:

L'idealismo è sì la negazione di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà già costituita, fuori dal suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione³²⁸.

Questo punto di partenza della riforma della dialettica hegeliana da parte di Gentile è condiviso da un altro grande filosofo, Benedetto Croce, con il quale egli rappresenterà, nonostante le differenze che i due pensieri matureranno nei loro sviluppi, la corrente filosofica che passa alla storia come Neoidealismo italiano. Difatti, il rifiuto dell'hegelismo tradizionale, e la contemporanea presa di coscienza dell'ingenuità con la quale molte prospettive filosofiche post-hegeliane avevano liquidato senza un'analisi approfondita il pensiero del filosofo Stoccarda, uniscono, almeno all'inizio, le strade dei due pensatori italiani. Celeberrimo è, per esempio, il loro tentativo di mostrare la sterilità teoretica del positivismo che, tra la fine dell'800 e gli inizi del 900, sembrava in procinto di assumere l'egemonia filosofica all'interno dell'atmosfera culturale italiana.

Ma, se per questa principale tematica le due filosofie si trovano in accordo, gli sviluppi successivi, porteranno i due pensieri a soluzioni antitetiche il cui dialogo finirà per concretarsi in una delle più feroci polemiche della filosofia contemporanea, esacerbata anche dalle differenti scelte politiche compiute dai due pensatori. Qui di seguito il modo in cui Emanuele Severino, il cui pensiero è strettamente legato a questa corrente filosofica (soprattutto all'attualismo gentiliano), ne sintetizza l'essenza fondamentale:

Nel neoidealismo italiano (cfr. Nbb 1) "idealismo" non significa soltanto che la realtà può essere esclusivamente nella coscienza, ma che la realtà esiste nel momento e nella misura in cui essa è *presente alla coscienza* (= pensiero = spirito = Io), ossia nella misura in cui essa è attualmente pensata, e quindi è *contemporanea* all'atto del pensiero.

³²⁸ GENTILE 2014, p. 95.

In questo significato rigoroso l'idealismo di Croce e di Gentile si oppone a buona parte dell'idealismo classico, perché vede sì in esso l'affermazione che ogni realtà dipende o appartiene alla coscienza, ma vede anche che per esso si ripropone, *all'interno della coscienza*, il vecchio dualismo di pensiero ed essere, di spirito e materia: appunto perché l'idealismo classico, pur affermando che la realtà dipende dalla coscienza, non identifica la realtà al contenuto attuale della coscienza, non intende la realtà come contemporanea allo spirito cosciente³²⁹.

Da queste poche righe si può comprendere come la concettualizzazione del divenire, con la quale l'idealismo hegeliano crede di riuscire finalmente ad esprimere l'auto-contemplarsi dell'assoluto, concepito soggettivisticamente, viene a riproporre quella situazione logica contraddittoria, nella quale, alla sintesi trascendentale, viene presupposto un qualcosa di esterno ad essa. Se nella filosofia moderna questo qualcosa era concepito come *oggetto*, nel criticismo, come *cosa in sé* e nella filosofia adorniana come *non-identico*, secondo Gentile, è proprio il *percorso categoriale del logico auto-riflettentesi* il modo in cui Hegel tradisce il principio da lui stesso scoperto.

Questo significa che la maniera in cui il filosofo di Castelvetrano intende rigorizzare la dialettica *non coincide*, come in Adorno, nell'apparire della *contraddittorietà* della *relazione fondamentale* pensata alla maniera *idealistica*, ma, come appare nel passo, nel rilevamento dell'incapacità da parte di Hegel di comprendere il reale *declinarsi* in cui la capacità dinamica avrebbe dovuto concretarsi. Secondo Gentile la problematica in cui incappa il pensiero hegeliano consiste nel non aver compreso che il *divenire* in cui dovrebbe consistere la dialettica, se pensato in maniera *oggettiva*, tradisce la sua essenza fondamentale.

Questa conseguenza dell'interpretazione della dialettica hegeliana da parte di Gentile testimonia proprio quell'origine comune, che nell'introduzione, era stata attribuita ai due tentativi riformatori. Difatti, in entrambi la dialettica hegeliana viene vista come incapace di mantenere la sua *vitalità* caratteristica, trasformandosi in qualcosa di concluso, che le fa assumere una fisionomia molto simile a quella dialettica platonica di cui voleva essere la confutazione.

Se la *perdita* della *caratteristica dinamica* rappresenta *l'intuizione comune* con i quali i due autori fanno partire i rispettivi percorsi speculativi, le *cause* per le quali il pensiero hegeliano viene visto cadere in questa contraddittoria situazione sono *diverse*: per Adorno, questa consiste nell'incapacità di comprendere l'impossibilità di far terminare lo svilupparsi del percorso categoriale nella sua auto-comprensione; per Gentile invece, è lo *stesso tentativo di ela-*

³²⁹ SEVERINO 2004a, p. 201.

borare un percorso categoriale a rappresentare la caduta nell'errore da parte del filosofo di Stoccarda. Difatti afferma:

Posta una dialettica puramente ideale, posto il logo distinto dalla coscienza di esso, che è lo spirito o pensiero pensante, ad Hegel restava aperta la strada a dedurre dal logo lo spirito passando attraverso la natura: giacché, concependo la dialettica come dialettica del pensato o puro pensabile, egli aveva modo di ammettere una concezione dialettica anche della natura, che è un pensato e non un pensante. Ma codesta strada, dopo quel che abbiamo detto, era soltanto una strada dipinta in una parete: perché intanto Hegel si conservava la possibilità di pensare dialetticamente la natura, in quanto non aveva ancora scoperta la vera dialettica e continuava a servirsi della vecchia e inservibile dialettica platonica. Noi, facendo coincidere la dialettica col pensiero, non possiamo, come s'è veduto nel capitolo precedente, neppure proporci il problema assurdo della dialettica della natura³³⁰.

Nell'attualismo, infatti, è proprio la dialettica intesa come il movimento negativo delle determinazioni logiche di pensiero a rappresentare l'errore nel quale cade il l'idealismo hegeliano. Se Adorno ritiene non coerente con le premesse del pensiero hegeliano la conclusione del percorso categoriale, dato che la carica negativa in cui dovrebbe consistere l'essenza della dialettica viene contraddittoriamente a soffocarsi, Gentile giudica aprioristicamente contraddittorio il *passaggio da una determinazione all'altra* visto che, rivelandosi le categorie del percorso di auto-riconoscimento del logico come concetti astratti e quindi immobili «non è dato intendere come possano, per se stessi, passare l'uno nell'altro e unificarsi nel reale continuo moto logico»³³¹.

4.2 Presentazione del nucleo essenziale del pensiero attuale

Ciò dipende dal fatto che, come afferma Spaventa (il cui pensiero, come vedremo, rappresenta una delle influenze principale della riforma attualistica), la dialettica così com'è pensata da Hegel nella *Scienza della logica*, è paragonabile ad «una nave, che naufraga stando ancora in porto»³³². Solo attraverso una diversa categorizzazione del punto di partenza dal quale scaturisce la molla dialettica, il divenire in cui essa consiste essenzialmente, potrebbe essere reso intelligibile. L'uguaglianza di significato tra i concetti astratti di essere e nulla, concepita come l'innescò vitalizzante del percorso, secondo il filosofo abruzzese non conduce a questo risultato. Solo una *identità* capace di *contenere realmente in sé* anche la *differenza* può riuscire

³³⁰ GENTILE 2014, p. 129.

³³¹ *Ivi*, p. 126.

³³² SPAVENTA 2008, p. 329.

concretamente a rappresentare il divenire. Il disvelarsi di questa difficoltà presente nel modo in cui Hegel cerca di mostrare il fondamento sul quale si sorregge l'intero percorso autoriflessivo, e cioè il fondarsi del divenire sulla dialettica di essere e nulla, porterà Gentile alla comprensione che l'unico modo per salvaguardarne la vitalità è quello di far *precedere la sintesi a ciò che dovrebbe produrla*. Afferma a proposito Gentile:

Celebri sono le difficoltà incontrate da lui, e dai molti che vi si son provati sulle sue orme, nella deduzione delle prime categorie della sua Logica, e quindi di quel concetto del divenire, che è il carattere specifico della dialettica. Il divenire è identità di essere e non-essere; poiché diviene l'essere che non è. Ed ecco Hegel muovere dal concetto dell'essere, puro essere, scevro d'ogni determinazione, che è infatti il meno che si possa pensare, e che non si può non pensare, nella sua assoluta indeterminatezza, per astrazione che si faccia da ogni contenuto del pensiero. Posto così innanzi al pensiero e determinato mediante la sua stessa indeterminatezza codesto concetto dell'essere, è possibile indi passare al concetto del divenire, e dimostrare così che niente è, ma tutto diviene?³³³

Questa epifania comporta di conseguenza la necessità di *ripensare la caratterizzazione dell'assoluto* con la quale Hegel credeva di riuscire ad esprimere l'identità dinamica ora rivelatasi statica. Il concetto infatti, se isolato dal suo momento sintetico e contemplato solo nella sua astrattezza, non può rappresentare l'assoluto pensato soggettivisticamente. È perciò l'apparire della *impossibilità* di pensare la *precedenza dell'essere al divenire* il fondamento sul quale si impernia la *riforma attualistica*.

Come si vedrà, la riconduzione dell'*essere al pensare* e dell'*oggetto al pensato* dipende proprio dal fatto che questa caratterizzazione riesce a rappresentare la nuova fisionomia teoretica dell'assoluto sopra esposta, imponendo di ripensare la causa del divenire oggettivo in cui consiste l'esperienza. Infatti, l'apparire che l'oggetto non solo è un *pensato*, ma che esso deve essere concepito come appartenente *all'atto del pensare*, inteso come *divenire*, mostra come la *vera dialettica*, la vera trasformazione, non consiste nell'incapacità della determinazione astratta di mantenersi in sé, con il conseguente sprofondare nel suo opposto, ma nell'*immediato ritorno della determinazione isolata nel fondamento* che la rende intelligibile. In altre parole, di ogni determinazione non viene a manifestarsi la sua intrinseca connessione con l'altro da sé inteso a sua volta come oggettività, ma il suo apparire come *prodotto*, come *contenuto del pensiero in atto*. Perciò la *carica negativa* della dialettica non è ciò che conduce da una determinazione all'altra, ma quella in cui viene ad apparire, che la vera natura di ciò che si manifesta come astratto, come oggetto, come natura, è esser momento dello stesso pen-

³³³ GENTILE 2014, p. 126.

siero che li contempla. In questo modo Gentile crede di riuscire a risolvere la drammatica problematicità coincidente con il rilevamento dell'incapacità della dialettica hegeliana di motivare la deduzione del finito dall'infinito. Infatti, il *pensare* concepito come *divenire* per sua intrinseca natura non può resistere in sé, perché *non è immoto essere*, ma appunto divenire, e cioè, ciò che dovendosi necessariamente *trasformare nell'altro da sé*, non può che *riapparire* nuovamente come quel *determinato negato in precedenza*. Determinato che a sua volta, non può che coincidere nuovamente con quella contraddittoria forma oggettiva, che lo fa sembrare *altro dal pensiero in atto*. Ma, inesorabilmente, ri-apparendo l'impossibilità di concepire l'assolutamente altro dalla dimensione soggettiva, ecco che quell'esterno viene a disvelarsi nuovamente come quel pensare. Pensare che, a sua volta, non potendo permanere in sé stesso, deve ritornare nella forma determinata e così via all'infinito.

Ed è proprio questo processo che viene a produrre il divenire oggettivo del mondo. Infatti, caratteristica fondamentale dello sviluppo infinito sopra descritto, è l'impossibilità che la determinazione appena apparsa, e destinata a scomparire, sia uguale a quella precedente. Il divenire in cui consiste il pensare è infatti, trasformazione continua, perpetuo rinnovamento, scintilla di luce sempre nuova.

Il divenire dell'esperienza, cioè quello che Hegel credeva di riuscire ad imprigionare in una sorta di scheletro immutabile, è in realtà prodotto da questa interna dialettica tra pensante e pensato. Come afferma Severino:

Da un lato il divenire dell'atto del pensiero, che avendo coscienza di sé si crea (ed è la stessa autocreazione della realtà) è un circolo che giungendo a sé pensa il pensato (la realtà del mondo) come pensato da sé, atto pensante, ossia pensa sé come pensante la realtà del mondo, e tale realtà in quanto, in quanto pensata, è determinata, ossia è pensata secondo quell'altro circolo – il circolo della logica dell'astratto, che è la regola, cioè il principio della determinatezza del modo. *Dall'altro lato* la determinatezza di tale realtà è determinatezza della realtà diveniente, storica, spazio-temporale, in cui anche il mondo consiste. Sì che il divenire, in quanto unità di essere e non essere in cui l'auto-coscienza consiste (e questo è il primo dei due lati indicati), è, insieme [...] il divenire di quell'unità di essere e non essere nella quale consiste la storia, la dimensione spazio-temporale del mondo [...]³³⁴.

³³⁴ SEVERINO 2014, p. 44.

4.3 Le due differenti interpretazioni come originantesi da due equipotenti problematiche interne alla dialettica hegeliana

Perciò se la direzione di Adorno è quella di tentare di aprire una breccia verso l'a-concettuale per arrivare all'oggetto in sé, in Gentile, invece, è il non riconoscimento della *reale natura* della *dimensione* concettuale da parte di Hegel a rendere necessaria la riforma. Nel primo, il concetto è contraddittorio e necessita di essere oltrepassato per arrivare all'oggetto in sé; al contrario, nel secondo, è il *parziale riconoscimento* delle caratteristiche che ad esso devono essere attribuite a comportare la contraddittorietà della dialettica hegeliana. Difatti, se nel filosofo di Francoforte l'assoluto può apparire solo al di là della dimensione concettuale, nel pensatore di Castelvetro è l'aver *escluso* dall'espressione dell'assoluto *il lato sintetico* di questa dimensione a ricondurre al di qua del suo stesso principio fondamentale l'idealismo hegeliano. Infatti, il modo in cui Gentile conduce la polemica verso l'hegelismo e non solo direziona la sua energia non verso l'indebita concettualizzazione dell'assoluto come invece fa Adorno, ma nella credenza che *il solo concetto astratto non sia in grado di rappresentare l'effettivo dinamismo in cui dovrebbe consistere l'assoluto*.

Per questi motivi l'attualismo è sì solidale con la dialettica negativa nei confronti del paradosso a cui conduce l'auto-comprensione del percorso categoriale, ma ne considera la soluzione immediatamente contraddittoria. L'attualismo è cioè *già consapevole* dell'aporia nella quale il discorso adorniano non può che cadere.

Come si vedrà nei paragrafi conclusivi del lavoro, questo diverso modo di rigorizzare la dialettica hegeliana dipende dallo stesso aprirsi di essa a queste due possibilità. Da un lato, apparendo problematica la risoluzione dell'oggetto nel concetto sembra imporsi lo spazio per una riabilitazione dell'*affermazione* dell'*esistenza pura* di quest'ultimo. Dall'altra è, al contrario, l'apparire che il concetto così come viene pensato da Hegel viene a ri-assumere quelle caratteristiche contraddittorie per le quali l'oggetto veniva visto in esso risolversi, che porta la riflessione a concepire l'astratto come semplice *momento del sintetico*. In Adorno, appare che il *fondamento inconscio* della dialettica hegeliana è *l'oggetto* nella sua assoluta distinzione dalla dimensione concettuale; in Gentile al contrario, che il *divenire* in cui consiste l'assoluto, se *concepito astrattamente*, non riesce ad esprimere la vera natura di questa dimensione. Da un lato l'oggetto puro, dall'altra il soggetto altrettanto puro. Infatti, se nella prima appare in

maniera radicale la necessità dell'oggetto per il porsi del concetto, nella seconda³³⁵, il risolversi di esso in questo, rappresenta, utilizzando il linguaggio che il filosofo siciliano mette appunto definitivamente nel *Sistema di Logica*, solo un grado dell'assoluto. Per Gentile, alle spalle di questa risoluzione, vi è proprio quell'*soggetto trascendentale*, condizione di visualizzazione di qualunque concetto astratto. In altre parole, se non ricompreso in quest'atto, esso finisce per essere concepito esattamente come quell'oggetto per la cui contraddittoria staticità, Hegel aveva dichiarato il suo risolversi in esso.

È quindi la comprensione dell'incapacità del concetto così come lo concepisce il filosofo di Stoccarda a rappresentare l'assunto di partenza della riforma gentiliana. Se la finitizzazione dell'infinito induce Adorno, a concepire come soluzione l'annientarsi della dialettica attraverso l'aumento della carica negativa che conduce alla definitiva eliminazione della logica identitaria anche nella sua apparentemente diversa veste dialettica, Gentile parte proprio dall'ormai raggiunta e dimostrata impossibilità dell'identico concepito astrattamente. Il fatto, l'oggetto, il concetto astratto, se non ricondotti all'atto sintetico, e più in generale ogni tipo di oggettivizzazione, sono già concepiti come *errore*. Ma, come *errore necessario*, di cui l'assoluto non può affatto fare a meno. La loro vera natura è perciò quella di risolversi immediatamente nell'atto del pensare, in cui realmente consiste il divenire dell'assoluto. Anche nella dialettica negativa il concetto è errore e il suo annientamento conduce all'apparire del vero assoluto, ma, a differenza dell'attualismo, la relazione che queste due dimensioni vengono a mostrare, conduce il pensiero del filosofo di Francoforte all'apparire della propria contraddittorietà. Al contrario nell'attualismo, la relazione con il sintetico è l'unico modo per l'astratto di essere intelligibile.

Per questo nell'attualismo non c'è la necessità di dimostrare l'impossibilità del principio identificante, dato che la verità dalla quale la riflessione si origina, è già manifestazione di questa contraddittorietà. La relazione necessaria tra identità e differenza è infatti per Gentile *l'originario*. Ciò implica che il trascendentale di Adorno, e cioè l'incapacità di sfuggire alle maglie coercizzanti del concetto, sia, in realtà, immediatamente errore. Ma appunto, errore la cui risoluzione è la comprensione del suo reale fondamento, e cioè l'atto sintetico in cui consiste l'assoluto. Difatti, come si vedrà la difficoltà principale del filosofo di Stoccarda è non

³³⁵ Ma come si vedrà sarà proprio questa una delle problematiche maggiori in cui incapperà l'attualismo. Nella sua seconda formulazione infatti, il totale risolversi del concreto nell'astratto, farà riapparire come la possibilità stessa di quest'ultimo si configuri proprio nella necessità dell'esistenza di quel contraddittorio essere naturale, che con tutte le forze era stato estromesso dal reale.

riuscire ad essere coerente con la verità che raggiunge alla fine del percorso fenomenologico, dove appunto per la prima volta viene a svelarsi il vero volto della verità.

4.4 Il fondarsi inconscio dell'attualismo sul principio originante la dialettica negativa

Tuttavia, se il pensiero che sorregge la riforma attuale risulta essere già consapevole della contraddittorietà dell'assunto sul quale si innesta il tentativo di rigorizzazione della dialettica da parte di Adorno, allo stesso modo la dialettica negativa viene a fondarsi proprio sulla comprensione dell'impossibilità in cui si risolve l'idealismo gentiliano. È necessario perciò, ai fini della comprensione del modo in cui verrà strutturato l'attualismo, anticipare brevemente questa situazione.

L'impossibilità di concepire il *divenire* in cui dovrebbe consistere il soggetto trascendentale se non *sul fondamento dell'essere* fa infatti cadere il pensiero di Giovanni Gentile in una *drammatica difficoltà*. L'originario inteso come divenire, lungi dal rappresentare quel substrato dinamico, il cui inderogabile destino è quello di tramutarsi in finito, viene ad apparire intelligibile solo se a questo viene ad essere presupposto l'essere nella sua astrattezza. Difatti affinché qualcosa si contraddica, sembra impossibile la non presupposizione di un precedente momento di incontraddittorietà. Nella prima fisionomia che assume l'attualismo gentiliano, questa situazione teorica viene a manifestarsi attraverso l'inesorabile indugiare del filosofo siciliano nei confronti della definizione di ciò di cui nella *Riforma della dialettica hegeliana*, e nella *Teoria generale dello spirito come atto puro* si proibisce l'oggettificazione. Essa infatti non è statica identità ma realtà che si realizza, comportando che tutti gli attributi che cercano di fissarla in un qualcosa di definito siano aprioristicamente contraddittori. Ma allo stesso tempo il filosofo siciliano è consapevole della difficoltà di sfuggire al tranello della categorizzazione:

Né per liberarsi da tale insipienza, basta aver capito che lo spirito è realtà che si realizza, e si realizza, s' intende, come coscienza di sé: giacché questa realtà par si ribelli di continuo a tale definizione, arrestandosi e fissandosi come realtà realizzata, oggetto del pensiero. Tutti gli attribuiti onde noi distinguiamo lo spirito, ci traggono, anche nolenti, a sostanzializzare questo spirito³³⁶.

³³⁶ GENTILE 2014, p. 101.

Ma in che modo sarebbe possibile concepire questo pensare che rifugge ogni sua definizione? Secondo Gentile, l'unico modo consisterebbe più in un atteggiamento paratico che in un atto cognitivo:

Per trovare la realtà spirituale bisogna cercarla: e cercarla significa, non averla dinanzi a sé ma lavorare, noi che la vogliamo trovare, per trovarla: e se per trovarla bisogna cercarla, e trovarla significa appunto cercarla, noi non l'avremo mai trovata, e l'avremo trovata sempre. Se vogliamo sapere quello che noi siamo dobbiamo pensare, riflettere su quel che siamo; il trovare dura tanto quanto dura la costruzione dell'oggetto che si trova; tanto si trova quanto si cerca; quando si è cessato di cercare e si dice d'aver trovato, non si è trovato nulla, non si ha più niente³³⁷.

L'errore di questa impostazione consisterebbe nel fatto che la stessa affermazione dell'inobiettività dell'Io trascendentale, presuppone in qualche modo la concretezza di tale realtà, svelando perciò l'inconscia concettualizzazione che l'attualismo voleva a tutti i costi evitare³³⁸. Sembra cioè necessario presupporre all'originario come divenire proprio quell'essere dal quale non si comprende in che modo sia possibile dedurre la dimensione finita. Per questi motivi l'attualismo sembra riproporre proprio quelle caratteristiche inadeguate che avevano fatto scaturire la necessità della riforma. In che modo infatti è possibile pensare il contraddirsi dell'essere assolutamente immoto e quieto nella sua stabilità? E soprattutto, come concepire questo assolutamente indeterminato, se non come esterno alla dimensione pensante che per essenza non può far a meno di determinare? L'inconscio sul quale perciò sembra risiedere la riforma attuale, è perciò proprio quell'essere parmenideo, la cui essenza sembra così simile alla cosa in sé³³⁹.

Il tentativo di risolvere questa problematica, che già di per sé farebbe apparire le ragioni della caduta dell'attualismo nel fondamento che sorregge la dialettica negativa – ma di ciò se ne parlerà al termine dell'esposizione dell'attualismo –, conduce il pensiero di Gentile a concepire come totalmente esaurentesi nell'astratto³⁴⁰ la consistenza del concreto. L'errore che conduceva la fisionomia iniziale dell'attualismo prima della pubblicazione del *Sistema di logica* a cadere nella suddetta situazione problematica, viene addebitato più ad una ambiguità linguistica che logica: è l'indugiare eccessivo con cui Gentile si sofferma sul momento sinte-

³³⁷ *Ivi*, p. 100.

³³⁸ Cfr. SEVERINO 1994, p. 25.

³³⁹ Cfr. *ibid.*

³⁴⁰ Cfr. *ibid.*

tico in cui consiste l'assoluto a provocare l'apparente caduta dell'edificio attualistico, e non una vera e propria contraddittorietà dell'assunto sul quale questo si fonda.

Il riconoscimento dell'impossibilità dell'astrattezza del pensato, che conduce a concepirlo come momento del sintetico, è perciò concepito in quanto tale: l'astratto è già pensato come parte del sintetico che non può esser in nessun modo rappresentato. La differenza teorica è perciò la comprensione che la descrizione della negatività con la quale l'astratto viene a scoprirsi come parte del concreto, non deve rappresentare questo movimento come passaggio tra due termini differenti.

Non c'è più il tentativo di cogliere in qualche modo l'essere, che sembrerebbe fondare il contraddirsi, ma viene tentato di dimostrare l'auto-fondarsi del contraddittorio. Il divenire in cui consiste il pensare, la soggettività in cui non può che essere ricondotto l'oggetto, viene cioè ad essere testimoniata dal solo inesorabile negarsi dell'astratto. È la costante incapacità di mantenersi in sé, e cioè l'infinita serie di momenti diversi l'uno dall'altro in cui esso consiste a testimoniare l'infinito in cui esso deve necessariamente risiedere.

Questa soluzione condurrà l'attualismo ad una situazione teorica molto vicina alla dialettica hegeliana, in quanto l'astratto viene visto nuovamente come responsabile dell'espressione dell'assoluto. Di certo, il tentativo di Gentile è quello di considerarlo come manifestazione del momento sintetico, ma, come si vedrà qui di seguito, l'apparire della difficoltà di considerare l'astratto concretamente inteso come movimento che lo stesso compie su di sé disvela i motivi di questa analogia. Difatti, il sostare del pensiero attuale in questo tentativo apre la possibilità per la riflessione di prender coscienza dell'altro lato problematico in cui cade la dialettica hegeliana. Ciò che appare infatti, è una riproposizione della problematica consistente nella difficoltà di concepire senza residui la risoluzione dell'oggetto nel concetto, ossia ciò che aveva condotto Adorno a dichiarare come fondamento inconscio del pensiero hegeliano l'al di là del concettuale.

L'identico in cui consiste l'astratto concretamente concepito (la peculiarità massima della riforma attuale, e cioè la comprensione che la vera natura del concetto così come lo concepisce Hegel non consiste in quella identità dinamica su cui si basava la sua rivoluzione paradigmatica), per non essere contraddittorio, deve essere considerato come movimento e più precisamente come circolo che lo stesso compie su di sé. Se infatti fosse considerato come il toccarsi di due punti separati, all'identità sarebbe presupposta la differenza, comportando la

necessaria riproposizione di quella contraddittoria cosa in sé che l'idealismo hegeliano sembrava aver definitivamente dissolto.

