

LA VERITÀ COME COMPITO DELLA FILOSOFIA

Massimo Adinolfi

Cinema Verité confounds fact and truth, and thus plows only stones
W. Herzog

En todos los órdenes, hoy la solución de una cosa está fuera de sí misma
J. Oteiza

Poniamo che la filosofia rinunci al titolo di *scienza della verità*. Poniamo che rinunci non solo ad essere *scienza*, ma anche a misurarsi, in generale, col problema della verità (i due gesti dovrebbero essere considerati un solo e stesso gesto, ma non sempre le cose vanno in questa maniera): si tratterebbe di una decisione comprensibile, per alcuni perfino auspicabile, dal momento che la storia della verità, così come l'ha raccontata Nietzsche, sembra essere giunta alla sua fine ormai già più di un secolo fa.

Resta nondimeno difficile immaginare, ammesso e non concesso che la filosofia compia appunto una simile rinuncia, che rinunci anche ad essere un affare di parola, o forse meglio di discorso. La filosofia ha per qualche tempo esitato sulla soglia della scrittura e, se non si è troppo affezionati a un'immagine meramente cronologica della sua vicenda, si può pensare con qualche ragione che questa esitazione le appartenga ancora essenzialmente; ma, cominci pure la filosofia con Socrate che non scriveva nulla piuttosto che con Platone il quale invece scriveva, nel mentre tuttavia si raccomandava di non lasciarsi istruire dalla semplice parola scritta – o addirittura cominci da Parmenide, il quale in verità 'filosofava' in versi (eppure chiedeva di giudicare della verità dell'essere in base al *logos*), sta il fatto che la filosofia si è sempre rimessa ad un certo esercizio della parola. È vero, il filosofo antico è tale *ergo kai logo*, e dunque non semplicemente per ciò che dice, ma anche per ciò che fa. E tuttavia l'*ergon* del filosofo non sarebbe tale se non fosse l'opera di quello strano animale che ha il *logos*. Si può dire allora che la *vita filosofica* consiste in un certo modo di 'portare' la parola, e situare perciò questo com-portamento un passo indietro (o avanti?) rispetto alle parole, ma è ancora in riferimento alla parola che un tale comportamento si rischiarà e viene allo scoperto.

Lo si può forse dire persino di Pirrone di Elide – e così poniamo la questione della verità a partire dallo scetticismo che la insidia da sempre. Pirrone non lasciò nulla di scritto; scrisse invece il suo discepolo, Timone di Fliunte, per sostenere che dal suo maestro aveva appreso che di ciascuna cosa si può affermare che è non più di quanto si possa affermare che non è, «oppure che è e che non è, oppure che né è né non è». Per questo, occorre sospendere ogni opinione e ogni inclinazione così che, per coloro che si mettano in una simile disposizione, consegua anzitutto l'*afasia* e poi l'*atarassia*, l'imperturbabilità. Il pirronismo sembra così remare davvero in direzione opposta a quella platonica: in luogo di attraversare «un così vasto mare di parole [*pelagos logon*]» (Parmenide, 137a), per rivolgere il pensiero alla verità, non semplicemente il saggio tirerà i remi in barca, lasciandosi portare dalla corrente, ma proverà a risalire il mare, ad «essere senza opinione» (Aristotele in Eusebio, *Praep. Evang.* XIV, 18, 3), a non giudicare di nulla «che è» o «che non è».

Difficile districarsi nel nugolo di apparenti incongruenze contenute in questa estrema testimonianza: come poteva Pirrone (o Timone) insegnare, so-

stenere, affermare, avendo conseguito l'*afasia*? *Afasia* non significa certo assenza di fonazione (Diogene Laerzio racconta che Pirrone aveva l'abitudine di parlare con se stesso: chissà cosa mai poteva dirsi!), ma sospensione del giudizio e destituzione del valore di verità delle asserzioni. Ma com'è possibile mettersi in una simile disposizione senza avanzare la pretesa di parlare secondo verità, almeno nell'enunciare la propria posizione? Al discepolo che avesse domandato a Pirrone se fosse o no vero che bisogna sospendere il giudizio, non avrebbe dovuto rispondere il maestro che, certo, è vero? E non si sarebbe così contraddetto? «Pirrone diceva che niente è bello né brutto, niente è giusto né ingiusto, e similmente applicava a tutte le cose il principio che nulla esiste in verità e sosteneva che tutto ciò che gli uomini fanno accade per convenzione e per abitudine, e che ogni cosa non è più questo che quello» (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 61). Pirrone «diceva»: ma come poteva farlo, senza sostenere che quel che diceva è vero *piuttosto che* non vero?

