

PAOLO PAGANI

PHAINESTHAI

Note su essere e pensiero

Il termine “realismo” si riferisce a “realtà”, e “realtà” rinvia a *res*. Parlare di “realismo” significa appellarsi a un punto di appiglio per il pensiero umano: qualcosa di magari enigmatico nelle sue fattezze; e, ciò non di meno, effettivo, effettuale (“inemendabile”). La *res* è ciò che – effettivamente, innanzitutto, principalmente – si dà. Il tema del realismo è il tema della positività del positivo. La *res* è invocata come il luogo in cui si tocca con mano il qualcosa che il pensiero umano pensa (e – pensando – giudica, cioè interpreta): ovvero l’essere. La *res* – intesa al di qua di ogni prefigurazione univocistica o riduzionistica – è infatti l’analogato principale dell’essere. Il pensiero è pensiero “di”; quindi, l’interpretazione è interpretazione “di”. Il tema del realismo, dunque, è quello della referenzialità del pensiero (anche del pensiero inteso come ermeneutico, espressivo, costitutivo, costruttivo). C’è qualcosa di cui il pensiero è pensiero, qualcosa su cui il pensiero è aperto. Questo è in sintesi il tema del realismo.

Per impostare il tema

1. Essere e pensiero in quanto tali

Per impostare competentemente la questione del realismo, occorre collocarla nel suo luogo appropriato: la relazione (il plesso, l’implicazione) di essere e pensiero. Più precisamente, la questione è quella della essenza del pensiero: consiste essa in una auto-relazionalità o in una etero-relazionalità, nell’idiotismo o nell’autotrascendimento? Questa è l’alternativa fondamentale.

Prima ancora, per parlare appropriatamente del pensiero occorre riconoscergli un referente, ancorché problematico ovvero tutto da determinare: quello che la tradizione classica chiama “essere”. E, re-

Hermeneutica (2014) 73-94

ciprocamente, per parlare dell'essere, occorre riconoscergli un ambito manifestativo: il pensiero. Ritenerne che il termine "essere" sia privo di significato è una vecchia tentazione: i casi di Carnap (ed epigoni) e di Russell (ed epigoni) sono chiari in proposito. Se non che, la significanza/insignificanza dell'essere come tale porta con sé la significanza/insignificanza del pensiero come tale.

1.1. Il progetto di Carnap¹ era quello di definire i termini di qualunque genere di discorso come incognite di un "enunciato elementare", ovvero come soggetti di una funzione proposizionale della quale fosse noto il criterio di verificazione. Secondo la critica carnapiana, in particolare, termini quali "essere" e "non essere" non erano mai stati semantizzati secondo l'impostazione sopra accennata, ma neppure avrebbero potuto esserlo in linea di diritto. In particolare, Carnap riteneva che parlare dell'"essere" come di un sostantivo, e quindi, come di un soggetto di predicazioni, fosse il frutto di una patologia del linguaggio. "Essere" – a suo avviso – sarebbe uno pseudo-concetto, nato dalla indebita ipostatizzazione della funzione logica dell'affermare. Insomma, l'uso abituale della forma verbale "è", avrebbe indotto qualcuno a credere che essa – riportata al modo infinito – potesse venir usata anche come sostantivo. La terapia, per curare questa patologia, veniva affidata da Carnap al linguaggio logico-simbolico, nel quale – essendo tutte le regole possibili esplicitate fin dal principio – certi giochi di prestigio avrebbero dovuto risultare disinnescati. All'interno di questo progetto, in un linguaggio simbolico – ad esempio in un calcolo dei predicati – l'uso del verbo "essere" dovrebbe venir sostituito dall'uso del quantificatore esistenziale \exists applicato all'incognita x (secondo la formula: "esiste almeno un valore tale da verificare una funzione proposizionale data").

Ora, ammesso (e non concesso) che sia giusto ridurre l'essere alla sola forma simbolica \exists , bisognerebbe comunque riconoscere che l'esistere *extra nihil negativum*, che tale simbolo indica, è qualcosa di significativa e di estremamente rilevante all'interno del linguaggio in cui il simbolo è usato; tanto da meritare, appunto, un simbolo proprio e irriducibile ad altri simboli. Così, non ci vuol molto a riconoscere che

¹ Cfr. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis» 2 (1931-1932), pp. 219-241.

tale simbolo non dice niente di diverso da un giudizio di presenza: più che un quantificatore, esso è un presentificatore, che indica ciò che – in un modo o nell’altro – è presente. Esso è applicabile a tutto ciò che è presente (la x cui si applica può indicare qualunque presente possibile), ed è inconfondibile rispetto a qualunque valore di x (non rientra, infatti, nell’ambito di applicabilità di x). Insomma, è come se esso esprimesse la presenza, che è inconfondibile rispetto ai suoi contenuti presenti. Carnap involontariamente lo evidenzia, osservando che il quantificatore non è assimilabile ad alcuna delle “sfere concettuali” cui appartengono i termini ai quali viene applicato; e questo è un fatto che ne indica la specificità, senza per altro inficiarne la significanza. Con ciò si è rilevato che il tentativo neopositivistico di metter fuori gioco l’ontologia finiva per riproporne sotto altra veste i contenuti fondamentali: nella fattispecie, niente meno che la differenza ontologica, la differenza tra la “presenza” e i “presenti”.

1.2. Russell, secondo una certa lettura che si può dare dei *Principles*, pretendeva di dissolvere il trascendentale nella gerarchia dei tipi logici, per evitare l’insorgere del paradosso (di remota ascendenza booleana) della classe delle classi che non sono membri di se stesse. La forma generica del paradosso dei *Principles* è la seguente: il predicato che definisce la classe dei predicati non-autopredicabili, o appartiene a tale classe, e allora non è predicabile di sé, e quindi non vi appartiene; oppure non vi appartiene, e allora, per la definizione di essa, vi appartiene. Qui il predicato (cioè il “concetto-classe”: fattore intensionale) viene trattato come il corrispondente “concetto della classe” (cioè come il fattore estensionale del medesimo concetto), realizzando così una figura la cui ambivalenza è ciò che fa scaturire l’aporia.