A conferma di questo *ritorno del represso*, in cui consiste lo sviluppo speculativo del pensiero di Giovanni Gentile, riportiamo qui di seguito un passo tratto dall'introduzione di Emanuele Severino al pensiero attuale. Necessario premettere che il linguaggio utilizzato dal filosofo bresciano risente delle metafore con le quali egli in precedenza aveva condensato i momenti salienti del pensiero di Giovanni Gentile. Per Severino infatti è possibile descrivere i due momenti fondamentali in cui consiste la struttura dell'assoluto come due circoli distinti. Da una parte, *il circolo* in cui consiste la *negazione originaria*, e cioè il momento nel quale si comprende che l'astratto, considerato in precedenza come presupposto del pensiero, è intelligibile solo come contenuto dell'atto sintetico; dall'altro, *quello stesso circolo* in cui deve per forza consistere *l'astratto stesso* in quanto prodotto del pensare. Se l'astratto fosse considerato come immediatamente identico a sé stesso, esso acquisirebbe le contraddittorie fattezze di *ente naturale*³⁴¹. Esso deve perciò esser considerato come divenire dell'identico, dove l'affermarsi dell'identità è concepito necessariamente come un «ritornare in sé»³⁴². Afferma infatti Gentile commentando la logica astratta degli antichi che essa

Suppose cioè il pensiero al cui studio attendeva come identico a se stesso: non immediatamente, ma riflessivamente identico. Vide infatti che la pura identità immediata (presocratica, quella di Parmenide e di Democrito) non è neppure concepibile come identità. Identità è riflessione o relazione tra sé e se stesso. Quindi non sé immediatamente, ma posizione di sé come esclusione dell'altro³⁴³.

Ma purtroppo la relazione in cui dovrebbe consistere l'identità non riesce in questa impresa, in quanto appare che presupposto necessario del porsi della prima è proprio quella differenza che essa doveva originare. Afferma infatti Severino:

Ma proprio perché l'attualismo richiede che la relazione sia divenire, l'attualismo va incontro a un'antinomia di fondo. Infatti, l'A che è il punto di partenza del circolo non è forse daccapo il puro essere che il realismo presuppone al pensiero? Se si nega che la relazione sia divenire, essa si presenta come puro essere presupposto; ma se si afferma che la relazione sia divenire procede da un inizio che, in quanto distinto dal risultato, è a sua volta puro essere presupposto al pensiero – non essendoci pensiero prima della relazione e soltanto il pensiero essendo relazione³⁴⁴.

³⁴¹ Gentile denomina in molti modi l'essere presupposto al pensiero.

³⁴² SEVERINO 2014, p. 42.

³⁴³ GENTILE 2014, p. 586.

³⁴⁴ SEVERINO 2014, p. 42.

Perciò è proprio l'estrema coerenza con la quale l'attualismo tenta di concepire il divenire che permette il definitivo *apparire* del *fondamento inconscio* sul quale esso stesso viene a strutturarsi. Fondamento che rappresenta proprio il punto di partenza del percorso speculativo di Adorno e che conduce all'edificazione della *Dialettica negativa*. Difatti, il punto di partenza in cui viene ad originarsi il circolo dell'astratto non può che riassumere quelle fattezze contraddittorie in cui consisteva il presupposto naturalistico, dando perciò ragione all'interpretazione adorniana che vedeva nell'oggetto puro l'inconscio della dialettica hegeliana.

4.5 Struttura dell'esposizione dell'attualismo

Il modo nel quale verrà presentata la filosofia di Giovanni Gentile tenterà di mostrare il percorso che l'attualismo compie verso la sua contraddizione. Si cercherà, pertanto, di illustrare in prima istanza il modo in cui il filosofo siciliano rileva la contraddizione del pensiero hegeliano. L'attenzione verterà quindi sul pensiero del filosofo abruzzese Bertrando Spaventa, il cui tentativo di riformare la dialettica rappresenta una delle fonti ispiratrici più importanti del pensiero gentiliano. Si è scelto di dare molta importanza a questo momento preambolare della riforma attuale, in quanto esso rappresenta la svolta grazie alla quale Gentile riesce a comprendere che solo se concepito come pensiero in atto il contraddirsi dell'essere riesce a mostrare quell'immanenza che rende incontraddittoria la deduzione del finito dall'infinito, configurandosi proprio come un oltrepassamento della posizione teoretica del filosofo abruzzese. L'utilità di questo paragrafo viene a palesarsi anche per la comprensione dei successivi. Infatti, il seguente tentativo di mostrare il modo in cui il filosofo di Castelvetrano rintraccia nel pensiero hegeliano i luoghi nei quali esso non si dimostra all'altezza del suo stesso principio risulterà facilitato dal previo disvelamento del particolare punto di vista speculativo che in quel momento guidava il pensatore siciliano. In successiva istanza si cercherà di delineare la prima fisionomia che viene ad assumere l'attualismo, cercando di mostrare alcune delle declinazioni a cui conduce il suo imporsi. Ci si soffermerà soprattutto sul concetto di storia, libertà, e sviluppo, in quanto il dissolversi del logico auto-riflessivo, e l'imporsi della dialettica come relazione tra pensante e pensato, viene a mostrare proprio in essi le differenze maggiori nei confronti del pensiero tradizionale. In ultimo si tenterà di delineare i momenti in cui consiste l'assestarsi definitivo dell'attualismo, che come già ricordato, avviene all'interno del *Sistema*

di *Logica*. Solo alla fine dell'esposizione, riporteremo le critiche più importanti che vengono indirizzate al pensiero di Gentile.

In questo modo l'argomentazione potrà finalmente volgere verso la manifestazione del circolo contraddittorio in cui consiste la meta del nostro percorso speculativo. Difatti, uno dei critici più autorevoli di Giovanni Gentile è proprio quel Gennaro Sasso la cui concezione dell'intelligibilità dei concetti di identità e differenza ha rappresentato lo spunto decisivo per l'elaborazione della struttura di questo lavoro.

4.6 Le origini della soluzione attualistica: la riforma della dialettica di Bertrando Spaventa

Così come è stato fatto per il pensiero adorniano, si cercherà qui di comprendere di quale tradizione il pensiero di Giovanni Gentile sia il frutto più maturo. Anche se i pareri sono contrastanti, in quanto uno studioso dell'hegelismo italiano come Vincenzo Vitiello afferma che la filosofia del filosofo siciliano rappresenti un «arretramento rispetto alla posizione di Spaventa»³⁴⁵, è Gentile stesso che intravede nella critica alla dialettica formulata dal pensatore di Bomba il suo più diretto antesignano.

La riforma della dialettica tentata dal filosofo abruzzese eredita la problematica da alcuni studiosi tedeschi di Hegel, Kuno Fischer e Karl Werder, che concentrarono i loro sforzi nel tentativo di risolvere la problematica in cui Trendelenburg aveva visto cadere la prima triade della *Scienza della logica*. Secondo questa interpretazione, l'attribuzione del significato dell'indeterminatezza ai concetti fondamentali di essere e nulla, grazie alla quale Hegel ne sancisce l'assoluta uguaglianza, lungi dall'esser la causa scatenante del passaggio dialettico verso il concetto di divenire, ne rappresenta, al contrario, l'impossibilità. Il problema che viene ad apparire in questo contesto teorico può esser sintetizzato nell'incapacità, presente nel punto di vista speculativo del filosofo di Stoccarda, di comprendere che l'uguaglianza assoluta – il significato dei due concetti è infatti esattamente lo stesso – non permette quell'«andamento irresistibile, puro», grazie al quale la dialettica riusciva a non accogliere nulla dal di fuori. In questo modo, viene a manifestarsi una falla nel pensiero hegeliano, consistente nel non riuscire a edificare quel sistema di concetti capace di costruir sé stesso, in quanto l'indebito passaggio verso la categoria del divenire dimostra di essere un atto arbitra-

³⁴⁵ VITIELLO 2003, p. 219.

rio, concepito quindi empiricamente. Come afferma Vitiello commentando proprio la stessa problematica, «Hegel pertanto non spiega il divenire, ma ve lo aggiunge dal di fuori, portando surrettiziamente nella logica, l'intuizione esterna, l'“immagine del movimento reale”»³⁴⁶. Il progetto di Fischer e di Werder è quello di riuscire a concepire la dialettica tra i due concetti in modo da rintracciare la contraddizione all'interno dell'essere stesso. Infatti, riuscendo a pensare anche la differenza oltre all'identità, sarebbe possibile far apparire quella molla, quell'innesco, senza il quale il pensiero dialettico risulta impensabile.

Anche se la riforma della dialettica spaventiana risulta una specificazione di quella di Fischer e Werder, dato che lo scopo di questo paragrafo è quello di riuscire a comprendere l'origine del pensiero attuale, ci si focalizzerà solo sulla riforma del filosofo di Bomba. Condividiamo perciò le parole di Vitiello che afferma che Gentile considerava «Spaventa più innanzi degli altri interpreti di Hegel nel cammino che conduceva alla totale riduzione dell'*einai* al *noein*»³⁴⁷. A conferma di questa interpretazione le parole stesse del filosofo siciliano, che, commentando la differenza tra il tentativo del filosofo abruzzese e quello di Fischer e Werder, afferma proprio la superiorità del pensiero spaventiano. Infatti, egli, secondo Gentile:

Non indietreggiò più nella coscienza dell'errore hegeliano e della necessità di una riforma della nuova dialettica: ma progredì, e da un suo scritto inedito ora scoperto, si può arguire che abbia anche raggiunto la meta, instaurando davvero il principio della dialettica come *Wissenschaftslehre*³⁴⁸.

Si cercherà quindi di mostrare i passi più importanti in cui consiste questa innovazione.

Secondo Spaventa, affinché sia possibile salvare il pensiero dialettico dalla sua dissoluzione – in quanto, se mantenuto in quel tipo di impostazione, rischia di assomigliare ad «una nave che naufraga stando ancora in porto»³⁴⁹ – è necessaria una *riforma del concetto di nulla*. La sua energia speculativa viene perciò a focalizzarsi nel tentativo di assegnare al secondo concetto fondamentale della triade un significato che sia realmente in grado di far scattare quella scintilla in cui dovrebbe consistere la dialettica adeguatamente intesa.

Il modo nel quale egli crede di risolvere questa situazione coincide, perciò, nel cercare di trovare un significato capace di essere realmente uguale e diverso, e non esclusivamente identico. Si tratta cioè, non solo di re-interpretare il significato di questo concetto, ma, scen-

³⁴⁶ *Ivi*, p. 231.

³⁴⁷ *Ivi*, p. 236.

³⁴⁸ GENTILE 1954, p. 34.

³⁴⁹ SPAVENTA 2008, p. 329.

dendo ben più in profondità, di rivoluzionare anche il fondamento dal quale il percorso confutativo era visto partire. Anche se, come si vedrà, sarà proprio la non chiara comprensione da parte di Spaventa della totalità delle conseguenze delle sue intuizioni, tra cui la più importante è proprio quella appena menzionata, a rappresentare la scintilla che permetterà il fecondo dialogo tra i due filosofi.

4.6.1 La necessità della riforma del concetto di nulla

Ma è necessario andare con ordine. Per prima cosa il filosofo di Bomba concepisce il nulla, la negazione, non più come l'assoluta uguaglianza, ma come lo stesso pensiero. Difatti, afferma:

Adunque, perché il *No*? Perché il *Non essere*, la negazione? e dopo, e non ostante il *Sì*, l'essere, l'affermazione? Perché non è solo il *Sì*? Perché tutto non è *Essere*? Questo è lo stesso problema del mondo, lo stesso enigma della vita, nella sua massima semplicità logica. Quel che sappiamo è, che senza il Pensare non sarebbe il *No*, il *Non Essere*; e chi nega, quegli che vince l'invincibile fende l'indivisibile, cioè l'Essere; che distingue e contrappone nell'Essere medesimo in quanto medesimo ciò che è e ciò che *non è*: la generazione o *geminazione* dell'Essere; quegli che turba la tranquilla immobilità, l'oscuro impenetrabile sonno dell'assoluto e ingenuo essere, questa infinita potenza, questo gran *prevaricatore* è il Pensare. Se non fosse altro che l'Essere, non sarebbe il *No*. E, quando si va a vedere, l'Essere stesso, solo l'Essere, non dice: *Essere*, non dice *È*, non dice punto. L'*È* – la stessa affermazione – è pensare, è distinguere, è *concentrar* l'Essere; è semplificarlo, ridurlo a un punto, e perciò geminarlo. [...] Perché dunque la negazione? Perché l'Essere sia L'Essere [...] Questo compenetrarsi – L'Essere che si compenetra, l'Essere come trasparenza dell'Essere – questo è il Pensare (o almeno non è senza il Pensare, è il Pensare come Volere). [...] la *negazione*, la *differenza* – quella differenza di Essere e Non Essere che io considerava qui – è, perché sia la vera *identità* o *medesimezza* dell'Essere. Ciò non vede il pensiero comune; non vede, che la *ragione* della *differenza* è la *identità*. Tale è dunque per me il vero significato del *Non Essere*: tale è la *riforma* che bisogna fare del concetto del Nulla, come si trova nella Logica di Hegel³⁵⁰.

Da questo passo si comprende che ciò che per Spaventa permette all'essere di esser sé stesso è la negatività con la quale il pensare, che per essenza è distinguere, lo viene a determinare. Difatti l'essere indeterminato non può apparire nella sua effettiva purezza, in quanto, anche se si è convinti di riuscire a concepire l'assolutamente universale, contraddittoriamente fuori da esso c'è proprio quel determinato da cui trae il suo significato peculiare. Quando si pensa l'essere astratto cioè lo si pensa in maniera contraddittoria, in quanto l'assoluto indeterminato viene a determinarsi. Afferma infatti:

³⁵⁰ *Ivi*, pp. 357-358.

Questa contraddizione – l’Impensabile in quanto pensato e perciò pensabile, l’Indeterminato e Indistinto in quanto determinato e distinto e perciò determinabile e distinguibile – questa è la *contraddizione dell’Essere*: è il *Non essere*. il *Non essere* non è dunque il Nulla, lo zero, l’Indeterminato, l’Impensabile, l’assoluto riposo, ma è più che ciò: è, come ho detto, l’Impensabile e Indistinguibile come Pensato e Distinto, l’assoluto riposo come assoluto movimento, l’assoluta estinzione come assoluta distinzione: è l’*Essere* – questo oggetto (*obiectum, oppositum*) assoluto del Pensare – l’*accorgimento* (e perciò *distinzione*) dell’Essere. Così e solo così io credo che si possa togliere il vizio della posizione hegeliana, cioè dell’indeterminatezza come identità dell’Essere e del Nulla. Altrimenti si avrà una identità che esclude assolutamente la differenza, e quindi non si farà più un passo; non si avrà il divenire³⁵¹.

Questo passo risulta perciò decisivo per la manifestazione dell’obiettivo di questo paragrafo, in quanto proprio nel modo in cui Spaventa crede di riuscire a risolvere la problematica aperta da Trendelenburg, Gentile vede implicito il primo germe del pensiero attualista. Difatti, afferma che: «Né il pensare, questo prevaricatore ab extra dall’essere. Lo Spaventa vede già il pensare come l’atto immanente dell’essere che non è»³⁵². In questo modo la contraddizione che in Hegel, nonostante le intenzioni, risultava da un procedimento dualistico, appare finalmente come immanente all’essere stesso. Infatti, risulta intrinseco allo stesso indeterminato, manifestarsi come determinato, essendo questa una sua inderogabile necessità. Come afferma in questo passo:

L’essere si contraddice, perché in quanto Essere si mostra Non Essere (in quanto si mostra astrazione; in quanto Essere si mostra Pensare); *in quanto è l’Essere che è il Non essere*.

Non sono due esseri: l’Essere che è l’Essere, e l’Essere che è il Non essere; ma è l’Essere che è il Non essere; è Non Essere in quanto Essere. Se fossero due Esseri, non ci sarebbe contraddizione. La contraddizione è che sono uno Essere, lo stesso Essere. – Sono Uno; e nondimeno *distinti*, differenti. Identità e differenza: questa è la contraddizione. La contraddizione, ripeto è l’Essere che è il Non Essere. – È una contraddizione immanente nell’Essere³⁵³.

Si comprende perciò che il modo in cui Spaventa crede sia possibile dimostrare l’identità sia quello di caratterizzare il nulla come pensiero, e di attribuire all’essere questa intrinseca necessità cioè quella di potersi manifestare solo come determinato.

Proprio per questa sua particolare fisionomia la dialettica spaventiana risulta aprirsi a due diverse possibilità capaci di far assumere al suo pensiero dei connotati assolutamente alternativi. Se infatti viene dichiarato apertamente la caratterizzazione del nulla come pensare,

³⁵² GENTILE 1954, p. 36.

³⁵³ SPAVENTA 2008, pp. 380-381.

l'essere sul quale il pensare viene a svolgere il ruolo di contraddizione immanente sembra essere a volte concepito come il pensiero stesso, altre come l'essere indeterminato. Se infatti è possibile rintracciare nell'opera del filosofo abruzzese molti passi nei quali egli afferma la totale riconduzione dell'essere al pensiero, quali ad esempio «L'essere non è così fatto che il pensare sia qui e l'essere sia lì, in modo che muovendosi il pensare, l'essere resti lì e non si muova [...]»³⁵⁴, il modo in cui egli articola questa sua riforma si espone alla suddetta ambiguità. Difatti, secondo Vitiello, in Spaventa:

La *cosa* sta proprio in questi termini: il rapporto di identità e differenza che lega essere e non essere, essere e pensare, è tale che il non-essere (il pensare) non è estraneo all'essere, non è una riflessione esterna, ma interna, immanente all'essere. Questo dice Spaventa; questo avevano già detto Werder e Fischer, interpretando Hegel. Tutto ciò è innegabile. Solo che Spaventa non si ferma qui. Afferma infatti che oltre all'essere del pensiero v'è dell'altro ancora al quale non è lecito attribuire quel che si predica dell'«essere pensato»: di certo l'Essere in quanto non pensato – cioè in quanto non più l'Essere [forse meglio sarebbe dire: non ancora Essere] – rimane lì non si muove (Op. I, p. 410)³⁵⁵.

Viene cioè ritenuto che il modo in cui a volte il filosofo abruzzese descrive il primo concetto della triade conferisce ad esso una certa indipendenza che mal si accorda con la maniera in cui «il gran prevaricatore» sembrava far apparire l'immanenza della contraddizione. Affermazioni come questa, secondo un autorevole studioso di Hegel come Vitiello, conducono il discorso di Spaventa lontano dall'interpretazione che ne offre Gentile. Commentando questo passo, lo studioso napoletano afferma:

L'essere è anche oltre la determinazione della sua indeterminatezza: questa è già distinzione, è già pensiero, perché appunto distinta da altro, dal determinato. nella contraddizione dell'essere è già più che essere; è già il pensiero. L'indeterminatezza dell'Essere che è prima, che è fuori dal pensiero, e anche prima e fuori della determinazione dell'indeterminatezza. Se si vuole è una contraddizione più alta di quella che il pensiero può raggiungere³⁵⁶.

Lungi dall'essere un antesignano dell'attualismo, il suo pensiero ne rappresenterebbe invece l'antitesi. Passi come il seguente sembrerebbero infatti far del filosofo di Bomba il precursore non della totale risoluzione dell'essere nel pensiero nel quale consiste l'attualismo gentiliano, ma di tutte quelle filosofie del Novecento che affermano, nonostante la critica che

³⁵⁴ *Ivi*, p. 409.

³⁵⁵ VITIELLO 2003, p. 240.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 239.

Hegel muove alla filosofia kantiana, l'esistenza dell'assolutamente altro dal pensiero. Difatti in alcuni momenti nei quali cerca di descrivere l'essenza del primo concetto della triade, Spaventa sembra proprio confermare le supposizioni di Vitiello, come ad esempio in questo passo:

Non distinto in sé, né opposto ad altro; senza relazione né verso sé né verso altro, che sia o si possa pensare prima di esso: *l'assolutamente irrelativo*.

Questo è l'*Essere*, il puro essere, semplice essere.

Ho detto il primo pensabile, il primo intelligibile. Ora in verità dovrei dire *l'intelligibile*. Intelligibilità importa essenzialmente *relazione* (ragione)³⁵⁷.

Posta l'impossibilità per lo spazio a disposizione di venire a capo di questa difficile questione, lungi dal prender posizione in questa diatriba, ci limitiamo ad affermare che secondo il nostro parere, è proprio questa *ambiguità* con cui Spaventa manifesta l'essenza dell'essere che conduce Gentile considerarlo come suo antesignano. È infatti la *correzione* che egli dà a questa riforma della dialettica hegeliana che rende il filosofo abruzzese solo *precursore* e non banditore dell'idealismo attuale. Sarà tramite la comprensione che la caratteristica dell'immanenza – che la riconduzione al pensiero del concetto di nulla sembrava far attribuire al contraddirsi dell'essere – risulta in contraddittoria solo se questo stesso viene a *coincidere* con il *pensare*, che il volto compiuto dell'attualismo può effettivamente apparire.

Ed è proprio questo il modo in cui Gentile si accosta al pensiero di Spaventa. Nella *Riforma della dialettica hegeliana*, è possibile infatti notare che oltre a mettere in luce gli aspetti più vicini al suo pensiero, egli ne marca simultaneamente anche le differenze. Divergenze che dipendono appunto da questa piccola, ma comunque consistente, differenza che divide i due punti di vista speculativi.

Ad esempio, in questo passo Gentile afferma proprio che, nonostante Spaventa ci fosse arrivato molto vicino, non riuscirà mai a comprendere che solo concependo anche l'essere come pensare, sia possibile dichiarare la totale immanenza della contraddizione:

Qui si batte ottimamente sull'unità delle categorie (che sono la realtà assoluta) col pensiero, ossia sul concetto delle categorie come attività; e si potrebbe pensare che in quest'attività l'autore risolva come già il non-essere, anche l'essere, identificando quindi la dialettica con l'atto puro del pensare. Ma né da questo né da altri scritti finora conosciuti dello Spaventa appariva che egli avesse realmente soddisfatta l'esigenza rimasta nel suo pensiero dopo la memoria del 1864³⁵⁸.

³⁵⁷ SPAVENTA 2008, p. 375.

³⁵⁸ GENTILE 1954, p. 39.

Da quanto appena mostrato, appare con decisione quale fosse la rivoluzione teoretica che muoveva i passi di Gentile verso quella che sarebbe stata la sua personale riforma della dialettica hegeliana. Viene a manifestarsi cioè che solo concepito come pensiero il nulla riesce a possedere quella intrinseca differenza che permette all'essere di spezzare l'immobilità della sua eternità e farsi finalmente mondo. Ma in che modo mai il pensiero che non è l'essere avrebbe potuto realmente toccare quell'assolutamente altro la cui sfuggevolezza è testimoniata proprio dalla comprensione che il suo apparire come contenuto di pensiero è contraddittorio? Infatti, l'assolutamente indeterminato viene in qualche modo a determinarsi.

La risposta Gentile è proprio quella di rilevare in questo paradosso l'ultima forma in cui viene a sostanzarsi, quello che lui chiama *presupposto naturalistico*. Vedremo in seguito le ragioni che conducono a questa terminologia il pensiero gentiliano. Ciò che risulta importante comprendere in questa fase preambolare dell'esposizione dell'attualismo è che il modo in cui il pensatore di Castelvetro risolve questa spinosa situazione rappresenta una rigorizzazione del principio idealistico che nega l'esistenza di ciò che oltrepassa la dimensione del pensiero. Difatti, posta l'immediata contraddittorietà che subisce il tentativo di posizione dell'assolutamente altro, Gentile ritiene automaticamente dimostrata la soluzione che vede nel *pensare* l'unico sfondo nel quale il *nulla*, concepito come *pensiero*, può adagiarsi. È *l'atto del pensare*, e non l'essere quell'assolutamente indeterminato che il pensiero manifesta nel modo contraddittorio sopra esposto da Spaventa. Atto del pensare che, a sua volta, per non essere solo un vano nome che manifesta nient'altro che un'apparente vittoria del nuovo sul vecchio, viene ad assumere un'essenza del tutto nuova rispetto al precedente modo di concepire il fondamento. Esso infatti per non essere contraddittorio, per non implicare in sé l'esistenza dell'impossibile (l'assolutamente altro), deve essere concepito *immediatamente* come *divenire*. Solo concepito come un'essenza che ha immediatamente in sé la necessità di trasformarsi nel suo altro la contraddittorietà dell'indeterminato-determinato risulta incontraddittoria. Ed è proprio questo il passo avanti dell'attualismo rispetto a Spaventa. Sembra d'accordo con questa interpretazione Gennaro Sasso che, commentando il modo con cui Gentile ritornava sui debiti che l'attualismo doveva al pensiero del filosofo abruzzese, afferma:

E sebbene, quando le componeva, già Gentile avesse scritto quelle sull'atto del pensare e le altre sul metodo dell'immanenza, non si può dire che avesse torto quando nelle ultime linee osservava che c'era ancora un buon tratto di strada da percorrere «dopo lo Spaventa». La questione alla quale egli accennava, il *punctum dolens*, anzi della questione, con-

cerneva infatti proprio quel che lo Spaventa non era riuscito a vedere e cioè che la questione dialettica non è analitica, e non muove da concetti, «perché i concetti presuppongono l'atto del pensare» ed è un errore «porre prima l'essere e cercare poi la contraddizione che lo faccia muovere»³⁵⁹.

Questa consapevolezza coincide con l'affermazione della priorità del momento sintetico su quello intellettuale. Se nella dialettica hegeliana l'imporsi dell'assoluto come sintesi necessaria degli opposti viene ad esser rappresentato come un *risultato*, il cui punto di partenza è il contraddittorio isolamento di ciò che solo come relato all'altro da sé è intelligibile, nell'attualismo la sintesi diventa l'*originario*.

4.7 L'impossibilità dell'espressione astratta dell'assoluto: la contraddittorietà del divenire concepito oggettivamente

È perciò dal rinnovamento della prima triade presente nella *Scienza della Logica* che la riforma gentiliana assume i suoi caratteri peculiari. Il modo in cui il filosofo siciliano critica l'idealismo hegeliano rappresenta nient'altro che una *rigorosa declinazione della correzione della dialettica* in cui consisteva il principio primo sul quale il filosofo di Stoccarda strutturava il suo sistema.