D'altra parte, non è questo il genere di contraddizione che Aristotele innescava, nel trattamento elentico riservato alle posizioni scetticheggianti, nel libro quarto della *Metafisica*?¹ A tutti i negatori del principio di non contraddizione Aristotele chiedeva infatti di assumere *per davvero* il peso di quel che dicevano, di raddoppiare cioè il semplice «dire» con la responsabilità di un «sostenere» (*hypolambanein* è il termine greco), in modo che quel che venisse detto non fosse semplicemente proferito ma anche tenuto per vero – per vero e non anche o non piuttosto per falso. Orbene, questa assunzione di responsabilità contraddiceva fragorosamente la volontà di negare il principio di non contraddizione.

In realtà, proprio la richiesta di Aristotele mostra che agli interlocutori si domanda *preliminarmente* – anzi: si ingiunge – di assumere un certo abito: una volontà di verità, per dirla con Nietzsche. Il fondo della questione non sta dunque nelle incongruenze o nelle contraddizioni, le quali tutte suppongono che si sia già guadagnato il terreno nel quale quel che conta nelle parole e delle parole è il loro essere vere oppure false, mentre l'insegnamento pirroniano va proprio nel senso opposto, nel senso cioè dell'alleggerimento da quel peso – da cui conseguirebbe l'imperturbabilità e, infine, una vita felice (o il piacere, secondo Enesidemo). Il negatore del principio di non contraddizione poteva essere da Aristotele assimilato ad una pianta – sicché l'ingiunzione logica prendeva l'aspetto di un brusco imperativo del tipo: «parla, se sei un uomo!» – solo perché l'ampia gamma degli *schemata to lexeos*, ossia dei modi di parlare, era stata opportunamente ristretta all'ambito esclusivo del *logos apophantikos*, come Aristotele spiega nel *Perì ermenéias*, a detrimento di altri *logoi*, come ad esempio la preghiera, che sono sì «capaci di significare» ma riescono del tutto privi di verità o falsità. O più prudentemente: privi di quel rapporto con la verità che è proprio del dire *apofantico*, la verità del giudizio che consiste appunto nel dire il vero *oppure* il falso.

«Per quanto si dimostri l'intima contraddittorietà di ogni relativismo, rimane vero che, come ha detto Heidegger, tutte queste argomentazioni vittoriose hanno sempre l'aria di colpi di mano. Per quanto convincenti esse ap-

¹ E. Berti, *La critica allo scetticismo nel libro IV della Metafisica*, in *Lo scetticismo antico*, a cura di G. Giannantoni, 1982, pp. 63-79, rileva che lo scetticismo contro cui si indirizza Aristotele ha molti punti di contatto con l'atteggiamento tenuto in seguito da Pirrone ed Enesidemo.

paiano, si lasciano sfuggire la vera sostanza della questione [...]. Che la tesi dello scetticismo o del relativismo pretenda a sua volta di essere vera e che quindi neghi se stessa è un argomento incontrovertibile. Ma significa davvero qualcosa? Questo tipo di argomentazione riflessiva, che in tal modo si mostra vittoriosa, si rivolge piuttosto contro l'argomentante stesso, in quanto fa nascere dei sospetti sul valore di verità della riflessione. Sicché ciò che in tal modo viene colpito e messo in crisi non è la realtà della scempi o del relativismo negatore di ogni verità, ma la pretesa di validità di ogni argomentazione formale². Della sostanza della questione (in maniera quasi esemplare: dell'*afasia* di Pirrone) non ci si sbarazza dunque mostrando l'intima contraddittorietà della posizione scettica. Aristotele può ben addurre argomenti logicamente incontrovertibili, ma non può fondare la verità dell'incontrovertibilità – se non, com'è ovvio, sopra l'incontrovertibilità stessa: ma proprio questa fondazione avrebbe l'aria di un colpo di mano. Ben lungi dall'essere risolta, la questione viene cioè elusa, quando si crede di poterla chiudere cogliendo Pirrone in flagranza di contraddizione. È evidente peraltro che un'interpretazione del pirronismo in chiave meramente gnoseologico-fenomenistica giustificerebbe a pieno titolo l'argomentazione aristotelica: se la questione fosse la possibilità o meno di dire il vero circa la reale natura delle cose, l'eventuale risposta negativa, o anche solo dubitativa, a tale questione non muterebbe nulla nella struttura di questo dire e della connessa domanda di verità, e lo scetticismo mostrerebbe di svolgersi tutto all'interno del plesso logico-metafisico costituito da Platone e soprattutto da Aristotele³. Col che non s'intende che si debbano prendere le distanze dalla ricostruzione degli argomenti scettici da parte dello Stagirita: è evidente fin dal primo libro della *Metafisica* che si tratta, lì come altrove, non di accuratezza filologica, bensì della ripresa o forse meglio: della trascrizione *sub specie aristotelica* di una ben più antica sapienza, che Aristotele sta traslocando nel nuovo edificio enciclopedico delle scienze filosofiche; è altrettanto evidente che non avrebbe potuto essere altrimenti, dal suo proprio punto di vista. Quel che piuttosto s'intende, dunque, è che l'*afasia* pirroniana può mantenere ancora un rapporto con la verità, anche se non può trattarsi della *stessa* verità di cui si tratta nel libro gamma della *Metafisica* e nella batteria di argomenti che Aristotele schiera per confutare lo scetticismo circa il supremo principio. Di che verità allora si tratta? Ci sono forse molte verità? E non è un controsenso parlare di molte verità? *Da dove*, poi, se ne parlerebbe?