Dunque, è l’aporia a essere mal-formata, in quanto la autopredicabilità non implica una autoappartenenza quale quella indicata dal simbolo di inclusione peano (la *epsilon* di Peano)². L’aporia può quindi

² Che Peano, del resto, usava solo in riferimento a “classi”, e non a “proprietà” (cioè, a predicati), nonostante avesse teorizzato la convertibilità tra linguaggio delle classi e linguaggio delle proposizioni. Peano usa la *epsilon* anche per indicare l’identità ($x \dot{=} x$), che egli dunque rivela di intendere, non in senso intensionale, bensì nel senso estensionale dell’uguaglianza o dell’indiscernibilità: l’identità con sé di un termine diviene così l’appartenenza di quel termine alla classe che lo definisce. (Su questi temi, cfr. P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 220 ss.).

essere sciolta – senza ricorrere alla scansione tipologica – mostrando come l'autoappartenenza di un predicato o di un concetto-classe vada – anziché contratta *in unum* – declinata secondo le due dimensioni distinte della intensionalità e dell'estensionalità.

Russell, comunque, nella Appendice B dei *Principles* escludeva dalla portata della sua aporia (e dalla conseguente adozione della strategia tipologica) l'ambito delle “proposizioni” e quello delle “classi di ordine infinito” (ad esempio, la classe di tutti gli oggetti), sottraendo dunque quest'ultime al divieto di autoreferenzialità. Queste eccezioni venivano meno, però, nei *Principia*.

In entrambi i casi – di Carnap e di Russell – la pretesa impensata era quella di non riconoscere se non ciò che fosse calibrato sull'ontico. La irriducibilità dell'essere trascendentale rispetto alla captazione insiemistica può essere fatta valere, dunque, come “eterogeneità” o transcategorialità.

1.3. Si può dire che, al riguardo, Quine riprenda Carnap, ma lo faccia per il tramite di Russell. Per Quine – in *On What There Is* – si tratta di evitare un inconveniente: quello di conferire implicitamente esistenza al contenuto di concetti non-referenziali, proprio dichiarando di essi la non esistenza. Ora, se si assume il metodo russelliano delle “descrizioni definite”³ e gli si applicano i quantificatori, non c'è più contraddizione nel negare esistenza al contenuto di termini non referenziali, perché lo si può fare usando, ad esempio, disgiunzioni false e significanti, che non comportano l'esistenza di ciò che implicitamente descrivono⁴. Si ha così che un termine può aver senso, eppure non denotare. (In realtà – osserviamo – l'operazione di Quine funzionerebbe più radicalmente

³ Le descrizioni definite sono sintagmi nominali formati dall'articolo determinativo singolare seguito da un nome comune semplice o complesso.

⁴ Russell non ammette che ogni espressione grammaticalmente corretta – anche “circolo quadrato” – abbia un oggetto, esprima una entità, come invece ammetteva Meinong e si domanda a quali condizioni una frase possa denotare un oggetto. La sua risposta, in *On Denoting* («Mind» 14 [1905]) è che, per denotare un oggetto, ossia per essere significativa, una espressione come “l'attuale re di Francia”, deve essere inserita in un enunciato che possa essere vero o falso. E affinché l'enunciato possa essere vero o falso bisogna che il suo soggetto esista. L'enunciato “l'attuale re di Francia è calvo” non è né vero né falso; per diventare suscettibile di verità o falsità dovrebbe essere trasformato così: “esiste un x e uno solo che è attualmente re di Francia ed è calvo” (enunciato falso). Secondo questa teoria un significato (un “senso” secondo la terminologia di Frege) rimanda sempre all'apprensione di una realtà esistente.

se, della espansione esistenziale delle descrizioni definite, si assumesse l'interpretazione adottata da Strawson in *On Referring*, piuttosto che quella di Russell).

«Esser ritenuti entità, vuol dire unicamente e semplicemente esser considerati valori di una variabile»⁵. E qui si deve registrare un almeno apparente arretramento neutralistico rispetto alla posizione riduzionistica di Carnap⁶. Infatti, la formula per cui “essere è essere il valore di una variabile” non impone di per sé una ontologia, ma solo indica il criterio per stabilire la conformità o meno di una tesi con una qualche ontologia. L'ontologia, a sua volta, dipende dagli “schemi concettuali” che si adottano. Essa ammetterà appunto certi (e non altri) valori per le sue variabili vincolate. Ora, quel che Quine dice qui è vero, ma è pur vero che la formula in questione designa un criterio ontologico generale, tale per cui solo l'ontico (il variamente ontico) è; e, con ciò, si ricade nelle assunzioni di Carnap e di Russell.

Phainesthai

2. Sulla relazione tra essere e pensiero

2.1. Che cosa significa che il pensiero è manifestazione dell'essere? Significa che ne è un nome, cioè che è una sua appartenenza. Significa che l'essere non è qualcosa cui il pensiero debba o possa sopraggiungere (da dove, del resto, potrebbe farlo?). L'originaria manifestatività dell'essere (e quindi del reale) come si giustifica? Elencticamente – come già insegnava Plotino. L'originaria noeticità dell'essere non è dunque una scommessa: è piuttosto una necessità elenctica. Il non essere niente per nessuno (ovvero, “da nessun punto

⁵ E poi: «Una qualsiasi teoria rimanda a quelle e solo a quelle entità cui è necessario che le variabili vincolate della teoria stessa si riferiscano perché le affermazioni fatte nella teoria siano vere» (cfr. W.V.O. Quine, *On What There Is*, in «Review of Metaphysics» 2 [1948-1949]).

⁶ Ma che cos'è un significato? Il suo statuto dipende dagli schemi concettuali in cui è inserito. Tradizionalmente si parla di “realismo”, “concettualismo”, “nominalismo”. Nella prospettiva di Quine, il realismo corrisponde al logicismo (Frege, Russell, Carnap), che applica i quantificatori a entità autoconsistenti e persino misteriose (quali i transfiniti). Il concettualismo corrisponde all'intuizionismo (Brouwer), per cui gli universali sono produzioni della mente, e l'infinito è solo quello potenziale. Il nominalismo corrisponde al formalismo (Hilbert), per cui la matematica è solo un gioco di segni, privi di un senso proprio. (Cfr. *ibi*).

di vista”) è un non essere *simpliciter*. “Nessuno” vuol dire nessuna coscienza: nessuna istanziazione del pensiero, originaria o secondaria che essa sia.