Si comprende, allora, perché per Gentile Hegel ha sì svelato il fondamento capace di portare la filosofia ad un punto di vista superiore, ma, al contempo, non è riuscito a comprendere la totalità delle *conseguenze* che esso comportava. Afferma infatti:

Hegel insomma, è giocoforza convenirne, ha l'intuizione vaga del divenire, non ne ha il concetto. e non si mette in condizione di possederlo, perché analizza questo concetto invece di realizzarlo, come avrebbe dovuto, per pensarlo dialetticamente e conforme al pensiero dell'identità di essere e pensiero³⁶⁰.

Infatti, è proprio la presupposizione del momento astratto a quello sintetico, e cioè dell'essere al divenire, la vera inconscia ragione che conduce Hegel a concepire *il concetto* nella sua *forma astratta*, come *l'adeguata espressione dell'assoluto*. Hegel comprende sì l'impossibilità dell'assolutamente altro dal pensiero, e cioè la contraddittorietà del tentativo di cogliere ciò che concetto non è, ma non si rende conto che in questo modo viene a ricrearsi proprio quell'assurda situazione nella quale si cerca di identificare gli assolutamente opposti

³⁵⁹ SASSO 1995, p. 176.

³⁶⁰ GENTILE 1954, p. 22.

che lui stesso aveva dichiarato impossibile. In altre parole, il concetto è presupposto alla sintesi creatrice in cui consiste il pensare. Afferma Gentile nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*:

Ebbene, Hegel stesso, volendo definire nei momenti del suo ritmo la dialettica del pensiero, che intende sé come unità del vario, e quindi le cose come varietà dell'uno; Hegel, dico, tornato a rappresentarsi questa dialettica come legge archetipa del pensiero in atto, e quindi suo ideale presupposto, non poté non fissarla egli pure in concetti astratti e quindi immobili, che sono affatto privi di ogni dialettismo, e di cui perciò non è dato intendere come possano, per se stessi, passare l'uno nell'altro e unificarsi nel reale continuo moto logico³⁶¹.

Esso non è cioè in grado di testimoniare quella relazione intrinseca, che l'attualismo riuscirà a manifestare, che viene a crearsi tra l'atto sintetico inteso come divenire e l'astratto inteso come l'essere immutabile. In questo modo, non si intende certamente affermare che Gentile ne dichiara possibile l'espressione in una forma ad esso alternativa, ma che il *solo momento astratto del concetto*, ri-assumendo le contraddittorie caratteristiche di presupposto del pensiero, *non riesce ad essere manifestazione della totalità*. Solo pensato come *parte del sintetico* esso, riesce in questa impresa.

È possibile perciò affermare che il modo in cui Hegel non riesce ad essere coerente con il principio da lui portato alla luce, e cioè la reciprocità che i concetti di identità e differenza manifestano, dipende dal contraddittorio permanere del *meccanismo gnoseologico del paradigma oggettivistico*, nonostante la comprensione del principio sul quale viene a fondarsi quello soggettivistico. Non si comprende quindi che il divenire in cui consiste l'assoluto non può essere contemplato, analizzato, sminuzzato nelle sue parti, ma deve essere pensato nella sua attualità. Hegel, in qualche modo “vede” il divenire, facendo del concetto un oggetto, un qualcosa che sta all'interno di una cornice definita, che quindi non può essere quel divenire, quella relazione in cui consiste l'assoluto. Come afferma Gentile, utilizzando una metafora:

Se il divenire si vuol concepire come l'organismo, di cui essere e non essere siano le membra indivisibili, ebbene, si badi che l'organismo non è il corpo che la vita debba investire o con cui debba accoppiarsi: l'organismo di tale astrattezza esanime non vale né più né meno di un membro avulso dal resto: è la morte. L'organismo è organizzazione continua e attualità, è anima, che crea gli organi. E così il divenire, se dev'essere la risoluzione vera degli opposti, dev'essere pure l'energia creatrice di essi: cioè, come dicevo, il pensiero³⁶².

³⁶¹ GENTILE 2014, p. 126.

³⁶² *Ibid.*

Perciò è il meccanismo con il quale Hegel credeva di riuscire a manifestare il coerentizzarsi della relazione fondamentale – e cioè il risolversi dell’oggetto nella fluidità del concetto – il modo in cui la contraddittorietà nella quale cade la prima triade della *Scienza della Logica* viene ad essere declinata nell’idealismo del filosofo di Stoccarda. Il residuo oggettivistico presente nell’hegelismo, del quale nel precedente paragrafo si è mostrato l’apparire teoretico, viene perciò a declinarsi come mantenimento del meccanismo gnoseologico del realismo. Difatti Gentile afferma:

Hegel [...] non conduce a termine la sua rivoluzione: e la sua idea si spezza dentro di se stessa, contrapponendo a sé come attività che pensa, la realtà intesa come oggetto e presupposto del pensiero in entrambe le forme in cui l’antica idea platonica s’era presentata nella storia della filosofia: la pura forma ideale del logo in sé, la ragione del mondo, e la forma naturale o positiva del logo, che si è fatto mondo e non è consapevole di sé: pura natura. Onde l’idea hegeliana non è spirito senza essere stata prima idea logica e natura: due forme di realtà, che trascendono l’atto del pensiero, e rinnovano l’antica posizione di una realtà che è quella che è e lo spirito deve conformarvisi, perché non esso è il reale, e il reale egli lo ha piuttosto innanzi a sé. La logica di Hegel non è il pensiero, ma la norma del pensiero; e però deve farsi natura, prima di dar luogo al pensiero come coscienza di sé³⁶³.

Per il paradigma oggettivistico, l’essere è qualcosa di fundamentalmente diverso dal pensiero, che nonostante ciò, riesce comunque ad entrare con esso in contatto. Per questo motivo, la verità non viene concepita come una relazione, ma come il previo esistere di essa, e solo successivamente si pone il contingente congiungersi della soggettività umana. Il meccanismo gnoseologico si struttura quindi come il *rispecchiarsi* dell’essere nel pensiero, che partecipa alla relazione come un contenitore vuoto.

Se questo meccanismo si mantiene nonostante le crisi che il principio fondamentale del paradigma oggettivistico subisce dalla filosofia antica a quella kantiana, l’imporsi della filosofia hegeliana conduce alla necessità di elaborare una *strategia gnoseologica differente*. Infatti, se l’oggetto che il soggetto si trova di fronte non viene più considerato come qualcosa di esterno e diverso da sé, ma come momento necessario dell’esserci del soggetto stesso, il meccanismo conoscitivo non può più essere pensato come il riflettersi di due diversi, bensì come il comprendersi dello stesso. È per questi motivi che, al momento di delineare i volti dei due diversi paradigmi, è apparsa la necessità di definire in maniera differente la relazione

³⁶³ GENTILE 1954, p. 237.

gnoseologica, concependo come *auto-riflessione* ciò che prima veniva considerato come semplice *riflessione*. La verità non è intesa più in maniera oggettiva, ma *soggettiva*, in quanto una verità non consapevole di esser tale risulta impossibile da pensare.

L'attualismo perciò si presenta come quel punto di vista filosofico, che rigorizza il meccanismo gnoseologico del paradigma soggettivistico, in quanto comprende che solo concepita immediatamente come *farsi e non come fatto* l'autocoscienza, e cioè la conoscenza di sé come medesimo, è contraddittoria.

4.8 Il presupposto naturalistico

Gentile paragona pertanto il risolversi dell'oggetto nel concetto, con il quale Hegel crede di affermare l'assolutezza dell'ideale, allo stesso modo in cui il filosofo di Stoccarda considera la dimensione naturale. Essa, nella sua visuale, è il luogo della staticità e della divaricazione, in quanto le cose non appaiono nel loro relazionarsi reciproco. È solo infatti nella dimensione concettuale che appare il dinamismo che permette il movimento. Ma la perdita della carica negativa che trasforma in semplice relazione il passaggio da una categoria all'altra conduce Gentile a ravvisare l'uguaglianza tra i modi in cui sono concepite queste due dimensioni. A questo proposito, viene affermato che la differenza tra la logica formale e quella hegeliana, con la quale appunto veniva simultaneamente sancita la differenza tra questa e la natura, non sussiste:

Giacché la vera differenza tra la logica aristotelica e la hegeliana, non è a mio credere, che l'una è formale e l'altra no; ma che l'una è malamente formale, e l'altra rigorosamente formale. In quella si cerca il formale nell'empirico e nel concreto; riuscendo all'arbitrario e al futile; o deducendo l'indeducibile, o deducendo dal generale il particolare che vi s'è messo; in questa si cerca il formale nella forma, nell'idea, nel principio che informa il reale³⁶⁴.

Per questo motivo il modo in cui è concepita la logica dialettica, ripropone quel contraddittorio modo con il quale gli antichi denominavano l'essere naturale.

Ma l'hegelismo non rappresenta che l'ultima rarefatta declinazione dell'atteggiamento realistico. Secondo Gentile, infatti tutte le filosofie precedenti a quella attuale procedono attraverso quello che lui definisce «*metodo della trascendenza*», che viene perfettamente a coincidere con ciò che in questo lavoro è stato denominato come *meccanismo gnoseologico*

³⁶⁴ *Ivi*, p. 78.

oggettivistico. Afferma infatti Gentile nella *Riforma della dialettica hegeliana*, a proposito di questa differenza:

Chi facesse una storia del concetto di metodo potrebbe infatti venire agevolmente a questa conclusione: che il metodo si è concepito sempre in maniera opposta e contraddittoria a quella per cui noi parliamo di metodo dell'immanenza. Il metodo filosofico per eccellenza è sempre stato il metodo della trascendenza³⁶⁵.

Anche se nella *Riforma* e nella *Teoria* sono presenti numerosi riferimenti al modo in cui l'intero pensiero filosofico usufruisce di questo metodo, è nel primo volume del *Sistema di logica* che Gentile espone in maniera sistematica e puntuale il percorso che questo atteggiamento compie verso il palesamento della sua definitiva impossibilità. Si cercherà qui di seguito di tracciarne i momenti più importanti.

L'analisi di Gentile parte dalle origini del pensiero filosofico. Parmenide è infatti «il fondatore [...] della logica dell'astratto» in quanto egli fu il primo che «cominciò a intendere in tutto il suo rigore il concetto di presupposto del pensiero»³⁶⁶. È possibile affermare che per l'attualismo, al di là delle intenzioni esplicite e dello specifico contenuto, tutta la filosofia occidentale attribuisce alla verità le esatte caratteristiche che l'Eleate attribuisce all'essere astratto. Eccole qui ricordate attraverso le parole di Gentile:

Essere si intende, naturale, immediato. Il quale non può mutare, perché il mutare importa non essere prima quel che si è dopo, e non essere dopo quel che si è prima: importa cioè un concetto della realtà come essere insieme e non-essere, laddove il reale è soltanto essere, e il non essere non è. Similmente, esso è immobile. Quindi pure non è nato, né morrà: è eterno. Non può essere in parte, e in parte no: è continuo. Uno, perché molteplicità importerebbe discontinuità. Né limitato da altro, né quindi si oppone al pensiero, poiché se il pensiero è, non può essere altro che l'essere stesso³⁶⁷.

L'essere parmenideo infatti rappresenta il modello di riferimento di tutte le diverse variazioni con le quali lo svilupparsi della riflessione filosofica concepirà l'essere presupposto al pensiero in atto. Ed è per questo che l'attributo con il quale Gentile costantemente lo caratterizza, è quello di "naturale", in quanto nonostante esso venga a manifestare un volto sempre diverso, *la forma* nelle quale sono concepite le diverse espressioni è la stessa. Certo, se anche formalmente l'intera filosofia concepisce la struttura della verità con le stesse esatte caratteri-

³⁶⁵ *Ivi*, p. 261.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 468.

³⁶⁷ *Ivi*, p. 467.

stiche ad essa attribuite da Parmenide, sarà proprio l'evolversi del contenuto con il quale questa verità formale viene di volta in volta riempita a rappresentare il positivo evolversi, capace di condurre alla svolta formale di cui l'attualismo è banditore: già la riflessione successiva a quella dei presocratici si configura nelle sue intenzioni esplicite come un superamento della posizione dell'eleate.

4.8.1 Evoluzione del contenuto del presupposto naturalistico

La coppia Socrate-Platone si rende conto che il modo nel quale Parmenide credeva possibile concepire l'astratto essere è contraddittorio. Ci si accorge cioè che esso «per essere realizzato come immutabile deve: 1) non essere pensato (o non essere pensato come pensato); 2) non essere propriamente (pensato come) immutabile. Infatti, il pensiero turberebbe e annullerebbe l'immobilità dell'immutabile»³⁶⁸. Come fare perciò a concepirne il volto?

La soluzione in cui consiste il *quid* specifico del platonismo è rendersi conto che solo ciò che partecipa con la dimensione intelligibile può essere realmente pensato. Difatti anche il mondo empirico e non solo i concetti, nella filosofia platonica, partecipano in qualche modo con la dimensione ideale. Ciò in cui consiste questa svolta è in realtà la comprensione dell'impossibilità dell'identità concepita nella sua immediatezza. Essa non è semplice punto ma relazione. Difatti afferma Gentile:

La differenza tra quel *quid* (ti estin) a cui mira Socrate, e che è il concetto, e l'essere degli Eleati e degli atomisti è questa: che, a paragone di quest'essere, il concetto è negazione della immediatezza o astrattezza dell'essere. Quell'immediato essere è un astratto: l'essere pensato come identico (anzi che si pensa identico, l'Io), ma staccato dal pensiero che lo pensa (e solo può pensarlo) identico, e pur continuato a pensare l'essere come identico sono già *unum et idem*. L'essere, invece di Socrate è essere pensato, con la coscienza di questa sua forma³⁶⁹.

L'essere parmenideo cioè, «non è l'essere che sdoppiatosi sia atto dell'unità originaria» ma solo «il punto di partenza dello sdoppiamento»³⁷⁰, che quindi senza il suo ritorno in sé risulta assolutamente impensabile. Invece, il concetto rappresenta l'impossibilità di concepire qualsiasi cosa se non attraverso la necessaria relazione tra soggetto e predicato in cui la definizione si struttura. Tutto ciò implica la definitiva vittoria della comprensione del dinamismo intrinseco al reale. Difatti Gentile afferma che il «rapporto è mediazione; poiché ciascuno dei

³⁶⁸ GENTILE 2014, p. 468.

³⁶⁹ *Ivi*, p. 471.

³⁷⁰ *Ibid.*

termini di esso non trova in sé medesimo il proprio essere: ma deve ricorrere all'altro per avere ciò onde consta l'esser suo; e quest'altro deve perciò essere per lui non solo diverso ma anche identico»³⁷¹.

Ma è proprio da questo momento in poi, che il punto di vista con il quale Gentile analizza l'intera filosofia occidentale viene a manifestarsi. Difatti, sebbene già con la filosofia socratico-platonica, che viene definitivamente a rigorizzarsi in quella aristotelica, la mediazione sia vista come l'effettiva essenza del reale, la forma tramite la quale essa viene concepita riconduce la riflessione fuori dalla verità.

Afferma infatti Gentile:

In conclusione, nella logica di Platone come in quella di Socrate, l'astrattezza dell'immediato essere naturale cede il luogo a quella concretezza che era la flagrante negazione dell'astratto essere, in quanto se ne predicava l'identità. Qui l'identità c'è; e c'è ripeto perché non siamo più di fronte alla natura ma al pensiero. Ma poiché questo pensiero stesso è immediato, e il rapporto tra soggetto e predicato della definizione (o divisione) è statico, cioè già posto, esso è tutto, nella sua unità complessiva, un'immediatezza astratta³⁷².

Viene cioè ad apparire che la mediazione in cui consiste il reale, se pensata in maniera estrinseca al vero luogo nel quale essa riesce ad esprimere senza contraddizione la sua dinamicità, non può far a meno che riassumere la forma di quell'essere naturale di cui essa voleva essere la confutazione.

Il seguito dell'interpretazione gentiliana consiste nel rilevare il modo in cui tutta la filosofia successiva, nonostante gli sforzi, non riesca a superare la concezione naturalistica della verità. Sebbene egli non manchi di rilevare quei progressi contenutistici fondamentali che segnano l'avvicinarsi della rivoluzione formale in cui consiste il suo pensiero. Gentile rileva nei nuovi argomenti che vengono offerti dalla riflessione cristiana i prodromi più importanti del pensiero attuale. Tanto che la filosofia moderna non rappresenta altro per il filosofo di Castelvetrano che lo sviluppo della rivoluzione contenuta nel cristianesimo.

La filosofia cristiana, come abbiamo visto, nega fin da principio l'intellettualismo in cui si era impigliato il pensiero antico; e col suo concetto della carità o amore getta le basi della nuova intuizione spiritualistica, per cui la realtà anzi che essere il presupposto dello spirito (natura), è ciò che lo spirito stesso realizza, attuando se medesimo³⁷³.

³⁷¹ *Ivi*, p. 473.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ *Ivi*, p. 476.

Vista la similitudine con la quale il discorso di Gentile affronta lo strutturarsi della filosofia moderna con il modo nel quale, nella prima sezione, questo stesso è stato concepito come il rigorizzarsi del paradigma oggettivistico, non ci è sembrato necessario riportarne i passaggi fondamentali. Infatti, lo scopo peculiare di questo paragrafo è, in prima istanza, quello di condurre l'argomentazione alla comprensione più chiara dei motivi che conducono Gentile al rivelamento della contraddittorietà della filosofia hegeliana. L'altra funzione di questa piccola specificazione è quella di preparare la riflessione al contraddirsi della filosofia attualistica. Infatti, la comprensione chiara dell'essenza e delle variazioni che subisce ciò che Gentile definisce *essere naturale* rappresenta il presupposto principale per comprendere il modo in cui in questo lavoro viene visto cadere in contraddizione l'attualismo stesso.

4.9 L'errore del pensiero hegeliano: il tradimento del principio scoperto nella Fenomenologia

La critica che Gentile muove ad Hegel risulta essere molto simile a quella che lo stesso filosofo di Stoccarda muove al *cristianesimo*. Nonostante questa religione rappresenti il primo vero passo dell'erosarsi della logica astratta, come visto nella prima parte di questo lavoro, il modo in cui in essa è concepita la dialettica tra Padre, Figlio e Spirito santo anticipa, ma non realizza, la comprensione dell'assoluto come concetto. Essa non è che una comprensione *representativa* dello Spirito. Come afferma Cortella infatti:

Il cristianesimo elabora certamente il concetto di Dio come spirito e dunque come sapersi, tuttavia questo sapersi resta ancora lì come oggetto di un sapere nostro esterno a quel sapersi. Resta dunque un sapersi trascendente rispetto al nostro saperlo³⁷⁴.

Al contrario, l'idealismo hegeliano riesce a concepire quell'auto-comprendersi come sapere che lo stesso ha di sé medesimo. Esso, precisamente è «il sapere di questo soggetto come della sostanza, e della sostanza come di questo sapere dell'operare del soggetto»³⁷⁵.

Ma il concetto astratto, con il quale il filosofo di Stoccarda crede di riuscire a manifestare questa duplice essenza dell'assoluto, secondo Gentile, non riesce in tale impresa. L'assoluto cioè, nonostante Hegel lo definisca come *soggetto*, e quindi come ciò che è capace

³⁷⁴ CORTELLA 1995, p. 145.

³⁷⁵ HEGEL 1995, p. 235.

di essere simultaneamente *soggetto e oggetto*, viene a riassumere le fattezze della cosa, esattamente come il Dio trascendente e la cosa in sé kantiana. Per questo motivo viene a crearsi uno iato tra manifestazione ed essenza dell'assoluto. Iato che assume fattezze drammatiche, se si pone attenzione al fatto che l'assoluto soggettivo, per come è descritto nella *Scienza della logica*, presuppone necessariamente, come visto nel passo di Cortella, un soggetto contemplante per essere intelligibile.

Ma, affinché sia possibile comprendere il modo specifico attraverso il quale Gentile prende coscienza di questo riproporsi dell'oggettivismo nell'idealismo hegeliano è necessario prestare perciò l'attenzione sul rapporto tra *Fenomenologia* e *Logica*. Secondo il filosofo siciliano è proprio il non riuscire a rispettare quanto scoperto nel percorso speculativo elaborato nella *Fenomenologia* a condurre il suo pensiero verso il riproporsi del paradigma oggettivistico. L'errore viene perciò a concretizzarsi proprio nel tentativo di creare un'esposizione dell'assoluto capace di esaurirne definitivamente le possibilità, sebbene il suo contenuto sia il dinamismo della relazione tra identità e differenza. Difatti alla fine del percorso fenomenologico, la coscienza comprende che ciò che gli sta di fronte non è qualcosa di estraneo ma essa stessa. In questo modo, la verità è ciò che riesce ad essere *simultaneamente* l'una e l'altra cosa. Ma questa verità non può ossificarsi in una caratterizzazione incapace di manifestare questa effettiva reciprocità. La verità stessa deve esser concepita come un *farsi*:

La prassi era relazione necessaria di soggetto e oggetto» e consisteva bensì nella «produzione dell'oggetto» ma solo perché l'oggetto accresceva e sviluppava il soggetto stesso, il quale «a mano che *veniva* facendo o costruendo l'oggetto, veniva facendo o costruendo se stesso». Si trattava cioè di cogliere l'«analogia» tra il fare di chi creava un mondo (fittizio e reale) e il contemplare di chi colui che lui intuiva insieme alle sue categorie e di comprendere perciò il senso profondo dell'«operoso della mente» la quale, «via via che accresceva e sviluppa le sue conoscenze (oggetto), veniva crescendo rispettivamente nella potenza di comprensione e d'intendimento (soggetto)³⁷⁶.

La precarietà del pensiero hegeliano viene perciò a mostrarsi nel tentativo di dare all'assoluto, nonostante questa comprensione, una forma oggettiva nella logica. Difatti Hegel la caratterizza come auto-coscienza, cercando così di marcare nettamente la differenza con ciò che prima, in quanto coscienza, aveva necessariamente bisogno dell'oggettività per essere intelligibile. Anzi, come afferma Spanio, la sfida dell'attualismo gentiliano consiste proprio nel

³⁷⁶ SPANIO 2011, p. 43.

tentativo di trovare un modo di concepire senza concettualizzarlo, il divenire in cui consisteva l'auto-coscienza:

L'insistenza di Gentile sull'atto del pensare, unita alla necessità di garantire la demolizione del presupposto che, da fuori, ma anche da dentro, ne avrebbe compromesso la libera determinazione, era l'insistenza di chi interpretava ormai il soggetto come l'inoggettivabile consistenza dell'essere. Si trattava infatti di evocare la fluidità trasparente dell'evento suscitato dal pensiero, tolto il quale emergeva che si sarebbe trattato invece di assecondare, assecondando il mondo³⁷⁷.

L'attualismo consiste proprio nel tentativo di correggere l'idealismo hegeliano verso una decisa accentuazione del momento sintetico della dialettica, in quanto la processualità in cui esso essenzialmente consiste rende impossibile, per Gentile, il suo fissarsi in momenti, figure determinate, categorie. O meglio, ogni oggettivazione dell'eterna processualità del pensare, ogni fissazione del pensare nel "pensato", finisce per essere un'astrazione, falsificazione e un tradimento dell'immanenza assoluta di quel processo, la "caduta" in un'oggettività trascendente, e quindi una fuoriuscita all'assoluto.

Oltre alla contraddittoria presupposizione di un esterno rispetto alla sintesi creatrice, la *differenza tra percorso verso, e l'assoluto stesso*, manifesta una separazione inaccettabile ai fini della sua intelligibilità. Afferma a proposito Gentile in un saggio tratto da un serie di conferenze da lui tenute alla biblioteca filosofica di Palermo, *Il metodo dell'immanenza*:

Pure non può dirsi che Hegel stesso abbia scoperto nettamente il principio di questo che io dico il metodo dell'immanenza: e i due più notevoli residui di trascendenza che rimangono nel metodo del suo filosofare, nel suo *sich begreifende Begriff*, impedendone in qualche modo questo suo *Sich-Begreifen*, si scorgono manifestamente : 1°) nella distinzione della sua *Fenomenologia* dalla *Logica* nella prima forma del sistema [...]; 2°) nella configurazione definitiva del sistema, tripartito in logica, filosofia della natura, filosofia dello spirito. La *Fenomenologia dello spirito*, preposta alla logica come autocoscienza della verità, o processo dell'autocoscienza assoluta, importa tra autocoscienza fenomenologica e autocoscienza assoluta, tra pensiero e pensiero una distinzione analoga a quella delle due dialettiche platoniche, una delle quali è ascensione empirica alla seconda. Il processo dialettico della fenomenologia dunque non è un processo dentro la verità, ma un processo alla verità: la quale non è concepita perciò come identica al pensiero: ma soprannuotante ad esso, come le idee platoniche all'anima infiammata da Eros, e come l'intelletto attivo all'intelletto passivo di Aristotile. Una logica fuori della fenomenologia, che vi mette capo, è la dichiarazione della trascendenza della verità al pensiero, che deve sollevarsi fino ad essa per attingere il suo valore. Né giova a ricostituire l'unità il considerare che la logica è la verità della fenomenologia, e meta necessaria della libera dialettica di questa; perché la differenza non perciò si abolisce, e consiste sempre tra un sapere che non è assoluto e il sapere assoluto. Sicché la meta del pensiero fenomenologico contiene

³⁷⁷ *Ivi*, p. 127.

sempre qualche cosa che manca invece a questo; e se questo qualche cosa è il carattere essenziale della verità, questa viene ad essere trascendente a tutto il processo spirituale, che deve raggiungerla; e si riproduce l'antica e vieta concezione dello spirito vuoto di contro alla verità da conquistare in grazia del metodo filosofico³⁷⁸.