D'altra parte, non basta neppure biasimare la fondazione aristotelica per il fatto che presuppone quel che invece va dimostrato, che cioè la verità va interpretata nel senso dell'incontrovertibilità: non sarebbe infatti questa obiezione essa stessa inibita dal sospetto che abbiamo gettato sul valore di verità della riflessione puramente formale? Non sarebbe un'altra argomentazione meramente riflessiva? Non è la pretesa di validità di ogni argomentazione formale ad essere stata colpita e messa in crisi, per dirla con le parole di Gadamer sopra citate? È chiaro dunque che non si tratta né di vantare l'inespugnabilità

² H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1986, p. 399. Cf. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, § 44 c).

³ È chiaro che qui non si discute sul piano storiografico quale sia l'interpretazione più corretta dello scetticismo antico o del pirronismo. Ad ogni buon conto, per una ricognizione delle opinioni in merito si può vedere P. De Bernardi, *Interpretazioni di Pirrone di Elide*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'università di Perugia*, vol. XXX, 1992/93, pp. 255-286.

dell'*afasia* di Pirrone (e in generale di ogni scetticismo di cui non occorrerà nemmeno dire che sia, o voglia essere, conseguente, senza che si siano dati i necessari schiarimenti circa la natura di questa consequenzialità) né d'altro canto di accusare il *logos* dell'Occidente della colpa di una tragica infondatezza (infondatezza rispetto a cosa, rispetto a quale modello di fondazione assoluta?); bensì, molto più faticosamente, di reperire il terreno sul quale porre *nuovamente* la questione della verità. E, si badi: nuovamente non allude qui a nulla di epocale, come se tutto finalmente si decidesse adesso e *soltanto* adesso, essendosi definitivamente consumata un'intera storia della verità e dell'essere, a nostro esclusivo beneficio (o maleficio). Non occorre, ma ovviamente non è neppure escluso che si abbia una veduta complessiva sulla vicenda dell'Occidente: dalla Jonia a Jena (e oltre), come diceva Rosenzweig. Si può infatti lasciare emergere, come primo tratto fondamentale dell'essenza della verità, che essa, ben lungi dall'essere semplicemente presupposta, richieda di essere ripresa ogni volta daccapo. Oppure: essa esiste come presupposizione solo nella sua riproposizione. Ma, come che sia riguardo a quest'ultima, enigmatica formulazione, resta che la domanda «*quid est veritas?*» non è più inibita dal fatto che qualunque risposta deve evidentemente presupporre che sia vero quel che si viene dicendo nell'istruire la questione.