2.2. Più precisamente, un al di qua (o un al di là) dell’essere non c’è. E neppure il pensiero può risultare questo improponibile “al di qua” (o “al di là”). Ma anche un al di là (o un al di qua) del pensiero non c’è. E neppure l’essere può risultare questo improponibile “al di là” (o “al di qua”). In altre parole, “essere in quanto essere” e “pensiero in quanto pensiero” sono nomi (reciprocamente convertibili) della presenza. La presenza è la “datità” del dato (ovvero, l’orizzonte in cui il dato – ogni dato – si manifesta).

Ma come, nella presenza, si vengono a distinguere i nomi “essere” e “pensiero”? Dov’è l’occasione della loro dieresi? È nella “dialettica” – indicata da Plotino – di *tautotes* e *heterotes* (identità e alterità), cioè nella capacità, che il pensiero è, di ricondurre la *heterotes* a *tautotes*. Il pensiero è, nella sua specificità, l’apparire della intrascendibilità (o trascendentalità) dell’essere. E tale apparire si declina, naturalmente, nell’apparire della convenienza di ogni dato, di ogni stato di cose, con l’essere stesso. Il pensiero in quanto tale, insomma, è il rivelarsi di ogni differenza, cioè di ogni alterità (*heterotes*), come identità (*tautotes*) con l’essere (come manifestazione particolare del medesimo essere): e questo, non a eliminazione, bensì a tutela di ogni differenza – che solo così può mostrarsi come tale.

Il pensiero in quanto tale non è l’io. Come l’essere in quanto tale non è l’essere umano. L’io è l’uomo in quanto pensante, o il pensiero in quanto umano. In quanto pensante, l’io è identico al pensiero come tale; in quanto umano, non lo è. In quanto umano, l’io è individuale e diveniente, e la sua identità col pensiero in quanto tale si realizza come una identificazione (non come una identità già tutta dispiegata in atto)⁷. Secondo la tradizione aristotelica, questa identificazione col pensiero, da parte di ciò che non è il pensiero, non è una identità formalmente

⁷ Questa considerazione equivale al riconoscimento della falsità della pretesa – probabilmente di origine “gnostica” – che troviamo in certe filosofie (ad esempio, l’idealismo hegeliano), secondo le quali l’io umano, a certe condizioni, può realizzare una piena identità col pensiero in quanto tale: come a dire che può realizzare in sé lo sguardo di Dio sulle cose, che le vede in modo perfetto, in quanto le crea.

ontologica (del tipo per cui $A \text{ è } A$), bensì è una identità di altro genere: una identità “intenzionale”.

La consapevolezza che l’io è solo una diveniente identificazione col pensiero, e non coincide piuttosto con questo, è propria del pensiero stesso – e dunque dell’io in quanto esso pensa. È il pensiero stesso ad essere l’apparire di questo: del carattere diveniente della presa su di esso che l’io è. Il pensiero, non a caso, sa presentare come intelligibile – intelligibile, dunque, anche all’io – l’ipotesi di uno scenario in cui l’io umano (un determinato io umano, o anche l’io umano in generale) non sia presente.

2.3. L’essere è individuabile come ciò che si dà (immediatamente), o che può essere introdotto criticamente, in quanto implicato in ciò che (immediatamente) si dà. Si può aggiungere che l’esserci di qualcosa che, non introducibile per mediazione, è bensì implicato in ogni introduzione per mediazione, implica l’esistenza di una mente che gli sia adeguata: è questo il tema agostiniano-leibniziano delle “verità eterne” (*argumentum ex veritatibus aeternis*)⁸.

Naturalmente, il caso delle verità eterne (tipicamente, i “primi principi”) e il caso delle realtà che nel mondo fisico precedono l’insorgere degli esseri umani (tipicamente, i dinosauri) sono tra loro differenti. Il primo rinvia a una coscienza che sia, per lo meno, sempiterna o indefettibile; l’altro rinvia a una coscienza, comunque diversa dall’umana, che sia in qualche modo capace di avere presenti quelle realtà immediatamente (in presa diretta), e che sia in comunicazione con la nostra coscienza (avendo con essa un plesso di evidenze in comune)⁹.

1.4. In ogni caso, non sembra proponibile impostare il realismo come “anoeticità” o “prenoeticità”: il realismo è piuttosto una competente articolazione della noeticità stessa. Del resto, un positivo che fosse orfano del pensiero sarebbe un impossibile elentico.

⁸ Cfr. Agostino, *De libero arbitrio*, II, 10; Leibniz, *Nuovi Saggi sull’intelletto umano*, IV, 11.

⁹ Si noti che qui non si tratta della ipotesi della esistenza dei dinosauri, ma della loro effettiva esistenza passata. A meno di voler sostenere che sia la nostra inferenza della esistenza dei dinosauri (a partire da reperti) a farli esistere davvero, dobbiamo ammettere che la scena della loro effettiva esistenza debba esserci stata per qualche mente che fosse in grado di averla presente come tale.

3. *Il pensiero in quanto umano*

3.1. La differenza tra il pensiero in quanto tale e l'io è il tema della *v Enneade* di Plotino. Per l'io umano la verità, da un lato ha bisogno di essere introdotta per giustificazione, dall'altro non coincide con la certezza della giustificazione (e ciò è noto in seguito alla possibilità dell'errore). Diciamo che la certezza (la giustificatezza) e la verità (l'esser così delle cose) si assimilano esemplarmente nell'*elenchos*. *Elenchos* è infatti, non a caso, il luogo dei luoghi in filosofia. Nell'apodissi, invece, la giustificatezza dipende da una verità che deve essere presupposta alla giustificazione.

3.2. L'ostacolo principale a una corretta impostazione del tema del realismo è il dualismo gnoseologico o gnoseologismo. Per lo gnoseologismo, pensare è avere presente qualcosa d'altro dall'essere: qualcosa come idee, o anche schemi concettuali.

3.2.1. La variante più fine del dualismo gnoseologico è il criticismo di origine kantiana. Questo non mette direttamente in crisi la convertibilità di pensiero e essere in quanto tali, bensì quella dell'essere in quanto tale e del pensiero in quanto umano. Esso, insomma, contesta il realizzarsi analogico del pensiero; come se le condizioni ontiche che caratterizzano il pensiero in quanto umano ne compromettessero la natura di pensiero.