Oltre perciò all'ambigua differenziazione tra pensiero soggettivo e assoluto stesso, per Gentile è lo stesso modo in cui il filosofo di Stoccarda elabora l'articolarsi del suo sistema a manifestare uno sguardo ancora impantanato nel metodo gnoseologico oggettivistico. Difatti, il dividersi dell'assoluto in tre settori diversi, implica l'incapacità di esprimere l'unità con sé nel quale esso deve per forza consistere. Ed in maniera ancora più drammatica, il necessario riferirsi che la Filosofia della Natura e quella dello Spirito esprimono verso la Logica, si manifesta, se ben pensato, in un rapporto non reciproco. Infatti, sicuramente «la logica non può non compiersi in una filosofia della natura e in una filosofia dello spirito», ma queste due sembrano poter sussistere indipendentemente. Ciò che invece bisogna comprendere è che solo:

Riportato il pensiero pensato all'attualità sua che è il pensiero pensante, il pensiero logico, non guardato più nel suo astratto contenuto, ma nel suo eterno atto, è sì necessario e assoluto, ma della stessa necessità ed absolutezza del preteso pensiero fenomenologico; e vien meno la posizione privilegiata della logica. La quale diventa un momento essa stessa, della fenomenologia divenuta, a sua volta, tutta logica; e la *Wissenschaft der Logik* cessa di essere il vangelo d'una legge extramondana, trascendente ogni filosofia come ogni altro processo storico, dello spirito o della natura, e diventa un anello di quell'eterno sistema del pensiero, che è tutto in ogni suo momento³⁷⁹.

4.10 Struttura definitiva della riforma della dialettica gentiliana. I due volti della riforma gentiliana: quella tra pensante e pensato e quella tra astratto e concreto

Per questo motivo, la riforma gentiliana si configura in prima istanza in questi due tentativi:

1) Nel cercare di trovare una caratterizzazione dell'assoluto in grado di ridurre la distanza tra il percorso del *soggetto verso*, e *l'assoluto stesso*.

2) Nel far sì che questa caratterizzazione sia in grado di manifestare la dualità senza però esprimerla astrattamente ma nel suo *farsi*.

Come visto, infatti, il *distinguersi di*, via che permette l'accesso, e assoluto stesso, anche se interna alla dimensione del pensiero, ripropone quel dualismo tra dialettica soggettiva e dialettica dell'essere stesso. Il tentativo di Gentile si concretizza perciò nel trovare una decli-

³⁷⁸ GENTILE 1954, p. 217.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 231.

nazione dell'assoluto in grado di riuscire ad eliminare la differenza tra punto di vista logico e punto di vista fenomenologico. Ed è proprio questa situazione teorica che permette a Gentile di concepire nel pensiero del filosofo di Stoccarda, il presupposto del fatto all'atto, della natura allo spirito ecc. Presupposizione che rende impossibile, come visto nel passaggio dalla filosofia kantiana a quella hegeliana, una positiva relazione tra i due, in quanto il rigorizzarsi del meccanismo gnoseologico derivante dal paradigma oggettivistico mostra l'assoluta impossibilità della relazione. Difatti Gentile afferma che, se «l'oggetto, non è fin da principio lo stesso soggetto, non potrà esser mai toccato da questo, né sarà possibile mai tra loro rapporto di sorta»³⁸⁰. Al contrario, essendo il differenziarsi in sé dell'assoluto semplicemente una parvenza nel quale l'unico rimane tale, il momento oggettivo non può esser contemplato come una parte *effettiva, reale*, di esso stesso. Gentile infatti afferma:

Guardato nell'attualità sua, il pensiero non si sdoppia *realiter* nel pensare e nel pensato, coscienza e oggetto di coscienza. Il pensiero è coscienza di sé, di quel sé che ei diviene in virtù della coscienza stessa. E però non c'è la filosofia che, acquistando coscienza del logo, lo presuppone, ma la filosofia che con la dottrina del logo, *crea* [corsivo mio] questo logo; e crea sempre un nuovo logo in ogni sua dottrina; [...] La logica, dunque, non è se non la vita stessa dello spirito, che non è un fatto positivo, come la pensano i positivisti, ma un assoluto valore, perché autoctisi e libertà. Ché fatto è quello che lo spirito trova innanzi a sé, già compiuto; non la realtà che egli attua affermandola³⁸¹.

Ed è per questo che si è affermato che la riforma della dialettica gentiliana può essere sintetizzata come una critica all'*espressione* dell'assoluto, e *non* al principio di fondo che governa il paradigma soggettivistico. Anzi, è possibile affermare che il definitivo apparire del fondamento che governa il paradigma soggettivistico coincide proprio con la presa di coscienza gentiliana che *l'implicazione* con la quale viene ad essere contemplata l'intelligibilità dei concetti di identità e differenza non riesce ad essere espressa dalla dimensione concettuale concepita astrattamente. È questo il momento nel quale si comprende che il reale fondamento del paradigma soggettivistico è la concezione che vede la *differenza originarsi dall'identità*. Infatti, nell'idealismo hegeliano, ciò che risolve e permette l'intelligibilità dell'identità e della differenza è la loro implicazione.

Come chiosa della presentazione delle tematiche che si trovano all'origine della riforma gentiliana, è possibile affermare che l'innovazione più roboante a cui questa costringe il pensiero dialettico sia perciò l'*abbandono* del *concetto astratto* come declinazione più ade-

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*

guata della relazione fondamentale. Come è stato brevemente annunciato, e da come è risultato dalle parole di Severino, Gentile concepisce come effettivamente reale solo ciò che egli definisce *pensiero pensante*. Il *pensiero pensato* infatti, che raccoglie l'eredità del concetto, lungi dal rappresentare il reale modo in cui l'assoluto si manifesta, può essere per il momento concepito come *l'errore necessario* che il vero assoluto deve commettere per realizzarsi totalmente. In questo modo secondo il pensiero del filosofo siciliano è possibile evitare quella caduta della relazione nell'identità astratta in cui viene a precipitare il declinarsi dell'assoluto hegeliano.

Ciò che è possibile rilevare dalla presentazione dell'intenzione di Gentile è che la sfida verso cui egli direziona la sua energia speculativa risulta essere paradossalmente simile a quella di Adorno. Infatti, concepire il fatto, l'astratto, che dir si voglia, come errore, coincide con la convinzione di riuscire in qualche modo a cogliere ciò che sta al di là del determinato. Se nella *Dialettica negativa* ciò consisteva nel tentativo di arrivare *all'oggetto puro*, nell'attualismo è proprio il *divenire del soggetto* ciò che si pretende di concepire non astrattamente. In entrambe le interpretazioni, la negazione del concetto o dell'astratto possiede un valore rivelativo.

4.10.1 I due volti dell'attualismo

Se il primo tentativo di strutturazione dell'attualismo, che si sostanzia soprattutto in opere quali *La riforma della dialettica hegeliana* e *La teoria generale dello spirito come atto puro*, sembra vacillare nell'incapacità di concepire in maniera alternativa a quella concettuale il soggetto trascendentale; nel *Sistema di logica* – dove il filosofo siciliano, accortosi della precedente ambiguità, riesce ad evitare l'indebita definizione affermando il totale esaurirsi dell'assoluto nelle sue concretizzazioni astratte – viene ad apparire una seconda problematica, non meno drammatica della prima. Infatti, il necessario concretarsi nelle sue astrazioni, fa assumere alla dialettica una fisionomia che mal si adegua alla sua natura. Ciò è dovuto al fatto che l'astratto, mentre prima, grazie alla sua essenza di errore necessario, riusciva a rappresentare la molla della dialettica, concepito come grado dell'assoluto, al contrario, sembra rendere impossibile l'innescare vitale. In questo modo l'attualismo sembra ricadere nelle stesse problematiche del pensiero hegeliano.

Perciò è possibile distinguere due tipi di attualismo. Se si segue lo stesso modo con il quale l'autore definisce la differenza che solca i due approcci, si deve intendere il pensiero

che va fino al *Sistema di logica come teoria del conoscere*, e cioè quello che appare contenuto in scritti come la *Teoria generale dello spirito come atto puro* e la *Riforma della dialettica hegeliana*, come una fase ancora immatura di un germe che viene concretamente a definirsi nelle opere successive. Difatti, nella stessa prefazione alla prima edizione del '17 della *Teoria*, è Gentile stesso che afferma l'essenza parziale del pensiero contenuto nell'opera:

Questa Teoria generale, per altro, vuol essere una semplice introduzione a quel pieno concetto dell'atto spirituale, in etti consiste, a mio modo di vedere, il nucleo della filosofia. E questo concetto, se gli anni e le forze non verranno meno, sarà da me esposto sistematicamente in trattati speciali; del primo dei quali, concernente la Logica, ho pubblicato quest'anno il primo volume. Chi legge dunque questa Teoria e non ne rimane del tutto soddisfatto, sa già che non se ne appaga né anche l'autore, e che bisognerà leggere il seguito; almeno se gli sembrasse che ne possa valere la pena³⁸².

Allo stesso tempo, è di difficile comprensione se la *relazione* tra i due diversi modi di presentare l'idea possa essere definita come "maturazione", in quanto molti autori, tra i quali autorevoli critici dell'attualismo come Gennaro Sasso, attestano la difficoltà di una tale interpretazione. Il motivo di questa affermazione dipende dalla possibilità che nel *Sistema di logica* il pensiero attuale, accorgendosi dei limiti della sua precedente formulazione, si avvicini paradossalmente molto di più all'apparire definitivo della sua contraddittorietà che nelle precedenti opere. In queste, per così dire, apparirebbe il suo carattere peculiare, così come la personalità particolare brilla più nel giovane uomo che nell'adulto ormai dolorosamente consapevole dei propri limiti. Difficile questione, della cui soluzione questo lavoro non si fa carico. Afferma a proposito Sasso:

Sarà da decidere in concreto, e al momento opportuno, se nella storia di questo concetto la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, si riveli più vicina ai primi documenti dell'idealismo attuale, o ai secondi e più maturi: se insomma se sia questo il libro nel quale la maturità gentiliana trovò la sua adeguata, anche se iniziale, espressione, o se non si tratti invece dell'opera nella quale, giungendo alla propria perfezione, il primo attualismo accenna, e non più, al suo secondo tempo, che è sotto molti ed essenziali riguardi, il suo tempo definitivo. Ma certo è, e fin da ora si può ben affermarlo, che non basta parlare di pensante e pensato perché si abbia di fronte, compiuto in ogni suo tratto, il quadro concettuale dell'astratto e del concreto³⁸³.

È perciò possibile annunciare che, se il modo in cui nelle prime opere la riforma della dialettica viene ad esprimersi come relazione tra *pensato e pensante*, nelle seconde esse assu-

³⁸² *Ivi*, p. VI.

³⁸³ SASSO 1995, p. 167.

merà la definitiva nomenclatura di rapporto tra *astratto e concreto* e che il concetto che viene espresso dalle due denominazioni non è affatto speculare.

Sarà da decidere in concreto, e al momento opportuno, se nella storia di questo concetto la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, si riveli più vicina ai primi documenti dell'idealismo attuale, o ai secondi e più maturi: se insomma se sia questo il libro nel quale la maturità gentiliana trovò la sua adeguata, anche se iniziale, espressione, o se non si tratti invece dell'opera nella quale, giungendo alla propria perfezione, il primo attualismo accenna, e non più, al suo secondo tempo, che è sotto molti ed essenziali riguardi, il suo tempo definitivo. Ma certo è, e fin da ora si può ben affermarlo, che non basta parlare di pensante e pensato perché si abbia di fronte, compiuto in ogni suo tratto, il quadro concettuale dell'astratto e del concreto³⁸⁴.

Premettiamo però, fin da ora, che per il punto di vista speculativo che guida questo lavoro è il volto che l'attualismo delle prime opere di Gentile nel rappresentare il vero e proprio coerentizzarsi del paradigma soggettivistico e, consequenzialmente, il momento nel quale appare il tentativo di fondazione della differenza sull'identità. Difatti, la fisionomia che esso viene ad assumere nel *Sistema di logica*, rappresenta, al contrario, la comprensione dell'impossibilità di questo tentativo. Ma tale presa di coscienza non coincide con la comprensione, da parte del filosofo di Castelvetro, dell'imporsi del circolo paradossale nel quale l'identità e la differenza vengono infinitamente a presupporre l'un l'altra, ma piuttosto un regresso al punto di vista hegeliano. Una conferma di tale convinzione può essere raccolta dal fatto che nell'ultimo suo lavoro speculativo, e cioè *La filosofia dell'arte*, Gentile, rendendosi conto che il volto dell'atto presentato nel *Sistema* ricadeva nell'immobilità astratta, tenta di concepire il sentimento come quella effettiva diversità capace di rappresentare la reale molla della dialettica. L'attualismo cioè, ragionando sul modo in cui sia effettivamente possibile concepire la differenza pura, viene a coincidere con il punto di partenza della *Dialettica negativa* di Adorno, che vedeva nell'inconscio dell'inconscio della reciprocità concepito come fondamento l'unico modo di salvare la ragione dal paradosso. Ma, sottolineiamo ancora, non in queste fattezze l'attualismo rappresenta il momento antitetico ma complementare alla posizione della dialettica negativa, che precede l'imporsi del paradosso. È nel tentativo di fondazione della differenza sull'identità che vien ad essere pensato nelle opere precedenti alla "maturazione" che esso rappresenta il culmine del paradigma soggettivistico.

³⁸⁴ *Ibid.*

La parabola speculativa successiva può forse rappresentare o un indizio del fatto che Gentile fosse più vicino alla presa di coscienza del paradosso o, al contrario, una semplice regressione al punto di vista precedente. Di questa risposta, questo lavoro non si fa carico.

4.11 Prima fisionomia della riforma della dialettica gentiliana: la relazione tra pensante e pensato

Se nella parte finale della *Riforma della dialettica hegeliana*, Gentile si preoccupa di delineare il volto specifico che la dialettica assume dopo la comprensione dell'errore nel quale cadeva l'idealismo hegeliano, nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*, si comprende il modo nel quale egli cerca di mostrare le declinazioni necessarie dopo la svolta rivoluzionaria raggiunta nella precedente opera. Tuttavia, sarà proprio in questo ultimo lavoro che il pensiero gentiliano mostrerà le difficoltà anticipate nei precedenti paragrafi. Si cercherà in questo e nei prossimi paragrafi di mostrare tale sviluppo.

Attraverso la caratterizzazione dell'essere come pensare, Gentile può finalmente dichiarare la piena immanenza del contraddirsi del fondamento. In questo modo la scintilla dialettica non viene ad apparire come originata dall'esterno, ma risulta intrinsecamente legata all'originario stesso. Difatti, questo, concepito come *il pensare a cui ogni pensato deve necessariamente riferirsi*, permette finalmente di far apparire senza contraddizione quella reciprocità, che la dialettica tra oggetto e concetto non riusciva a mostrare.

Il pensato, infatti, se non è ricondotto al pensare, non ha alcuna effettiva consistenza, e allo stesso tempo quest'ultimo, a causa della sua essenza diveniente, non può che apparire se non come *indicazione* interna di questo negarsi stesso. È quindi solo nella sua essenza di errore necessario che il pensato partecipa dell'assoluto, il quale a sua volta si manifesta esclusivamente come inobiettivabile conseguenza di questa necessaria dissoluzione.

Di conseguenza, molto importante è cercare di manifestare compiutamente la struttura di questo doppio movimento in cui si concretizza la riforma attuale.

La prima preoccupazione di Gentile è rappresentata dalla necessità di mostrare il differente statuto valoriale di questi due momenti di cui si compone la dialettica. Una delle innovazioni più evidenti che l'attualismo presenta rispetto alla dialettica hegeliana è la sottolineatura del valore del momento veritativo rispetto a quello negativo in cui consiste l'assoluto. Infatti, Gentile afferma:

Il pensiero di cui si afferma la verità per la considerazione precedente, il solo pensiero di cui si possa affermare la verità poiché in fatti è il solo pensiero che realmente sia pensiero, non è il pensiero astratto ma il pensiero concreto³⁸⁵.

L'*astratto*, non a caso, nella sua positività non è l'assoluto, ma *errore*. L'unico pensiero effettivo, cioè realmente presente e *vero*, è solo il *pensiero attuale*, e cioè quel primo motore che, per la sua essenza diveniente, si libera dell'attributo dell'immobilità con il quale Aristotele lo caratterizzava. Il tentativo di oggettivarne il volto risulta quindi l'errore in cui tutti i filosofi precedenti a Gentile sono caduti:

E la difficoltà che nasconde ordinariamente alla coscienza del filosofo l'ovvia verità enunciata di sopra consiste nel cercare il pensiero nel pensiero astratto invece che nel pensiero concreto: quando p. e. diciamo pensiero il pensiero altrui o il pensiero nostro già pensato; ossia, in ambo i casi, non propriamente il pensiero reale, ma il solo oggetto del pensiero nella sua astratta oggettività³⁸⁶.

Importante è perciò sottolineare che il momento nel quale la riflessione *concepisce l'astratto come errore*, coincide con *l'innalzamento di questo alla sua vera natura*. La comprensione dell'impossibilità dell'assolutamente altro, e cioè di ciò che è esterno al pensiero, coincide pertanto non nella riconduzione dell'oggetto al concetto, ma nell'annullamento dell'astratto nel pensare. In altre parole, l'essere statico si scopre divenire:

Un pensiero nostro, ma già pensato non si ripensa se non in quanto si rivive nel pensiero attuale: e cioè solo in quanto esso non è il pensiero d'una volta distinto dal pensiero presente ma lo stesso pensiero attuale almeno provvisoriamente. Onde pensare un pensiero (o porre il pensiero oggettivamente è realizzarlo; ossia negarlo nella sua astratta oggettività concreta, che non è di là dal soggetto poiché è in virtù dell'atto di questo³⁸⁷.

Ma la risoluzione dell'astratto nel pensiero concepito nella sua attualità rappresenta solo il primo momento della dialettica gentiliana.

Infatti, se «questo momento non fosse mai superato, il pensiero altrui sarebbe soltanto nostro (per noi) e il pensiero passato sarebbe soltanto presente. Non conosceremmo se non il pensiero attuale»³⁸⁸. In questo modo Gentile vuole esprimere la necessità per l'infinito concepito *immediatamente come divenire, di farsi finito*. Se il destino dell'astratto, fosse semplicemente quello di essere condotto nella dimensione in cui esso raggiunge la sua vera natura, la

³⁸⁵ GENTILE 1954, p. 245.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ivi*, p. 246.

³⁸⁸ *Ibid.*

stessa essenza dell'assoluto, così come sopra è stata descritta, verrebbe a contraddirsi. È proprio la paradossale ricaduta del pensare nel pensato ciò che lo salva dalla contraddizione. Ma il nuovo astratto in cui esso cade, risulta appartenente al pensare:

Qui basta avvertire che questo secondo momento, reso possibile dal primo, se annulla l'attualità del pensiero altrui, o nostro e non più nostro, l'annulla in un nuovo atto di pensiero; per cui l'oggettività nuova, (la vera o effettiva oggettività) conferita a cotesto pensiero, che il nostro pensiero espelle da sé e considera pertanto come oggettivo è realizzata in funzione del nuovo pensiero nostro e attuale; ed è un membro organico dell'unità immanente di questo³⁸⁹.

Dal passo appena riportato potrebbe però sembrare che l'astratto, in cui la riflessione è nuovamente caduta, venga ad essere considerata come parte positiva dell'assoluto. Difatti Gentile afferma:

Quello adunque, che si dice pensiero d'altri, o nostro in passato, è in un primo momento il nostro pensiero attuale, e in un secondo momento una parte del nostro pensiero attuale: parte inscindibile dal tutto cui appartiene e reale perciò nell'unità del tutto stesso³⁹⁰.

Ma chi affermasse ciò non avrebbe compreso la reale natura di un assoluto concepito come «ciò che è non essendo»³⁹¹. Infatti, subito dopo Gentile precisa:

E però il solo pensiero concreto è il pensiero nostro attuale. E poiché il nostro pensiero non attuale non è più nostro, si può dire che il solo pensiero concreto è il pensiero assolutamente nostro [...]. E si può dire egualmente che il solo pensiero concreto è il pensiero assolutamente attuale, poiché il pensiero non nostro non è attuale pensiero³⁹².

L'assoluto finitizzatosi, ripresentandosi nella forma contraddittoria del pensato, comporta «la svalutazione del pensiero come pensiero, ossia l'affermazione che quello che abbiamo pensato (nel primo momento) non è pensiero giacché non è pensiero concreto non è pensiero assolutamente nostro; e l'affermazione che quello che abbiamo pensato ora non è pensiero anzi negazione del pensiero»³⁹³. Perciò Gentile definisce come segue il risultato di questo secondo passaggio:

³⁸⁹ *Ivi*, p. 247.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ GENTILE 2014, p. 275.

³⁹² GENTILE 1954, p. 247.

³⁹³ *Ivi*, p. 248.

Il passaggio dal primo al secondo momento è quindi il passaggio dal pensiero alla natura. La natura dunque considerata nella sua concreta realtà è il pensiero che il pensiero incomincia a pensare come altro da sé; ovvero il pensiero fissato nella sua astrattezza.

La natura è astratta solo il pensiero è concreto³⁹⁴.

In questo modo Gentile riesce a manifestare quel passaggio dall'infinito al finito che la dialettica hegeliana, nonostante le intenzioni, non riusciva ad esprimere. L'astratto è cioè sia errore, sia necessità.

Ma come si può notare anche dal modo nel quale il filosofo siciliano commenta e definisce i momenti di cui questa relazione si compone, il significato peculiare che essa viene ad assumere non può essere pensato come *reciprocità*. Il modo in cui il finito concepito come errore è ricondotto all'originario pensato come divenire coincide infatti con l'apparire del suo essere, in realtà un prodotto del fondamento stesso. Ma per comprendere meglio il perché questa relazione viene interpretata come rapporto tra fondamento e fondato, è necessario concentrarsi sulla peculiare relazione che il vero e l'errore assumono nell'attualismo.

4.11.1 La natura dell'errore e la peculiare logica dell'attualismo

La verità coincide proprio con ciò che può essere definito simultaneamente sia come rilevamento che come produzione dell'errore. Il senso di questa affermazione viene a sostanziarsi nel fatto che quest'ultimo «non è un attributo accidentale del pensiero altrui, o non più nostro; ma anzi necessario»³⁹⁵. Per questo motivo, la sua positività, nonostante rappresenti ciò che, una volta rilevato come tale, assume le fattezze dell'impensabile, consiste proprio in questo suo immediato negarsi. Afferma a proposito Gentile reinterpretando il motto del naturalismo:

Se questo pensiero attuale lo diciamo natura, al motto del naturalismo: *Natura sive Deus* bisogna sostituire il motto idealistico: *Natura sive error*. Giacché cotesto pensiero non è attuale perché viene superato, come s'è veduto [...] cioè perché noi, dopo averlo pensato non lo possiamo più pensare [...] Ora ciò che non si può più pensare, dopo essersi pensato, è appunto l'errore.

L'errore è dunque astratto soltanto la verità è concreta³⁹⁶.

Per comprendere appieno la *feconda ambiguità* che questo tipo di approccio rivela, è necessario soffermarsi sulla logica stessa che fa da sfondo a queste considerazioni del filosofo

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Ivi*, pp. 248-249.

siciliano. Difatti per Gentile, l'apparire del vero non può essere concepito se non come esclusione dell'errore, e quindi in qualche modo una sua positiva posizione: una verità solo affermativa è fragile, in quanto non è al riparo dalla sua contraddizione. Solo attraverso la previa esplicitazione dell'impossibilità della sua negazione è possibile pensare la reale concretezza del vero.

Ogni atto di pensiero è esclusione di un altro atto di pensiero (non di tutti gli atti possibili; ma di quello pensato immediatamente prima). *Omnis determinatio est negatio*. E però solo accorgendomi di un errore, e però liberandomene io conosco una verità e cioè penso. In questo nodo vitale che all'errore (astratto) la verità (concreta) è la radice del pensiero e la legge fondamentale della logica³⁹⁷.

Per questi motivi Gentile è costretto a considerare il principio primo della logica classica, e cioè il principio di non contraddizione, che pone la necessaria uguaglianza del medesimo, come errore. O meglio, esso non rappresenta la vera logica, quella del pensiero contemplato nella sua concretezza, ma quella dell'astratto che appunto è errore nel particolare modo sopra specificato.

Il principio di identità (o di contraddizione) $A = A$ enuncia una necessità relativa a quello che si è detto pensiero astratto cioè alla natura; che, per definizione, è la negazione del pensiero e non può ammettere perciò in sé legge logica di sorta. $A = A$ è la legge dell'errore nella sua astrattezza³⁹⁸.

Al contrario, la vera necessità logica è del «reale e concreto processo del pensiero il quale schematicamente potrebbe piuttosto formularsi: $A = \text{non-}A$ ». Questo perché, come spiegato sopra, «la verità non è dell'essere che è, ma dell'essere che si annulla ed annullandosi è realmente»³⁹⁹. Perciò, in questo modo, Gentile non vuole semplicemente affermare la legge di un divenire concepito oggettivamente ma proprio di quell'atto del pensare, la cui essenza è quella di trasformarsi nel suo assoluto opposto.

4.11.2 Il declinarsi nei vari luoghi della riflessione filosofica del principio primo dell'attualismo

Da questo punto in poi della *Riforma della dialettica hegeliana*, Gentile si focalizza esclusivamente sull'esposizione del modo in cui il principio che sostanzia l'attualismo viene a modi-

³⁹⁷ *Ivi*, p. 249.

³⁹⁸ *Ivi*, p. 250.

³⁹⁹ *Ibid.*

ficare i luoghi principali della riflessione filosofica. Se la prima parte dell'argomentazione si era sostanziata sulla critica alla filosofia hegeliana, e la seconda sull'esposizione della dinamica in cui consiste il primo principio dell'attualismo, in questa Gentile si impegna a mostrare la *parte positiva* della sua filosofia. Infatti, la rivoluzione consistente nella dimostrazione che solo come divenire l'assoluto risulta incontraddittorio, implica necessariamente l'esposizione dei nuovi significati che assumono i concetti più importanti della riflessione filosofica.

Per prima cosa Gentile afferma la fondamentale coincidenza tra necessità e libertà. Difatti l'assoluto, essendo ciò che da sé stesso si crea quel limite alla sua infinità, è al contempo vittima e legislatore della legge necessaria che regola la sua attività. È lui stesso infatti il produttore di quella natura che tenta invano di limitarne l'infinità.

Afferma infatti:

La necessità dialettica del pensiero coincide con la libertà del pensiero; perché tutti i limiti sono generati dalla stessa dialettica del pensiero. Il limite del pensiero non può essere limite del pensiero [...] se non comincia dal pensiero stesso; se come limite non è nella sfera stessa del pensiero⁴⁰⁰.