A quale altezza, allora, va nuovamente ripresa la questione? A quella da cui siamo partiti: dall'*addio alla verità*. Non abbiamo infatti un altro terreno, che non sia l'esperienza da cui proviene a noi l'interrogazione circa la verità, una volta che abbiamo posto tra parentesi le risorse raziocinanti della riflessione. Come infatti continua Gadamer? Se il formalismo delle argomentazioni «ha una legittimità filosofica soltanto apparente» (filosofica, si badi, non meramente logica; non è la logica a discriminare il discorso filosofico dal discorso sofistico), allora «il fatto che una tesi sia formalmente confutabile non esclude necessariamente la sua verità». Non si ode l'enfasi con la quale Heidegger pretendeva di trascinare la logica nel «vortice di un'interrogare più originario»⁴, ma si tratta della medesima pretesa (anche se diverso ne è lo svolgimento). Pretesa che risale a Platone, poiché è Platone a fondare la critica contro le argomentazioni sofistiche «in modo non logico ma mitico»⁵. In modo mitico, cioè nel modo di una storia (di un racconto) più ampia del *logos*, da cui la verità del *logos* sia assicurata di contro al vuoto verbalismo della cultura sofistica. A liberare il filosofo dalla cattiva imitazione sofistica non è dunque, per Platone, l'appello alle idee: quando siano fatte valere per la loro 'dogmatica' perentorietà, esse valgono infatti quanto i fatti vantati dai meri uomini di fatto di cui parla Husserl nella *Krisis*, preoccupato della riduzione positivista del concetto di scienza e della connessa liquidazione della questione del senso. Non le idee – spiega il Parmenide platonico a un Socrate ancora troppo giovane, e troppo persuaso di tenere la verità nel pugno, senza tanti giri di parole – non le idee, ma il *discorso* sopra quelle, «quell'attività che pare inutile e che dai molti viene definita chiacchiera [*adoleschia*]» (*Parm.* 135d).

La storia (o la chiacchiera: chi non ha mai pensato una volta nella vita che tutta la storia della filosofia non sia che un vuoto chiacchiericcio, a cominciare proprio dal *Parmenide* platonico?), la storia, si diceva, da cui proviene

⁴ M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica*, La Nuova Italia, Firenze 1953, p. 26.

⁵ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 400.

l'interrogazione circa il senso della verità nel tempo del suo congedo è anzitutto quella che investe la verità come *adaequatio*, la verità come conformità: di là i fatti, di qua le parole – come se i fatti si presentassero da se stessi *come* fatti, e come se le parole potessero senz'altro essere assunte anzitutto *come* mere parole⁶. La presa di congedo sarebbe in certo modo culminata con Nietzsche, ma sarebbe cominciata già con Kant. In realtà, Kant non mette affatto in discussione il criterio della verità come conformità: «La definizione nominale della verità, secondo cui essa risulta l'accordo della conoscenza con il suo oggetto – scrive – è qui concessa e presupposta»⁷. Se però la verità deve formularsi in una conoscenza dotata dell'indispensabile crisma dell'universalità e della necessità, se deve cioè essere tale incontrovertibilmente⁸, diviene chiaro per lui che non potranno essere i semplici fatti (gli oggetti, lui dice) a fornire questo tipo di verità. La verità viene dunque interpretata come oggettività⁹, dopodiché però accade a Kant che il luogo in cui la verità si manifesta come oggettività, non potendo essere gli oggetti stessi, viene ad essere un altro: una coscienza. Una coscienza trascendentale, certo, una coscienza pura (che si esercita nella funzione logica del giudizio), ma pur sempre un luogo altro dagli oggetti stessi i quali, proprio per ciò, prendono sorprendentemente a risersarsi, sotto il titolo di cose in sé, uno spazio assolutamente inaccessibile, retrostante la scena in cui avviene la loro manifestazione 'fenomenica'. Un evidente controsenso, che Hegel prese di mira con la sua consueta spietatezza: «è come se si attribuisse a un uomo un intendimento esatto, aggiungendo che egli non sia però capace di intendere nulla di vero, ma solo di intendere il non vero. Quanto sarebbe questo proposito insulso, altrettanto è insulsa una conoscenza vera, che non conosca l'oggetto, qual è in sé»¹⁰. È appena il caso di osservare, *en passant*, che l'insulso proposito liquidato così drasticamente da Hegel non è altro che il proposito stesso della scienza moderna: metodo, fortissimamente metodo, e verità posta come irraggiungibile *focus imaginarius* di ogni sforzo conoscitivo.