3.2.2. In realtà, il dualismo è fenomenologicamente presupposto; e, se vuol dar ragione di sé, cade in contraddizione performativa. In particolare, il condizionamento che snaturerebbe il pensiero (in quanto umano) non è qualcosa che consti. E, del resto, se constasse, non potrebbe che constare a un pensiero finalmente genuino: tale cioè da cogliere il fattore snaturante come tale. Inoltre, se si volesse dimostrare che lo snaturamento, comunque, c'è, si dovrebbe implicare il possibile confronto tra una autentica presa o rivelazione dell'essere, e quella inautentica (o condizionata): ma, così facendo, si verrebbe appunto a presupporre che si dia una presa autentica sull'essere: e che si dia – si badi bene – proprio al soggetto dimostrante, cioè al mio io, e al tuo io, cui pure l'argomentazione sarebbe rivolta. Per questo, si può dire che il dualismo gnoseologico, che è presupposto, se vuole difendersi, finisce per autodestituirsi.

3.2.3. Se, nel trattare di questioni che riguardano il punto di partenza del sapere, si volesse evitare di sfruttare esplicitamente la validità del principio di non contraddizione, e quindi dell'argomentazione apagogica, ci si potrebbe attestare su di una considerazione elenctica: quella per cui il darsi della autentica manifestazione dell'essere è una presupposizione non evadibile, ma solo riproponibile in forme differenti. Insomma: che vi sia l'evidenza (una qualche evidenza) è qualcosa che può essere negato, solo proponendo come più autenticamente evidente la posizione negatrice (e quindi una qualche evidenza).

3.2.4. Le condizioni ontologiche e quelle della pensabilità non sono diverse tra loro: l'impossibile è l'impensabile, e viceversa; il possibile è il pensabile, e viceversa. Si tratta di coppie di termini tra loro convertibili – pena l'ammissione del dualismo.

3.2.5. Pensare è più ampio di immaginare: il pensabile, dunque, è più ampio dell'immaginabile. Su questo punto, è Kant a dare un valido contributo, nella Sez. I della *Dissertatio del '70*, dove afferma che i concetti più importanti della filosofia e della scienza sono tali da non avere alcuna rappresentazione possibile. Ad esempio, la totalità dell'universo è concepibile, ma non è immaginabile (cioè, sperimentabile o traducibile in immagine). Lo stesso dicasi dell'"infinito", e di tanti altri concetti. Potremmo aggiungere – da parte nostra – anche l'esempio della "felicità": quando diciamo di voler essere felici, sappiamo quel che diciamo; eppure non sapremmo certo darne, né a noi né ad altri, una rappresentazione adeguata. Il pensiero supera (pur ricomprendendola) l'immaginazione, anche in relazione alle capacità più elevate di quest'ultima. Kant, ad esempio, ritiene che l'immaginazione sia capace, non solo di riprodurre ciò che osserva, ma anche di produrre autonomamente proprie strutture, "immagini pure" (o "schemi"), che possono interpretare (ovvero schematizzare) i fenomeni. Esempi di schemi sarebbero i numeri, le figure geometriche, le successioni costanti nel tempo. Ebbene, il pensiero va oltre anche il potere degli schemi.

3.2.6. Se il pensabile è più ampio dell'immaginabile, il non-immaginabile non indica, di suo, l'impensabile (e quindi l'impossibile). Che l'immaginabile esaurisca il pensabile (e l'inimmaginabilità sia criterio sufficiente per stabilire l'impensabilità) è un pregiudizio tipico della mentalità empiristica, che ritiene che il pensiero sia, in fondo, conforme

al dato immediato, e non abbia la capacità di superarlo qualitativamente (cioè, di trascenderlo, verso forme diverse dell'essere).

4. *Intenzionalità*

4.1. La relazione tra l'io e il pensiero in quanto tale è nota come "intenzionalità". L'io è intenzionale. Esso, per poter dire "ecco, questo", oppure "questo è dato a me", deve essere più del "questo" e anche del "me". In altri termini, l'io non è semplice coincidenza con sé, ma è anche coincidenza con l'orizzonte della presenza. Ora, il fatto di essere entrambe le cose implica che in esso ci siano due dimensioni. (a) In primo luogo, esso sta nell'orizzonte, e in questo senso è un ente: un ente che partecipa del divenire che, immediatamente, coinvolge l'orizzonte; e ne partecipa – come io psichico-somatico – nascendo e morendo, mutando e crescendo. (b) In secondo luogo, proprio per poter concepire tutto ciò – e anche per poter arrivare a concepire che l'orizzonte potrebbe stare senza di lui –, esso deve aderire all'orizzonte stesso. Questa è, appunto, l'intenzionalità.

Il termine, nell'uso che se ne fa nella teoria della conoscenza, non indica in modo specifico e diretto un atto volontario; dice piuttosto una disposizione, un modo d'essere, una conformazione, che è propria dell'io. Esso dice dunque, sinteticamente, quell'"essere in qualche modo ogni cosa", che Aristotele riconosceva all'anima umana: per cui, quando conosce, e per quel che conosce, essa è nel disvelamento della cosa.

Per Husserl, tutto ciò, che cade nell'io puro è contenuto "intenzionale" rispetto all'io puro: il quale, poi, non è altro da me (dall'io empirico, o psichico), ma è la mia capacità di aver presente l'essere, e, nell'essere, me stesso e ciò che si offre come dato a me (polarizzato in direzione di me).

Dunque, se intenzionalità, in senso radicale, è una dimensione di me, e, in particolare, è la relazione dell'io, del mio io, con la manifestazione dell'essere in quanto tale, allora tutto ciò che accade a me – compreso il vissuto più intimo, e compreso io stesso come flusso di vissuti (*Erlebnisstrom*) – è anche una manifestazione intenzionale, è anche una rivelazione per me di qualche aspetto dell'essere. Insomma: tutto in me

è intenzionale. Anche se, all'interno di questo tutto, si potranno fare poi le distinzioni più accurate.

La radice, poi, delle ambiguità che anche in Husserl, com'è noto, non mancano è la stessa che si può ritrovare in tutte le forme (più o meno esplicite) di dualismo gnoseologico: essa consiste nel considerare implicitamente l'immanenza fisica come la realizzazione principale della immanenza ontologica. Invece, la realizzazione principale è data dall'immanenza del pensiero all'essere, di cui l'immanenza intenzionale costituisce una forma autentica (anche se analogicamente declinata). In altri termini, il fatto che l'atto conoscente sia fisicamente me, mentre il mondo conosciuto non sia fisicamente me, non fa sì che il primo mi sia più familiare del secondo. Anzi, è il reciproco. Tanto che, per capire qualcosa dell'atto conoscente (cioè di quel che accade in me quando conosco), devo mettermi a distanza rispetto ad esso, e fare psicologia (sia filosofica, sia sperimentale), trattando quell'atto come se fosse altro da me.

