

RISPOSTE AI MEI CRITICI

CARMELO VIGNA

Università di Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

vignaca@unive.it

ABSTRACT

While I reply to my generous critics, I further deepen some implications on my vision on ethics and ontology.

KEYWORDS

Ethics, ontology, intersubjectivity

INTRODUZIONE ALLE RISPOSTE.

Negli interventi qui pubblicati intorno alla mia *Etica del desiderio come etica del riconoscimento* il lettore troverà una naturale varietà di posizioni: dalla prosecuzione di una strategia teorica in comune con me (v. l'intervento di Paolo Pagani, che ha approfondito con il rigore che gli è abituale alcuni luoghi della riflessione e che perciò non è ri-compreso tra quelli a cui ho risposto, perché nulla avevo a lui da rispondere) al convenire di Antonio Da Re e di Romano Madera, che condividono largamente le mie vedute sulla verità del desiderio come da me determinata (Antonio) e sulle dinamiche del riconoscimento come eticamente decisive (Romano); dal raggiungermi partendo da altra sponda - vedi gli interventi di Luigi Alici e e Adriano Fabris - con apprezzamenti generosi quanto al mio mettere al centro dell'etica le relazioni intersoggettive o interpersonali sino alle riserve affettuose (Franco Totaro) o al dissenso amicale (Francesco Botturi), si è delineato mano a mano un percorso ricco di osservazioni pertinenti e di declinazioni importanti del territorio investigato. L'originarietà del legame intersoggettivo, da me suggerita, si può indicare come la cifra principale del contendere.

Dico subito che non rivendico, a proposito della centralità dei rapporti intersoggettivi, nessuna novità, per il semplice motivo che tutta la *seconda* metà del Novecento vi ha già riflettuto. Basti qui evocare il nome di Levinas. Solo osservo che nessuno (o quasi) degli autori che ho incrociato si è preso la briga di *dimostrare* - come usava nella tradizione classica, soprattutto aristotelica - la *necessità strutturale* di tali relazioni. Io, bene o male, ho provato a farlo. Alcuni amici ritengono che il mio tentativo sia non del tutto persuasivo (Franco Totaro), e anzi proprio sbagliato

(Francesco Botturi), perché la relazione intersoggettiva, a loro avviso, è in qualche modo di seconda battuta rispetto all'orizzonte del pensare che siamo, e che dunque sia *istitutiva* da parte dell'io e non *costitutiva* per l'io. Insomma, verrebbe *prima* la singolarità umana come trascendentalmente aperta, e *poi* la (libera) "costruzione" delle relazioni con altri sul fondamento di robusti indizi in grado di produrre fertili analogie. *A là* Husserl.

Come era inevitabile, nelle mie risposte ai singoli interventi ho registrato la vicinanza dei primi cinque amici e colleghi. Ho poi provato a chiarire ulteriormente la mia posizione, tentando di rispondere meglio che potessi alle richieste di approfondimento e anche alle obiezioni degli ultimi due, pure loro amici cari, ma giustamente ligi al vecchio detto: *Amicus Plato, sed...*

Anche io, comunque, mi sono pure riparato sotto quel detto. Veda il lettore nelle ultime due "interlocuzioni" chi ha tessuto più tela. Qui solo mi si permetta di dichiarare che non ho mai inteso allontanarmi dalla tradizione classica (platonico-aristotelica), ho piuttosto inteso implementarne - per il poco che potevo - il grande patrimonio, affrontando, appunto, temi per lo più da quella tradizione, negli ultimi lustri, rifuggiti o addirittura ostracizzati. La mia fatica concettuale naturalmente vorrebbe essere, in ogni caso, una fedeltà alla verità della cosa. Tutti, credo, possiamo essere d'accordo sul fatto che i richiami all'autorità - in *sostituzione* di argomenti appropriati, cioè fondativi, quando si sostiene una affermazione - dovrebbero essere banditi. Dovrebbero essere permessi, semmai, solo i richiami all'autorità recati a semplice "conforto". Il consenso di chicchessia, infatti, non fonda nulla, in sé e per sé. Tanto è vero che gli esseri umani son pronti a consentire, a volte, anche sulle cose più scellerate. E nondimeno, chi si assume il compito di "dimostrare", deve sempre ricordarsi d'essere un uomo (vecchia e saggia avvertenza aristotelica). E se si accorge che tutti gli altri non convengono con lui, deve sostare e impensierirsi, e porre grande attenzione al comune sentire, giacché nelle esplorazioni di nuove piste speculative, è facile prendere lucciole per lanterne. A volte si crede d'aver scoperto per primi cose che nessuno mai aveva scoperto, ma a volte quel primato non è per niente frutto di particolare genialità, ma solo di particolare confusività mentale.

Io confido perciò - ricordandomi d'essere un uomo - anche nella circostanza storica di poter contare, in generale, sul diffuso convergere delle menti migliori intorno all'importanza dei rapporti intersoggettivi. Nella *seconda* metà del Novecento, non c'è stato solo il grande Levinas a indagare questo nodo, bensì anche autori forse meno geniali, ma, in compenso, più inclini a un certo equilibrio analitico (Taylor e Ricoeur, per es.; ma anche Habermas e Apel non sono certo da sottovalutare). E tanto ingegno non sarebbe stato speso, comunque, in questa direzione, senza le indagini - in certo senso preparatorie - della *prima* metà del Novecento: quelle esperite da Scheler per primo, poi da Husserl e dalla sua Scuola (Stein, Sartre ecc.), ma anche (con altre inflessioni e provenienze) da Buber, da Marcel ecc. ecc.

Ora siamo quasi in fase di saturazione, quanto all'interesse per questo tema. Ma converrebbe non abbandonare il campo. L'esplosione dei social-network consiglierebbe infatti una nuova stagione di indagini. Le relazioni intersoggettive (o interpersonali che dir si voglia), se hanno in qualche modo abbandonato il luogo fascinoso dell'io-tu, sono entrate trionfalmente nel ginepraio delle relazioni sociali di Rete. Ci impressiona sulla Rete, accanto a nobili forme di interesse per le cose comuni, lo scatenamento di pulsioni di odio o di violenza (non solo verbale), e ci impressiona ancor di più la tessitura di estese amicalità superficiali, quando non illusorie e persino pericolose, proprio mentre la vita spettacolare ci assedia e ci seduce.

Un'etica del desiderio come etica del riconoscimento non è, in sé e per sé, una novità teorica, dicevo. E tuttavia mi pare ancora un antidoto da non abbandonare, perché l'intersoggettività, che pure di suo è una relazione *immediata*, nell'era digitale è diventata soprattutto una relazione *mediata*, con effetti distorsivi moltiplicati e sempre più spesso incontrollabili. Il fatto è che le dinamiche della relazione mediata non possono soppiantare quelle della relazione immediata; anzi, non sono neppure intelligibili senza essere riportate a quelle della relazione immediata. Questo nesso a ritroso mi pare che garantisca la permanente utilità di ricerche come quelle che il Novecento ha prodotto e che ho ripreso a mio modo. Di qui anche, a guisa di piccolo corollario, l'utilità di un dibattito come quello che viene presentato in questo numero di "E&P".

Ringrazio ancora una volta gli amici che sono intervenuti: hanno avuto la pazienza di leggermi e di discutermi con attenzione e con affetto. Ringrazio Pier Paolo Marrone e Riccardo Fanciullacci, che si sono generosamente adoperati per organizzare il "giro". Spero che qualcosa di quel che ho proposto sia stato di qualche utilità, anche quando ha suscitato perplessità o dissenso. Un dibattito, quindi anche questo dibattito, serve soprattutto a dissipare ambiguità, a colmare lacune, ma soprattutto a eliminare eventuali errori, perché la verità risulti sempre da noi tutti onorata al meglio. *Citius emergit veritas ex errore quam ex confusione.*

RISPOSTA AD ANTONIO DA RE

Con le cose che scrive Antonio Da Re il mio accordo è pieno. Mi trovo sempre o quasi sempre a pensarla come lui nelle occasioni in cui ci si confronta *en philosophe*. E sono comunque felice di questo nuovo tratto del nostro convivere: la stima che nutro - sin dai miei anni verdi - nei confronti della sua onestà e severità intellettuale è così profonda che a volte mi dico: se Antonio conviene con me, non posso aver sbagliato mira...

Il fatto rilevante, per capire questa nostra profonda intesa, è forse l'aver ricevuto la stessa formazione: lui a Padova con Enrico Berti, l'allievo maggiore di Marino Gentile, e io a Milano con Emanuele Severino, l'allievo maggiore di Gustavo Bontadini. Gentile e Bontadini nel secolo scorso – per chi non lo sapesse - erano i due “Maestri di metafisica” italiani più accreditati, che hanno creato due grandi Scuole: una a Padova (Gentile) e una a Milano Cattolica (Bontadini). Antonio e il sottoscritto sono nati lì alla filosofia.

Ciò che in generale Antonio sottolinea ora nelle mie pagine è una certa inclinazione alla “mediazione” o, meglio, a un certo “equilibrio speculativo”, teso a conciliare gli estremi. E in effetti, questo io ho sempre perseguito, lo concedo volentieri. E questo io credo d'aver imparato alla scuola dei classici (almeno da Platone in avanti), e soprattutto – tra loro - alla scuola di Aristotele e di Tommaso. Perciò ho sempre visto con sospetto le imprese *a là* Heidegger (e purtroppo anche *a là* Severino): tutti hanno errato, è stato il loro grido di battaglia (tutt'altro che solitario); bisogna far *tabula rasa* e ricominciare da capo.

Io invece ho sempre pensato che in fondo la smania per una radicale *destruktion* del passato era uno scampolo di... “narcisata”; meglio, molto meglio, riconoscere che tutti possiamo sbagliare, e sbagliamo, ma anche che tutti abbiamo trovato e troviamo qualche “brandello” di verità. Mettere insieme i “pezzi dell'ingranaggio”, perché poi il motore funzioni, questo sì che mi è sempre parso un compito interessante (senza indulgere a forme di facile irenismo, ovviamente). Questo intento ha trovato Antonio nelle mie pagine. Gli sono grato per questo riconoscimento.