Anche nel caso di Kant, più ancora che nel caso di Pirrone, non è in questa sede indispensabile aprire il voluminoso libro delle sue interpretazioni. In questione non è infatti se il fenomenismo kantiano vada interpretato nel senso di un idealismo più o meno soggettivo, bensì se, per evitare la pericolosa deriva che dal fenomeno kantiano condurrebbe alla rappresentazione schopenhueriana, al prospettivismo nietzscheano e all'idealismo linguistico di tanta parte della filosofia contemporanea – se, dico, per evitare la vuotaggine di una

⁶ «È questo il modo in cui si formula solitamente il problema della verità o dell'obiettività. Il motivo di questa impostazione, che pone sostanzialmente il problema all'inverso, è però il fatto che l'asserzione è anzitutto assunta come una serie di parole», M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988, § 17 a), p. 197.

⁷ I. Kant, *Critica della ragione pura*, Bompiani, Milano 1987, § 19, p. 116.

⁸ Si tratta di una verità incontrovertibile, cioè logicamente qualificata. Dice infatti Kant che la logica trascendentale della verità, ossia la compagine di principi puri dell'intelletto “senza i quali un oggetto non può essere in alcun modo pensato” non può essere *contraddetta* “senza perdere al contempo ogni contenuto, cioè ogni riferimento ad un qualsiasi oggetto, e quindi ogni verità”, I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 118.

⁹ Così riassume Heidegger: “L'oggettività è ciò che viene raggiunto nella conoscenza, inteso come un giudizio sopra un aspetto dell'ente. L'essere dell'ente viene ad *identificarsi con l'oggettività* [Gegenständlichkeit] e questa non vuol dir altro che *essere giudicato vero*”, M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., § 16 d), p. 192.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica, Introduzione: concetto generale della logica*, Laterza, Roma-Bari 1988, vol. I, p. 27.

filosofia che si limiti a giocare con le parole possiamo o dobbiamo stare contenti ai fatti, e non anche domandare circa il *come* della loro manifestazione.

Possiamo ben lasciare che a porre la domanda sia proprio Kant, che in una lettera all'amico dottore del febbraio del '72, Marcus Herz, chiedeva: «su qual fondamento poggia la relazione fra ciò che in noi si chiama rappresentazione e l'oggetto?»¹¹, per poi dedicare il decennio successivo a trovare la risposta – e sarà la *Critica della ragione pura*. Consideriamo però bene la domanda kantiana; essa contiene sufficiente esitazione per consentirci di pensare che Kant fosse ben disponibile a rimettere molte cose in discussione: perché altrimenti scrivere così prudentemente: «ciò che in noi si chiama [*was man in uns Vorstellung nennt*] rappresentazione»? Evidentemente, Kant doveva trovare privo di senso stabilire alcunché a proposito delle rappresentazioni, prima e a parte dalla relazione con l'oggetto (e viceversa). Così stava al punto: c'è una relazione, e c'è il ricercato fondamento di questa relazione. La domanda si sdoppia, ma resta la questione: possiamo, appellandoci alla perentoria evidenza dei fatti, degli oggetti d'esperienza, fare a meno dell'una e dell'altra cosa, della relazione e del suo fondamento? Possiamo considerare che non v'è nulla di problematico, per non dire di misterioso (addirittura «la chiave di tutti i misteri della metafisica»)¹², in una simile relazione e nel suo supposto fondamento? La domanda sulla verità è, infatti, una domanda sulla relazione e sul suo fondamento.

Quando dunque Kant osserva la relazione, quel che trova è la reciprocità di validità oggettiva e validità necessaria ed universale¹³. Se consideriamo un giudizio universalmente valido, ragiona infatti, è perché riteniamo che «esso non esprima soltanto una relazione della percezione con un soggetto, ma anche una qualità dell'oggetto, poiché non vi sarebbe ragione perché dovessero i giudizi concordare necessariamente col mio, se non vi fosse l'unità dell'oggetto». Però è anche vero che l'unità dell'oggetto non significa altro e non si manifesta in altro modo e non possiamo saperne nulla se non grazie all'universalità del giudizio: «mediante questo giudizio noi riconosciamo l'oggetto», prosegue Kant. I concetti dunque sono reciproci, ed è destinato al fallimento il tentativo di assegnare il primo posto all'uno o all'altro momento della relazione. Si possono anche distribuire le parti secondo la *ratio essendi* e la *ratio cognoscendi*: dopo tutto, l'oggetto è ciò su cui si fonda la *conoscenza* oggettiva, ma cosa indicherebbe una simile distribuzione se non l'uso che noi riserviamo alla copula *nel* giudizio? Dove, infatti, potremmo dire «che è»? Ora, è questo quel che Kant precisamente scrive nel luogo culminante della *Critica*, la deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto: «un giudizio non è altro se non il modo di portare conoscenze date all'unità *oggettiva* dell'appercezione. Nei giudizi la copula è tende a questo»¹⁴.