4.2. Jacques Maritain, in proposito, osservava che pensiero (umano) e *res* non stanno tra loro come un calco rispetto all'originale; il loro rapporto è molto più profondo, perché il pensiero non è nell'ordine delle cose (non è una cosa altra, bensì un'altra cosa). Il conoscente è con il conosciuto incomparabilmente più "uno" di quanto non lo sia la materia con la forma, le quali – classicamente – danno luogo a un composto, e quindi a un "terzo". L'intenzionalità riproposta dalla tradizione fenomenologica non rispetta del tutto questa impostazione aristotelica, in tanto in quanto si presenta come "costituente" anziché "trasparente" (come un fare anziché come un essere). La tradizione che Maritain eredita dal Cajetanus e da Giovanni di San Tommaso sostiene invece che l'*intelligere* diventa (intenzionalmente) l'oggetto stesso. Conoscere non è dunque fare qualcosa, ma piuttosto "sovraesistere".

Il pensiero fa apparente scandalo al principio di identità, perché è un *fieri aliud in quantum aliud*; mentre un ente materiale può "diventare altro", ma non "diventare l'altro"¹⁰. È proprio per evitare contraddizione che occorre ammettere l'*esse intentionale* come un sovraesi-

¹⁰ Cfr. J. Maritain, *Distinguer pour unir: ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932, cap. III.

stere (cioè come un esistere diverso dall'*esse naturae*). Si può essere ciò che non si è, solo non essendo semplicemente *esse naturae*. Per il Cajetanus l'*esse intentionale* è appunto un rimedio alla limitatezza dell'*esse naturae*¹¹.

4.3. L'autentica figura della intenzionalità appare fraintesa anche in Searle, il quale ne parla come di una "direzione di adattamento mente-mondo" o "mondo-mente"¹².

5. Per evitare equivoci

In ambito gnoseologico non ha senso separare e contrapporre idealismo e realismo; intesi in ambito e in senso gnoseologico i due termini non possono essere contrapposti se non erroneamente. Infatti, è la loro posizione separata a essere insensata: indicherebbe le due facce – quella fenomenista e quella naturalista – del medesimo errore gnoseologico. Si potrebbe contrapporre realismo a irrealismo, ma sarebbe o una opposizione sovrapponibile alla precedente, se "irrealismo" viene inteso come "fenomenismo", o una opposizione insensata, se realismo viene inteso come "nullismo".

Il realismo e l'idealismo – in senso appropriato – sono invece teorie metafisiche, consistenti, rispettivamente, nel distinguere (esplicitamente o implicitamente!), o viceversa nell'identificare tra loro, pensiero umano e pensiero originario.

¹¹ Occorre però ricordare che il pensiero umano ha immanente a sé l'oggetto, non la cosa. Esso ha un *extra se* di tipo naturale, non intenzionale (cfr. Aristotele, *De Anima*, III, 425b 27-33).

¹² L'errore di Searle (cfr. *Mind*, Oxford University Press, Oxford 2004) è identificare la tesi della irriducibilità spazio-temporale della coscienza con il cartesianesimo. A parte che anche il cartesianesimo è interazionista, bisogna evitare di identificare la non-spaziotemporalità con l'irrealtà o anche solo con l'incapacità di interagire con questa: più precisamente con sistemi termodinamici non "isolati" (bensi, o "aperti" – cioè che ammettono scambio tra massa ed energia – o "chiusi" – che ammettono scambio di energia).

Che cosa c'è?

6. Aliquid est

Il punto di partenza di diritto – di cui la filosofia è in cerca – è quello che risulta implicito in ogni altro che si voglia ipotizzare. Ora, l'evidenza implicita in ogni altra (e perciò prima) è “c'è qualcosa” (*aliquid est*) – non “io sono”¹³. La determinazione, poi, di questo qualcosa, è compito successivo e inesauribile delle differenti forme del sapere.

Ne *I gradi del sapere*¹⁴, Jacques Maritain distingue tra punto di partenza della “filosofia intera” e punto di partenza della “critica”. Il primo non è *cogito ergo sum*, bensì – appunto – *aliquid est*: risultato del primo movimento dello spirito. In questo punto di partenza è implicito che *ego cognosco aliquid esse*, che è il punto di partenza, invece, della critica (risultato del secondo movimento dello spirito). La prima evidenza in assoluto, poiché l'intelligenza non si riferisce a se stessa o all'io, ma all'essere (*illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum*), è «il Principio di Identità scoperto nella apprensione dell'essere e del reale». Il passaggio tra i due momenti è descritto così: «L'essere intelligibile e l'io sono dati all'intelligenza insieme e di primo acchito: l'essere in primo piano, sul davanti della scena, e l'io sullo sfondo e quasi dietro le quinte. Solo con il secondo movimento dello spirito, nell'intenzione riflessa che serve come punto di partenza alla critica, anche l'io viene in primo piano»¹⁵.

6.1. Analisi dell'aliquid

Posto che “qualcosa c'è”, che cosa c'è in effetti? Questo è il problema per eccellenza della ontologia “analitica” (al seguito di Meinong¹⁶,

¹³ Cfr. J. Maritain, *Distinguer pour unir*, cit., cap. III.

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵ Il punto di partenza della critica è anche espresso così: «io ho coscienza di conoscere almeno una cosa, che ciò che è, è» (cfr. *ibidem*).

¹⁶ Non tutti i discepoli di Brentano accettarono la riduzione degli enti ideali a realtà psicologiche; fra questi Meinong, che riconosceva oggettività intenzionale non solo agli enti esistenti. Se le cose (e anche gli atti di conoscenza) “esistono”, gli oggetti di rappresentazione “sono”; i contenuti di giudizio “sussistono” (*bestehen*); ciò che è oggetto di valutazione (per esempio la giustizia) “vale” (*gilt*); ciò che è oggetto di corretto desiderio “deve essere” (*soll*). (Cfr. A. Meinong, *Untersuchung zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Barth, Leipzig 1904).

prima, e di Quine poi); mentre è solo uno dei problemi (e non il principale) dell'ontologia classica. C'è – appunto – qualcosa; il fatto è che determinare i contenuti di questo “qualcosa” non è necessariamente di pertinenza della filosofia.