Antonio non mi obbietta nulla, propriamente parlando. Mi suggerisce solo una modifica terminologica che potrebbe migliorare, a suo avviso, l'etichettatura delle tre forme elementari delle dinamiche intersoggettive, da me elencate e dilucidate (dedizione, dominio, oblatività). Le mie etichette gli paiono infatti troppo legate a una troppo insistita “positività” di sguardo. Può darsi che la cosa stia proprio così. Non nego in effetti la mia inclinazione a valorizzare il positivo della vita quotidiana. Dichiaro però candidamente che le mie scelte terminologiche provengono soprattutto – per quanto ne intendo a livello di consapevolezza - dall'intenzione di coniugare precisione teorica (a cui anche Antonio giustamente tiene) ed efficacia comunicativa di scrittura (da cui io sono forse un po' troppo sedotto). Opino cioè che chiamare “dedizione” il “riconoscimento reciproco” (formula pure da me molto usata, come Antonio ricorda) può rendere *emergente* la “mossa” della reciproca *consegna* del sé, che di quella dinamica è propria (in ultima istanza, d'accordo), mentre chiamare il “riconoscimento parziale” (Antonio così preferirebbe dire) “oblatività” può rendere *emergente* la decisione radicale di *consegnarsi per primi e senza condizioni*. Certo, la “dedizione” (come l'“oblatività”, del resto) può sapere di troppa vicinanza al linguaggio di tradizione cristiana. La giusta notazione non mi impensierisce però più di tanto, per il vero. Sono infatti convinto (e l'ho scritto più volte) che la tradizione

cristiana dell’“agape” (dedizione, ma anche oblatività) non piombi nel contesto dell’umano come un’astronave marziana, ma sia *conferma* di una dinamica originariamente e semplicemente umana, attestata, già prima della Rivelazione cristiana e in modo presso che universale, dalla Regola d’oro. Che è poi da ritenere, a mio avviso, una formulazione sapienziale fulminante dell’etica del riconoscimento. Il cristianesimo, azzarderei pure, aggiunge certo alla conferma della Regola (v. *Matteo*, 7, per es.) una indicazione di assoluta importanza: quella Regola gli esseri umani (per via di una oscura colpa originaria) non sono di fatto in grado di onorarla; lo possono solo se il (lo Spirito del) Figlio eterno interviene a loro sostegno. Cioè se li redime da quella loro colpa, e poi da tutte le loro colpe. Ma tutti gli esseri umani sono fatti per guadagnare la vita solo se sono disposti a “consegnarla”. Sono un essenziale “essere per altri” (come presuppone – e comanda d’eseguire - la Regola d’oro)

Una osservazione supplementare ora sull’uso della cifra dell’oblatività, che a me sembra ancora la parola più efficace per indicare il “riconoscimento parziale” di Antonio¹. La “mossa” del riconoscimento parziale/unilaterale è una mossa molto speciale. Per questo merita un rilievo linguistico d’eccezione. E’ infatti una mossa umanamente difficilissima, è una mossa “a perdere” ed è, in certo senso, una mossa assurda. Si rifletta. Se l’altro non ricambia, e io intanto mi sono incondizionatamente “consegnato”, come non apparire agli occhi di tutti un uomo “perduto”? Uno che si mette nelle mani del proprio carnefice? Uno che opta per una scelta suicidale? Insomma, una specie di matto?

E in effetti, una “mossa” siffatta può essere compresa (cioè eticamente “riscattata”) solo se chi la mette in campo crede che da qualche parte la vita gli venga in ogni caso “restituita”. “Crede” qui vuol dire: ha fede in un Dio che questo fa per lui, perché questo ha promesso di fare per lui, essendo l’oblatività un divino comando. Naturalmente qui la “metaetica”, come io la intendo, ricopre una funzione essenziale (di protezione dell’etica, cioè - poi e in particolare - della mossa etica dell’oblatività). Non avrebbe in effetti alcun senso etico consegnarmi a perdere, e basta (offrendomi per primo e incondizionatamente). Ha invece un altissimo senso etico che io rischi di perdermi agli occhi degli uomini per onorare il comando di chi mi ha promesso che, se questo faccio, avrò la vita per sempre. E’ questa di fatto, come

¹ “Oblativo”, si sa, è aggettivo che etimologicamente deriva dal latino “offerre” (“oblatum” ne è il participio passato), cioè da “offrire”. E colui che riconosce per primo e incondizionatamente, offre appunto se stesso per primo e incondizionatamente: il dono più grande che un essere umano possa fare. Certo, l’oblatività è propria anche della dinamica del riconoscimento reciproco (della “dedizione”), ma nella nostra tradizione linguistica la parola “dedizione” allude a un contesto segnato da una qualche reciprocità dell’offerta (di sé), mentre l’oblatività allude piuttosto a un contesto segnato da una qualche unilateralità dell’offerta (di sé). Questa considerazione ha guidato la mia preferenza terminologica. Ma riconosco volentieri che la preferenza terminologica di Antonio è altrettanto efficace e forse meno esposta a equivocazioni.

si sa, la promessa di Gesù di Nazareth, che per primo e incondizionatamente si è consegnato nelle nostre mani.

Credo che basti, per farmi meglio intendere da Antonio. Del resto, ho ragionato solo di “preferenze linguistiche”, come si vede, dove giocano spesso fattori personali o anche “differenze antropologiche” (direbbe Bontadini). Lasciamole allora tutte sul piatto, queste differenze, mi vien da concludere. Tanto, sull’essenziale siamo d’accordo.

RISPOSTA A ROMANO MADERA

Questo intervento di Romano Madera mi ha molto commosso. Romano è un mio vecchio amico, d’accordo, e c’era da aspettarsela una sua affettuosa e generosa attenzione alle mie pagine; ma l’intensità della sua condivisione delle mie “intenzioni” a me è parsa un dono speciale, rispetto al quale mi sento pieno di gratitudine. Quindi anche per lui, come per Adriano Fabris, non occorre costruire, a me pare, una vera e propria “risposta”, fatta di “distinguo”. La mia chiosa alle sue preziose osservazioni sarà perciò molto breve. Del resto, tutto quello che Romano ha scritto, riflette perfettamente quanto io ho tentato di scrivere, anche se con un linguaggio un poco diverso, per via della mia formazione diversa, che viene dalla metafisica classica e che solo dopo un po’ incontra i territori del sociale o quelli della coltivazione dello spirito al modo di Hadot o quelli della terapia psicoanalitica, dove Romano nella sua maturità di studioso ha fatto il nido. Due storie umane e intellettuali diverse, quella di Romano e la mia, ma due storie che intercettano la stessa “cosa”. Ho detto, a proposito delle osservazioni di Adriano Fabris, che la stessa “cosa” è poi il circolo tra la verità e il bene. Qui mi permetto ripetermi, anche aggiungendo la sottolineatura dell’interesse di Romano per il chiasma di “sostanza e relazione”, su cui Adriano Fabris si è soprattutto soffermato.

Romano di questo circolo sottolinea con forza, comunque, un’altra nota di somma importanza anche per me: la nota della nostra fragilità nello starvi dentro o nel tentativo di starvi dentro. Egli, che è filosofo e, insieme, terapeuta, ha certamente una sensibilità speciale per le infinite oscillazioni del desiderio umano, per la fatica di governarlo nella quotidianità, per il lavoro che questo comporta, cioè per l’addestramento continuo da praticare su se stessi, se si vuole essere “più saggi e più buoni”, come scrive. Egli, terapeuta ma anche filosofo morale, sa bene delle malattie del desiderio; e vi si sofferma compassionevole, mentre io spesso inclino a sorvolare, le malattie, preso piuttosto dalla preoccupazione teorica di indicare più che la fatica del cammino, la direzione del cammino, ossia la “verità del desiderio”. Ma il mio

sorvolo non vorrebbe essere mai dimentico dell'umana fragilità e dell'umano dolore; soprattutto non vorrebbe essere mai dimentico della necessità di un saldo affidamento per venirne fuori. Che è poi la necessità di coltivare una fede. E – sensatamente – di una fede in qualcuno che può salvare. Proprio per questo, me lo si lasci sottolineare, la mia *Etica del desiderio* – come modello teorico – rimanda esplicitamente (in chiusura e con una intera parte dedicata) a una metaetica. E per me, come per Romano, la metaetica vera è poi la fede in Gesù di Nazareth, incarnazione del Figlio Eterno. Fede che apre naturalmente l'anima alla disposizione spirituale della misericordia, giustamente evocata da Romano a conclusione del suo intervento. Un intervento intellettualmente fraterno. Come quello di Adriano Fabris. Un intervento che non richiede repliche.

RISPOSTA A LUIGI ALICI

Luigi Alici, con la finezza intellettuale che lo distingue nel panorama della letteratura filosofica italiana contemporanea, ha subito colto il punto di congiunzione tra la sua storia di formazione e la mia: “dal qualcosa al qualcuno...”. E in effetti, tutto il senso della mia proposta teorica nell'*Etica del desiderio* si può ben raccogliere nell'istanza di determinare la battuta originaria del nostro rapporto al mondo come segnata, una volta per tutte, dall'intercettazione di *qualcosa come qualcuno*. Apriamo gli occhi non su una pietra o su un albero o su un animale; apriamo gli occhi su un altro essere umano, quando veniamo a questo mondo. La relazione intersoggettiva, altrimenti detto, è la struttura originaria a partire dalla quale leggiamo tutto il resto dell'esistenza nostra. Questa la mia modesta veduta. Dunque le relazioni personali sono assolutamente decisive quanto al possibile appagamento del nostro desiderio di vita. Che, in ultima istanza, vuole eternità, come anche Nietzsche proclamava.

Giusto dunque il corollario che Luigi, amico tra quelli a me più cari, ne trae: sul punto di congiunzione che è *il qualcosa come qualcuno prima di tutto*, tanto la tradizione di matrice aristotelica (e tomista), la mia, quanto la tradizione di matrice platonica (e agostiniana), la sua, possono ritrovarsi agevolmente. E in effetti, anch'io sono come lui convinto che le vecchie diatribe gallaratesi su “spiritualisti” e “neoscolastici” o “neoclassici” si possono oramai – per l'essenziale – archiviare, ferme restando le legittime preferenze per un itinerario o l'altro della ricerca. L'importante è che poi tutti ci si ritrovi nel... “luogo geometrico dei punti fissi”, cioè là dove la verità e il bene si danno la voce.

Accordo dunque sostanziale anche con Luigi, che mi ha letto come solo un amico sa leggere un altro amico e a cui devo, comunque, una precisazione su un rilievo che mi ha fatto con la sua consueta e affettuosa discrezione: Agostino, lui dice, non può essere accusato (da me) di “ontologismo” (oggi diremmo), perché il rapporto (della

mente) con Dio è nel suo pensiero *mediato* dal rapporto *immediato* con le “veritates aeternae”. Vero. E però. In Agostino e nella tradizione agostiniana (che io avevo soprattutto in mente quando scrivevo le righe cui Luigi allude) è molto presente il tema del “lumen”, come condizione di possibilità del conoscere. Difficile negare che in Agostino questa cifra differisce dall’intelletto attivo aristotelico: il “lumen” di Agostino è infatti una certa luce “divina”, l’intelletto attivo di Aristotele (divino pure esso, in certo modo, nel testo del *De anima*: “theiotion” anche lo si connota), è nel dibattito medievale (v. soprattutto il dialogo a distanza di Tommaso e Bonaventura) trattato come un che di semplicemente umano (polemica antiavverroistica). Tommaso però evita di accentuare le distanze tra le due figure. Quando tenta di segnarne la differenza, finisce per dire che il “lumen” rispetto all’intelletto attivo “*parum differt*”. Il suo rispetto per il “padre” Agostino, insomma, lo fa delicato.