¹¹ I. Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990, p. 65

¹² *Ibid.*

¹³ I. Kant *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Roma-Bari, p. 56. Dalla stessa pagina sono tratte le due citazioni seguenti.

¹⁴ I. Kant, *Critica della ragione pura*, Bompiani, Milano 1987, § 19, p. 170. Riprendendo, in sede di introduzione della dottrina del concetto, la trattazione kantiana della verità, Hegel ascriveva, com'è noto, alle vedute più profonde di Kant la scoperta della natura originariamente sintetica del concetto, ma rifiutava di riguardare l'accordo dei pensieri con l'oggetto nei termini di una (impossibile) coincidenza fra una forma priva di contenuto (il concetto) e un contenuto privo di pensiero (l'oggetto): non per altro, si può chiosare, perché l'una e l'altro semplicemente non esistono. Compito della logica come "scienza della forma assoluta" (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, 671) è mostrare invece quale sia il contenuto della forma (per esempio

È chiaro d'altronde che, nello stabilire la reciprocità dei concetti, Kant non si sognava minimamente di introdurre un elemento di 'soggettività' – nel senso, almeno, in cui si adopera la parola nella pubblicistica corrente. L'universalità in questione costituiva per lui semplicemente la *manifestazione* dell'oggettività della verità, in quanto tale non mutevole. Bisognerà pure che la verità si manifesti: Kant voleva semplicemente definire le condizioni di manifestazione della verità, anche se il linguaggio che ha usato, il gran parlare di soggetto, soggettivo, soggettività, favoriva indubbiamente il fraintendimento in senso soggettivistico.

Ma lasciamo pure perdere, dicevamo, l'interpretazione di Kant. Sta il fatto – si dirà – che il luogo della verità sono ora le parole e i giudizi degli uomini. Saranno pure universali: restano universalmente soggettivi. Saranno pure le parole impiegate da tutti: rimarranno sempre esposte alla possibilità di mutare. Se dunque non sono i fatti a fondare la verità del giudizio sopra di essi, cosa accadrà ai fatti quando i giudizi sul loro conto muteranno? In realtà non accadrà proprio nulla, poiché sarà ancora in un giudizio che si sarà prodotto il mutamento: è lì che la conoscenza tende, è lì che la verità si manifesta, è lì che è apposto il sigillo della copula. La logica trascendentale, ossia il luogo in cui la *veritas transcendentalis* si manifesta come oggettività, non ne viene minimamente toccato. I giudizi empirici possono cambiare ed effettivamente cambiano: l'essenza del giudizio come luogo trascendentale della verità no.

Ma Kant domandava anche, anzi soprattutto, circa il fondamento di quella relazione. Domanda necessaria, non importa ora in qual modo affrontata da Kant. Se infatti oggetto è «ciò nel cui concetto è *riunito* il molteplice di un'intuizione data»¹⁵ – che è un altro modo per dire la reciprocità di oggettività e universalità del giudizio: niente concetto senza oggetto e niente oggetto senza concetto – allora non sarà sopra l'oggetto che sarà fondato il giudizio, ma non sarà neppure sopra il giudizio che sarà fondata l'oggettività dell'oggetto. Se infatti si tiene ferma la reciprocità della relazione, non si rimarrà troppo impressionati dalla presentazione che della «rivoluzione copernicana» Kant stesso offre in sede introduttiva: prima era l'oggetto a dettare le proprie condizioni al concetto, proviamo a vedere adesso se non sia invece il concetto, nel giudizio, a farlo. In sede deduzionale, diviene infatti chiaro che il concetto non è affatto l'ultimo rappresentante di un'antica magia demiurgica: Kant dice, nell'essenziale, che l'oggetto si manifesta nella sua oggettività *nel* giudizio, non già che l'intelletto, rimaneggiando a piacer suo il molteplice dell'intuizione, trae fuori da esso un oggetto, come un coniglio dal cappello.

del giudizio), e quale la forma del contenuto: si vedrà così che è impossibile e finanche assurdo che la verità si lasci afferrare in un giudizio, inteso come “un quieto soggetto che, immoto, sostenga gli accidenti” (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1993, p. 50). Il giudizio viene quindi condotto oltre di sé, fino al suo inveramento nel sillogismo. Il sapere che così si raggiunge ha la struttura identica di un Sé o di un'autocoscienza, ma solo come identità sempre invisibile (e necessariamente presupposta) di una differenza sempre visibile: come il ritmo o l'armonia che risulta dal conflitto del metro e dell'accento (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 52). In questo modo, però, l'esigita *mediazione assoluta* non si sarà potuta realizzare senza mantenere una distanza metafisica irrimediabile, che la smentisce assolutamente (oppure, se si vuole che proprio tale smentita sia il suo inveramento: senza potersi dire disdicendosi incessantemente).