6.1.1. Alcune – poche – tra le realtà criticamente introducibili sono di pertinenza filosofica; altre no. Lo sono i caratteri trascendentali del positivo, con la loro distinzione da quelli categoriali (comunque si voglia – dopo Frege e Strawson – riorganizzare l'assetto categoriale). Lo è l'io, che della trascendentalità è capace. In generale, lo è ciò che gode di statuto elenctico (cioè, del fattore specifico del sapere filosofico)¹⁷. Il resto è affidato a varie discipline e a vari atteggiamenti epistemici e vitali.

6.2. *Abbozzo di una veloce rassegna*

a) Che qualcosa esista è elencticamente evidente: anche la negazione che a tale constatazione si volesse opporre sarebbe infatti pur sempre qualcosa.

b) Che esista qualcosa di distinto dall'atto intenzionale (cioè qualcosa che non ne sia un costitutivo reale, bensì un contenuto: la immanenza di secondo grado o la trascendenza di primo grado cui alludono le cinque lezioni husserliane del 1907 sull'idea di fenomenologia)¹⁸ non è alcunché di problematico: qualcosa in effetti mi è dato non come un modo di essere me (il bianco del tavolo). Questo è qualcosa di rilevabile fenomenologicamente, al di qua delle interpretazioni possibili sullo statuto ontico di questo qualcosa.

c) Che questo qualcosa di altro dall'atto intenzionale, cui pure è presente, sia alcunché di reale, è analiticamente evidente: se qualcosa è evidente, qualcosa di reale è evidente.

d) Che la realtà di questo qualcosa abbia una certa o una certa altra consistenza fisica o chimica o biologica (o psicologica o sociologica) lo dovranno – ovviamente – stabilire le rispettive discipline di competenza. Le stesse dovranno, più in generale, saper dire che cosa significhi

¹⁷ Su questo tema rinviamo a P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, cit., Parte III.

¹⁸ Cfr. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag 1973.

– nel loro ambito – esistere. A ben vedere, in proposito, nel loro stesso ambito ci può essere controversia: come in matematica un intuizionista non accetta la mera consistenza logica come condizione sufficiente di esistenza di un oggetto matematico, così in fisica non tutti condividono il criterio offerto dalla capacità esplicativa di una ipotesi di esistenza, quando manchi diretta evidenza sperimentale della cosa.

e) Che il qualcosa in questione sia – almeno anche – qualcosa che sussiste autonomamente rispetto all’io conoscente, e che ha su di esso un certo influsso causale, irriducibile a dinamiche interne al sistema nervoso dell’io, è qualcosa che filosoficamente resta fuori portata. Si tratta di un problema di carattere psicologico e neurofisiologico¹⁹. Il pensiero moderno ha cercato di impostare la questione distinguendo tra “affezioni quantitative”, che sarebbero intrinseche agli oggetti, e “affezioni qualitative”, che sarebbero estrinseche (o puramente soggettive): tipicamente, e rispettivamente, la frequenza di lunghezza d’onda luminosa di un colore e l’apparire a me e a te del colore stesso. In tal senso la differenza tra l’oggetto che è conosciuto e l’oggetto in quanto è conosciuto viene introdotta dalla controllabilità intersoggettiva del noetico rispetto al sensibile (si tratta di una intersoggettività che è – dal punto di vista sperimentale – solo postulata in base al Senso Comune, non potendo sperimentalmente essere introdotta). La dipendenza del sapere sperimentale dal Senso Comune è poi ricambiata dalla normale dipendenza del Senso Comune dal sapere sperimentale in versione vulgata. In termini propriamente filosofici – invece – il tema della sensibilità si traduce in quello di un certo apparire (un certo livello o grado di donazione) della realtà: quello che la tradizione filosofica chiama “Senso”²⁰.

f) Che il qualcosa in questione sia o meno composto di entità il cui comportamento fisico sia o meno condizionato dall’osservatore scientifico è oggetto di un dibattito pluridecennale tra i fisici teorici. Si può dire che tanto dibattito sul realismo (Putnam, Searle e altri) abbia oggi

¹⁹ Se ciò che va dimostrato è «il mondo esterno considerato come *esterno*, cioè come uno stimolo che agisce sugli organi periferici, non riducibile alla modificazione interna dell’organo e tanto meno a un fatto che si svolga nel sistema nervoso centrale – osservo che questo è un problema di psico-fisiologia, e che infatti in parecchi trattati scolastici è studiato nella *Psicologia*» (cfr. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1962, vol. 1, Logica Maior, cap. 3).

²⁰ Per una ripresa di questo tema – di origine idealistica – resta esemplare J.P. Sartre, *L’être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, III, 2.

all'origine i paradossi della fisica quantistica: in particolare, l'attuale consapevolezza diffusa tra i fisici è che alcuni fermioni (tipicamente gli elettroni) siano condizionati nel loro comportamento dall'osservazione misurante, e che i bosoni siano addirittura evocati allo stato di particella dall'osservazione, che – a quel livello – è sempre sperimentazione. Risolti alcuni equivoci onto-logici che da queste considerazioni sono conseguiti, resta che il dibattito in questione spetta ai fisici, e non ha – propriamente – rilevanza filosofica, in quanto l'“osservatore” lì coinvolto è in realtà uno sperimentatore, che interagisce fisicamente (e strumentisticamente) con altre entità fisiche a esso omogenee.

Altra questione è quella della considerazione delle entità fisiche elementari come entità fisiche effettive oppure come (semplici) modelli teorici (si pensi al dibattito sull'atomo nei primi decenni del Novecento).

g) Che la realtà del qualcosa in questione sia proprio quella cui penso quando penso al mondo, quella che mi è familiare/ostile, comunque “alla mano”, non è oggetto di dimostrazione teoretica, ma è piuttosto qualcosa che si avverte, avvertendo il mondo come *Umwelt*.

h) Che la realtà obbedisca a regolarità di senso è questione di una forma di ragionevolezza che è di pertinenza della *probability* e dell'*ill-lative sense*, sulla cui interna struttura epistemica si possono fare interessanti rilevazioni²¹.

i) Che tale realtà sia – almeno per certi aspetti – condivisa comunitariamente e socialmente, e che ciò avvenga secondo pratiche performative e rituali (e quindi sociali, religiose, amministrative, legali, politiche), è questione di “senso comune”, nella accezione moderna (e alta) dell'espressione, e – quanto alla determinazione della natura degli oggetti considerati – è questione delle scienze sociali e giuridiche.