Non tutti hanno scelto questa rispettosa vicinanza. Non si può evitare di annotare infatti che da quel “lumen” agostiniano è venuta una robusta corrente “ontologista” (medievale e moderna), ancora in qualche modo presente, ad es., nell’essere ideale di Rosmini (ripreso nel Novecento da parecchi – ad es. da Vincenzo La Via - e oggi pure riproposto da giovani pensatori di cui tralascio i nomi). Certo, la versione più radicale è stata coltivata dagli idealisti; non per nulla combattuti aspramente da Rosmini (Hegel era per lui una sorta di “cugino” impresentabile, che gli guastava il mestiere).

Nella pagina citata da Luigi io sono andato a una tipizzazione che forse mal si adatta alla lettera della pagina agostiniana, ma che si adatta abbastanza bene (pare a me) ai “nipotini di Agostino”. Resta perciò l’accordo di fondo con Luigi, che – se ben lo intendo - interpreta il “lumen” di Agostino al modo in cui Tommaso lo interpreta (e quindi è nipote e non “nipotino”), sicché si può scherzosamente dire che quel che lui difende e quel che io difendo si somigliano molto: *parum differunt*.

Vengo ora a dir brevemente qualcosa sui tre punti da Luigi elencati nel suo paragrafo “Intersezioni”.

Sul primo - un invito a usare il termine “persona” anzi che “coscienza” (o anche “soggetto”) - non ho difficoltà alcuna a recepire. Si tratta solo di prodotti di abitudini linguistiche, legate alla diversa formazione di noi due. Interpersonale e intersoggettivo a me dicono infatti lo stesso, ad es. Ma capisco che a Luigi il termine “coscienza” e il termine “soggetto” sappiano troppo di tradizione idealistica. Dalla quale io mi sento, dopo la lezione di Bontadini, in certo modo immunizzato, nonostante alcune mie scelte semantiche.

Sul secondo punto. Accordo completo quanto all’importanza dell’asimmetria. Che è in effetti una importanza *metafisica*. La nostra intersoggettività è non solo originariamente (*geneticamente*) asimmetrica (nasciamo come figli), ma anche, appunto, *metafisicamente* asimmetrica (stiamo al mondo come “creature”). Ciò non toglie che come esseri umani siamo pure tutti simmetrici (come moltitudine di

“figli”, siamo anche una moltitudine di “fratelli”). Simmetria e asimmetria, insomma, vanno sempre intrecciate. S'intende: in modo debito.

Sul terzo punto. Luigi qui è davvero generoso con le mie pagine sul “terzo” (interlocutore). Lui si è occupato molto e bene di questa cifra antropologica, io forse poco, almeno nel senso in cui lui la coltiva. Luigi ha molto valorizzato, in ogni caso, il mio poco. Perciò qui osservo solo, *en passant*, che per me il terzo è, anzitutto, come Luigi del resto sottolinea, la struttura trascendentale che fa *l'umano che ci è comune* (ho indagato questo territorio teorico in *Sostanza e relazione*). Per Luigi il terzo è piuttosto l'altro dalla relazione io-tu: la terza persona (egli).

Ebbene, la sua versione del “terzo” è più concreta della mia, lo riconosco volentieri. Per parte mia, rivendico il fatto che il riconoscimento del terzo non differisce – per l'essenziale – dal riconoscimento del secondo (il tu) e anche dal riconoscimento del primo (l'io); io, tu, egli sono infatti evidenti *declinazioni* dell'umano che ci è comune. Anche riconosco che è molto importante indagare il senso di queste tre singole declinazioni. Per la verità, sull'io la modernità si è spesa sino allo spasimo; sul tu ha poi molto lavorato il Novecento. Ora forse è il tempo propizio per la “terza persona”, come vuole Luigi, dove l'umano che ci è comune fa fatica a comparire, sepolto dalla paura per le differenze che reca con sé e che spesso non sono “mediate” (socialmente, economicamente, politicamente, culturalmente ecc.). E' il grande tema del multiculturalismo o dell'interculturalità, che in Europa ci assedia (anche in senso letterale). Fa bene Luigi a coltivare questo spinoso dossier.

Ho finito. Mi torna nell'anima il senso d'amicizia che si è incarnato nelle pagine di Luigi. E mi commuove. Grazie, Luigi, per il tempo da te dedicato alle mie pagine. A buon rendere.

RISPOSTA AD ADRIANO FABRIS

Quanto ha scritto Adriano Fabris intorno alle mie modeste proposte filosofiche, che hanno sempre avuto di mira l'articolazione di una “ontoetica” (come giustamente viene da lui sottolineato), ha suscitato anzitutto in me un sentimento di profonda gratitudine. Mi sono subito sentito capito. E non è facile che questo accada nel nostro mestiere. Credo che la felice evenienza sia stata propiziata dal fatto che, al di là delle diverse (e legittime) provenienze teoriche, da Adriano pure rammentate, entrambi miriamo alla stessa “cosa”: mettere in circolo la verità e il bene (come anche la sostanza e la relazione e come anche il frammento e l'Intero). E abbiamo quindi gli stessi “avversari”. Vedi Emanuele Severino. E in effetti, proprio questo “circolo” è il luogo geometrico dei miei punti di dissenso dal grande Maestro, che ho molto ascoltato. Adriano lo rimarca. A ragione. La mia distanza dal neoparmenidismo

severiniano in effetti è (anche) motivata dal fatto che lì si brucia il circolo di verità e bene, perché si trattano come impossibili tutte le cifre della filosofia pratica (ad es. desiderio, volontà, bene da conseguire sono per Severino “errori” del nichilismo dei “mortalì”). Non così procedeva Bontadini (l’altro Maestro della Cattolica milanese, a me carissimo). Perché di quel territorio speculativo Bontadini semplicemente si disinteressava. Ma non lo negava affatto. Non era un avversario; era solo un “distratto” compagno di strada.

Mi si capirà dunque, se confesso qui candidamente di aver inteso con le mie ricerche, e per come ho potuto, implementare un poco – insieme con altri - l’eredità teorica di Bontadini (anche rimodulando la sua celebre semantizzazione dell’essere), ma soprattutto porre riparo all’unilateralità severiniana, che tutto vorrebbe ridurre allo “speculativo”. La persona umana non è solo “pensiero”, ma anche “desiderio”, ho provato a dire; non è solo “sostanza”, ma anche “relazione”. Con Adriano su questo luogo fondamentale della filosofia siamo in perfetta sintonia. E questo a me basta per sentirlo affettuosamente vicino. Anche affettuosamente e generosamente dimentico di altri luoghi che, invece, istruiamo diversamente. Del resto, l’importante è proteggere la “cosa” (il circolo virtuoso di verità e bene). Il resto può sempre seguire... come le salmerie sempre seguono l’esercito marciante.

RISPOSTA A FRANCO TOTARO

Franco Totaro, anche lui vecchio amico e compagno di tante “battaglie” filosofiche e culturali, mi onora con una serie di obiezioni di peso, a cui cerco ora di rispondere al meglio che io possa. Per onorarlo a mia volta. Nulla invece dico intorno alle sue pagine iniziali, che valgono certamente da introduzione per il lettore della Rivista che ancora non lo conosce, ma non per me, che da sempre ne seguo le ricerche. Stesso discorso per le sue acute considerazioni sulle nostre origini adamitiche. Ma poi neppure discuto le sue note finali su Nietzsche. Franco è un lettore molto benevolo dei testi nicciani, io invece ne diffido soprattutto nella loro parte “costruttiva” (centrata sulla “volontà di potenza”), mentre me ne fido abbastanza per la parte “distruttiva”, specialmente in ordine alla morale del risentimento e alle patologie del mondo religioso. Differenze antropologiche tra noi due, direbbe Gustavo Bontadini.

Vengo dunque alla parte che, in maniera più mirata, riguarda la mia *Etica del desiderio*. E qui riprendo pari pari le pagine di Franco, e in interlinea, come lui ha fatto per primo, provo a chiarire qualche punto di teoria. Dico subito che Franco non è molto persuaso della solidità del nucleo principale della mia proposta, cioè poi delle mie argomentazioni intorno alla *necessità* di intendere l’originario dell’umano

come un'essenziale relazione intersoggettiva (o interpersonale, se si vuole). Anzi, ne dubita. La cosa non mi meraviglia, sia perché anch'io, sulle prime, ho fatto fatica a "vedere" quel che mi pare d'aver visto, sia perché, in sé e per sé, l'originarietà delle relazioni intersoggettive fa parte di quelle cose elementari rispetto a cui – parlando per analogia – si potrebbe dire quello che Aristotele diceva intorno alle cose di metafisica: quando ci imbattiamo in quelle realtà, siamo come nottole rispetto alla luce del giorno. Userò comunque delle amichevoli perplessità di Franco per tentare di precisare – magari, in qualche caso, meglio di quanto finora abbia fatto – quello che a me par vero ancora. Ritrascrivo perciò i parr. 10, 11 e 12 del suo testo e, mano a mano, aggiungo (in corsivo) le mie dilucidazioni.

10. *Confronti ravvicinati*

Sulla scorta della esposizione precedente, le osservazioni che seguono sono rivolte a Vigna e, quanto più le nostre posizioni sono vicine, a me stesso.

p. 40 s.²

Vigna: sappiamo, dunque, *aprioricamente* che una totalità esiste (posto che c'è qualcosa). E sappiamo *aprioricamente* anche questo, che deve essere stata sperimentata, perché ne possediamo la notizia.

Totaro: possediamo la notizia della totalità-significato oppure del *fatto* che l'abbiamo sperimentata? Ma come si potrebbe sperimentare la *totalità*?

Vigna 2: possediamo e il fatto e la notizia (a partire dal fatto) della totalità. C'è qualcosa: questo il fatto originario della nostra esperienza intenzionale. Questo fatto implica l'esistere (c'è...) del qualcosa, l'esistere implica il senso dell'Intero (quel che c'è o è tutto o è parte di un tutto; e quindi non è intelligibile senza il rimando immediato al tutto, cioè all'intero). In altri termini, l'esistenza di una totalità è una implicazione analitica (necessaria), se c'è qualcosa. L'implicazione analitica che lega il fatto (originario) al darsi dell'intero è ovviamente, sulle prime, implicita, quando si sta alla semplice constatazione. Ma ciò che viene riflessivamente esplicitato non è nient'altro che ciò che è già lì (come in ogni rinvenimento di implicazione analitica). In altri termini, non ci sono mediazioni da esibire: tutto appartiene al piano dell'immediatezza che, si sa, non è solo F-immediatezza, ma anche L-immediatezza. Aggiungo: nel "c'è qualcosa" è necessario includere immediatamente anche il "c'è qualcuno". Ma su questa implicazione ulteriore mi soffermerò nel seguito.