¹⁵ I. Kant, *Critica della ragione pura*, Bompiani, Milano 1987, § 17, p. 163.

Proprio per questo, però, proprio per la loro reciproca solidarietà, né l'oggetto né il concetto possono soddisfare la domanda di Kant: *Auf welchem Grunde?*, su quale fondamento poggia la relazione? L'intera impresa deduzionale di Kant, in sede critica, non si volge mai alle condizioni di possibilità degli oggetti d'esperienza senza investire al contempo (nella prima edizione in maniera più evidente che nella seconda) la possibilità stessa dell'intelletto: non si comprende nulla della macchina deduzionale kantiana se si prende l'intelletto, la facoltà dei concetti, come fondamento, invece che come fondato (al pari, peraltro, dell'oggetto).

Orbene, non v'è dubbio che è questa la domanda decisiva venuta largamente in primo piano nel corso del '900. Merito, anzitutto, di Heidegger, com'è a tutti noto. E come ad esempio si può vedere da questo passo: «Il *logos apophantikos* in quanto asserzione è certo nella possibilità dell'esser-vero o esser-falso, ma questo modo di esser vero, di divenire manifesto, si fonda in una manifestatività che noi, poiché viene *prima* della predicazione e dell'asserzione, definiamo *manifestatività pre-predicativa* o meglio *verità pre-logica*»¹⁶.

Se ora guardiamo non al dettaglio dell'indagine heideggeriana sul fondamento del *logos apophantikos*, ma alla sua provenienza dalla domanda kantiana, comprendiamo che la sostanza della questione non può stare semplicemente nella diversa qualificazione del fondamento. Heidegger trova infatti a fondamento dell'asserzione intorno a qualcosa, ossia del giudizio, quella costituzione ontologica che chiama *In-der-Welt-sein*, essere-nel-mondo, e in *Sein und Zeit* impegna l'analitica dell'Esserci nell'interpretazione di questa costituzione, così poco restituita secondo Heidegger dalle «idee di un "io puro" o di una "coscienza in generale"»: la polemica è con Kant, ma anche, naturalmente, con il teoreticismo husserliano. Resta però che se si trattasse solo di restituire effettività e peso ontologico all'«io puro» o alla «coscienza in generale», ci si attesterebbe comunque nell'orizzonte dell'interrogazione kantiana. Kant chiedeva: «su qual fondamento?»; la risposta non sarebbe ora l'astratto «Io puro» bensì il più corposo Esserci (anche se in realtà di corporeità pure l'Esserci heideggeriano non ne ha molta) e la sua primaria comprensione dell'ente, precedente e fondante rispetto alla verità dell'asserzione; ma nella nuova risposta il *sensu* del fondare non sarebbe minimamente revocato in questione.

In realtà, l'impresa dell'analitica esistenziale – e, in generale, di una ricerca sui fondamenti ante-predicativi della verità come oggettività del giudizio – non deve nemmeno servire a una piatta relativizzazione della verità. È in questa direzione, tuttavia, che di solito viene intesa polemicamente l'enfasi posta dall'ermeneutica filosofica sulla verità come apertura, come previa comprensione dell'essere di cui l'asserzione giudicativa offrirebbe, nella copula, solo una interpretazione (e magari un'interpretazione in qualche modo occlusiva dei molti sensi dell'essere). È il caso quindi di apportare a questo riguardo un breve chiarimento. Anzitutto con le parole che Heidegger, ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*, offre a commento della celebre proposizione del § 44 di *Sein und Zeit*: «*C'è verità solo perché e fintanto che l'Esserci è*»¹⁷. In quella sede, Heidegger lamenta il fraintendimento in cui si incorrerebbe qualora si chiarisse questa

¹⁶ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, finitudine*, Il Melangolo, Genova 1992, p. 436.