l) Che poi esistano – al di là delle rilevanze di carattere intermonadico – *other minds*, questo sembra essere il vero problema del realismo. La intersoggettività può essere introdotta criticamente considerando che l'istanziamento originaria dell'*aliquid* è l'*aliquis*. Tutte le riflessioni intelligenti sulla intersoggettività (dalla dialettica delle autocoscienze in Hegel alla teoria dell'ente finito-completo in Rosmini, dalla fenomenologia dello sguardo in Sartre alla rilevazione della linguisticità del

²¹ Su questo, ci permettiamo di rinviare a P. Pagani, *Inferenze sull'umano*, in Id., *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli 2012.

cogito in Ricoeur, fino agli addentramenti della Scuola neoclassica di Milano, che vede nello sguardo ricevuto nello stadio *infans* la prima occasione, per un essere umano, di apertura coscienziale sull'orizzonte trascendentale) convergono su questo punto: siamo preceduti da una autocoscienza già formata, già capace di ritorno su di sé, perché in esplicita relazione con la trascendentalità, e in riferimento alla quale si forma la nostra. Questa tesi ha un evidente riscontro psicologico-sperimentale: si pensi, come caso estremo in negativo, ai “bambini dei lupi” o ai bambini precocemente segregati. Siamo preceduti da una capacità di sguardo, da una “presenza” che fa presente la presenza ontologica: da una realtà che, ontica come le altre, è però anche un certo farsi presente della presenza stessa (anche se non è l'esser presente della presenza come autonoma sussistenza).

m) Infine, che vi sia una radicale condizione di possibilità non-fisica della realtà fisica è qualcosa che va introdotto e determinato per impossibilità del contraddittorio. E qui si entra nel territorio della metafisica classicamente intesa.

Sintetizzando in una battuta: «la dimostrazione dell'esistenza delle cose può essere data soltanto in particolare, in concreto, come diceva Amato Masnovo; e in concreto è data dalle “scienze reali”»²² – intese nei molti e disparati sensi cui sopra si è fatto cenno.

Varietà delle giustificazioni

7. Regionalità e trascendentalità

7.1. Naturalmente, la filosofia pone, sulle risultanze regionali del sapere, l'ipoteca, per così dire, della trascendentalità: ben venga, dunque, il riconoscimento delle più varie specificità regionali, ma nel conferire principale. In tal senso, realtà quali gli “oggetti vaghi”, il comportamento dello spin dell'elettrone, il comportamento dei neutrini, l'indeterminazione microfisica, l'introduzione di proposizioni indecidibili, la paradossale realtà dei futuri contingenti non costituiscono eccezione²³.

²² Cfr. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, cit., vol. I, *Logica Maior*, cap. 3.

²³ Tipico, in tal senso, il caso della trivalenza, e della confusione, che esso va a contestare, tra principio del terzo escluso e regola di bivalenza.

7.2. È solo la regia del trascendentale che salva, “monarchicamente”, il sapere dalla dittatura delle “satrapie” regionali. È infatti un proprio della intelligenza del trascendentale la capacità di riconoscere e confrontare le varie dimensioni della realtà, e di non assolutizzarne alcuna a discapito delle altre; così come, di non assolutizzare uno dei metodi razionali, negando l’esistenza di ciò che esso non sia in grado di verificare. Il fatto è che il criterio di ogni giustificazione è la coerenza con l’intelligenza dell’essere. Ciascuna può valersi di gruppi di assiomi, ma relativi – ciascuno – ad un certo aspetto della realtà considerata. Quello che di suo nessun metodo ha in proprio è il criterio dei criteri, cioè il criterio della ragionevolezza nel ragionare, della adeguatezza del metodo all’ambito di applicazione; e quindi la capacità di relativizzare il metodo di volta in volta utilizzato.

7.3. Non tutto va giustificato formalmente (tanto meno, proceduralmente). Ad esempio, giustificare l’esistenza effettiva di un disagio non ha senso (ha invece senso giustificare l’esistenza di una certa patologia, e del suo esser causa del disagio). Giustificare l’esistenza della presente situazione non ha senso; lo ha semmai giustificare una sua descrizione protocollare. Se non che, anche il riconoscimento della insensatezza della giustificazione di alcunché è una certa giustificazione di quell’alcunché.

7.4. Se il modo della giustificazione non è (e non può essere) univoco, si può dire piuttosto analogico. Normalmente lo scetticismo teorico nasce proprio da una considerazione univoca dell’evidenza: concezione errata, perché l’evidenza non è un a priori con cui la manifestazione dell’essere debba fare i conti, bensì è tale manifestazione stessa, che si rivela articolata e plurale. Il carattere analogico dell’evidenza pesca dialetticamente nell’assurdo, il quale a sua volta è analogico. Si tratta di decifrare i vari sensi dell’assurdo, e la loro *ratio* comune. “Assurdo” è più ampio di “impossibile”, che a sua volta comprende l’“autocontraddittorio” e l’“impossibile elenctico”. Qual è l’essenza dell’assurdo? E qual è il suo analogato principale? L’analogato principale è l’impossibile elenctico. L’essenza dell’assurdo è la irragionevolezza (più ampia della impossibilità, e quindi della impensabilità). Aggiungiamo che il contrario dell’assurdo è il “mistero” – se per mistero si intende una intelligibilità inesauribile.

8. Giustificazione plurale e univocismi

La giustificazione è in funzione di quanti sono i tipi delle realtà da giustificare, di quanti sono i volti della presenza.

8.1. Circoscrivere la capacità manifestativa della ragione a certe modalità dell'evidenza è una pretesa (una "cattiva" fede) che non ha un fondamento nell'evidenza. Così si è sostenuto che ciò che non è traducibile in termini matematici non sia realmente controllabile e quindi saputo (si pensi alla tradizione "politecnica"). Oppure che ciò che non è esprimibile in un linguaggio formalizzato, o derivabile finitariamente in esso, non sia significativo (si pensi a Carnap, ma anche a Hilbert). Che ciò che non è riconducibile a prova sperimentale – intersoggettivamente verificabile – non abbia alcuna affidabilità (si pensi al neopositivismo). Univocista è anche il singolare razionalismo di Emanuele Severino²⁴.

Ora, tali univocismi hanno in comune la seguente forma aporetica: stabiliscono uno standard epistemico unico e pretendono di farlo valere in modo totalizzante, salvo sottrarre surrettiziamente tale pretesa di valore alle esigenze totalizzanti di quello stesso standard. E così tengono ferma quella pretesa su una mera base esigenzialista, che si esplicita in una contraddizione performativa.