V: Non sappiamo, per ora, quando e dove sia stata sperimentata, ma da qualche parte della nostra esperienza dobbiamo pure poter rintracciare questa 'fonte'.

T: in che senso si potrebbe rintracciare nell'esperienza la fonte della totalità? Una totalità rintracciata nell'esperienza, per forza di cose sempre parziale, non è un cerchio quadrato?

Vigna 2: l'esperienza della totalità non è e non può essere aprioricamente esclusa (non è non può essere un "circolo quadrato") per la semplice ragione che il logos è un orizzonte

² I riferimenti testuali, riportati dopo la lettera V seguita dai due punti e senza virgolette, sono tratti sempre da C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, tomo I; le osservazioni di chi scrive sono precedute dalla lettera T..

intenzionale interale, cioè infinito (come tu ben sai e ne convieni), e quindi può esperire ogni cosa (di suo è “tabula rasa”, si suol dire nella tradizione aristotelico-tomista). Anche la totalità. Tanto che viene a volte connotato, il logos, come capax Dei. In altri termini, l’oggetto esperito è spesso “parziale”, come tu scrivi (cioè determinato), ma non sempre; vedi l’esperienza d’altri, che non è come l’esperienza del filo d’erba o dello scodinzolare di un cane. E’ infatti esperienza di ciò che sfugge (a suo modo, vedremo tra poco) alla determinatezza (ad es. nella profondità dello sguardo). E si può aggiungere: noi abbiamo esperienza anche della non-determinatezza nell’auto-riflessione (in seconda battuta, però, giacché si tratta di una reductio completa).

V: Allora, osserviamo innanzitutto che l’esperienza fenomenologica non dà notizia dell’apparire di una totalità come realtà onticamente assoluta [...] Dio come Dio non appare [...] Dobbiamo escludere la possibilità che la totalità delle cose determinate siano la totalità reale o la trascendentalità reale che stiamo cercando.

T: E non è nemmeno ammissibile che si possa dare una totalità delle cose determinate, poiché la totalità delle cose determinate è pur sempre un concetto e non un dato; come tale rimane indeterminata.

Vigna 2: provo a spiegarmi meglio. Volevo dire: la totalità delle cose determinate è l’unità (intenzionale) innegabile dell’esperienza originaria (v. Bontadini), la quale, essendo però diveniente e molteplice, non può essere considerata come la totalità reale (cioè come la totalità assoluta). E’ solo un certo tipo di totalità (cioè una totalità dove la forma interale non sta in pari con il contenuto). E su questo, conveniamo.

V: Forse che, si dirà, almeno i significati trascendentali non possono fungere da sorgente? [...] non lo possono [...] Da un lato, essi, in quanto significati, sono un che di onticamente limitato.

T: Ma questa limitazione non è forse inevitabile? Non discende dal fatto che il trascendentale non è un cavallo, una pietra ecc.? Pretendere che il trascendentale abbia una realtà ontica equivarrebbe a negarne il carattere di correlato di una intenzionalità che lo può attribuire a qualsiasi realtà ontica, senza che però nessuna realtà ontica, o onticamente configurata nell’ambito delle cose dell’esperienza o delle cose esperibili, sia in un rapporto di equazione con il trascendentale o lo esaurisca in sé.

Vigna 2: il trascendentale è un significato, quindi, come ogni significato è un ens rationis. Un che di determinato o limitato. L’essere “più fragile”, secondo che annotava Aristotele a proposito della verità. Ora, io non pretendo quello che tu credi che io pretenda. Piuttosto penso, come pensi anche tu, mi pare, che il trascendentale come nozione non possa stare in equazione con l’orizzonte del logos in senso ontologico (vi sta solo come significante formalmente o intenzionalmente l’intero, che però non è dato come intero reale). Perciò osservo che non soddisfa le condizioni necessarie a “riempire” realmente il logos umano. Insomma, io sono d’accordo con te, ma tu credi di... non essere d’accordo con me...

V: da altro lato, essi non possono che essere considerati *risultato* di un trascendentale reale.

T: Allora il trascendentale come significato andrebbe astratto dal trascendentale reale? Ma come potrei parlare di trascendentale reale se non intenzionassi già il significato trascendentale?

Vigna 2: enucleare (produrre) un significato è la caratteristica del logos (come pensiero pensante; come l'aristotelico intelletto attivo, che, appunto, fa l'universale). Su questa veduta aristotelica dovremmo essere d'accordo, a quel che posso arguire. Ora, dopo ciò che la modernità ci ha insegnato (v. in particolare l'attualismo e poi Bontadini, nostro comune Maestro) io chiamo "trascendentale reale" il logos come pensare in atto o pensiero pensante, il quale, appunto, produce la nozione di trascendentale (che è un esempio di "pensiero pensato"), e la applica (reditio completa) anche a se stesso. Certo, quando io parlo di "trascendentale reale" (il soggetto come apertura intenzionale potenzialmente infinita) ho già in mente (intenzionato) il significato "trascendentale", che è, appunto, un "prodotto" del "trascendentale reale" (che sono) e non è, dunque, e non può essere il primo in re (come pare che tu intenda, se ti ho capito), ma solo il secondo. In altri termini, in re sta prima il pensiero pensante (Gentile) o intelletto attivo (Aristotele) e poi sta il pensiero pensato (Gentile) o la "specie" (Aristotele) o il trascendentale come nozione.

Ora, senza una qualche esperienza di trascendentale reale (di una soggettività altra) come posso originariamente andare oltre l'esperienza corrente della semplice determinatezza?, questo mi sono chiesto? E mi sono risposto: l'unica esperienza originaria a cui posso far capo per "fare" la nozione di trascendentale (si fa la nozione sempre a partire da un che di reale) è l'esperienza d'altri come una soggettività, cioè come una trascendentalità reale (Dio non lo vedo, l'unità dell'esperienza mi dà in pasto cose determinate, eccetto una, appunto, la soggettività altrui...).

Ribadisco: presuppongo – da aristotelico incallito – che il logos produce una nozione a partire dal reale: dal gatto, magari più volte incrociato nell'esperienza, si "estrae" la nozione di gatto. Ma da che cose "estraggo" la nozione di altro dal determinato o del finito, cioè del "non determinato" e del "non finito", se non da qualcosa che esperimento immediatamente (allo stesso modo in cui vedo questo gatto) come un "non determinato" e un "non finito"? La mia risposta è così tanto imbarazzante (anche per me), che questa nozione del non-finito o del non-determinato da non pochi pensatori (almeno da Platone in avanti) è posta invece come innata. Ebbene, se non si vuol essere innatisti (posizione a mio avviso errata, ma penso anche a tuo avviso: la mente, in sé e per sé, è "tabula rasa", ricordavo sopra), bisogna ammettere necessariamente d'aver incrociato da qualche parte una reale esperienza di questo non-finito (del logos). Se poi escludiamo – e anche qui dovresti concordare – una immediata esperienza dell'assoluto (ontologismo estremo), cosa resta se non appunto, l'esperienza d'"altri" (di una soggettività altra) come esperienza di una non-determinatezza reale?

Piccola nota a margine. A questo punto l'unica obiezione possibile (che però non risolve il nostro problema) è dire che non abbiamo di fatto immediata esperienza di altri (v. Husserl; tesi in parte ripresa – stranamente – nel nostro dibattito da Francesco Botturi - vedi) e che quindi la nozione di trascendentale sia solo una produzione di una sorta di "iperuniversale" (partendo dal filo d'erba, come una volta si scriveva). A me, francamente, uno che viene a

dire che di fatto non si fa mai esperienza d'altri (come soggettività altra), dopo un secolo di analisi fenomenologiche a là Sartre, mi fa un certo effetto...

p. 42:

V: L'ultima carta che ci resta in mano, di fatto, è questa: poter contare sull'esperienza immediata di una *trascendentalità reale* originariamente altra dall'intenzionalità trascendentale come lato dell'originario: cioè sull'esperienza di altri, ma come esperienza di una *soggettività* altra, non semplicemente come esperienza di un comportamento che somiglia, che è analogo ecc. all'esperienza della totalità che dico mia.

T: Ma in ogni caso parto dalla mia esperienza cognitiva (o autoriflessiva) del trascendentale, che è preliminare all'esperienza di una soggettività altra e mi permette anzi di considerarla tale; la mia esperienza del trascendentale è però – se così si può dire – nient'altro che esperienza di un significato o di una intenzionalità significante. Anche nell'*altro* vedo egualmente o analogamente, come trascendentale, una intenzionalità significante.

Vigna 2: dire, come tu fai, che si parte “in ogni caso dalla nostra esperienza cognitiva (o autoriflessiva) del trascendentale, che è preliminare all'esperienza di una soggettività altra e mi permette anzi di considerarla tale” non mi par cosa vera, presa in generale. L'autoriflessione è sempre “tardiva” o di seconda battuta. Lo attesta abbondantemente anche la psicologia genetica. Quando un bambino dice “io”, è già da gran tempo aperto trascendentalmente al mondo dell'esperienza anche come esperienza d'altri; è da gran tempo un io, pur se ancora non si sa bene come tale, perché la direzione intenzionale di prima battuta è sempre una direzione a qualcosa come “objectum”, cioè come qualcosa “davanti a me”, e non come qualcosa “in me” (“subjectum” moderno).

p. 48:

T: Sarebbe il caso di chiarire ulteriormente cosa significa che l'apparire trascendentale appartiene all'ordine del reale. E perché, affinché l'apparire trascendentale si costituisca, è necessario qualcuno. Occorrerebbe cioè calibrare meglio i due *steps*: 1) L'apparire trascendentale è reale; 2) Qualcuno (qualcuno-altro) è reale ed è reale come trascendentale. Senza riscattare (specialmente) il secondo *step* da un alone di immediatezza presupposta, sarebbe difficile accettare la conclusione secondo la quale “l'apparire trascendentale è soddisfatto da qualcuno-altro in quanto reale”.

Vigna 2: ok! Ci provo, ma in breve, anche perché ho già detto sopra quanto basta (e ho dedicato al punto già 25 pagine fitte nell'Etica del desiderio).

Che l'apparire trascendentale (io o altri) sia un che di reale è una constatazione immediata, se per apparire trascendentale s'intende, come io qui intendo, un orizzonte del pensare o un pensiero che in atto pensa (hic homo cogitat, Tommaso). Non saprei cosa aggiungere per convincere qualcuno di questo truismo.