Allo stesso tempo, dimostrata definitivamente l'incapacità dell'astratto di essere incontraddittorio, in quanto la sua vita si esaurisce nella sua morte, il filosofo siciliano dichiara che l'unica universalità realmente incontraddittoria è quella dell'atto stesso del pensare. In questo modo le idee platoniche, le categorie aristoteliche, e tutti quei concetti che nella storia della filosofia hanno contraddittoriamente tentato di frantumare in parti l'assoluto, vengono definitivamente a mostrare la loro impossibilità.

L'universalità platonica, aristotelica (parallela all'identità di ogni concetto con se stesso), quella voluta dai realisti e combattuta dai nominalisti, è astratta universalità, perché è l'universalità del pensiero astratto. Non si può parlare del concetto di uomo, di animale, di triangolo di numero, perché non ci sono questi concetti né in cielo né in terra. E il pensiero di questi concetti non può essere il pensiero in generale, il pensiero divino (il Dio che sia altri da noi), se il solo pensiero concreto è il pensiero nostro. La sola universalità pensabile è quella del nostro atto di pensiero⁴⁰¹.

Oltre a ciò Gentile si preoccupa di offrire il corretto veicolo formale per interpretare correttamente questo assoluto concepito soggettivisticamente. Esso, infatti, non è il soggetto trascendentale kantiano o fichtiano in quanto, come appena ricordato, il limite nel quale la sua

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ *Ivi*, p. 251.

infinità sembra cadere non è concepito come reale cosa in sé, o come non-Io, ma appunto come sua necessaria produzione. Allo stesso tempo, «il noi soggetto del nostro pensiero»⁴⁰² non può essere considerato neanche alla stregua dell'Io-empirico, poiché esso non è rappresentabile come uno tra molti, ma è l'origine stessa della molteplicità.

Il noi soggetto del nostro pensiero non Io che ha di contro a sé il non-Io (altro) o altri Io (altri); e però non è l'Io empirico, quale apparisce all'osservazione psicologica: uno tra molti; ma l'Io assoluto. Il quale nega sè stesso non solo come pensiero delle cose e di altri Io (di altri si badi non, non degli altri Io), ma anche come pensiero di sé empiricamente concepito⁴⁰³.

In effetti, l'atto del pensiero non deve essere considerato come interno alla dimensione dello spazio-tempo, giacché queste due macrocategorie rappresentano sì gli apriori del pensiero, ma solo nella sua forma astratta. È il pensiero nella sua forma oggettiva che risulta costretto nella forma del qui ed ora. Difatti i pensati non possono che apparire l'uno divaricato dall'altro e in una determinata sequenza temporale. Al contrario l'atto puro rappresenta la condizione, cioè ciò che contiene e dispiega la molteplicità e il divenire della dimensione mondana. Esso è eterno e partecipa risolvendo in sé, tutti gli astratti della serie infinita che è l'esperienza:

Il pensiero nella sua attualità, o come universale, contiene, e però supera non solo la spazialità della pura natura ma anche la temporalità del puro accadere naturale. Il pensiero è, di là dal tempo, eterno. Il tempo infatti è forma di ciò che pensiamo, e però del pensiero come pensato nella sua astratta oggettività. Quando quel che pensiamo lo guardiamo nell'atto di pensarlo, tutti i punti del tempo distinti e successivi, si fondono e si contraggono in un punto immoltiplicabile⁴⁰⁴.

Ed è proprio per questi motivi che Gentile può finalmente dichiarare la coincidenza tra attualismo e assoluta immanenza. I precedenti tentativi di superare il dualismo nel quale la filosofia precipita dopo il levarsi del cogito cartesiano vengono finalmente superati. Se la sostanza spinoziana, come rilevato da Hegel, non era in grado di rappresentare adeguatamente l'azione reciproca nella quale l'approfondimento dell'analisi del suo significato la vedeva risolversi, anche il concetto concepito nella sua astrazione, come mostrato, non riesce in tale impresa. Solo la riconduzione del pensato nel pensare permette infatti di dissolvere definiti-

⁴⁰² *Ivi*, p. 252.

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ *Ivi*, p. 253.

vamente quel contraddittorio presupposto al pensiero in atto, che costringeva la riflessione a concepire dualisticamente l'intero. «Nulla insomma trascende il pensiero. Il pensiero è assoluta immanenza»⁴⁰⁵. La dimostrazione dell'immanenza totale permette inoltre al filosofo siciliano, di dichiarare la definitiva risoluzione dell'aporia gnoseologica nella quale la contraddittorietà del dualismo viene ad esprimersi nella sua forma più drammatica. Se pensiero ed essere sono concepiti come due enti ontologicamente distinti diventa infatti aprioristicamente fallimentare il tentativo di elaborarne la relazione. Ma allo stesso modo l'interpretazione del rapporto come il distinguersi dell'identico con la quale Hegel rivoluziona la filosofia occidentale, non riesce nell'impresa di trovare una caratterizzazione adeguata che possa esprimere questa necessità. Solo attraverso la comprensione della necessaria precedenza che bisogna attribuire al momento sintetico è infatti possibile, concepire incontraddittoriamente il rapporto tra pensiero ed essere. Ciò permette di esprimere la contraddittorietà di una coscienza pensata isolata dalla sua necessaria condizione e cioè proprio l'autocoscienza. Difatti afferma Gentile:

L'atto dell'io è coscienza in quanto auto-coscienza: l'oggetto dell'io è l'io stesso. Ogni processo conoscitivo è atto di autocoscienza. La quale non è astratta identità e immobilità, anzi atto concreto. Se fosse un che di identico, inerte, avrebbe bisogno d'altro per muoversi. Ma ciò annienterebbe la sua libertà. Il movimento suo non è un *posterius* rispetto al suo essere: coincide coll'essere. L'auto-coscienza è lo stesso movimento o processo. Come processo originario è assoluto non ha bisogno di essere alterato⁴⁰⁶.

Da questo passo appare inoltre, il modo in cui il movimento negativo in cui consiste la dinamica dell'atto rappresenti il fondamento logico in cui trova soluzione il problema del divenire del mondo empirico. L'impossibilità dell'assolutamente altro⁴⁰⁷ e l'incapacità di Hegel di concepirne la giustificazione attraverso la relazione di implicazione tra concetti opposti, viene ad essere risolta proprio dalla necessità che costringe l'atto a tramutarsi sempre in un astratto diverso. Il cambiamento perpetuo nel quale ha fondamento lo spettacolo del mondo a noi circostante, lungi dall'essere concepito come oggettivamente diveniente, consiste infatti nella relazione prima mostrata tra l'assoluto e il suo necessario errore. Il perpetuo sorpassare di sempre nuove determinatezze dipende infatti dalla simultanea incapacità sia del primo che del secondo, di permanere in loro stessi. È quindi la sua natura di errore necessario

⁴⁰⁵ *Ivi*, p. 255.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 256.

⁴⁰⁷ Come visto nella sezione dedicata al passaggio dalla concezione astratta dei concetti fondamentali a quella della reciprocità, nel criticismo è la postulazione della cosa in sé, ciò che fonda e giustifica il divenire del mondo empirico.

rispetto alla concreta essenza del suo fondamento ciò che giustifica l'apparire successivo di un altro astratto. Difatti l'apparire della sua contraddittorietà come altro rispetto al pensiero, non conduce la riflessione a concepire come pensato ciò che si riteneva inizialmente natura, ma come pensare, cioè ciò la cui natura è l'immediato trasformarsi nel suo opposto. Perciò il ritorno nel fondamento coincide proprio con l'apparire di una nuova determinatezza, diversa dalla prima, destinata a sua volta a ripercorre lo stesso esatto destino della precedente. Afferma infatti Sasso:

Parlare di determinatezza astratta apparirà certo tanto singolare tanto paradossale, quanto per contro e comprensibile che la determinatezza sia, nell'altro caso, definita in termini di concretezza. Ma tant'è: quella del «pensato» per Gentile è una determinatezza astratta: alla quale sfuggire è impossibile, perché per il «pensante» entrare e «alienarsi» nel «pensato» non è una possibilità fra le altre, – è un destino. Appartiene infatti alla sua intrinseca anankè di entrare nel circolo conchiuso della determinazione, ossia nel «pensato» che è come un circolo conchiuso; dal quale (e come che ciò avvenga e possa avvenire) il pensato esce bensì, ma lasciandolo, in questo atto, e ribadendolo nella sua immota e inerte «perfezione»; che è un perfectum, e come tale un passato, ossia errore e morte⁴⁰⁸.

Ma se la necessità logica sulla quale viene a fondarsi il divenire del mondo empirico è rappresentata dalla dialettica tra pensare e pensato, è solo nell'apparire di sempre nuove determinazioni che il pensante può manifestarsi. Difatti esso è ciò che è non essendo, rendendo, perciò, immediatamente contraddittorio ogni tentativo di determinarlo. Pertanto, se il divenire dell'esperienza è impensabile se non ricondotto al suo effettivo fondamento, questo stesso è l'unica manifestazione in cui può venire ad esprimersi l'assoluto.

Per questo motivo Gentile può quindi affermare che è lo stesso principio fondamentale della logica contemplata nella sua effettiva verità a dichiarare la necessità del perpetuo trasformarsi:

Appena lo spirito si ferma o pare si fermi, la voce della logica è pronta a gridare: “Qual negligenza, quale stare è questo?” Bisogna muoversi entrare nel concreto, nell'eterno processo del pensiero. E qui l'essere si muove circolarmente tornando su sé stesso come essere. Qui è la sua vita, qui il suo divenire: non c'è pura tesi, né pura antitesi, quell'atto unico che siamo noi il Pensiero⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ SASSO 1995, p. 181.

⁴⁰⁹ GENTILE 1954, p. 257.

Si comprendono così le motivazioni teoretiche che spingono Gentile a dichiarare la totale coincidenza tra la storia intesa come il flusso dinamico degli astratti sempre diversi e la filosofia intesa come il luogo nel quale questi trovano la loro fondatezza.

E se il processo della realtà, quella dialettica infinita ed eterna che è il pensiero è storia, la filosofia è storia e superamento della storia nel pensiero di essa: è storia viva nel pensiero della storia: pensiero si badi sempre come puro atto e quindi non limitabile mai con le determinazioni empiriche della storia frantumata nello spazio e nel tempo: pensiero nostro ma assolutamente nostro, perché attuale⁴¹⁰.

4.12 L'oggettività dell'inobiettivabile

Nella *Teoria generale dello spirito come atto puro* il principio di fondo dell'attualismo non subisce modificazioni, ma viene ad essere approfondita ed implementata l'esposizione delle conseguenze e del percorso logico che ha condotto la filosofia alla comprensione della dialettica come il negarsi dell'astratto nel concreto inteso come divenire. Difatti Sasso afferma che la «*Teoria generale* si presenta come una sorta di potenziamento» rispetto a «le tre memorie, composte fra il 1911 e il 1913, su *L'atto del pensare come atto puro*, *Il metodo dell'immanenza* e *La riforma della dialettica hegeliana* e *B. Spaventa*»⁴¹¹.

L'unica innovazione rispetto all'impostazione teoretica della *Riforma* consiste piuttosto in una specificazione, o meglio, in una esplicitazione più certosina di una necessaria caratteristica già in essa attribuita all'atto ma la cui difficile intelligibilità richiedeva spiegazioni ulteriori, quella della sua inobiettività.

Come già affermato nel precedente paragrafo, la riforma gentiliana comporta che il movimento negativo in cui consiste il contraddirsi del pensato, non viene a risolversi in una statica identità, cioè l'essere, ma nel fondamento pensato già come divenire. Essendo appunto tale, esso non può permanere in sé ma deve necessariamente, o meglio immediatamente, mutare nuovamente nel suo opposto, e cioè proprio in quel pensato la cui contraddittorietà aveva scatenato il movimento dialettico. Questo nuovo pensato apparso dal suddetto movimento, è diverso dal precedente in quanto fuoriesce dal divenire come fondamento, il cui significato è, come detto, la perpetua trasformazione. Come afferma Sasso: «il divenire richiede anzi esige di concludersi non già, come ci si aspetterebbe, nella sua concretezza medesima, ma, di volta in volta, in una determinatezza ulteriore, diversa come che sia, dalla sua; e che, non può esse-

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 258.

⁴¹¹ SASSO 1995, p. 174.

re definita se non astratta»⁴¹². Per questo motivo il fondamento pensato come divenire non può essere colto nella sua effettiva consistenza ma solo nel movimento negativo che lo porta necessariamente a trasformarsi nel suo opposto. Il divenire nella sua purezza effettiva è cioè inobiettivabile. Afferma infatti Gentile:

Per l'idealismo, volendo attribuire alle parole il loro rigoroso significato, non c'è né uno spirito, né lo Spirito perché essere e spirito sono termini contraddittori, e uno spirito (una realtà spirituale, un poeta, p. es. o una poesia) pel fatto stesso di essere, non sarebbe spirito. Che SIA si può dire infatti quello che lo spirito oppone a sé come termine della sua attività trascendentale. Quando diciamo che è egli stesso, noi vogliamo dire soltanto, se ne abbiamo un concetto filosofico, che è il suo svolgimento, cioè, propriamente, che questo suo svolgimento si attua⁴¹³.

L'insistenza con la quale Gentile aveva espresso nella *Riforma*, e negli articoli precedenti alla *Teoria*, la differenza tra il momento veritativo della dialettica e quello negativo, portò alcuni critici dell'attualismo, a concepire il pensiero del filosofo di Castelvetrano come un misticismo inconsapevole. La tensione che guida le pagine della *Teoria*, è perciò quella di indirizzare la comprensione dell'attualismo verso la sua specifica fisionomia. Come afferma Sasso commentando l'anima di fondo del primo pensiero gentiliano: «a predominare, nel quadro del primo attualismo, è l'atto inteso come la concreta in sé inafferrabile e non obiettivabile attualità del pensiero – come l'atto dunque, che in sé stesso, trascende la stessa possibilità della definizione che se ne dà quando lo si definisce così»⁴¹⁴. Difatti il modo nel quale la dialettica gentiliana concepisce il risultato del negarsi del pensato, coincide con la riconduzione di esso nel pensante il quale rappresenta l'unica ed effettiva verità.

Il problema che questo tipo di impostazione reca con sé è che l'accentuazione del momento veritativo sul pensante, e la conseguente attribuzione di errore al pensato, conduce la dialettica gentiliana ad una *situazione paradossale*. La *simultanea* predicazione all'astratto della *necessità e dell'errore*, infatti, risulta difficilmente intelligibile. In effetti, questa situazione teoretica, lungi dal condurre verso un solo risultato, e cioè quello dell'attualismo stesso, apre alla riflessione più possibilità equipotenti. Dello stesso parere è Sasso, che, nel passo che segue, commenta proprio le conseguenze dell'analogia tra errore e pensato:

⁴¹² *Ivi*, p. 180.

⁴¹³ GENTILE 1954, pp. 22-23.

⁴¹⁴ SASSO 1995, p. 175.

E consisteva questa difficoltà, in ciò, che se l'essere è pensiero, e questo è essere, non statico, ma dinamico, se insomma l'essere è pensiero, e questo è divenire, il «divenuto» è la stessa cosa del «pensato»; che dunque è «falso» se falso, rispetto al divenire e all'atto che lo realizza è il «divenuto». Conseguenza grave e anzi gravissima, e certo fortemente paradossale. Conseguenza che con tale forza ed energia segnava la differenza della verità dall'errore che quella era identificata con il pensare in atto e con la pienezza di questo suo esercizio, mentre appunto nient'altro che come errore era riguardato il suo essere precipitato nel «risultato calmo» della sua stessa determinazione; e imponeva perciò di concludere che, non appena avesse conseguito il traguardo della determinatezza, si fosse espresso e fosse perciò entrato nel circolo stesso della verità, l'atto del pensiero retrocedeva alle spalle di sé medesimo e mostrava il volto dell'«errore»⁴¹⁵.

Dal modo in cui Sasso argomenta questa situazione, si comprende che *l'apparire* di questa *problematica* viene ad imporsi se si cerca di visualizzare la *dinamica* in cui consiste il principio primo scegliendo come *punto di partenza* il *fondamento diveniente stesso*. Se infatti si analizza l'astratto non dal punto di vista dell'errore, ma da quello della verità, il volto complessivo dell'attualismo non può che risultare quantomeno sfumato. Difatti la necessità per la quale il divenire non può che abbandonare sé stesso assumendo le sembianze antitetiche del pensato *confligge* necessariamente con la simultanea attribuzione a questo dell'errore.

La conseguenza era paradossale, e la difficoltà perciò tanto più pungente in quanto per un verso il pensiero attuale ed il pensante – tutto questo non poteva non avere agli occhi di Gentile, il carattere della suprema concretezza, e per conseguenza della suprema determinatezza; mentre per un altro la determinatezza gli appariva come un circolo finito e concluso come un morta spoglia che, appunto, proseguendo il suo volo, il pensiero in atto lasciava dietro di sé⁴¹⁶.

Questa situazione paradossale dipende dalla presenza di un *residuo di trascendenza* presente in questa prima impostazione del pensiero attuale. Come visto infatti, per Gentile la verità è esclusivamente il pensare nella sua concretezza, e non l'astratto in cui esso necessariamente deve sprofondare. Allo stesso tempo però, è solo tramite l'annientarsi continuo della serie di astratti, in cui consiste il divenire dell'esperienza che la precedente verità può apparire. La verità insomma coincide e non coincide con l'errore. Difatti il flusso oggettivo con il quale esso si manifesta, non avrebbe alcuna giustificazione logica se non fosse ricondotto alla dinamica in cui consiste l'atto del pensiero. Il modo con il quale Gentile crede di riuscire a fuggire l'inintelligibilità di questa situazione aporetica è quello di concepire il fondamento simultaneamente attraverso queste due caratteristiche. Esso è entrambe all'unisono. Ma la ne-

⁴¹⁵ *Ivi*, pp. 179-180.

⁴¹⁶ *Ivi*, p. 180.

cessaria differenza che l'errore e la verità devono pur mostrare per distinguersi, fa cadere il pensiero attuale proprio in quell'errore per la cui evidente contraddittorietà l'energia speculativa di Gentile si era levata.

Difatti la precisazione con la quale Gentile cerca in tutti i modi nella *Teoria* di ricordare che qualsiasi definizione si dia al divenire concepito come fondamento non riesce nel suo intento. Se l'astratto è errore, in quanto morte e chiusura del circolo aperto nel quale il divenire del pensare concretamente consiste, l'oggettivazione del momento sintetico, anche se evitata a parole, si configura come una necessità inevitabile. O meglio, cercando di seguire con coerenza l'impostazione del primo attualismo, più che di un divenire incatenato nella prigione dell'astratto, il suo contraddirsi consisterebbe in realtà in una riproposizione originale, di quello stesso presupposto esterno al pensiero per la cui impossibilità il pensiero gentiliano si era levato. Difatti proprio perché se ne proibisce la definizione, la necessità per la quale il negarsi dell'astratto implica il fondamento concepito come pensare, non può fare a meno di postulare qualcosa che oltrepassa proprio quella dimensione dichiarata come intrascendibile. In questo modo perciò il pensiero di Gentile cade vittima di quella che Severino definisce «un'inferenza di carattere metafisico metaempirico»⁴¹⁷. Ecco qui di seguito riportato il modo in cui il filosofo bresciano argomenta questa sua critica al pensiero attuale in riferimento a una situazione analoga che secondo lui accadrebbe nel pensiero heideggeriano:

Qui si può chiarire il problema, rifacendoci, alla presenza di un'oscillazione analoga nell'attualismo gentiliano. Nella *Teoria generale dello spirito come atto puro* l'Io trascendentale è posto come «inobiettivabile». Tende cioè a costituirsi come un'origine dell'unità di pensiero ed essere – ossia dell'attualità – che sta al di là e al di fuori di tale unità. Nella *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Gentile lascia invece cadere il concetto dell'inobiettività dell'Io, il concetto che fa del principio stesso dell'attualità qualcosa di non attuale e quindi un equivalente della cosa in sé⁴¹⁸.

Un modo per comprendere in maniera più approfondita questa problematica, che, come anticipato dalle parole di Severino, verrà risolta nella *Sistema di logica*, è quella di ritornare alle origini della riforma della dialettica del filosofo di Castelvetro. Come visto la maniera nella quale Gentile supera Spaventa è comprendere che, se alla contraddizione vengono ad essere presupposti i termini che la producono la riflessione cade nell'immobilità dell'essere parmenideo. Infatti, non «è possibile porre prima l'essere e poi, quasi ab extrinseco, aggiun-

⁴¹⁷ SEVERINO 1994, p. 24.

⁴¹⁸ *Ibid.*

gergli la contraddizione»⁴¹⁹. Allo stesso tempo però il tentativo di porre la sintesi e quindi la contraddizione come originario non sembra in realtà essere in grado di evitare le stesse conseguenze contraddittorie. Difatti, anche se l'esclusione dell'astratto dall'originario sembrava in un primo tempo evitare la contraddittoria finitizzazione del divenire, la necessità per la quale questo stesso, in quanto verità, deve assumere la caratteristica dell'incontraddittorietà, riporta l'attualismo di fronte alla stessa problematica che pensava di aver risolto. Afferma a proposito Sasso:

Di necessità l'atto della contraddizione deve essere incontraddittorio. Ma, se è così allora è possibile dire, incontraddittorio in sé, l'atto della contraddizione sarebbe non già quel che si assume, ma niente più che il termine di un rapporto che all'altro suo capo avrebbe la contraddizione; e, lungi dall'esserne l'atto e perciò anche l'ambito in questo rapporto si includerebbe come un momento o una parte. Se, per altro, e per questa via, a tale rapporto si desse origine, a nient'altro che ad una contraddizione si darebbe origine; e questa allora presupporrebbe, alla sua radice, un atto incontraddittorio che, a sua volta, se lo si li assumesse come visitato e abitato dalla contraddizione, ne diventerebbe parte o momento e, all'infinito, richiederebbe un atto, sempre nuovo, incontraddittorio⁴²⁰.

Per questo motivo, anche se il divenire viene ad essere concepito come l'originario e il produttore dell'opposizione contraddittoria tra essere e nulla in cui consiste il suo significato, la necessaria incontraddittorietà della sua forma al fine di rendere intelligibile il suo contenuto, impone automaticamente la presupposizione del momento identico a quello differente.

Perciò, l'apparire di questa inesorabile necessità fa retrocedere il pensiero gentiliano proprio al punto di partenza. Difatti, l'impossibilità di intendere il divenire come originario impone alla riflessione di concepire come *punto di partenza* del movimento dialettico *proprio quell'essere* per la cui contraddittorietà la riforma attuale si era levata. Come afferma Sasso, l'errore principale di questa prima affermazione è quella di non aver compreso che la «contraddizione suppone l'identico, ed è una figura concepibile solo all'interno di una logica che nell'identità abbia il suo criterio. Per contraddirsi infatti l'essere dovrebbe sussistere – sussistere, dunque, come identità»⁴²¹.

Si capisce ora perché, secondo Vitiello, il pensiero di Gentile «non sia nemmeno entrato nel problema di Spaventa». La comprensione dell'impossibilità di aggirare questa contradd-

⁴¹⁹ SASSO 1995, p. 183.

⁴²⁰ *Ivi*, p. 186.

⁴²¹ *Ivi*, p. 179.

dittoria situazione teoretica avrebbe sconsigliato aprioristicamente al filosofo abruzzese qualsiasi tentativo di risolverla.

Per questi motivi condividiamo il modo in cui Cortella descrive la parabola verso la sua contraddittorietà compiuta dal pensiero di Giovanni Gentile.

Contro le stesse esplicite dichiarazioni di Gentile, il finito alla fine è scomparso ed è rimasto solo il divenire infinito. Ma, qui, che cosa propriamente diviene? In un divenire da cui sia scomparsa la determinatezza non diviene assolutamente nulla. Esso alla fine coincide con lo stare e con l'essere. La negatività collassa sulla positività. Questo è alla fine il concreto gentiliano: la pura negatività indeterminata che non nega proprio nulla. La mediazione hegeliana è sparita e l'assoluto è tornato a essere schellinghianamente un immediato. Ma questo immediato, a differenza del sostanzialismo oggettivistico schellinghiano, è inteso soggettivisticamente⁴²².

Perciò, se Adorno è costretto ad ammettere l'identità come necessario presupposto del suo non-identico, l'atto puro gentiliano è costretto a presupporre, al contrario, la differenza per la sua incontraddittorietà. Difatti l'essere parmenideo nel quale esso cade, lungi dal rappresentare lo sfondo capace di evitare lo sprofondare della riflessione nel baratro contraddittorio del dualismo, coincide esattamente, come confermano le parole sopra riportate di Severino, con la cosa in sé kantiana. La necessità che costringe a postulare un tal concetto infatti non ne lenisce la contraddittorietà del contenuto. Come infatti pensare l'assolutamente indeterminato, o l'assolutamente altro dal pensiero, se esso consiste essenzialmente in questa capacità negativa?

Perciò, al fondo del pensiero che più di tutti ha cercato di ripensare la dialettica hegeliana sullo sfondo di quelle caratteristiche ontologiche rifiutate dalla maggior parte del pensiero post-hegeliano, viene ad apparire proprio la necessità di quella differenza che rende impossibile l'intelligibilità dell'identità. L'apparire del circolo paradossale è compiuto. Ma prima di tirare le somme del percorso dell'intera argomentazione, è necessario vedere il modo in cui Gentile, resosi conto della contraddittorietà in cui cadeva la prima impostazione dell'attualismo, tenta di risolvere questa situazione nel *Sistema di logica*. Anticipiamo che il modo nel quale il pensatore siciliano tenta di risolvere questa situazione problematica, rappresenta una sorta di ritorno alla reciprocità hegeliana.

⁴²² CORTELLA 2018, p. 248.