Il caso più praticato di univocismo è quello dello scientismo sperimentalista, che è – a ben vedere – il prototipo di una teoria non scien-

²⁴ La formula epistemica di Severino – in generale – è: $Cx \rightarrow (\neg Ax)$ (credere x è implicare che x non appaia né in senso fenomenologicamente immediato né in senso logicamente immediato, né dalla sinergia delle due immediatezze). Ora, tale formula attraversa le diverse fasi della filosofia severiniana: sia quando ammette ancora soggettività empiriche e divenire ontologico, sia quando non ammette più né le une né l'altro. Nella prima fase corrisponde al tener fermo qualcosa senza che di quel qualcosa (x) appaiano le ragioni del suo star fermo (cioè il suo fondarsi nella struttura della verità, così che il negare x sia negare quella struttura). Nella seconda fase quella formula viene a esprimere il tener fermo qualcosa, non più problematicamente, bensì contraddittoriamente, in quanto l'isolamento di x dal suo fondamento è giudicato contraddittorio. In questa seconda fase, di tale contraddizione sono investiti sia la persuasione del divenire ontologico (nichilismo dell'Occidente) sia la persuasione nell'esistenza della soggettività empirica. Qui "fede" viene fatta equivalere a "malafede". Il sottinteso di quella formula epistemica è che ciò che non appare in un certo modo, non appaia in assoluto; più precisamente che non possa esser vero se non ciò che toglie in un certo modo la propria negazione (cioè per contraddittorietà del contraddittorio). Ciò può essere sostenuto soltanto presupponendo che la verità stia solo in quel certo tipo di togliimento; quindi presupponendo quella esclusività che si dovrebbe provare. Ora, è chiaro che una autentica posizione veritativa deve essere tale da togliere la propria negazione – pena la riduzione al mero opinare (*cum formidine oppositi*). Ma non è affatto detto che tale togliimento debba consistere in quello per autocontraddittorietà del contraddittorio: non è così per le verità di fatto; né è così per le verità elenctiche.

tifica (infatti non si presenta come sperimentalmente verificabile/falsificabile). A sua volta, la tesi della riducibilità di “ogni possibile sapere” a sapere matematico (o logico-matematico) non è oggetto di un possibile teorema matematico: Russell, nei *Principles*, aveva escluso che il linguaggio logico-matematico potesse ricomprendere oggetti infiniti (quali “ogni possibile sapere”). Mentre può essere tesi di teoremi matematici la riconducibilità del sapere matematico a un linguaggio logico-formale unico: la “matematica inversa” di Peano, da cui quella di Hilbert; qui infatti si tratta di tradurre un limitato numero di generatori di formule – queste sì, potenzialmente infinite – in un altro limitato numero di generatori di formule.

8.2. Ha senso parlare di una complessiva “logica dell’evidenza”? No, se ciò comporta una riduzione dell’evidenza a procedura (sia pure, a meta-procedura). L’evidenza non può essere ricondotta a procedura, perché è una figura equivalente alla presenzialità: dunque, a portata trascendentale. Certa ontologia analitica non riconosce la trascendentalità: riconduce tutto a categoria, e applica a ogni cosa ciò che è proprio della categoria. È la pretesa categorializzazione dell’evidenza che la proceduralizza. Proceduralizzare l’evidenza equivale proprio a misconoscere la “logica” (da intendersi qui come specifica indole). Una procedura o parte da evidenze (e quindi può scollare l’evidenza da se stessa, solo in nome dell’evidenza) oppure ne fa a meno: in entrambi i casi – nel primo per petizione di principio, nel secondo per contraddizione performativa – non può essere applicata sensatamente all’evidenza. «Niente è più evidente dell’evidenza» – diceva infatti Plotino. Essa non può quindi essere logicamente preceduta da alcunché. L’evidenza è infatti una dimensione della stessa presenza. Essa coincide – se propriamente intesa – con quella accezione di “esperienza” che precede e dà eventualmente senso alla accezione costruttiva e a quella recettiva della medesima parola²⁵.

8.3. Se invece con “logica dell’evidenza” si intende la specificazione del modo di procedere della mente umana rispetto alla macchina computazionale, allora ben venga che se ne parli. Infatti, la mente umana procede per evidenze; la macchina computazionale procede per

²⁵ Su questo si veda G. Bontadini, *Sulla funzione metodologica dell’unità dell’esperienza*, § 1, in Id., *Conversazioni di metafisica*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1971.

derivazioni. Si tratta di due logiche epistemiche differenti. Se non che, l'elemento specificante la logica della evidenza è – in tale prospettiva – proprio l'irriducibilità a procedura, a finitarietà.

8.4. Una verità può essere tale e non essere giustificata? In assoluto sì; ma ciò può accadere per soggetti non umani. In condizioni umane, no. Si tratterà poi di vedere come – in condizioni umane – una verità possa essere giustificata (i teoremi di “incompletezza” vietano ad alcuni tipi di sistema formale l'interna giustificazione della propria completezza sintattica e semantica; ma, con ciò, non li privano di ogni giustificazione). La giustificazione elenctica è la risorsa di cui il linguaggio della ontologia classica può disporre per sopportare competentemente la incompletezza semantica. La giustificazione è imprescindibile esigenza di chi non è la verità, né di essa dispone; piuttosto, rispetto a essa, ha da disporsi.

ABSTRACT

This work aims at examining the issue of “realism”. The controversy about realism should be divided into two parts: 1) how an appropriate relationship between being and thinking ought to be conceived, and 2) how an appropriate relationship between human being and thinking ought to be conceived. The correct answer to both questions will introduce us to the proper domain in which we can determine the constitution and functioning of reality and distinguish the competences of philosophy from those of the other sciences and common sense. In doing this it is necessary to avoid encroachments on territory and forms of univocal reduction of reason.

Il focus di questo intervento è quello di ricondurre la questione del “realismo” a quella di un corretto rapporto tra essere e pensiero, e di un corretto rapporto tra io umano e pensiero. All'interno di una impostazione accettabile di queste due questioni, si tratterà di ricercare, in modo determinato, quali siano le competenze della filosofia, delle differenti scienze e del senso comune nell'individuare la costituzione e l'articolazione della realtà. In questa “divisione del lavoro” occorrerà evitare invasioni di campo e forme di riduzione univocista della ragione.