Qualcun altro come apparire trascendentale è reale? Anche questa è, a mio avviso, una immediatezza: altri come altra soggettività trans-pare nella corporeità che pure siamo. Non appare – se non per indizi (a volte robusti e difficilmente equivocabili) – il contenuto determinato di una coscienza altra (di qui la possibilità del mentire), ma appare certamente (sempre a mio avviso) l'esserci del logos come altro. Il linguaggio verbale e/o non verbale

sarebbe fenomenologicamente inintelligibile senza mettere nel conto l'esserci o il darsi di un logos altro dal mio. Le analisi sartriane de L'essere e il nulla (in particolare l'analisi dello sguardo altrui su di me, cioè dell'essere guardato, cui ho già alluso) restano per me decisive. E d'altra parte, da dove ci verrebbe la "notizia" d'altri come soggettività vivente, se avessimo solo a che fare con cose, con piante, con animali o con simulacri? Dall'analogia con la nostra soggettività (Husserl)? Ma noi istituimo analogie quanto al contenuto della coscienza altrui. La assumiamo sempre (e spontaneamente) come data (in evidenza), cioè come il reale supporto delle nostre analogie.

p. 50:

T: A proposito delle "forme storiche principali della posizione della trascendentalità", semplificando direi che, in una sintesi ideale, si tratterebbe di *riempire* il trascendentale formale moderno con il trascendentale ontologico classico. La valenza gnoseologica del trascendentale moderno, formulabile come apertura della coscienza formalmente intrascendibile (la coscienza non ha niente fuori di sé in quanto forma del pensare), consente di mettere a tema senza presupposti naturalistici (consistente nel presupporre appunto la *res* all'*intellectus*, il quale alla *res* si dovrebbe adeguare successivamente) il trascendentale nella sua valenza ontologica, all'insegna quindi della *adaequatio rei et intellectus*, dove l'oggetto pensato è anzitutto in sincronia con l'atto del pensare, quali che siano poi le specificazioni ulteriori di ciò che viene pensato (nel passaggio dall'atto del pensare formale agli atti delle conoscenze concrete). Questa rigorizzazione *epistemica* del trascendentale ontologico ci porta a dire che la sua tematizzazione passa attraverso un investimento semantico e non è oggettivabile in se stesso come esperienza reale.

Vigna 2: non capisco bene cosa qui vuoi dire. Quello su cui posso convenire è questa affermazione: che trascendentale antico e trascendentale moderno hanno lo stesso orizzonte intenzionale (l'intero). L'istanza del riempimento, che tu fai seguire, mi suona male, però, perché l'identità di essere e pensare (Parmenide) o il "riempimento" è, e non può non essere (per noi), sempre un che di formale o di intenzionale (una progressione senza fine, non un che di reale/attuale). Di tale riempimento possiamo perciò solo argomentare la necessità che si dia di là dell'esperienza (mediazione metafisica), per togliere la (apparente) contraddizione del divenire. Ma questa è altra cosa dall'istanza tua di riempimento.

Riassumiamo come segue. Il trascendentale classico, applicato nella sua estensione la quale niente esclude (o esclude solo il niente), è l'esito di un giudizio che afferma l'essere di ogni determinazione (anche quando di essa sopraggiunge il non apparire a livello fenomenico).

Vigna 2: questa determinazione del trascendentale classico non l'ho mai trovata da nessuna parte. Questa è la tesi (errata) di Severino, appena appena travestita. Il trascendentale classico riguarda ogni ente, certamente, ma non dice e non ha mai detto che ogni determinazione esiste "anche quando di essa sopraggiunge il non apparire a livello fenomenico". Il concetto scolastico di ens come trascendentale è analogico, infatti, non univoco. In particolare, la permanenza nell'essere è predicata solo dello strato teologico dell'essere, non certo di ogni essere,

Il trascendentale moderno, segnatamente nei suoi esiti ultimi (con l'atto gentiliano), è invece forma mai deponibile in un contenuto determinato. In ogni caso, comunque si intenda il trascendentale, fra trascendentale ed esperienza del mondo che ci appare c'è disequazione. Ma senza la sporgenza del trascendentale rispetto all'esperienza non siamo in grado di dare senso all'esperienza medesima.

Vigna 2: d'accordo (solo) su queste ultime righe...

p. 52:

V: la 'soggettività in generale' è ciò che accomuna (come concetto) le soggettività singolari. Le quali dunque devono essere presupposte come realmente interagenti, se sono trattate come 'con-venienti'.

T: qui la soggettività in generale sembra trattata come se fosse astratta dalle soggettività singolari.

La soggettività in generale viene perciò considerata come un concetto derivato dalle soggettività singolari.

Vigna 2: l'astrazione classica (aristotelica) è proprio questa, cui io alludo. Esperimento l'esistenza di una trentina di gatti (a uno bravo pare che basti anche un gatto solo...), e mi formo il concetto di gatto. Esperimento una trentina di esseri umani (o anche uno solo), e mi formo il concetto di essere umano. La soggettività in generale, cioè come concetto, da dove la vuoi astrarre, se non dalle soggettività singolari esistenti?

A dire il vero, la soggettività in generale, come apertura disposta a includere tutto, non è né un concetto universale né una fattispecie singolare ed è aperta all'universale e al singolare come configurazioni possibili al suo interno. La soggettività in generale è appunto apertura non ancora determinata come universale o singolare. Il suo carattere plurale può essere indotto dalla constatazione del permanere della disequazione tra la sua apertura formale e i contenuti in grado di riempirla. Il correlato della soggettività in generale è infatti l'intero nella sua forma, giammai nel suo contenuto. Ora, l'equazione tra forma e contenuto, indisponibile a una soggettività intesa solipsisticamente, può essere approssimata da una molteplicità prospettica o da una pluralità di centri di totalizzazione nella ricerca analoga di un riempimento (*Erfüllung*) contenutistico. Su questa via della soggettività plurale si colloca la giustificazione trascendentale, e non solo empirica, dell'*alterità*, dal momento che la soggettività non è sequestrabile da parte di un soggetto determinato e si presenta piuttosto come apertura di cui *ogni* soggettività viene investita nel compito di istituire le figure concrete della totalità.

Vigna 2: Equitas est equitas tantum (Avicenna), d'accordo. Da questo tuo punto di partenza puoi solo ricavare la possibilità che la soggettività si declini in modo singolare o in modo plurale. Ma non capisco: cosa c'entra questo tuo discorso formale con quello che io difendo? Certo, la soggettività in generale come essenza non può essere sequestrata da un singolo, ma che al mondo ci siano miliardi di uomini e non uno solo, non lo sappiamo per deduzione dall'essenza dell'uomo, ma dall'esperienza dell'umana pluralità.

Il trascendentale non viene però saturato da nessuna soggettività individuale. E' vero che dell'apertura trascendentale sono consapevole nella mia stessa soggettività individuale, ma

questo non comporta che la soggettività individuale come tale sia trascendentale. La funzione trascendentale è saputa dalla soggettività singolare in quanto aperta a un intero di cui essa è contenuto empirico. Nel momento in cui si apre alla trascendentalità, la soggettività singolare accerta (o ribadisce) l'empiricità di se stessa. Per questa ragione il trascendentale ha come contenuto anche il soggetto empirico *singolare*, ma l'empirico non è trascendentale bensì *sta* nel trascendentale e gli appartiene, per così dire, *semanticamente* (in parallelo con la considerazione per cui l'*universale* non è trascendentale ma *sta* nel trascendentale e gli appartiene altrettanto a livello *semantico*). In altre parole: il trascendentale è 'incarnato' nella soggettività empirica nel modo di una sporgenza (o di una *estaticità*) incessante.

Vigna 2: spero d'aver capito cosa qui vuoi dire. E non mi par cosa diversa dalla mia. Comunque, io non la direi, la cosa, come la dici tu. Non direi, ad es., che il trascendentale è "incarnato" (lasciamo il termine alla cristologia); il trascendentale è piuttosto un "principio" (un quo o una "facultas" o una "potentia", direbbero i medievali, e non un quod) che fa parte dell'umana esistenza (come ne fanno parte il corpo, i sensi, le emozioni). Il trascendentale, cioè, nella singolarità che siamo non esiste in modo autonomo (non è una sostanza): è una nostra "componente", certo importantissima, perché è la forma ultima nostra (Boezio: la persona umana è rationalis naturae individua substantia. Cioè; siamo in ultima istanza, per essenza o natura o forma, logos).

Questione ulteriore: posso io attingere direttamente la trascendentalità che si costituisce in *altri* come apertura analoga alla mia?

Vigna 2: non è una questione "ulteriore". E' la questione centrale della mia proposta, di cui ho già detto prima, e a cui ho cercato di fornire una risposta positiva e argomentata proprio nel saggio sul trascendentale come intersoggettività originaria, citato sopra.

In tal caso dovrei essere anch'io al centro di quella totalizzazione che attribuisco ad altri.

Vigna 2: è proprio quel che accade spesso, e a volte in modo speciale. Per es. in esperienze come la vergogna, come l'essere spiati e simili. E, in generale, in esperienze in cui so d'essere sotto lo sguardo indagatore di altri (ti rimando di nuovo a Sartre).

Dovrei cioè dislocarmi dalla apertura formale di cui ho notizia in me (pur non essendo da me esaurita) per collocarmi nella centralità totalizzante di altri. Ritengo che questa operazione, a livello teoretico, non possa effettuarsi se non come formulazione della modalità di approssimazione al vero, in quanto – come sopra si argomentava – contenutisticamente non esauribile o saturabile da parte di quella formazione o concrezione empirico-trascendentale che io sono.

Vigna 2: l'approssimazione che tu giustamente evochi, riguarda i contenuti di coscienza, non la semplice relazionalità intenzionale. Quando sono sotto lo sguardo d'altri, quando sono "guardato", io mi so e mi vivo come "interno" all'orizzonte intenzionale d'altri, mentre sono intenzionalmente aperto come orizzonte "mio". Le due situazioni poi sono, in linea di principio, compatibili, perché è ben possibile l'intersezione di due intenzionalità interali. L'idea sartriana secondo cui uno dei due orizzonti deve necessariamente deporre (oggettivare) l'altro (il mito di Medusa) è sbagliata, a mio avviso. La relazione intenzionale,

infatti, di suo non induce nulla nell'intenzionato. Ossia: in sé e per sé, lo lascia essere come esso è. A riprova: nei rapporti d'amore non c'è nessuna oggettivazione della soggettività altrà. C'è invece oggettivazione nei rapporti di dominio. Ossia: l'oggettivazione d'altri è una libera (e cattiva) decisione, non una necessità.

Riassumendo potremmo dire che, a livello ontologico, la dichiarazione di trascendentalità, consistente nell'attribuzione dell'essere a ogni determinazione positiva, è necessaria.

Vigna 2: ma se l'attribuzione dell'essere a ogni determinazione è necessaria, è impossibile che essa non sia; come dire che ogni determinazione è eterna. E' quel che sostiene Severino. E tu sei davvero convinto della verità di questa affermazione, che fa a pugni con il comune esperire il mondo?