4.13 L'astratto come grado del concreto: il ritorno della dialettica gentiliana alla dialettica hegeliana

Il modo in cui Gentile tenta di risolvere questa situazione contraddittoria, è sciogliere l'ambiguità per la quale l'astratto, il pensato, veniva ad essere considerato simultaneamente come errore e come destino dell'atto. Viene cioè a manifestarsi e a chiarirsi la differenza intercorrente tra un astratto concepito concretamente, e cioè come momento del sintetico stesso, e lo stesso contemplato astrattamente, e cioè al di fuori dell'atto. Così facendo la contraddittorietà risiedente nel pensare il medesimo come manifestazione e negazione del vero, viene a cadere. Difatti il momento nel quale nella precedente impostazione del pensiero attuale veniva ad apparire l'impossibilità di ritenere il «divenuto» come destino dell'atto, dipendeva dal fatto che la semplice forma astratta era al contempo concepita come il segno dell'errore. In questa nuova impostazione, al contrario, viene a distinguersi un *astratto incontraddittorio* in quanto contemplato dal punto di vista dell'atto del pensare, e un *astratto contraddittorio*, in quanto viene concepito, come esterno da esso. Non è più la semplice forma dell'oggettività a coincidere con l'errore, ma la sua non riconduzione alla sintesi. Cioè, l'astratto contemplato nella consapevolezza che la sua intelligibilità è possibile solo all'interno del momento sintetico. Afferma a proposito Sasso: «invano in quest'opera l'errore sarebbe ricercato nella dimensione del pensiero pensato, ossia del logo astratto, che vi è invece presentato come la verità realizzata nella sua immodificabile absolutezza, nella perfetta e obiettiva sua propria coincidenza con sé»⁴²³. Da come si comprende, *l'errore viene a perdere quei residui di concretezza* che ancora aveva nella *Teoria*, per *assumere* definitivamente la caratteristica *dell'impensabilità*. Ciò che significa che l'astratto concepito come esterno del sintetico è semplicemente inconcepibile. L'oggetto, il fatto, le idee platoniche, il percorso auto-riflettentesi della logica hegeliana, sono errore solo se contemplati come esterni alla sintesi. Difatti Gentile afferma:

La vera dialettica non è quella che nega l'oggetto, bensì quella che ha coscienza della sua astrattezza, e quindi della concretezza, in cui esso attinge i succhi della sua eterna vitalità. E se dialettica diciamo la logica del concreto, ossia del puro conoscere, che è l'unità del soggetto e dell'oggetto, oltre la dialettica bisogna pure ammettere, grado alla stessa dialettica, una logica dell'astratto, o del pensiero in quanto oggetto, nel momento dell'opposizione, senza di cui non è attuabile l'unità, in cui il concreto risiede⁴²⁴.

⁴²³ SASSO 1995, pp. 183-184.

⁴²⁴ GENTILE 2014, p. 481.

In questo modo Gentile riusciva ad evitare la necessità di attribuire volente e nolente, quella consistenza trascendente al momento sintetico della sua dialettica, in quanto, in questo caso, il realizzarsi del concreto nell'astratto, non è più concepito come caduta nell'errore, ma appunto come suo incontraddittorio destino. Difatti era l'impossibilità di pensare l'ossificarsi della radice sintetica che costringeva il pensiero di Gentile nella *Teoria* a postulare, anche non volendo, il suo risiedere in una dimensione di là del pensiero attuale.

4.13.1 Problematiche della fisionomia che assume l'attualismo nel *Sistema di logica*

Ma se l'astratto è concepito come momento incontraddittorio del sintetico, se insomma il divenuto nel quale viene a cadere il divenire non rappresenta più un imbarazzo nei confronti della riflessione, *in che modo la scintilla dialettica viene ad essere giustificata?* Difatti nella precedente impostazione era il negarsi dell'errore e lo stretto rapporto che questo intesseva con la verità a rappresentare l'innescò salvifico che riusciva a togliere dalle sabbie mobili dell'essere parmenideo la dialettica hegeliana. Era cioè proprio la capacità del divenire di creare l'assolutamente altro da sé e non semplicemente un altro interno alla sua essenza che permetteva di superare l'identità astratta in cui necessariamente cadeva il pensiero del filosofo di Stoccarda. L'innovazione consisteva, in effetti, proprio nella feconda ambiguità che veniva a sussistere tra vero ed errore.

Gentile, nonostante il nuovo punto di vista tenta comunque di pensare la comprensione dell'errore come giustificazione del sintetico da come si intuisce dal seguente passo:

La dialettica del valore in cui consiste la verità, come dialettica dell'essere e del non-essere del conoscere, si può definire la dialettica della verità e dell'errore: in guisa che il reale e concreto concetto della verità non è quello che la regola di là da ogni errore e da ogni possibilità dell'errore (così come la colomba di Kant s'illuderebbe di poter più liberamente volare al di sopra dell'aria che la sostiene); ma il concetto che la immedesima con l'errore, di quella medesimezza onde l'essere è stretto al non essere nel divenire⁴²⁵.

Ma la caduta dell'errore nell'impensabilità costringe a prendere con cautela l'entusiasmo che traspare dalle precedenti parole. Secondo Sasso le aporie più importanti della rinnovata dialettica gentiliana sono tre e consistono la prima nella «deduzione del logo con-

⁴²⁵ *Ivi*, pp. 437-438.

creto dall'astratto»⁴²⁶, la seconda nello statuto ontologico dell'«altro dal concreto»⁴²⁷, e la terza su quale fosse da considerare a questo punto la «radice della dialettica»⁴²⁸. Secondo il punto di vista che guida l'argomentazione dell'intero lavoro, esse possono esser considerate come declinazioni diverse della stessa problematica. Quella che vede nella perdita della feconda ambiguità tra vero ed errore, l'incancrenirsi della vitalità della dialettica.

Infatti, l'effettiva consistenza del sintetico, che prima fuoriusciva dalla comprensione dell'impossibilità dell'errore inteso come la semplice forma dell'astratto, veniva ad essere giustificata proprio dalla simultanea presa di coscienza che era il fondamento stesso che per sua intrinseca necessità lo produceva. Di conseguenza, lo statuto ontologico dell'errore consisteva proprio in questa feconda ambiguità, che permetteva allo stesso modo di pensare contraddittoriamente l'innesto dialettico. Era proprio questa capacità del fondamento di creare l'assolutamente altro da sé, che però veniva a riapparire come prodotto da esso stesso, la peculiarità della dialettica gentiliana.

Ma la riformulazione dell'astratto come grado del concreto riconduce il pensiero gentiliano ad una posizione, in un primo momento speculare a quella hegeliana. Come afferma Sasso, questa impostazione impone la problematica di ripensare se,

alla luce delle considerazioni svolte nella terza parte del *Sistema*, e in particolare di quelle che culminano nella nell'asserto relativo alla contemporaneità, o reciproca attualità del concreto e dell'astratto, del pensante e del pensato, del logo astratto sia ancora possibile parlare come dell'«altro» dal concreto, e se per conseguenza possa essere definito un luogo che tale è, nella sua definizione, soltanto all'alterità dell'astratto⁴²⁹.

Difatti, l'astratto essendo ricondotto definitivamente al concreto e perdendo quella feconda ed assoluta alterità che in un primo tempo sembrava possedere, nonostante l'apparire del suo esser prodotto del fondamento stesso, ritorna ad apparire proprio come quell' "altro" solo apparentemente tale, che, come mostrato, conduce la dialettica hegeliana a dover essere concepita come semplice logica relazionale. Il tentativo di pensare la reciprocità non può che cadere in quell'identità astratta escludente a sé la differenza, la cui impossibilità costringe a sua volta, a ripensare la possibilità di concepire quell'assolutamente altro, dalla cui evidente

⁴²⁶ SASSO 1995, p. 294.

⁴²⁷ *Ivi*, p. 295.

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ *Ibid.*

contraddittorietà la riflessione era partita. Il porsi dell'identità, cioè, non può che presupporre contraddittoriamente la differenza per l'intelligibilità della sua posizione.

Difatti, la presa di coscienza di questa problematica, conduce Gentile nella l'ultima opera speculativa, la *Filosofia dell'arte* a tentare di concepire il sentimento, inteso nella sua assoluta alterità, come la molla della dialettica tra astratto e concreto. D'accordo con noi è Sasso:

E sarà il suo compito dispiegarsi nell'analisi a mostrare perché, cinque anni dopo aver concluso il Sistema di logica, Gentile fosse come costretto a tornare sulla natura dell'arte, e, delineandone la filosofia, a rimeditare la vecchia (per lui) quaestio del sentimento, e a cercare qui la radice della dialettica, ossia del concreto movimento dello spirito, che per le vie sperimentate in precedenza non per la verità riuscito a conseguire. Il fallimento della dialettica e della sua esigenza fondamentale che è di dar testimonianza concreta, attraverso sé medesima, del movimento, recava con sé come conseguenza, quando se ne fosse acquisita la consapevolezza la rimeditazione del tema dell'inizio⁴³⁰.

Il pensiero di Gentile comprendendo la contraddizione interna della sua prima formulazione, ritorna al punto di vista della reciprocità, e ri-concepandone l'impossibilità, invece di imboccare la via precedentemente intrapresa, sceglie di vedere nella differenza il reale fondamento dell'identità.

4.14 Conclusioni sulla filosofia gentiliana

Il tentativo di pensare l'astratto come assolutamente altro e allo stesso tempo prodotto del fondamento sintetico viene a fallire. L'ambiguità dell'errore porta necessariamente a concepire il punto di vista veritativo come risiedente in una dimensione che si staglia al di là dell'atto stesso. Questa problematica conduce Gentile a distinguere un astratto concreto, cioè concepito come interno al fondamento stesso, e un astratto pensato astrattamente, cioè senza il suo necessario riferirsi alla sintesi che lo produce. In questo modo la difficoltà che conduceva alla necessità di pensare la verità, cioè l'atto, al di là della stessa dimensione attuale, viene a cadere. La sintesi viene cioè incontraddittoriamente a coincidere con il pensato evitando perciò la contraddittoria riproposizione dell'assolutamente altro dal pensiero. Ma in questo modo la dialettica perde la sua vitalità in quanto l'astratto così concepito non è in grado di rappresentare quella differenza necessaria capace di non far ricadere il movimento nell'astratta identità. Difatti, in prima istanza, la dialettica tra pensante e pensato in questa sua seconda impostazio-

⁴³⁰ *Ibid.*

ne, viene ad assumere le fattezze della reciprocità. L'astratto, essendo il necessario compimento del concreto, incomincia a manifestare simile importanza a quello che prima veniva concepito come suo fondamento. Ma, come mostrato al momento di manifestare le problematiche in cui cadeva la dialettica hegeliana, la reciprocità non riesce a porsi in contraddittoriamente, senza la necessaria presupposizione dell'identità in cui, i quindi, apparenti opposti, vengono in contatto.

Per questo motivo questa seconda impostazione dell'attualismo cade anch'essa nell'identità astratta, e cioè in quel tipo di posizione il cui necessario presupposto è proprio quella differenza che ne confuta definitivamente l'intelligibilità. Infatti, l'ultimo atto della riflessione gentiliana consiste proprio nel tentativo di concepire il sentimento come quella molla differente capace di rendere intelligibile l'identico in cui si era risolta la sua dialettica.

Perciò nel prossimo paragrafo, nel quale saranno tirate brevemente le somme dell'intero lavoro prima dell'effettiva conclusione, la prima impostazione dell'attualismo verrà considerata come momento inconscio dell'apparire del paradosso. Questa che fuoriesce dall'evolversi del pensiero gentiliano, dal *Sistema di logica alla Filosofia dell'Arte*, coincide con il punto di vista adorniano, senza però raggiungerne la profondità speculativa.

4.14.1 L'apparire definitivo del circolo

I tentativi attraverso i quali Adorno e Gentile tentano di risolvere le difficoltà in cui cadeva la concezione dell'intelligibilità dei concetti di identità e differenza attraverso la dinamica della reciprocità falliscono. Sia la fondazione dell'identità sulla differenza sia il tentativo contrario non riescono ad esprimere in contraddittoriamente la relazione tra i due concetti pensata gerarchicamente. Difatti, affinché la produzione del concetto antitetico sia intelligibile è necessario presupporre al fondamento pensato come identico o come differente proprio quel contrario di cui si credeva di dimostrare l'essere fondato.

Infatti, il non-identico adorniano non può che riassumere le fattezze contraddittorie della cosa in sé, così come l'atto gentiliano, per essere in contraddittorio non può che sprofondare nel trascendente essere parmenideo. E se da un lato il primo risulta intelligibile solo sul presupposto dell'identità, dall'altro il secondo appare in contraddittorio solo sul presupposto della differenza. Difatti, il tentativo del primo di assumere come suo contenuto l'assolutamente altro dal concetto può apparire solo perché la forma attraverso la quale questo viene ad essere espresso è proprio quel concetto che egli vorrebbe superare. Per il porsi della

differenza risulta perciò necessaria la presupposizione dell'identità. Allo stesso modo il tentativo del secondo, di significare l'assoluta identità senza distinzioni di sorta, viene ad essere concepito incontraddittoriamente solo se la forma che lo contiene è l'assolutamente altro dalla concettualità. Difatti l'essere parmenideo è concepibile solo se viene ad essere concepito come al di là della dimensione attuale. Per il porsi dell'identità è necessario presupporre la differenza.

Per questo motivo, dopo il tentativo di concepire l'intelligibilità dei concetti fondamentali attraverso l'astrazione e la reciprocità, anche il tentativo di fondazione risulta incapace di raggiungere il suo scopo. Riemerge l'idea che l'unica relazione capace di esprimerne la dinamica è la presupposizione il contenuto è al contrario l'assoluta dichiarazione di inintelligibilità di entrambi. Pertanto, appare dimostrata la tesi dalla quale questo lavoro era partito e cioè l'impossibilità di chiudere il circolo in cui il porsi dell'identità è subito seguito dalla sua negazione e dalla posizione della differenza e viceversa. Riportiamo perciò le parole di Sasso dalle quali l'argomentazione ha preso spunto:

È vero bensì, e se si potrebbe provarlo in concreto se soltanto fosse possibile, in questa sede concedere all'argomento il necessario spazio logico, che la questione dell'identità e della differenza richiede, per essere pensata qualcosa come un luogo concettuale che, in sé stesso, si rivela aporetico, talché di queste figure non si riesce a darsi altro che una prospettiva obliqua, ed affisarne il volto è impossibile. Affisata, e perciò stesso che la si affisa, l'identità è presa in un rapporto ed è perciò diversità; e nell'atto o piuttosto nell'attimo, in cui appare come con il volto della diversità, questa è identità, senza che, l'identità non presentandosi a sua volta se non come diversità, questo improprio rinvio possa avere mai termine. Se anche infatti si dicesse che almeno esso, il rinvio, non può non essere identico, si direbbe male; perché è proprio nel dirlo identico che lo si include in una relazione e si riapre la vicenda che in qualche modo si desiderava chiudere in un risultato fermo⁴³¹.

Nei prossimi paragrafi che rappresentano le conclusioni di questo lavoro, si cercherà di ripercorre l'andamento del percorso speculativo che ci ha permesso elaborare questa struttura architettonica palindroma. Si tenterà cioè di isolare e collegare in una struttura sintatticamente fluida e agile i risultati raggiunti di volta in volta attraverso la fatica della dimostrazione analitica.

⁴³¹ *Ivi*, p. 178.

Conclusione

I. Dinamica del paradosso

I.1 Primo momento del paradosso: l'astrattezza dei concetti di identità e differenza

Ma, come mostrato, del paradosso nel quale l'identità e la differenza vengono a presupporci componendo un circolo che sembra non potersi concludere, si possono individuare più momenti. O meglio, il paradosso effettivo viene ad emergere solo dopo la convinzione che l'intelligibilità dei due concetti sia tale attraverso differenti dinamiche che si susseguono necessariamente l'una all'altra. In questo e nei successivi paragrafi si cercherà di descrivere la dinamica pura di esso, cioè la sua formulazione teoretica.

In un primo momento c'è il porsi dell'identità pura, immediata. La presupposizione della differenza, che come già affermato è inevitabile per l'intelligibilità del concetto di identità, viene ad apparire come il suo semplice porsi a seguito del contraddirsi del primo concetto. L'identità viene semplicemente a rovesciarsi in differenza. La presupposizione cioè, non viene a essere contemplata come l'apparire della paradossalità dell'implicazione contraddittoria dei due concetti, ma come il semplice porsi dell'uno a seguito dell'impossibilità dell'altro. Nel modo in cui questa dinamica teoretica viene a concretarsi nell'effettivo movimento storico, come vedremo, il passaggio è dalla semplice identità alla semplice differenza. Questa è il momento in cui i concetti di identità e la differenza sono concepiti nella loro esclusione reciproca. La presupposizione è cioè contemplata come *astrazione*.

I.2 Secondo momento del paradosso: la presupposizione come reciprocità

Il secondo momento coincide invece con l'apparire dell'impossibilità di entrambi i concetti se pensati attraverso tale dinamica. Difatti, il manifestarsi della necessaria presupposizione dell'identico che la differenza sottintende per il suo porsi incontraddittorio, porta la riflessione a dubitare della validità dell'intera dinamica nella quale avveniva il passaggio dall'uno all'altro. Appare cioè che solo sul presupposto dell'identità il porsi della differenza è concepibile e viceversa. I due concetti sono cioè inintelligibili.

La riflessione crede di risolvere questa contraddittoria situazione concependo la presupposizione non più come astrazione, ma come nesso originario. Il presupporre contraddittorio viene cioè assunto come incontraddittorio attraverso il concetto di *simultaneità*, e la *pre-*

cedente inintelligibilità dei due concetti viene addebitata all'*astrazione* con la quale venivano contemplati. L'identità e la differenza si implicano vicendevolmente, facendo sì che l'una non può apparire senza il porsi dell'altra e viceversa.

I.3 Terzo momento del paradosso: il fondarsi dell'identità sulla differenza e viceversa

I.1.1 Il risolversi della contraddittorietà nella posizione dell'identità astratta

Ma questa reciprocità viene a risultare impensabile. Appare, infatti, che l'inconscio di tale dinamica è l'identità astratta. Questa epifania consiste nel comprendere che il nesso con il quale si credeva di esprimere incontraddittoriamente la reciprocità dei due termini, è in realtà fondato sull'identità assoluta. Infatti, affinché sia in grado di affermare tale simultaneità esso non può essere diverso in sé stesso. Il contenuto del nesso, e cioè la complementarietà dei significati dei due concetti opposti, è intelligibile solo se la forma nella quale è espresso è l'identità isolata dalla differenza. Tutto è contraddittorio tranne la contraddizione stessa.

Ma in realtà l'apparire del fondamento identico comporta l'inevitabile comprensione della contraddittorietà della reciprocità. La differenza inglobata dall'identità appare tale infatti solo apparentemente. La reciprocità, perciò, risulta essere un concetto impossibile in quanto essa non può che risolversi in quell'identità astratta che non contempla in sé differenza alcuna.

La contraddittorietà della reciprocità, perciò, riporta la riflessione alla concezione astratta dell'intelligibilità, e quindi, automaticamente a riconfrontarsi con il contenuto paradossale racchiuso in essa. Infatti, l'identità in cui viene a risolversi la reciprocità, essendo isolata dal suo opposto non riesce a mantenersi in sé, svelando così nuovamente la sua contraddittoria implicazione con il suo opposto.

Da questo momento in poi la riflessione concepisce in maniera assolutamente antitetica il modo in cui si ritiene possibile risolvere il riproporsi di questa relazione paradossale. Vengono cioè a presentarsi due vie contrarie la cui differenza è fondata dal diverso peso che viene attribuito alle due impossibilità di cui si compone il paradosso. E cioè da una parte l'impossibilità dell'identico a causa del manifestarsi della presupposizione della differenza e dall'altra quella opposta.

In realtà, l'apparire del vero volto identico della reciprocità, permetterebbe già l'imporsi del paradosso. La differenza risultata come presupposizione dell'identico non può

che testimoniare il progredire infinito in cui consiste il circolo paradossale. Difatti, anch'essa risulta inintelligibile senza l'apparire dell'identità come suo necessario presupposto. Ma, come annunciato, il suo affermarsi è preceduto da questi due tentativi, che contemplati dal punto di vista già consapevole della loro contraddittorietà, ne rappresentano il momento inconscio. Infatti, la dinamica nella quale è concepita l'intelligibilità dei due concetti è la *stessa presupposizione* pensata però come *fondazione*. L'apparire della *necessaria presupposizione dell'opposto al contraddirsi della posizione positiva di uno dei due concetti*, non viene contemplato come indicazione dell'esito paradossale del tentativo di pensare l'intelligibilità di entrambi, ma come il *manifestarsi del fondamento del contraddetto*. L'identità è perciò pensabile solo sul fondamento della differenza, e viceversa. Il tentativo è cioè quello di concepire la relazione tra i due concetti in maniera verticale, gerarchica.

II. Le due alternative: il fondarsi dell'identità sulla differenza come il duplice inconscio della reciprocità, e il fondarsi della differenza sull'identità come il triplice inconscio della stessa

Come già affermato il fondamento che sorregge la fisionomia alternativa di queste due vie è la diversa importanza che viene ad essere accordata non semplicemente alla posizione dell'identità e della differenza ma all'impossibilità della loro negazione. Da una parte infatti viene ad essere considerato come fondamento il momento del paradosso nel quale il contraddirsi dell'identità mostra l'assoluta necessità della differenza per il porsi di quest'ultima, dall'altra il contrario. Ma posto che il necessario presupposto della reciprocità è l'identità, le due diverse vie, sembrano essere l'una la soluzione dell'altra. Difatti, mostrando l'identico (in cui viene a risolversi la reciprocità) la necessaria presupposizione della differenza che la sua posizione sottintende, il tentativo che si impernia sulla impossibilità della negazione di quest'ultima *precede* quello opposto. Questo, infatti, in quanto fondazione della differenza sull'identità originata, non dalla semplice posizione di essa, ma dall'impossibilità della sua negazione, può imporsi solo quando viene ad apparire nuovamente il contraddirsi della differenza pensata come fondamento. Sembrerebbe perciò che quest'ultimo si imponga come l'apparire del risolversi del primo. In realtà i due tentativi rappresentano due lati dello stesso punto di vista speculativo.

Questa affermazione dipende dal fatto, che il punto di vista dal quale si tenta di descrivere la dinamica del paradosso, è già consapevole dell'esito fallimentare di entrambi i tentati-

vi di fondazione. Ciò implica che nonostante lo svilupparsi di essi sembra mostrare un diverso grado di profondità speculativa tra l'uno e l'altro, in quanto il contraddirsi del primo conduce all'imporsi del secondo, il risultato a cui quest'ultimo giunge è proprio il riproporsi della validità di ciò di cui esso sembrava la soluzione. La contraddittorietà dell'uno manifesta le ragioni dell'altro e viceversa. Difatti la loro effettiva essenza è quella di risolversi nel circolo paradossale nel quale appare definitivamente l'inintelligibilità dei due concetti fondamentali.

Per questo motivo, ma solo a fini chiarezza esplicativa, si è pensato di definire il primo come il tentativo di concepire come fondamento l'inconscio dell'inconscio della reciprocità, ed il secondo come la speculare operazione rivolta però alla presupposizione necessaria in cui il primo viene necessariamente a cadere. Esso perciò consiste nel tentativo di concepire come fondamento l'inconscio dell'inconscio dell'inconscio della reciprocità.

II.1 Il fondarsi dell'identità sulla differenza

Perciò, il risolversi della reciprocità nell'identità astratta, rappresenta il punto di partenza comune dei due approcci. L'inconscio del nesso capace di evitare la presupposizione contraddittoria è l'identità. Il riproporsi della problematica posizione dell'identità astratta porta la riflessione all'idea che, la posizione della differenza, che viene a riapparire come suo presupposto necessario (ricordiamo che di questa situazione teorica la riflessione aveva già preso coscienza al contraddirsi della concezione astratta) sia in grado di evitare lo stesso esatto destino la cui paradossalità aveva condotto all'imporsi della reciprocità. Il tentativo è cioè quello di ideare una relazione tra i due concetti fondamentali, in grado di evitare le problematiche che avevano avversato le precedenti concezioni. Un rapporto, cioè, in grado di evitare la paradossale presupposizione dell'opposto nella quale la posizione isolata e quella reciproca finivano per risolversi. Il rinnovato riproporsi della differenza come inconscio dell'inconscio della reciprocità conduce perciò la riflessione a ritenere questa come il fondamento dell'identità. L'errore che aveva condotto la prima posizione della differenza alla fallimentare presupposizione dell'identico, viene perciò addebitato all'incapacità di questa di comprendere la necessaria relazione che deve essere attribuita ai due significati. Difatti concepito isolatamente la differenza non può che trasformarsi nel suo opposto. Allo stesso modo l'incapacità della reciprocità di permanere in sé dipendeva dalla non comprensione dell'effettiva caratteristica che si doveva attribuire alla relazione stessa. Solo pensando la differenza come fondamento dell'identità è possibile concepire finalmente l'intelligibilità dei due concetti fondamentali. La

semplice posizione affermativa non era infatti in grado di resistere alla presupposizione, mentre al contrario la dinamica fondazionale, ritiene che solo nella sua negatività essa può apparire come fondamento. È difatti solo nel contraddirsi dell'identico che consiste il contenuto della differenza come fondamento. In questo modo si evita la contraddittoria esclusione che conduceva l'astrazione alla presupposizione, e allo stesso tempo non si cade nell'errore di concepire come reciproco ciò che solo gerarchicamente può entrare in relazione.

II.2 Il fondarsi della differenza sull'identità

Il punto di partenza di tale concezione è, come nella precedente, l'apparire dell'identità in cui viene a cadere il nesso che intendeva esprimere la reciprocità. Ma se nel caso sopra analizzato, la differenza necessariamente presupposta dalla posizione astratta dell'identico veniva ad apparire come fondamento dell'inconscio della reciprocità, in questo caso, accade il contrario. Infatti, per questo punto di vista, la differenza come presupposto non riesce ad esibire quella stabilità in grado di farla apparire come fondamento, ma è contemplata nel suo immediato presupporre l'identico. Ciò comporta che se l'inconscio in cui cade il nesso è lo stesso, da questa visuale il fondamento non è l'inconscio dell'inconscio, ma, e ci scusiamo in anticipo per la poca eleganza, ma l'inconscio dell'inconscio dell'inconscio. È il riapparire dell'identico come necessario presupposto della differenza in cui sembrava finalmente fondarsi l'intelligibilità dei due concetti, che viene qui concepito come fondamento. Ma come detto, questo apparente approfondirsi della dinamica non coincide con l'entrata in scena di un punto di vista speculativo superiore. Si vedrà meglio il perché nel prossimo paragrafo. È ora necessario comprendere l'assoluta uguaglianza della struttura giustificativa dei due tentativi di fondazione.