Invece a livello gnoseologico – laddove il trascendentale consiste nell'attribuzione di un centro di totalizzazione a coscienze altre dalla mia – l'attestazione di trascendentalità non mi è immediatamente nota, ma può essere formulata sulla base dell'esigenza che il contenuto della intenzionalità formale sia approssimato il più possibile da una pluralità di *luoghi* che si orientano alla pienezza dell'intero.

Vigna 2: la tua deduzione mi pare di tipo... platonico (v. il metodo "dialettico" della divisione). Ma non può funzionare, perché l'esistenza finita non può essere dedotta. L'esigenza che la trascendentalità sia "riempita", torno a dire, è una mossa platonica. Anche se per te non c'è prima l'idea piena, ma l'idea "vuota. Ma forse non ti ho capito...

Corollario etico connesso al trascendentale ontologico: ogni concrezione empirico-trascendentale, in quanto costituita nella trascendentalità dell'essere – ovvero costituita nel giudizio di attribuzione dell'essere che nega il non essere – non può che venir pensata e trattata come titolare di una medesima dignità-di-essere, ancorché differenziata nel molteplice delle determinazioni. A livello etico devo perciò attribuire ad altri la stessa dignità di livello trascendentale che attribuisco a me stesso. La dignità etica connessa alla dignità-di-essere di ogni soggetto personale potrebbe riscattare dall'accusa di formalismo (vedi Max Scheler), grazie a un'opportuna integrazione ontologica, l'imperativo morale kantiano, che resta la conquista maggiore del pensiero morale della modernità.

Vigna 2: qui usi apertamente – se ben ti intendo – della tesi severiniana come di una sorta di passepartout. Dall'essere che non può non essere, tu vai subito alla tesi che siamo tutti di uguale dignità. Non vedo il nesso determinato (a parte l'assurdità della premessa)...

p. 52 s.:

V: il convenire sulla reciprocità trascendentale della relazione intersoggettiva è la *costante delle costanti* che apre la relazione trascendentale 'oggettiva' (tradizionale).

T: Potrebbe essere il contrario o, meglio, i due tipi di relazione potrebbero essere pensati in un rapporto circolare. Occorrerebbe anche spiegare perché la reciprocità, per costituirsi come tale, ha bisogno di essere trascendentale e non è sufficiente considerarla come una costante empirica della relazione. Che per l'apertura trascendentale della coscienza in me sia necessaria l'apertura trascendentale di una coscienza a me altrà o che l'apertura

trascendentale della coscienza in me non sia un *primum* e sia fondata nell'apertura trascendentale di altri mi sembra un'affermazione molto problematica. L'incidenza della coscienza altra (specialmente genitoriale) è indubbiamente importante nell'ordine della *biografia* della coscienza ai fini del suo orientamento all'esercizio di un'apertura trascendentale non compromessa da blocchi psicologici e da rifiuti pregiudizievole, ma non mi sembra possa avere una portata di per sé, o in linea di principio, fondativa. Meno problematico sarebbe affermare che l'apertura trascendentale in me, fondata in se stessa pena la negazione della sua intrascendibilità formale, incontra come suo contenuto una coscienza che non è riducibile alla mia capacità di totalizzazione materiale e può quindi convenire con la mie modalità totalizzanti oppure può contrastarle. Allora, preliminarmente all'accertamento dell'accordo o del disaccordo, subentra l'esigenza di riconoscere alla coscienza altra le medesime capacità di totalizzazione che vorrei fossero riconosciute a me stesso.

Qui, mi sembra, scatta l'istanza della reciprocità nel riconoscere un'analoga dignità trascendentale. A questo punto si può dire che solo nella relazione con una coscienza altra io posso passare dalla fase dell'autocoscienza a quella del ri-conoscimento tra autocoscienze, posto però che entrambe le autocoscienze, o le autocoscienza nella loro pluralità, siano pensate anzitutto come centri autonomi di totalizzazione. A tali condizioni la reciprocità può essere istituita nella molteplicità delle sue figure, che devono essere ponderate nella loro consonanza o nella loro divaricazione dal *rispetto* della dignità trascendentale dei *partner* in gioco, dal momento che non si possono escludere le versioni negative del reciprocarsi (il sado-masochismo, finemente analizzato da Vigna, lo attesta).

Vigna 2: la teoria alternativa che qui abbozzi a me parrebbe corrispondere in qualche maniera a quella implicita nel celebre Robinson Crusoe. Prima ci sono io, tuttotfare, poi, a un certo punto, arriva Venerdì. Così, a modo di semplice complemento. Ma se la relazione intersoggettiva non è un che di originario, resta un semplice accadimento. Se poi è un semplice accadimento, non appartiene alla mia vita essenziale. Posso cioè evitare di intessere relazioni con altri. O comunque posso farlo solo perché e/o quando la cosa "mi serve". Ma non mi pare che questa sia mai stata in realtà la tua veduta...

p. 57:

V: una soggettività che intenziona una soggettività *altra* realizza una equazione trascendentale originaria.

T: perché la relazione con una soggettività altra, che sia limitata nei contenuti analogamente alla mia, dovrebbe realizzare una equazione trascendentale originaria? Nel rapporto con la soggettività altra io colgo una disposizione intenzionale analoga alla mia, ma non faccio l'esperienza di una 'equazione' trascendentale, poiché anche la soggettività altra non adegua il contenuto trascendentale. Inoltre, la relazione trascendentale originaria non è derivata unidirezionalmente dalla soggettività altra, poiché, quando io mi relaziono ad altri attribuendo a essi la capacità trascendentale, ho già in me tale capacità e derivo dalla sua incompletezza (contenutistica) l'istanza della relazione con l'altro. L'altro non è il trascendentale *in re*, così come nemmeno io lo sono. L'adeguazione trascendentale con la *res* non appartiene ad altri così come non appartiene a me. Entrambi siamo, piuttosto, nella

disequazione originaria. In un *noi* comprensivo di me e di altri facciamo l'esperienza vicendevole di questa disequazione e siamo solidali nell'esigenza di colmarla.

Vigna 2: l'equazione di cui io discorro in Etica del desiderio è solo l'equazione tra due soggettività in quanto intenzionalità trascendentali reali. Io non ho mai detto o scritto che la soggettività altra adegua il contenuto trascendentale al modo in cui tu intendi. Questo potrebbe farlo solo l'assoluto reale. Dio come Dio. Detto in altri termini: una soggettività trascendentale di fronte a un'altra soggettività trascendentale sperimenta qualcosa che adegua in qualche modo il proprio orizzonte intenzionale, cioè l'adeguazione avviene in quanto l'altra soggettività è un altro orizzonte trascendentale (cioè una totalità intenzionale), non certo in quanto è la totalità del reale. Non capisco perché questo sia così difficile da concedere, visto che è un'esperienza elementare.

p. 61:

V: vero in senso forte è l'apparire di qualcosa dove l'apparire prescinde dall'apparire a me (v. l'eracliteo *logos xynos*). Quindi è un apparire intersoggettivo.

T: Ma l'apparire di qualcosa, in quanto tale, prescinde anche dall'apparire ad altri.

Vigna 2: si può prescindere dall'apparire ad altri, se il rapporto intersoggettivo è interno a un accadimento empirico. Attraverso per caso la piazza e incrocio Stefano. E ancora. Che qualcosa, poniamo un vaso di fiori, non appaia a Giacomo o a Giovanni, non cessa dall'essere l'apparire (possibile) di qualcosa a qualcuno altro, per esempio ad Alberto. Ma che possa apparire solo a me o non possa apparire a nessuno, questo è impossibile. Se potesse apparire solo a me, la relazione d'apparire sarebbe un che di determinato e anche l'apparire (che ne è parte) sarebbe un che di determinato. Ma l'apparire determinato (non l'apparire del determinato) è un che di impossibile: un circolo quadrato. Se non apparisse a nessuno, semplicemente l'apparire non sarebbe come apparire (l'apparire è necessariamente apparire di qualcosa).

p. 62:

V: i trascendentali sono in prima battuta la relazione intersoggettiva *stessa*.

T: I trascendentali sono nella soggettività e nella relazione intersoggettiva e in questo senso sono sempre incarnati, ma non sono la soggettività e l'intersoggettività; anzi queste ultime sono, per così dire, misurate dai trascendentali, che istituiscono la differenza con l'empirico nell'empirico.

Vigna 2: sto parlando dei trascendentali reali, io, non della nozione di trascendentale. Mi pare che tu abbia in mente, invece, la nozione di trascendentale.

p. 62:

V: [Il trascendentale] sarà prevedibilmente a proprio agio nel mondo dell'infinità intenzionale; si riterrà del tutto appagato solo nel mondo dell'infinità reale, perché solo in relazione a quel mondo, l'equazione formale, che permetteva l'apertura della trascendentalità, diventa una equazione reale dalla parte della intenzionalità medesima.

T: D'accordo; ma allora non basta la trascendentalità intersoggettiva a saturare la trascendentalità.

Vigna 2: anche qui, io ho in mente il gioco tra coscienze (trascendentali) e osservo che in quel mondo il trascendentale reale che sono, sta a suo agio. Se fossi solo in relazioni a semplici determinatezze, non potrei vivere come trascendentale reale (vivrei tutt'al più da animale...).

11. *Un affondo sul rapporto fra trascendentale e singolarità*

Vigna intende strappare il trascendentale al marchio dell'astrattezza e pertanto, volendo collocarlo *in re*, lo lega alla concretezza della singolarità. Cosa dire in proposito?

Certamente la coscienza trascendentale è in una singolarità, ma non è trascendentale in quanto è o appartiene a una singolarità. La singolarità è capace di intenzionalità trascendentale, ma non per questo è essa stessa realtà trascendentale, da cui verrebbe astratta l'intenzionalità trascendentale come concetto.

La coscienza trascendentale è l'atto di una singolarità o, meglio, è atto *in* una singolarità; non è circoscritta però alla dimensione della singolarità. La sua realtà, quindi, è una realtà intenzionale. Per questo motivo non è astrazione di un concetto ma atto originario di tipo intenzionale, apertura *nella* soggettività singolare ma non coincidente con essa. La singolarità è perciò sempre in difetto rispetto alla sua apertura trascendentale. In definitiva, si può concedere che il riferimento alla singolarità affranchi il discorso ontologico-metafisico dall'astrattezza e dall'uniformità e che l'intersoggettività, concretamente pensata come inter-singolarità, sia una via di accesso importante al trascendentale. Il trascendentale è però nella/nelle singolarità, ma non è della/delle singolarità. In questo senso il trascendentale trascende la singolarità e l'ordine delle singolarità.

Vigna 2: quel che intendi dire mi trova sostanzialmente d'accordo. Ma le tue battute finali non mi paiono corrette. Il rapporto fra trascendentalità e singolarità è un rapporto di elementi principali (come lo sono il corpo e l'anima). In altri termini, non si tratta di due "cose" (così pensava Platone), ma di due componenti di una cosa sola (Aristotele): l'uomo reale. Perciò si deve dire che il trascendentale è nella singolarità ed è anche della singolarità. Di nuovo Tommaso: Hic homo cogitat...

La dignità trascendentale delle singolarità *altre* da dove discende? Dall'attribuzione ad altri di un'analogia capacità di intenzionare il vero (ontologico e gnoseologico) e con esso il buono e il bello, attribuzione suggerita dal limite contenutistico della singolarità in cui la trascendentalità *in me* è collocata. Una intenzionalità limitata a me stesso, o autoreferenziale nei contenuti che le danno *riempimento*, sarebbe infatti in contraddizione con il carattere illimitato dell'apertura intenzionale a livello formale. Se si pensasse una forma intenzionale mai adeguabile dal contenuto – e nella mia singolarità io non ho la potenza di compiere quest'adeguazione pur pensandola – si cadrebbe in una contraddizione performativa al grado massimo del correlato del *logos*: l'illimitato rimarrebbe contraddetto dal limite. Diverso modo di dire: l'infinito sarebbe permanentemente contraddetto dal finito. Tentare di uscire dalla contraddizione dicendo che si dà *soltanto* il finito conduce all'aporia consistente nella sua assolutizzazione: viene infinitizzato lo stesso finito, sebbene gli assertori della finitezza *esclusiva* restino per lo più inconsapevoli dell'aporia. L'apertura trascendentale non è compatibile con una finitezza che escluda assolutamente l'infinito.

Vigna 2: tu all'altro attribuisi "una analoga capacità di intenzionare". E' una tua "concessione". E se tu non volessi attribuirle? O se gliela volessi attribuire solo a certe condizioni (del tipo "Venerdì)? Perché non potresti farlo, se non è necessaria la relazione originaria? Te ne resterei nel finito? E allora? Nel finito stiamo sempre, né possiamo da soli venirne fuori, per il semplice motivo che il finito non può diventare, da sé, infinito.

Insomma, noi non "attribuiamo". Noi semplicemente "riconosciamo".

La relazione alle altre singolarità, suggerita dall'apertura intenzionale (che è l'apertura formale all'intero grazie alla quale possono essere accolti ed elaborati tutti i contenuti di realtà, attuali e possibili) non avviene sempre e comunque nella modalità del con-venire e dell'accordo. Può infatti darsi anche nella modalità del conflitto (si confrontino queste considerazioni con quanto Vigna dice nella esposizione dei *Modelli dei rapporti intersoggettivi*, specialmente alle pp. 129 ss.). Le prospettive singolari possono essere anche divergenti e, però, approssimarsi al vero proprio in quanto divergenti. A patto che si osservi la regola (certamente *aurea*) del non rendere assolute le divergenze, assumendole sempre come *relative* all'intero, l'orientamento al quale legittima la dignità delle posizioni differenti nella ricerca del punto di vista più comprensivo possibile. Immaginare le divergenze completamente blindate in se stesse vuol dire invece che la prospettiva singola (ogni prospettiva singola) si erge ad assoluto, quindi non si riconosce come prospettiva (situata) e pertanto dis-conosce le prospettive altre. Il conflitto allora diventa negazione *tout court*. Il *con* del *confliggere* viene soppresso e viene meno l'accreditamento delle molteplici interpretazioni (che è stato avvalorato dal trascendentale ermeneutico), come pure l'accreditamento della pluralità linguistico-comunicativa (che è stata avvalorata dal trascendentale della "comunità illimitata della comunicazione").

Vigna 2: ok!

12. *Desiderio*

p. 70 s.:

Vigna colloca Nietzsche tra coloro che «trattano il desiderio come una semplice costruzione illusoria o come un semplice errore dell'immaginario». Una sottospecie di questa tipologia è rappresentata dai filosofi che «sostengono la pura *idealità* del finito, come Nietzsche o Marx». Il principio caro a Vigna è che il desiderio umano «può essere pensato solo se sono posti come reali *tanto* il finito *quanto* l'infinito. Senza questa notizia, il finito non ci apparirebbe tale e quindi non potremmo sporgere sulle cose e desiderare 'altro'. Subito dopo (p. 71) Vigna pone Nietzsche tra coloro che «negano l'inevitabilità della relazione del desiderio ad un oggetto desiderato e trattano il desiderio come una 'pulsione' mossa solo da una sorta di *vis a tergo*». In linea con la *libido* freudiana, «Nietzsche aveva sostenuto più o meno le stesse cose a proposito della sua 'volontà di potenza', smarrendo «il movimento che è proprio della causa *finale*, ossia di un oggetto che non è *dietro* di me e spinge, ma è *avanti* a me e *trae*».

Ora, c'è da chiedersi se la categoria del desiderio si lasci collocare soltanto nella relazione finito-infinito o se questa definizione, pur avendo i titoli per la migliore comprensione possibile del desiderio anche sulla base di quanto si è detto sopra su tale relazione, non lasci scoperta una vasta gamma di concezioni del desiderio le quali lo

articolano in una pluralità semantica dotata di valenze pregnanti e suscettibili di attenzione specifica.

Vigna 2: Certo, la mia determinazione del desiderio lascia scoperta una vasta gamma di sue declinazioni da esplorare. Come no? Io mi sono fermato solo a quelle declinazioni che ritengo siano le mosse elementari o fondamentali del desiderio.

RISPOSTA A FRANCESCO BOTTURI.

Le pagine che Francesco Botturi ha generosamente dedicato alla mia *Etica del desiderio* mi hanno un poco sorpreso; ma solo un poco, perché entrambi, alla fin fine, diciamo e scriviamo sulle dinamiche dell'intersoggettività in modo sostanzialmente consonante (a me pare). Solo che a volte la giustificazione ultima (o "speculativa") di quelle dinamiche prende tra noi due vie alquanto diverse. Questo accade, come Francesco stesso avverte, soprattutto in due luoghi teorici di qualche peso. Il primo riguarda l'immediatezza o meno dell'esperienza dell'alterità come soggettività, il secondo riguarda la mia "critica" della tradizione scolastica dei trascendentali. Critica blanda, comunque, perché io non nego nulla di quella tradizione; solo osservo che quella tradizione non serve a risolvere l'aporetica dei rapporti intersoggettivi (così come io la intendo).

Ebbene, proviamo a esaminare partitamente questi due luoghi teorici segnalati.

Il primo luogo. Il passo del testo di Francesco in cui la critica all'immediatezza dell'esperienza di una soggettività altra è raccolta in forma, mi par questo, che trascrivo:

"Il tema dell'immediatezza è insistito da Vigna con l'intenzione di rendere il più possibile consistente l'affermazione correlata dell'esperienza reale della trascendentalità d'altri. L'affermazione non mi convince, perché in realtà non "vediamo" la trascendentalità d'altri o l'altrui coscienza, così come abbiamo esperienza diretta della nostra (gli "io" possono essere tra loro simpatetici, ma non propriamente intuitivi). Ciò che ci è im-mediatamente presente, (anche) nel caso della trascendentalità, sono dei segni: l'altro ci appare più che "empirico", perché fa e dice cose (opera) in modo tale da presupporre un orizzonte totalizzante delle cose fatte e dette; la trascendentalità appare sempre per la mediazione di una qualche forma di rinvio".

Poi il passo però prosegue così: "D'altra parte, i segni di cui si dice non sono segnali convenzionali, bensì segni espressivi di ciò di cui sono segno, per cui effettivamente in essi la trascendentalità è e si fa presente: la formalità trascendentale è la "forma" di tali segni. Altri, dunque, è velatamente manifesto nei suoi segni, tramite i quali solamente offre e riceve riconoscimento, senza che sia mai possibile

conoscerne la segreta identità; così nell' "apparire" di altri solo in modo mediato sta la radice ontologica del "pudore", simbolo della manifestazione solo allusiva dell'identità nascosta".

Ho letto e riletto le parole di Francesco. Nel *secondo* passo mi pare che esse non dicano cose diverse da quelle che io ho scritto in proposito. Semplicemente Francesco sottolinea *l'esserci in presenza* della trascendentalità d'altri per via dell'inequivocabilità dei segni che la lasciano tras-parire (la trascendentalità d'altri in qualche modo *appare*, dunque è visibile e si vede; è detta addirittura da Francesco "forma" di quei segni), mentre io sottolineo *l'esserci in presenza* della trascendentalità d'altri per via del suo immediato imporsi *nei* segni (*non* attraverso). Ma la "inequivocabilità" dei segni in che differisce - al fondo - dal dire che altri è "nei" segni? Come i segni si possono dire "inequivocabili", se in essi non c'è "altri" *in presenza* (quanto al suo esserci, appunto, non quanto al suo contenuto interiore o di coscienza - che non ci appare, d'accordo)?

Non è il caso, allora, d'invitare per parte mia Francesco a mettersi d'accordo con se stesso? Se si dice che la trascendentalità è "mediata dai segni" (*primo* passo) si può *nel contempo* dire che la trascendentalità nei segni "è e si fa presente" (o che la formalità trascendentale è la "forma" di tali segni)? Non si è nei pressi di una evidente oscillazione concettuale? Essere presente *nei* segni non è infatti lo stesso che essere presente *tramite* i segni. Nel primo caso si tratta di "trascendentalità segnica" (per così dire), nel secondo caso di un apparato di segni che "rimandano" al trascendentale. Nel primo caso il segno è "in-formato" dal trascendentale (come il corpo è formato dall'anima), nel secondo caso il segno non è in-formato dal trascendentale, ma ne è solo un prodotto o un derivato; un po' come una foto rimanda a una persona reale.

Per concludere su questo punto: a me pare che Francesco e il sottoscritto non abbiano vere differenze teoriche, ma solo differenze descrittive dello stesso fenomeno, *a stare al secondo passo di Francesco, soprattutto*. Francesco guarda al bicchiere mezzo vuoto e conclude che quanto all'alterità soggettiva, essendo una sorta di chiaroscuro, l'immediatezza del "vedere" (che egli sottintende come *pieno* vedere) non è predicabile; il sottoscritto guarda soprattutto al bicchiere mezzo pieno e conclude che, pur se non si vede con chiarezza una soggettività altra nelle sue *concrete* determinazioni di coscienza, se ne vede comunque nettamente *l'esserci in presenza* (vedo che c'è dinanzi a me una soggettività altra, anche se non vedo bene come "dentro" è fatta).

Il secondo luogo. Qui la distanza è indubbiamente maggiore. La nozione di trascendentale in senso classico, che Francesco difende, non sarebbe da me bene intesa (e perciò ingiustamente sottoposta a critica). Da imputato, metto subito le mani avanti. In primo luogo, io non nego quel che la trascendentalità classica intende;

semmai, nego la “curvatura” che Francesco le imprime e che non è, a mio modesto avviso, per nulla classica (come farò vedere). In secondo luogo e ancora una volta, io non nego quel che la trascendentalità classica intende; nego solo che quella veneranda cifra possa essere utile per risolvere il problema da me posto: donde viene a noi la notizia della trascendentalità? Da noi stessi? Dall’esperienza nostra del mondo? Da Domineddio? Io sostengo che può venire solo da una soggettività altra, ma dopo aver escluso - con una serie di argomenti (raramente discussi in modo determinato dai miei critici), e non per la voglia di novità a tutti i costi - che possa venire dall’esperienza delle cose determinate, che possa venire dai processi astrattivi a partire da quelle cose determinate (trascendentali compresi), che possa venire da Domineddio (che sia cioè innata).