Allo stesso modo che nella precedente situazione, il riproporsi dell'identico come presupposto necessario della differenza induce la riflessione a ritenerlo come fondamento della differenza. Ma la consapevolezza del ricadere nella contraddittoria presupposizione sia della reciprocità che dell'astrattezza, impone di pensare in maniera alternativa questo suo imporsi. Ed esattamente come accadeva per il tentativo di fondazione dell'identità sulla differenza, anche qui è l'affermatività della posizione negativa che permette l'incontraddittorietà. Difatti il contenuto del fondamento non è rappresentato dal semplice porsi dell'identità, ma dal contraddirsi della differenza. È l'ennesima dimostrazione della presupposizione dell'identico, che la differenza dimostra anche dopo il contraddirsi della reciprocità a rappresentare il solo con-

tenuto positivo del fondamento. La dimostrazione dell'originarietà dell'identità rispetto alla differenza è perciò giustificata attraverso il contraddirsi dell'opposto.

III. Sintesi della dinamica del paradosso

La posizione positiva dei due concetti non riesce a risultare incontraddittoria. Infatti, la dinamica dell'astrazione nella quale questi sono pensati, non è in grado di evitare la presupposizione contraddittoria del concetto opposto. Posta l'identità, la differenza appare come suo necessario antecedente e viceversa. Per questo motivo la riflessione crede di riuscire a risolvere la problematica concependo la presupposizione come reciprocità. I significati di entrambi sono incontraddittori solo se pensati nella loro reciproca implicazione. Ma affinché il nesso riesca ad esercitare questa funzione, risulta necessario presupporgli proprio quell'identità che esso stesso avrebbe dovuto fondare. La reciprocità appare così con il suo vero volto, e cioè come posizione dell'identità astratta dalla differenza. Ciò comporta che, esattamente come accadeva nella dinamica dell'astrazione essa non è in grado di mantenersi in sé, in quanto la differenza appare nuovamente come presupposto necessario per la sua positiva affermazione. La riflessione a questo punto ritiene possibile concepire il riproporsi della differenza come l'imporsi di una nuova concezione, nella quale l'intelligibilità dei due concetti fondamentali è concepita come relazione tra fondamento e fondato. Allo scopo di non ricadere nella contraddittorietà delle precedenti strategie, la riflessione crede che l'unico modo in grado di giustificare questa relazione sia attraverso lo strumento della negazione della negazione. Non è il porsi positivo della differenza che testimonia il fondamento ma il contraddirsi dell'identità. In questo modo viene ad essere evitata la ricaduta nell'identico nella quale cadeva sia la reciprocità sia il porsi positivo della differenza contemplato nell'astrazione.

La strada alternativa viene a fondarsi sulla differente importanza che viene ad essere accordata all'imporsi dell'identità rispetto a quello della differenza. Difatti la posizione della differenza che viene ad apparire come il necessario presupposto dell'identità in cui si risolve la reciprocità, non viene ritenuta in grado di evitare l'altrettanto necessaria presupposizione dell'identico che il suo porsi richiede. Per questo motivo la dinamica fondativa concepisce, al contrario della precedente, questa come fondamento e la differenza come fondato. E per le stesse ragioni che sono state sviluppate in precedenza, è solo nel contraddirsi del suo opposto che il contenuto di questo fondamento consiste.

IV. Apparire definitivo del paradosso

Ma così come per gli altri modi, anche il tentativo di concepire l'intelligibilità come relazione tra fondamento e fondato viene a fallire. Infatti, anche la sola posizione negativa del fondamento risulta in realtà possedere quella positività in grado di far riscattare il meccanismo contraddittorio della presupposizione. Perciò il tentativo di fondare l'identità sulla differenza attraverso la posizione negativa di quest'ultima, consistente nella comprensione dell'impossibilità dell'inconscio in cui viene a cadere la reciprocità, cade a sua volta nella presupposizione contraddittoria del suo opposto. Lo stesso identico destino appare per il tentativo contrario.

Ed è in questo momento che appaiono le ragioni per le quali nello sviluppo della precedente argomentazione si era affermato che il tentativo di fondare la differenza sull'identità, nonostante mostrasse un'apparente superiorità speculativa rispetto allo speculare opposto, risulta in realtà equipotente. Difatti il suo risultato è proprio il rinnovato manifestarsi di quelle ragioni, che portavano la riflessione al tentativo di fondare l'identità sulla differenza.

La presupposizione del diverso in cui esso cade riconduce la riflessione alla possibilità del tentativo contrario. Ma lo stesso esatto destino in cui anche questo atteggiamento viene a precipitare permette finalmente l'apparire del circolo nel quale l'identità e la differenza vengono a risolversi nella loro impossibilità reciproca

Per questo motivo, dopo il tentativo di concepire l'intelligibilità dei due concetti fondamentali, attraverso la dinamica dell'astrazione, quella della reciprocità, e quella della fondazione, la riflessione non può far altro che ammettere la definitività del paradosso. Presupposto dell'identità è la differenza e presupposto della differenza è l'identità. I due concetti fondamentali risultano perciò inconcepibili.

IV.1 Il concretarsi storico del primo momento del paradosso: la concezione astratta dei concetti di identità e differenza nel percorso che va da Parmenide a Schelling

Secondo l'idea che guida questo lavoro, il primo momento del paradosso, cioè quello in cui l'identità viene ad essere dichiarata impossibile ed il conseguente porsi della differenza, coincide a livello storico con lo svilupparsi della filosofia da Parmenide fino a Kant. In questo passaggio epocale viene ad esaurirsi quella che sopra è stata definita la concezione astratta dell'intelligibilità dei concetti di identità e differenza. Infatti, le filosofie di Fichte e Schelling, sebbene rappresentino il momento nel quale la presupposizione vicendevole dell'uno e

dell'altro concetto appare nelle sue drammatiche conseguenze aporetiche, non coincidono con la consapevolezza che questa contraddittorietà dipenda dalla dinamica astratta con la quale la loro intelligibilità è pensata. Dall'identità con la quale Parmenide concepiva la relazione tra pensiero ed essere, si passa nel criticismo all'assoluta differenza tra le due dimensioni. Sono infatti gli assolutamente diversi i termini della relazione nel criticismo kantiano. Dall'identità con la quale venivano pensate queste due dimensioni, si passa alla definitiva differenza.

Nel primo capitolo si è mostrato il percorso che porta la concezione astratta dell'intelligibilità dei due concetti fondamentali al palesamento della sua impossibilità.

La prima forma nella quale appare l'incapacità di questa impostazione coincide con l'imporsi della problematica gnoseologica. Per la prima volta con Cartesio si comprende che se le due dimensioni vengono ad essere pensate come differenti risulta impossibile concepirne la relazione identitaria. Viene cioè ad imporsi l'intrascendibilità della dimensione soggettiva. Allo stesso tempo però, attraverso la dimostrazione dell'esistenza di Dio, il filosofo francese è convinto di riuscire a fondarne la coincidenza. L'argomento ontologico, oltre a dimostrare l'esistenza dell'essere perfetto, manifesta infatti anche l'assoluta bontà di Dio. In questo modo l'ipotesi di un genio maligno capace di ingannare l'uomo anche sull'esistenza delle cose chiare e distinte viene a cadere. Solo essere imperfetti infatti possono commettere azioni tanto basse. Appare perciò che le causa scatenante il dubbio iperbolico era una dimostrazione di Dio, quella di derivazione tomistica, incapace di evitare la messa in dubbio della coincidenza tra l'essere oggettivo e quello formale. In essa infatti la relazione di coincidenza tra i concetti di necessario e perfezione non era esplicitata.

Ma già i contemporanei di Cartesio si accorgono del circolo vizioso nel quale viene a cadere l'argomento ontologico. Difatti il pensiero può esser certo che la realtà fuori di lui esiste solo attraverso l'esistenza di Dio ma può conoscere tale realtà solo se riesce ad uscire dalle sue rappresentazioni. Ma sarà solo con Kant che la contraddittorietà di tale dimostrazione verrà ad imporsi perentoriamente. Essendo il concetto di Dio semplicemente un possibile, l'attribuzione immediata dell'*esistenza fattuale* in base alla presenza di essa nelle caratteristiche essenziali del concetto del perfetto – posta appunto l'essenza di *possibilità* che l'incontradittorietà analitica assume in Kant – risulta arbitraria. La deduzione dell'esistenza dipende perciò da una precedente e pretestuosa attribuzione di tale proprietà ad un ente facente parte di una dimensione la cui essenza principale è in realtà la sola *possibilità* del suo contenuto. Per questo motivo il criticismo dichiara la totale e definitiva impossibilità della rela-

zione tra le due dimensioni. La cosa in sé risulta infatti impossibile da afferrare per un pensiero incapace di uscire dalle sue rappresentazioni. Come si vedrà meglio nel prossimo paragrafo questa fase coincide con il momento del paradosso nel quale alla contraddittorietà dell'identità segue la semplice posizione della differenza, senza che ci si renda conto dell'effettiva implicazione che esse intrattengono. Ma già nel modo in cui questa differenza viene ad essere declinata nel meccanismo gnoseologico che caratterizza il criticismo, appare l'impossibilità in cui cade il pensiero se cerca di concepire l'incontraddittorietà di questo concetto attraverso la dinamica dell'astrazione. Difatti, seppur assolutamente diversi, i termini nei quali questa relazione viene ad esprimersi vengono comunque considerati comunicanti. In questa strutturazione viene ad apparire nella sua forma inconscia proprio quella presupposizione necessaria dell'identico, che il porsi della differenza deve per forza premettere ai fini della sua intelligibilità. Ma proprio perché questa necessaria conseguenza non appare nella coscienza del filosofo di Königsberg, il suo pensiero rappresenta quel momento del paradosso nel quale dalla concezione astratta dell'identità si passa a quella della differenza.

Il modo in cui gli idealismi successivi alla filosofia critica sviluppano il principio sul quale questa si innestava, invece, rappresentano proprio la presa di coscienza della situazione logica sopra descritta. Se l'idealismo etico di Fichte rappresenta il momento nel quale viene ad apparire nella sua contraddittorietà la posizione della differenza astratta dall'identità, l'idealismo assoluto di Schelling, rappresenta invece la manifestazione della totalità delle conseguenze iscritte in questa epifania. Non a caso, il riproporsi dell'identico in cui consiste l'assoluto schellingiano finisce anche lui per presupporre proprio quella differenza di cui doveva essere la definitiva confutazione. Vediamo meglio questi due passaggi.

Il modo in cui la differenza astratta incomincia a sgretolarsi è la comprensione dell'auto-contraddittorietà del concetto di cosa in sé. Nel pensiero di Fichte, appare cioè che la maniera nella quale il criticismo credeva di postulare l'esistenza dell'assolutamente altro è inefficace. Infatti, qualsiasi definizione venga ad esso attribuita, essendo appunto ognuna un prodotto di ciò che dovrebbe essere l'assolutamente diverso da essa, non riesce ad esprimerne la reale natura. In questo modo viene a manifestarsi la problematica della difficoltà di giustificare l'esistenza di questo assolutamente altro. Se ogni prodotto della coscienza è appunto tale, in che modo è possibile giustificare l'esistenza? Non risulta in realtà un frutto appartenente più all'albero dell'immaginazione che a quello della ragione? Nonostante la filosofia fichtiana rappresenti il primo momento di questa consapevolezza, la totalità delle conseguenze che que-

sta situazione non verrà a manifestarsi nel suo pensiero. Infatti, la metafora dell'urto originario con la quale viene ad esprimersi il punto di partenza del meccanismo gnoseologico, rappresenta proprio la contraddittoria permanenza della cosa in sé, nonostante il punto di vista speculativo raggiunto.

Al contrario, l'effettiva consapevolezza del risultato a cui conduce necessariamente questa epifania, è il rinnovato porsi di quell'identità di cui il criticismo aveva compreso l'impossibilità. La gracilità mostrata dalla posizione astratta della differenza non può che risolversi proprio nel riapparire dell'imporsi del suo opposto. Ma il preambolo che conduce la riflessione al secondo momento del paradosso, e cioè quello in cui la presupposizione viene ad essere contemplata come reciprocità, simultaneità, consiste proprio nel quasi immediato riapparire della contraddittorietà della posizione dell'identico. Perciò l'effettiva svolta avviene in quello stesso pensiero che avendo compreso l'impossibilità della differenza è costretto al contempo a dichiararne la necessità.

L'assoluto concepito come identità tra la natura e lo spirito collassa su sé stesso, in quanto appare l'impossibilità di concepirne concretamente le fattezze. In che modo infatti è possibile rendere intelligibile l'assoluta identità, che viene a concretarsi nel significato dell'indeterminatezza, se il nostro pensiero è aprioristicamente costretto a indentificare e cioè a determinare? Questa aporia che appare nella sua luminosità nella seconda fase del pensiero del filosofo di Leonberg, lo conduce a concepire trascendente ciò che per essere effettivamente identico dovrebbe apparire come immanente. Il paradosso si esprime nel fatto che il massimamente identico, per essere intelligibile, deve essere considerato come appartenente ad una dimensione assolutamente diversa da quella soggettiva, risultando così inconcepibile.

In questo modo l'impossibilità dell'identità astratta appare per la seconda volta, in quanto il presupposto necessario per il suo porsi è proprio quella differenza dalla cui impossibilità si era sviluppata la filosofia di Schelling.

IV.2 Il concretizzarsi del secondo momento del paradosso: la filosofia hegeliana

Con la filosofia hegeliana, si comprende che la paradossalità in cui vengono a cadere le filosofie degli idealisti a lui precedenti, è dovuta all'inconscio atteggiamento con il quale non solo esse, ma l'intera filosofia precedente al suo pensiero concepiva l'intelligibilità tra identità e differenza. La presupposizione reciproca che il porsi dell'uno e dell'altro manifestano, è giudicata come contraddittoria solo da una ragione incapace di elevarsi alla sua vera natura. È di-

fatti l'aver contemplato l'intelligibilità dei due concetti fondamentali attraverso il principio che regola l'intelletto, che ha condotto la riflessione precedente all'idealismo a concepire come impossibile la presupposizione vicendevole. La ragione, al contrario, è capace di comprendere che solo concepiti nella loro relazione i due concetti sono incontraddittori.

La presupposizione della differenza che l'identità manifestava nella concezione astratta viene ad essere concepita come il necessario completamento del suo significato. L'identità senza la differenza non è infatti pensabile. Difatti, affinché qualcosa sia pensato come identico a qualcos'altro è necessario che i due termini della relazione differiscano in qualche modo. In che maniera il porsi dell'identico ha luogo senza il differente? L'identità perciò è un movimento che, partendo dalla diversità, giunge a sé stessa.

E la stessa esatta dinamica accade per quanto riguarda l'opposta presupposizione dell'identico che il porsi esclusivo della differenza manifestava. Senza identità essa è inconcepibile. In che modo infatti pensare il differire di due oggetti senza la necessaria presupposizione della loro identità? L'assolutamente diverso, come visto, è infatti inconcepibile. La diversità è perciò un movimento che partendo dall'identico giunge a sé stessa. Ciò che quindi appare nella filosofia hegeliana è il passaggio da una concezione statica del principio di non contraddizione ad una dinamica. Si scopre cioè che l'assoluto non è immobile, ma questo stesso movimento.

IV.3 Premesse al concretarsi del terzo momento del paradosso

Lo scopo di questo lavoro è la dimostrazione che il destino dei tentativi che incarnano sia la dialettica negativa sia l'attualismo è l'esser momento preambolare del manifestarsi del circolo paradossale. Essi sono già concepiti come contraddittori. Per questi motivi, il modo in cui si cerca di mostrarne il momento precedente all'apparire della definitiva impossibilità, non può che essere condizionato da questa previa consapevolezza. Perciò, il tentativo di mostrarne l'illusoria incontraddittorietà, non può che apparire nella sua ambiguità. Esse infatti a livello formale incarnano già la struttura del paradosso. O meglio, esso rappresenta l'inconscio in cui consistono entrambi i tentativi. Questo implica che il modo stesso nel quale i due tentativi di fondazione si strutturano è già formalmente il paradosso. Il non-identico adombrano non può che presupporre l'identico per essere concepibile, così come l'atto puro gentiliano non può che presupporre l'essere parmenideo. Per questi motivi la riflessione già consapevole sarà in grado di vedere la contraddittorietà dei due diversi tentativi di fondazioni già al momento

dell'argomento che dovrebbe fondarne la giustificazione. Si spera perciò con queste precisazioni di evitare il fraintendimento di concepire la descrizione delle due posizioni contraddittorie come non consapevole della loro impossibilità.

IV.4 Il concretarsi del terzo momento del paradosso: il fondarsi dell'identità sulla differenza in cui consiste la dialettica negativa

La reciprocità dei concetti fondamentali in cui consisteva la rivoluzione della filosofia hegeliana risulta impensabile. Da una parte infatti appare che il suo presupposto inconscio è l'identità, dall'altra la differenza. Ci occuperemo in questo paragrafo della prima situazione teorica.

Nella *Dialettica negativa* adorniana, viene a manifestarsi la necessità consistente nel fatto che il nesso che dovrebbe rappresentare la simultaneità dei concetti di identità e differenza, per essere incontraddittorio, non può che presupporre quell'identità astratta dalla differenza negata proprio dal suo contenuto esplicito. Infatti, tutto diviene nella dialettica hegeliana, ma non il divenire stesso. La reciprocità perciò viene a manifestarsi con il suo vero volto e cioè come la riproposizione dell'identità astratta. Il modo in cui Adorno esprime questa situazione teorica, è il riproporsi di quello che nel suo linguaggio viene definito principio identificante. La carica negativa nella quale consisteva il percorso di auto-comprensione del logico, viene infatti a tramutarsi in semplice relazione, facendo apparire come identiche a loro stesse, le categorie di cui si credeva dimostrata la reciprocità con l'opposto.

La riflessione adorniana, consapevole dell'impossibilità in cui viene a cadere la posizione di questo concetto isolato, considera perciò la differenza come il fondamento dell'inconscio (l'identità) della reciprocità. Ma questa epifania, come mostrato nelle delineazioni dei momenti puri del paradosso, richiede una strategia giustificativa diversa dalla semplice posizione positiva con la quale ingenuamente l'astrazione riteneva incontraddittori i due concetti. E allo stesso tempo, impone una relazione che non sia di reciprocità, in quanto, come visto, essa cade nella contraddittoria presupposizione dell'identico astratto. Difatti se si concepisse questo fondamento dell'inconscio attraverso la dinamica dell'astrazione il presupporre del nesso l'identità, dovrebbe essere seguito dall'inesorabile apparire della differenza come presupposto di quest'ultima. In questo modo la riflessione entrerebbe nel circolo infinito, dovendo perciò dichiarare l'apparire del paradosso.

Ma come già affermato la dialettica negativa non rappresenta la consapevolezza dell'impossibilità di uscire da tale situazione aporetica, ma la convinzione di riuscire a concepire la presupposizione come fondazione. Difatti il non-identico con il quale filosofo di Francoforte definisce il reale risolversi della reciprocità non intende assumere le fattezze della cosa in sé kantiana, che, come più sopra mostrato, rappresenta la posizione astratta della differenza. La dialettica negativa non vuole cioè abbandonare il guadagno raggiunto dalla filosofia hegeliana, e cioè la comprensione della contraddittorietà della concezione che vede l'intelligibilità dei concetti di differenza e identità nella loro irrelatezza. Il vero obiettivo del pensiero adorniano è perciò quello di elaborare un nuovo modo di intendere la presupposizione. E questa novità assume le caratteristiche di una fondazione dell'identità sulla differenza. Difatti l'impossibilità della differenza e la conseguente riproposizione dell'identità nella quale la dialettica hegeliana viene a risolversi viene vista possibile solo sul fondamento della differenza pura. Vediamo come.

IV.5 Svolgimento teoretico della fondazione dell'identità sulla differenza

Il filosofo di Francoforte definisce ingenuo il modo nel quale Kant afferma l'esistenza dell'assolutamente altro, in quanto il criticismo rappresenta solo la semplice affermazione positiva di tale concetto. Il criticismo è cioè inconsapevole che la semplice posizione della differenza implica necessariamente il riproporsi dell'identico, mentre, al contrario, la dialettica negativa sa che posta in quel determinato modo, essa non può che ricadere nella presupposizione contraddittoria dell'identità in cui, come visto, consiste l'inconscio della reciprocità. Per questi motivi la dialettica negativa coincide in un netto rifiuto dell'astrazione, che viene a manifestarsi nella convinzione che del non-identico sia possibile prendere coscienza solo attraverso il contraddirsi della logica dialettica (intesa con il suo vero volto di altra forma di quella identitaria). Questa implica, tradotta nella dinamica pura del paradosso, che il porsi della differenza non è concepito come totalmente irrelato alla posizione dell'identità. Senza di essa infatti la differenza risulterebbe inconcepibile. Difatti per Adorno la posizione del non-identico slegata dalla sua relazione con la logica identitaria è immediatamente contraddittoria, nel senso che appare che, così posto, esso non può che sostanziarsi sulla presupposizione del suo opposto. Ma il rapporto non può essere pensato come reciprocità in quanto questa, come mostrato, viene a risolversi nell'identità astratta. Per Adorno infatti, la stessa reciprocità è possibile solo sul fondamento del non-identico, al contrario che in Hegel dove era l'identità

declinata come l'auto-comprendersi del movimento logico che permetteva il contraddirsi del finito.

Per questi motivi la dialettica negativa ritiene possibile concepire la relazione come rapporto tra fondamento e fondato, anche se Adorno non è mai troppo esplicito nella dichiarazione del senso specifico che bisogna attribuire a questa relazione. Uno degli argomenti più rappresentativi con il quale Adorno cerca di sintetizzare le istanze del suo pensiero è proprio quello concernente la supremazia dell'oggetto (inteso come differenza) sul concetto (inteso come identità). Se il primo risulta necessario al porsi del secondo, non accade però il contrario. La relazione non è quindi la reciprocità

Perciò l'unico modo attraverso il quale la differenza può apparire, per non cadere nell'impossibilità sia dell'astrazione sia della reciprocità è rappresentato dall'apparire esclusivamente nel contraddirsi del suo opposto. E cioè di quel riproporsi dell'identico in cui consiste la reciprocità consistente a sua volta come la necessaria negazione dell'astrazione. Dalla logica identitaria, si passa a quella dialettica che venendo a svelarsi nuovamente come pensiero dell'identità, non può che far apparire nuovamente la differenza come suo presupposto. Differenza di cui ormai la consapevolezza della contraddittorietà in cui cade la sua posizione positiva, viene a manifestarsi solamente attraverso questo triplice movimento negativo. Ma la triplicità è solo apparente in quanto celata dietro la logica dialettica vi è quella stessa logica identitaria, di cui essa doveva essere la più perentoria negazione. Perciò, come affermato nella descrizione della dinamica pura del paradosso, il tentativo di fondazione dell'identità sulla differenza, coincide proprio con la negativa posizione di questa, in quanto il contenuto dell'originario, dal solo contraddirsi dell'opposto. Difatti il momento rivelativo nel quale consiste il secondo lato della dialettica negativa, a differenza della dialettica hegeliana non coincide con la posizione del non-identico, ma con la semplice indicazione di esso. In questo modo secondo il pensatore di Francoforte vengono a dimostrarsi sia l'intelligibilità dell'identità sia quella della differenza.

In sintesi: attraverso quella che lui definisce come un aumento della carica negativa della negazione della negazione con la quale Hegel concepiva la positività dell'assoluto, Adorno giustifica il rinnovato apparire della differenza come fondamento dell'inconscio della reciprocità. È il non identico stesso infatti, e non l'auto-comprendersi del categoriale il fondamento della dialettica. Non identico che però può apparire però solo attraverso il contraddirsi del suo opposto.

IV.6 Il concretarsi del terzo momento della dinamica del paradosso: il fondarsi della differenza sull'identità nell'attualismo

Ed è proprio l'apparire della necessaria presupposizione dell'identico che il non-identico non può che ammettere ai fini della sua intelligibilità, ciò su cui viene a fondarsi il percorso speculativo dell'attualismo. La differenza, intesa come il fondamento dell'identità non riesce a mantenersi, manifestando nuovamente le ragioni di quell'identico di cui intendeva mostrare la fondazione.

Per questo motivo, e si chiede perdono in anticipo per la ridondanza dei termini con la quale viene qui espressa questa situazione teorica, l'attualismo concepisce l'identità come l'inconscio dell'inconscio dell'inconscio della reciprocità. Con il primo termine, come spiegato nel precedente paragrafo, si intende rappresentare l'apparire della necessità della presupposizione dell'identità che si deve attribuire a quel nesso con il quale si sperava di rappresentare la reciprocità. Con il secondo, al contrario, si intende esprimere l'equivalente necessità con la quale a questo identico bisogna necessariamente addebitare la presupposizione contraria, e cioè proprio la posizione di quel non-identico con la quale Adorno credeva di riuscire a fondare l'identità sulla differenza. Ma l'impossibilità di questo tentativo, lungi dal far approdare la riflessione alla comprensione del paradosso, ci porta a capire le ragioni della necessità di aggiungere il terzo termine. Infatti, la differenza concepita come fondamento non riesce a rendere in contraddittoria questa dinamica relativa, ricadendo così nella necessità di quella presupposizione contraddittoria che ne rende impossibile l'intelligibilità.

Perciò l'obiettivo della riforma gentiliana, contrariamente a quello della dialettica negativa, è mostrare che la necessaria presupposizione dell'identico che l'intelligibilità della differenza richiede, coincide in realtà con la produzione di quest'ultima da parte della prima. E l'apparire del fondamento dell'inconscio dell'inconscio coincide anche qui con la necessità di concepire in maniera diversa l'incontradittorietà dell'identico rispetto all'astrazione e alla reciprocità. Si cercherà nel prossimo paragrafo di esprimere questa situazione teorica.