Francesco dice invece che la “trascendentalità semantica” (così lui la chiama) è un nostro modo originario (innato) di vedere il mondo della realtà. E come argomenta tutto questo? Dando una sua versione del senso dei trascendentali di classica memoria, che non è poi tanto classica, nonostante le sue citazioni di Tommaso (e comunque: *argumentum ex auctoritate, infirmissimum*)³. E infatti Francesco mette in campo Lonergan, che al sottoscritto sa di rosminianesimo lontano un miglio. L’ens a là Lonergan - o l’essere cha sia - (e gli altri trascendentali), per cui Francesco scalda i motori, ha infatti lo stesso “statuto” dell’essere ideale di Rosmini. E la risalita di Francesco sino a Maréchal (che guardava a Kant), tramite Lonergan, è per me la conferma della dotta filiera. Con tanti saluti per Tommaso, che teneva giustamente per fermo l’aristotelico “intelletto” come *tabula rasa* (primo e insuperabile esempio di radicale negazione della presupposizione naturalistica; presupposizione invece fin troppo evidente in Rosmini, contagiato dall’aura kantiana).

Ora, che Francesco ci torni sopra, indirizzato da Lonergan/Maréchal, una certa meraviglia (filosofica) me la suscita, sapendo io, come anche lui sa, della grande lezione di Bontadini: il pensiero non presuppone e/o non deve presupporre nulla. Neppure la determinazione dei trascendentali. Questo anche si sosteneva nei miei anni verdi in Cattolica, quando i cugini di Lovanio, Maréchal per primo, venivano guardati con sospetto dalla Vanni Rovighi e da Bontadini (Italo Mancini, per la verità, aveva abbozzato un tentativo di conciliazione nella sua *Ontologia*

³ Il trascendentale viene da Tommaso declinato anche in relazione all’antropologia, come si sa. Può farsi dunque “modus”. Ma ciò di cui io solitamente discorro come del trascendentale, cioè come del pensiero pensante, sta prima della declinazione delle *facultates* o *potentiae* dell’anima. Certo, il pensare può essere anche trattato (naturalisticamente) come *facultas* o *potentia*, ma esso è in grado di ri-comprendere come orizzonte dell’intero, ogni determinatezza, pure quella costituita dalle partizioni classiche delle potenze dell’anima (dove è enumerato naturalmente anche l’intelletto, ad es. come distinto dal senso). Insomma, le partizioni dell’anima guardano alla complessità dell’umana esistenza e sono inintelligibili senza la relazione al corpo. Dalla quale relazione l’intelletto, in quanto orizzonte manifestativo dell’Intero, non dipende. Teorema dell’intrascendibilità del pensare (v. Gentile/Bontadini).

fondamentale, scritta dopo una sua permanenza a Lovanio, ma nessuno lo filò, neppure Bontadini, suo Maestro di metafisica).

Certo se Francesco intende i trascendentali *a là* Maréchal/Lonergan, io intendo a mia volta il suo disappunto per il fatto che tratto – dice lui – la “trascendentalità semantica” “in modo riduttivo sia dal punto di vista dei suoi contenuti, sia da quello della sua funzione”.

A questo punto, val forse la pena replicare più determinatamente.

Dal punto di vista dei contenuti. Non mi pare d’aver operato nessuna negazione rispetto a quel che la tradizione teorica (onorata da Francesco e da me) afferma, ossia che l’intenzionalità dei trascendentali è un’intenzionalità interale. Intenzionano infatti l’intero dell’essere. Questo non toglie che la nozione di trascendentale sia solo una nozione determinata, cioè un *ens rationis*. Diciamolo pure: in sé e per sé, ontologicamente parlando, è un quasi niente. E non è davanti a una cosa così, che una coscienza si apre. Qualcuno ha visto un bambino aprirsi al mondo, meravigliato dalla nozione di trascendentale? Di ciò che un trascendentale intenziona, cioè della totalità dell’esperienza, ci si può anche meravigliare, ma non se ne meraviglia certo un bambino, e neppure la stragrande maggioranza degli adulti. Ci sono voluti secoli e secoli perché Talete codificasse in occidente questa speciale meraviglia. Un bambino si meraviglia, semmai, puntando i suoi occhietti sul volto della madre e sul suo sguardo. Lì egli vede ciò che lo rispecchia e lo adegua in quanto apertura intenzionale trascendentale. Lì si apre una partita tra due realtà viventi. Le nozioni, per quanto trascendentali esse siano, lì non servono alla bisogna.

Dal punto di vista della funzione. Qui le domande di Francesco fioccano. E io provo a rispondere in questo caso con interlinea, trascrivendo in corsivo il testo di Francesco.

La premessa. *Operata questa risemantizzazione dei significati trascendentali [scil. grazie a Lonergan/Maréchal] si pone in modo diverso – a me sembra – anche la questione di origine della trascendentalità, nel senso che, se il quadro dei trascendentali dice in sostanza non anzitutto dei pensati, ma delle strutture del pensiero pensante e del logos dell’esperienza, allora non possono essere considerati un “risultato”, ma una risultanza originaria, quella secondo cui appare la trascendentalità stessa.*

Francesco qui trae logicamente una conseguenza corretta, ma da una premessa sbagliata, come sopra ho cercato di argomentare. Certo, se si caricano i trascendentali tradizionali, che sono nozioni, per quanto preziose, del peso del pensare in atto, è inutile ricorrere all’intersoggettività originaria.

Ma vediamo *singulatim* quali sono le domande (/difficoltà) avanzate da Francesco.

1. *E, d’altra parte, la trascendentalità reale identificata da Vigna con la relazione fra trascendentalità soggettive non dovrebbe comunque presupporre soggetti capaci*

di apertura trascendentale semantica, forniti della capacità di vedere la realtà in quanto realtà e per questo in grado di convenire tra loro?

Il soggetto a cui io penso (e che ognuno di noi effettivamente sperimenta) è “capace di apertura trascendentale semantica”? E come no? Ma cosa “apre”, chiedo io, originariamente questa capacità? Il trascendentale di Francesco? A me proprio non pare, perché, come ho già detto, è solo un *prodotto* del pensiero pensante, a meno di non dover presupporre - ma Francesco ne rifugge - il pensiero come già “configurato”, ossia in modo presupposizionistico (*a là* Kant). Sarebbe invece da dire che l’apertura “trascendentale semantica”, che è poi l’orizzonte del pensare originario (di un bambino come di un adulto), è precisamente riempito da un altro orizzonte originario del pensare (una madre, un fratello, un amico, un padre ecc.), perché *questo* è il trascendentale reale che sta in equazione con “l’apertura trascendentale semantica”, e non certo la nozione di trascendentale, pure trattata *a là* Lonergan. Se “l’apertura trascendentale semantica” non avesse un contenuto in grado di adeguarla, se avesse cioè solo una nozione, per quanto intrisa (malamente) di logos, avrebbe come contenuto un che di determinato; *quindi*, sarebbe un che di determinato. Darebbe luogo, più o meno, a quella che noi pensiamo essere una coscienza animale. Qualche riprova c’è in giro, di questa possibile caduta nell’animalità da parte di un essere umano. Mi riferisco ai rari casi di bambini cresciuti solo all’interno di una foresta e di una vita solo animale. Costoro sono diventati umani, per es. acquisendo competenze linguistiche, solo dopo il contatto con altri esseri umani.

2. Se, invece, la trascendentalità soggettiva consistesse nella stessa capacità di essere in relazione con altra trascendentalità, come rapporto tra coscienze, la trascendentalità non sarebbe una pura apertura formale senza contenuto trascendentale? Come avverrebbe poi il passaggio alla trascendentalità “mondana”, complementare, secondo i significati trascendentali classici?

Risponderei così. Il gioco delle trascendentalità reali, che è poi l’esperienza umana più comune, anche geneticamente parlando, è un gioco che *include* la relazione al mondo delle determinatezze, anche solo per il fatto che lo sguardo della madre è colto dal bambino in un volto determinato e tramite due occhi determinati (per non dire del resto: l’allattamento, l’accudimento, le relazioni comunicative elementari ecc. ecc.). Quindi non ci sono “salti” o “passaggi” da immaginare. Il mondo dell’esperienza è *già* lì.

3. E, infine, se la soggettività trascendentale trovasse la sua consistenza in una genesi relazionale, non si avrebbe una perfetta equazione di identità e relazione, con l’implicazione di una problematica ontologia radicalmente relazionista, in cui l’identità sarebbe totalmente consegnata alla relazione? E l’apertura trascendentale si costituisse nella relazione ad altra apertura non si innescherebbe un processo di

rinvio all'infinito in cui la costituzione trascendentale non si darebbe mai nella sua origine negando così ogni costituzione?

Vorrei qui rassicurare Francesco: non ho nessun relazionismo da difendere, se per relazionismo si intende, come lui intende (mi pare), una perdita della permanenza come identità (il *subjectum* della relazione). La “genesi relazionale” è genesi tra due realtà (due soggettività umane la cui forma ultima è il logos vivente – v. Boezio e la sua definizione di persona) e queste due realtà sono *nel contempo* singolari e relate al mondo. La precedenza relazionale che io ho in mente non è, comunque, una precedenza *temporale*, ma una precedenza *ontologica*. Detto in altri termini: il “fondamento” di senso del nostro stare al mondo è la relazione intersoggettiva, non la relazione al mondo delle “oggettività”. Tanto è vero che se si ammala quella (v. le malattie del nostro desiderio), questa pure contestualmente si ammala. Nessun rinvio all'infinito, dunque, come corollario di quanto ho appena detto. I rinvii, sempre finiti nella nostra esperienza *in statu viae*, sono solo quelli che mano a mano la soggettività umana intesse con le altre soggettività in cui si imbatte, sempre a partire dall'esperienza originaria della relazione intersoggettiva.

Francesco ha detto sopra che i punti di differenza principali sono due: quelli che ho visitato. Credo si possa fare a meno, perciò, di proseguire nel nostro confronto, perché il resto delle possibili risposte s'intuisce agevolmente (a partire da quanto ho scritto) da parte di un lettore avveduto e paziente. Nell'ultimo paragrafo poi, quello sul desiderio, addirittura le risposte proprio non servono, a me pare, perché le differenze tra me e Francesco sono minime. E *de minimis non curat pretor...* (usava dire Bontadini).