IV.7 Svolgimento della coincidenza tra l'attualismo e il fondarsi della differenza sull'identità individuato nella dinamica pura del paradosso

L'apparire della necessaria presupposizione dell'identico richiesta per l'intelligibilità del nesso che avrebbe dovuto rappresentare la simultaneità dei due concetti fondamentali, porta sì la

speculazione di Gentile a rilevare la differenza come inconscio dell'inconscio della dialettica, ma questa, contrariamente che in Adorno, viene immediatamente considerata nella sua contraddittorietà. Difatti anche nel filosofo di Castelvetrano è possibile rilevare la presenza di critiche che sottolineano la caduta della reciprocità nell'identico, come ad esempio quando egli paragona la dialettica hegeliana a quella platonica. Il concetto astratto per Gentile, così come accadeva per Adorno, non riuscendo ad esprimere la compresenza dell'identico e del diverso, manifesta la natura semplicemente relativa del nesso. Il presupposto inconscio della dialettica hegeliana è, quindi, anche per il filosofo di Castelvetrano l'identità astratta, la cui problematicità viene ad esprimersi, proprio come in Adorno, nella scomparsa della differenza e del divenire.

Ma la consapevolezza che la stessa differenza che appare come immediato presupposto di questo identico astratto in cui è venuta a risolversi la reciprocità, non può che presupporre a sua volta il suo contrario, porta Gentile a concepire l'identico come il vero fondamento sul quale la riflessione può sperare di rifondare l'intelligibilità dei due concetti. L'attualismo perciò parte dal contraddirsi del non-identico adorniano.

Difatti per Gentile l'errore più profondo del pensiero hegeliano non è quello di avere inconsapevolmente cercato di fondare la differenza sull'identico, ma di non esser riuscito ad individuare una caratterizzazione di questo assoluto in grado di esprimerne la peculiare dinamica. È la convinzione del filosofo di Stoccarda di poter concepire la reciprocità attraverso il concetto contemplato nella sua astrazione che impedisce alla reciprocità di essere intelligibile. Difatti la problematica su cui si innesta l'energia speculativa del Gentile della *Riforma*, è che la caduta della dialettica hegeliana nell'essere parmenideo, viene a riproporre quelle problematiche per le quali già Schelling era stato costretto a vedere come presupposto dell'identità la differenza. Ma la consapevolezza dell'altrettanto necessaria presupposizione che la differenza stessa deve concedere all'identico per il suo porsi, conduce Gentile a focalizzare i suoi sforzi verso la riabilitazione dell'incontraddittorietà della previa posizione di tale concetto. Solo attraverso un fondamento identico concepito sinteticamente, l'intelligibilità dei due concetti fondamentali può risultare incontraddittoria. L'atto del pensare è appunto questo fondamento identico che riesce, per Gentile, ad evitare l'indebita caduta nell'astratto.

Ma anche qui la posizione del fondamento viene ad assumere delle caratteristiche diverse sia dalla concezione astratta, sia da quella della reciprocità. Solo su un identico la cui posizione è concepita negativamente per l'attualismo la reciprocità che permette

l'intelligibilità della differenza è vista come possibile. Perciò come nella dialettica negativa dove l'intelligibilità della differenza non coincideva con il suo porsi positivo, nell'attualismo il fondamento è semplicemente indicato dal contraddirsi del suo opposto.

IV.8 Svolgimento teoretico della fondazione gentiliana della differenza sull'identità

Difatti, la riforma della dialettica di Gentile consiste nel tentativo di dimostrare che il punto di partenza della reciprocità, non può più essere concepito come essere ma come il divenire stesso. In questo modo, l'incapacità che l'essere mostra di passare dalla quiete al movimento, che nella prima triade della *Scienza della logica* veniva a concretarsi nell'assoluta equivalenza tra i significati di questo e il nulla, viene a risolversi. L'assoluto, essendo immediatamente concepito come divenire, riesce perciò ad esprimere quella reciprocità che in Hegel veniva a cadere in un'identità astratta dalla differenza, in quanto la sua essenza è proprio quella di non poter rimanere in sé ma di trasformarsi nel suo opposto. Antitesi che a sua volta, essendo errore non può che tornare nel suo fondamento.

Ma – e qui sta la vera differenza tra la dialettica hegeliana e quella gentiliana – se il divenire fosse concepito astrattamente come l'originario, esso, risostanzandosi, riproporrebbe quelle caratteristiche problematiche per cui la necessità della riforma si era imposta. Solo sul fondamento di un identico concepito non astrattamente essa è concepibile, e cioè, proprio in ciò che nella dinamica pura del paradosso abbiamo definito il porsi negativo dell'identità attraverso il contraddirsi del suo opposto. Vediamo in che modo.

L'apparire del divenire originario è infatti concepito esclusivamente nella contraddittorietà che il pensato mostra nel suo previo apparire come essere naturale e cioè esterno al pensiero. Il manifestarsi dell'impossibilità di un tale concetto riconduce infatti la riflessione a concepire ciò che era considerato indipendente, come prodotto del pensiero. Ma questo pensiero, non è concepito come tale, e cioè nella sua sostanzialità, ma come pensare, come attività. E in questo modo Gentile declina la risoluzione teoretica prima considerata, nella quale solo come immediatamente coincidente con il divenire la dialettica è incontraddittoria. Essendo perciò divenire, cioè ciò che non può rimanere in sé, il pensare non può che ritrasformarsi in quel suo opposto e contraddittorio essere naturale, che a sua volta, ricomparendo come errore non può che essere concepito nuovamente come prodotto del pensare concepito come attività.

Ciò che però, è necessario sottolineare, in quanto nella descrizione esplicita dei momenti della dialettica gentiliana non riesce ad apparire in tutta la sua luminosità, è che del di-

venire in cui consiste il pensare è impossibile farsene una immagine o darne una reale definizione. Il manifestarsi della sua presenza è infatti testimoniato solo e soltanto dalla contraddittorietà in cui cade il pensato o l'essere essere naturale. L'errore di Hegel è proprio quello di non comprendere che l'impossibilità di ciò che appare come indipendente dal pensiero, è determinato dalla sola forma sostanziale. Concepito sostanzialmente, l'assoluto, non può che perdere la sua capacità reciproca e ricadere in quella concezione astratta dell'infinito per la cui contraddittorietà l'idealismo hegeliano si era levato. L'assoluto è infatti solo il divenire del pensare la cui peculiare essenza è quella di produrre la sua antitesi assoluta come interna ad esso. Ma la sua posizione è possibile concepirla solo negativamente in quanto qualsiasi oggettivazione che se ne facesse, lo tradirebbe.

L'atto del pensare, esattamente come il non-identico adorniano, è perciò pensabile solo attraverso il contraddirsi del suo contrario, la cui intelligibilità è però fondata e prodotta dallo stesso fondamento inobiettivabile.

V. L'intelligibilità dei due concetti fondamentali concepita dialogicamente

V.1 Il nuovo volto del paradosso

Come annunciato nell'introduzione, questo lavoro non si limita alla presa di coscienza dell'impossibilità di concepire i due concetti fondamentali, ma ritiene possibile intravedere, dai fallimenti dei due paradigmi, una via in grado di riportare speranze di riscatto alla ragione umiliata.

Né il paradigma oggettivistico né quello soggettivistico riescono a sfuggire alla presupposizione contraddittoria in cui consiste la paradossalità dei concetti di identità e differenza. Né l'astrazione, né la reciprocità, e neppure le due antitetiche strutture fondative, riescono ad evitare l'inintelligibilità. Ma è proprio l'apparire inesorabile di questa deficienza che manifesta la luce che sembrava ormai scomparsa nella densità delle tenebre. Questa epifania consiste ancora una volta nella *capacità rivelativa dell'errore*. La situazione logica che si cerca di manifestare assomiglia molto al modo in cui Gennaro Sasso cerca di risolvere l'aporia del nulla. Secondo il filosofo romano, nonostante l'ontologizzazione in cui cade ogni tentativo di manifestarne la posizione, è proprio questo inesorabile errore che riesce a manifestare il volto autentico di questo concetto. Egli afferma:

Se il linguaggio, e la negazione che vi si esprime, tradiscono il nulla, perché, nel dirlo e nel negarlo, lo entificano, e, nell'entificarlo, in quanto nulla lo tradiscono, è anche vero che non c'è entificazione che quello subisca attraverso il processo della dizione e della negazione che se ne fa, la quale possa impedire che, impalpabile e inafferrabile, esso inevitabilmente si collochi, come nulla, prima e dopo il tradimento che di lui si fa nel dirlo, nel pronunziarlo, nel tradirlo [...] Il nulla sta innanzi al tradimento, e ricompare dopo che questo sia stato eseguito, nel senso che, nell'atto in cui la negazione lo nega e esso viene svelato come essere persino nella battuta vuota dove si era pensato che per un attimo comparisse come nulla, il tradimento che in tal modo si realizza non può, tuttavia, non alludervi [...] In realtà è la negazione che, nell'atto in cui, dispiegando sé stessa, lo ontologizza, allude al nulla come nulla sta perciò proprio nell'ideale dispiegarsi come negazione che, mentre si attua e, nell'attuarsi, lo ontologizza, lo tiene per un attimo sospeso come in sé come nulla⁴³².

È proprio nella consapevolezza che ogni tentativo di porre positivamente il nulla fallisce che esso mostra obliquamente il suo volto. La consapevolezza dell'errore in cui si cade testimonia la presenza della conoscenza del suo autentico significato. Ma questa intelligibilità non può essere concepita come possesso positivo, e cioè come oggetto o come soggetto, ma proprio nella sua inafferrabilità. Il suo apparire dipende sì dalla posizione dell'errore con il quale si crede ingenuamente di affermarne le fattezze, ma il suo fuoriuscire obliquo non coincide affatto con la sua posizione positiva. Stessa identica situazione accade se ci si sofferma sull'essere. La sua posizione, egualmente a quella del nulla, è immediatamente contraddittoria in quanto il contenuto tradisce la forma nella quale esso viene ad essere espresso. Ma anche in questo caso, è la consapevolezza dell'errore in cui cade questa posizione, che testimonia la presenza implicita dell'incontraddittorietà di tale concetto. Se non avessimo coscienza in qualche modo dell'autentico significato di tale concetto, in che modo sarebbe giustificata la negazione della sua posizione? Ma anche qui l'apparire del vero si presenta solo in maniera negativa, o meglio, la consapevolezza dell'errore testimonia l'apparire di un'incontraddittorietà che non viene ad esprimersi attraverso la dimensione concettuale.

Perciò la situazione paradossale che si presenta alla fine del percorso speculativo intrapreso nell'argomentazione può essere interpretata alla stregua di quella appena descritta. La posizione dell'identità risulta inintelligibile, in quanto, proprio perché posta, essa è presa in un rapporto e quindi non può che essere concepita come differente, contraddicendo così il suo significato peculiare. Allo stesso modo, se si cerca di pensare la differenza, la sua posizione ne pone automaticamente l'identità, confutandone il contenuto peculiare. Ma proprio a causa della loro contraddittorietà si manifesta implicitamente – obliquamente direbbe Sasso – la pre-

⁴³² SASSO 2011, p. 321.

senza dell'incontraddittorietà dei due significati. Da questo punto di vista, il paradosso assume un significato più tenue, in quanto la presupposizione viene ad acquisire delle *sfumature rivelative* che nella precedente impostazione erano del tutto assenti. Il vero perciò non potrebbe consistere proprio in questa *indicazione* che di esso dà implicitamente la *negazione dell'errore*?

Ma l'imporsi di questa soluzione sembra subito venire a perdere di perentorietà se si pone attenzione ai risultati conseguiti durante lo svolgimento dell'argomentazione. Infatti, il rigorizzarsi dei due paradigmi nella dinamica della fondazione non consisteva forse proprio nella concezione della verità come il negarsi dell'errore? Sia l'atto puro che il non-identico non erano concepiti proprio come ciò che fuoriusciva dal contraddirsi dell'errore? In che modo l'obliquità con la quale l'incontraddittorietà appare riuscirebbe ad evitare la caduta nella contraddittoria posizione positiva?

V.2 Dalla dialettica alla dialogica

Lungi dal presumere di riuscire a dimostrare una così difficile questione nel poco spazio rimasto a disposizione, ci limiteremo all'indicazione di una via che potrebbe rappresentare l'orizzonte per un più vasto lavoro.

Come mostrato, sia nel paradigma oggettivistico sia in quello soggettivistico la presupposizione contraddittoria è concepita come fondazione. Uno dei due concetti fondamentali appariva, attraverso il negarsi del concetto opposto, come suo fondamento e produttore. Ma la posizione di questo originario alla fine non riusciva ad evitare la caduta nella posizione astratta, riproponendo perciò la contraddittoria situazione dell'intelligibilità concepita astrattamente e quindi la presupposizione contraddittoria. Difatti, la superiorità ontologica che uno dei due termini della relazione assumeva in quanto fondamento, creava una distanza incolmabile tra i due termini, che alla fine rendeva il passaggio dall'uno all'altro inconcepibile. Pertanto, sia il soggetto che l'oggetto risultano caratterizzazioni non in grado di esprimere la sfumatura rivelativa che fuoriesce da questo nuovo volto del paradosso. L'auto-riflessione in cui consiste la verità soggettivisticamente pensata e lo stare indifferente che rappresenta il vero oggettivamente contemplato non riescono cioè a sopportare quell'indicazione della presenza contraddittoria in cui consiste il contraddirsi sia dell'identità che della differenza.

Secondo l'idea fondamentale che guida questo lavoro l'incapacità dei due paradigmi di concepire incontraddittoriamente l'essenza di questa verità che appare nella negazione

dell'errore, indica la necessità di una *nuova svolta paradigmatica*. Solo concependo *l'originario come dialogo* questa essenza obliqua del vero riesce a risultare intelligibile. Come afferma Cortella:

L'ancoramento della dialettica nel terreno dialogico consente invece, come vedremo, non solo il riferimento ad una condizione ultima del dialogare che valga come quel fondamento dialogico, ma riesce a mostrare quel contesto genetico della contraddizione senza dover ricorrere ad una ontologia del non-identico o della differenza⁴³³.

Si cercherà di mostrare quindi che la sfumatura rivelativa apparsa dal nuovo volto del paradosso deve essere concepita come il risultato del dialogo che intercorre tra i concetti di identità e differenza.

Sia l'identità che la differenza si presuppongono. In questo modo entrambi i concetti risultano inintelligibili in quanto le loro essenze vengono a confondersi in un circolo vizioso che ne rende impossibile l'incontradittorietà. Ma si è mostrato che questo precipitare reciproco non coincide con la caduta di entrambi nel nulla, ma nella testimonianza della presenza della loro incontradittorietà. Difatti, solo la previa coscienza del vero permette la possibilità di individuare l'errore, che però, a sua volta, rappresenta l'unico modo in cui la verità può apparire. Ma l'essenza di questa verità è opaca obliqua, inafferrabile, inobiettivabile.

Perciò scomparendo nell'opposto l'uno e l'altro concetto riescono effettivamente a raggiungere la loro incontradittoria posizione. La contraddittorietà del momento in cui l'identità precipita nella differenza testimonia l'apparire del vero volto dell'identità, in quanto simultaneamente, si mostra l'impossibilità di questo destino. Ma i lineamenti di questo volto sono sfocati, come avvolti da una nebbia che non permette l'oggettiva figurazione. Per questo motivo si cade nella differenza che però mostra subito che quella assoluta diversità che essa intendeva significare non può che contraddirsi; ma allo stesso tempo, come nel precedente caso, questo destino non può che far apparire obliquamente il volto autentico di tale concetto. Incontradittorietà allo stesso modo opaca che conduce nuovamente la riflessione nuovamente all'identità aprendo così nuovamente un circolo infinito. Ma questa infinità non essendo più concepita attraverso una caratterizzazione che ne contraddiceva l'essenza non si blocca più in una essenza statica come accadeva nell'auto-riflessione, o nello stare oggettivo. Essa infatti, non sconfina più in un movimento paradossale, perché il passaggio nell'opposto rappresenta simultaneamente il momento nel quale il vero volto di entrambi i concetti appare. È infatti la

⁴³³ CORTELLA 1995, p. 394.

continua necessità di conoscersi, e la simultanea impossibilità di raggiungersi definitivamente, la metafora che riesce meglio di tutte a testimoniare questo continuo passare l'uno nell'altro dell'identità e della differenza. Solo attraverso l'immagine di un dialogo infinito tra gli opposti, la sfumatura rivelativa apparsa necessariamente dall'analisi del circolo paradossale riesce ad essere concepita incontraddittoriamente. L'apparire rarefatto del vero attraverso l'errore è concepibile solo se la caratterizzazione complessiva di questo movimento abbandona le precedenti analogie con l'oggetto e con il soggetto ed assume le sembianze del *dialogo*. La verità raggiunta tra due interlocutori infatti non è mai definitiva, completa, ma richiede perennemente il costante ritorno sui presupposti dai quali la discussione era partita. In questo modo le opinioni, la conoscenza di loro stessi, degli stessi partecipanti al contesto dialogico riescono a progredire, senza mai chiudersi in un circolo conchiuso. Come afferma Cortella:

La dialettica si mantiene dopo la crisi del sapere assoluto hegeliano re-incontrando il suo originario terreno di nascita, il dialogo. Essa viene pensata non come la logica dell'auto-movimento di un unico soggetto in dialogo con se stesso, in un solitario processo di auto-riflessione ma come la logica d'incontro fra soggetti, cioè del confronto fra i dialoganti. Una volta constatata l'ineseguibilità del progetto hegeliano di poter dedurre a partire dall'auto-movimento di un unico soggetto la totalità del reale- e ciò per la strutturale impossibilità di predeterminare a priori i passaggi fra ogni determinazione e il proprio altro -, essa si ripropone come logica non dell'autoderminazione ma dell'aperto scambio dialogico fra argomentazioni⁴³⁴.

V.3 Prospettive

Da quanto apparso in questo capitolo finale, il paradosso nel quale sembrava definitivamente cadere la ragione mostra delle sfumature rivelative che costringono la riflessione a ripensare la caratterizzazione con la quale precedentemente si era concepita la relazione tra identità e differenza. Né il paradigma oggettivistico né quello soggettivistico attraverso le loro dinamiche relative sono in grado di mostrare questo rinnovato imporsi della speranza di salvare la ragione dal circolo paradossale. Solo attraverso la caratterizzazione di questa dinamica come un *dialogo* tra la *differenza e l'identità*, il volto incontraddittorio, che di entrambi appare al momento del loro contraddirsi riesce ad essere intelligibile. Solo un originario *concepito dialogicamente* sembra riuscire ad esprimere quell'implicazione tra i due concetti fondamentali

⁴³⁴ Ivi, pp. 393-394.

che né l'astrazione né la fondazione, né la stessa reciprocità hegeliana sono stati in grado di manifestare.

Ciò che quindi viene ad imporsi alla fine del percorso speculativo che si è tentato di tracciare è la necessità di indirizzare le indagini verso questo fondamento dialogico. Nonostante ci siano molte ricerche che vanno verso questa direzione, sembra ancora mancare una teoria sistematica in grado di rendere realmente concreta questa svolta epocale. Non c'è una vera riflessione rigorosa sul modo in cui i luoghi fondamentali della riflessione filosofica mutano al cospetto di questa svolta paradigmatica. Come visto, infatti, ogni svolta rivoluzionaria comportava una diversa declinazione degli ambiti più importanti della riflessione filosofica. Il passaggio dal paradigma oggettivistico a quello soggettivistico, ad esempio, comportava l'abbandono della relazione gnoseologica concepita come riflessione e l'imporsi dell'autoriflessione. Non sembrano, al contrario, esserci molti lavori che si concentrano con energia verso la declinazione delle conseguenze della svolta dialogica.

La motivazione di questa cautela che le varie ricerche volte verso questa meta hanno assunto è forse da individuare nella paura di cadere in affermazioni perentorie che tradiscano proprio quell'apertura in cui consiste la vera essenza del dialogo. Ma come mostrato, il coraggio potrebbe esser trovato dal riconoscimento che l'altra faccia del dialogismo è proprio quella sfumatura incontraddittoria che la relazione tra differenza e identità deve per forza ammettere.

La ragione dell'urgenza che trapela in queste ultime faticose considerazioni è dettata dal fatto che le sfide che questo difficile periodo storico offre all'umanità sembrano essere affrontate con armamenti costruiti e consegnati dallo stesso esercito nemico. In che modo infatti combattere il problema ambientale che sembra ogni giorno aumentare le sue conseguenze disastrose, se non viene ad essere rivoluzionata la stessa relazione originaria che lega l'uomo alla natura? Come trovare una terza via tra l'individualismo alienante che le democrazie occidentali offrono al proprio cittadino e la soffocante privazione delle libertà personali delle dittature, se non si superano le teorie statali derivanti dai precedenti paradigmi? O ancora, attraverso quale criterio giudicare il rapido e preoccupante imporsi nella vita quotidiana degli strumenti tecnologici che sta cambiando radicalmente la stessa relazionalità umana, se non si riesce a fondare una etica che sia diversa da quella capitalistica o cristiana? Non c'è forse bisogno di una riflessione più radicale per riuscire a risolvere queste enormi problematiche?

Non sono forse esse causate da una pratica derivante da una ragione incapace di concepire in-contraddittoriamente il suo stesso principio fondamentale?

Il presente lavoro perciò, lungi dal ritenere dimostrata – ma solo accennata – la trasformazione in dialogica del paradosso nel quale il paradigma oggettivistico e soggettivistico si risolvono, ritiene che il tentativo di una fondazione teoretica della trascendentalità del dialogo sia l'unico modo per accelerare la possibilità del suo imporsi.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor W.,
1954 *Minima moralia*, Torino: Einaudi, 1954.
1977 *Teoria estetica*, a cura di Gretel Adorno e Rolf Tiedemann, Torino: Einaudi, 1977.
2004 *Dialettica negativa*, a cura di Stefano Petrucciani, Torino: Einaudi, 2004.
- CARTESIO, Renato,
1997 *Meditazioni metafisiche*, a cura di Sergio Landucci, Roma-Bari: Laterza, 1997.
- CORTELLA, Lucio,
1995 *Dopo il sapere assoluto: L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Milano: Guerini, 1995.
2002 *Autocritica del moderno: Saggi su Hegel*, Padova: Il Poligrafo, 2002.
2006 *Una dialettica della finitezza: Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Roma: Meltemi, 2006.
2018 *Dal soggetto al linguaggio: Un percorso nella filosofia contemporanea*, Venezia: Cafoscarina Editrice, 2018.
- FICHTE, Johann G.,
1910 *Dottrina della scienza*, a cura di Adriano Tilgher, Roma-Bari: Laterza, 1910.
- GENTILE, Giovanni,
1954 *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze: Sansoni, 1954³ (prima edizione 1913).
2014 *L'attualismo: Teoria generale dello spirito come atto puro – Sistema di logica come teoria del conoscere (Voll. I-II) – La filosofia dell'arte – Genesi e scrittura della società*, Milano: Bompiani, 2014.
- GUERRA, Augusto,
1985 *Introduzione a Kant*, Roma-Bari: Laterza, 1985.
- HABERMAS, Jürgen,
1985 *Etica del discorso*, a cura di Emilio Agazzi, Roma-Bari: Laterza, 1985.
- HEGEL, Georg W.F.,

- 1930-1945 *Lezioni sulla storia della filosofia* (Voll. I-III), a cura di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, Bari: La Nuova Italia, 1930-1945.
- 1971 *Fede e sapere*, in ID., *Primi scritti critici*, a cura di Remo Bodei, Milano: Mur-sia, 1971, pp. 121-261.
- 1988a *Scienza della logica* (t. I), a cura di Claudio Cesa, Roma-Bari: Laterza, 1988.
- 1988b *Scienza della logica* (t. II), a cura di Claudio Cesa, Roma-Bari: Laterza, 1988.
- 1995 *Fenomenologia dello spirito*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano: Rusconi, 1995.
- 2004 *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio (1830)*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano: Bompiani, 2004² (prima edizione 2000).
- 2009 *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di Roberto Bordoli, Roma-Bari: La-terza, 2009.
- HORKHEIMER, Max,
- 1969 *Eclisse della ragione*, Torino: Einaudi, 1969.
- HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W.,
- 1966 *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi, 1966.
- KANT, Immanuel,
- 2013 *Critica della ragion pura*, a cura di Pietro Chiodi, Torino: UTET, 2013.
- KUHN, Thomas,
- 1969 *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino: Einaudi, 1969.
- MARCUSE, Herbert,
- 1969 *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, Firenze: La Nuova Italia, 1969.
- PETRUCCIANI, Stefano,
- 1984 *Ragione e dominio: L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma: Salerno editrice, 1984.
- 1995 *Marx al tramonto del secolo: Teoria critica tra passato e futuro*, Roma: Mani-festo, 1995.
- SASSO, Gennaro,
- 1995 *Filosofia e idealismo* (Voll. I-II): *Giovanni Gentile*, Napoli: Bibliopolis, 1995.
- 2011 *Il logo, la morte*, Napoli: Bibliopolis, 2011.
- SHELLING, Friedrich W.J.,

- 1923 *Esposizione del mio sistema filosofico*, a cura di Ettore de Ferri, Roma-Bari: Laterza, 1923.
- SEVERINO, Emanuele,
- 1960 *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, Brescia: La scuola, 1960.
- 2000 (a cura di), *Aristotele: La Metafisica*, in ID., *Il principio di non contraddizione*, Brescia: La Scuola, 2000.
- 2004a *La filosofia dai greci al nostro tempo* (Voll. I-III): *La filosofia contemporanea* (Vol. III), Milano: BUR, 2004.
- 2004b *La filosofia dai greci al nostro tempo* (Voll. I-III): *La filosofia moderna* (Vol. II), Milano: BUR, 2004.
- 2007 *La struttura originaria*, Milano: Adelphi, 2007² (prima edizione 1958).
- 2014 *Introduzione*, in G. GENTILE, *L'attualismo: Teoria generale dello spirito come atto puro – Sistema di logica come teoria del conoscere* (Voll. I-II) – *La filosofia dell'arte – Genesi e scrittura della società*, Milano: Bompiani, 2014.
- SPANIO, Davide,
- 2011 *Gentile*, Roma: Carrocci, 2011.
- SPAVENTA, Bertrando,
- 2008 *Opere*, a cura di Francesco Valagrusa, Milano: Bompiani, 2008.
- VITIELLO, Vincenzo,
- 2003 *Hegel in Italia: Dalla storia alla logica*, Milano: Guerini, 2003.