¹⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 273.

proposizione in termini meramente soggettivistici, relativistici e scettici. Che la verità esista finché l'Esserci «è» non significa affatto che la proposizione « $2 + 2 = 4$ » diverrebbe falsa se l'Esserci non esistesse, ma significa solo che «l'esser-scoperto di qualcosa in quanto verità può esistere solamente con l'esserci esistente che lo scopre»¹⁸. La proposizione non significa neppure che quel che viene scoperto non sia scoperto con il senso d'essere di ciò che era già prima della sua scoperta, e quindi non c'è da temere che essere ed esser-scoperto, come il berkeleiano *esse est percipi*, vengano a significare pericolosamente il medesimo. Dunque: nulla nei calcoli della matematica muta, per il fatto che la verità delle sue proposizioni esiste finché l'Esserci è. E la montagna viene scoperta nella percezione come ciò che era già là, prima d'essere percepita. E tuttavia la percezione così come il giudizio, ciascuno secondo modalità proprie, si fondano su una qualche previa comprensione dell'essere: proprio perciò, aggiunge peraltro Heidegger, è possibile che l'«è» della copula si mantenga in una certa indifferenziazione semantica, dal momento che prima dell'asserzione sta quella comprensione preliminare che offre l'ente nel suo essere: che fornisce cioè la chiave d'accesso al fenomeno.

Ebbene, si può dire ora perciò che essa è solo *una* possibile comprensione dell'essere? Certo che si può dire, ma il valore di questa affermazione è pari a zero, se non spiega di che genere di possibilità si tratta. Se infatti si trattasse solo dello spazio logico in cui cade quell'*una* comprensione la quale, per esser tale, non potrebbe non fare spazio ad altre modalità di comprensione, allora saremmo di nuovo finiti nella trappola rappresentata dalla piega riflessiva del ragionamento. Per evitare la quale, non potremmo evitare di mettere in questione non le possibili modalità di comprensione dell'essere, ma la possibilità stessa che si dia un luogo 'fuori dal mondo' dal quale rappresentarsi astrattamente il lotto dei possibili: è il senso d'essere compreso in e da questo luogo a dover essere investito dall'indagine filosofica.

Per questo motivo, la questione del carattere *ontologicamente possibile* della comprensione ontologica prende in Heidegger un'altra piega.

Proviamo allora ad avvicinarci a questo carattere. Qui davvero cambia – erano i termini che adoperavamo prima – non già la sagomatura più o meno esistenzial-effettiva dell'io o del soggetto, bensì proprio il *sensu* (il verso, la direzione) di ciò che viene ottenuto come risposta alla domanda sul fondamento. Dire infatti che è un 'possibile' può significare che il suo senso non si risolve solo nel favore che concede all'ente, ossia nel fondare. Per quanto arbitrario possa apparire il linguaggio del cosiddetto secondo Heidegger, per quanto possano apparire discutibili certe esperienze di pensiero, mantengono forse il pregio di avere tenuto aperto lo spazio di una domanda sull'essenza del fondamento, che non si vede perché debba risolversi nella prestazione che il fonda-

¹⁸ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., § 18 c), p. 211 Heidegger si spinge fino a scrivere che "l'entità intenzionata nella proposizione vera « $2 + 2 = 4$ » può sussistere per tutta l'eternità senza che su di essa si dia alcuna verità" (*ibid.*), e francamente non si capisce perché sostenga che "non vi è alcun motivo di presupporre della verità" (*ibid.*) mentre non rinuncia alla supposizione che l'entità in questione possa sussistere per tutta l'eternità. (Si noti che l'altro esempio addotto da Heidegger sono le leggi di Newton "con le quali spesso si argomenta nell'interpretare il fenomeno della verità", *ibid.*, poiché è chiaro che sono oggetti fisici e oggetti ideali ad offrire il modello 'duro' di oggettività da cui la questione della verità dell'essere deve affrancarsi).

mento assicura in quanto fonda¹⁹. Di questo e non di altro si tratta nella differenza ontologica. Essere e ente, comincia col dire Heidegger, ma essere dell'essente e nell'essente. Ora però: come pensare la differenza, non pensando l'essere a partire dall'ente – e, per dir così, in suo favore, avendolo già preliminarmente in pugno – ma a partire dall'essere stesso? Quando Heidegger riprenderà la questione della verità, lo farà allora nel senso di cogliere in essa una sorta di contro-movimento, per cui la verità, proprio mentre apre e lascia apparire, si ritrae anche nel suo stesso dis/velar-si. La questione del mutamento di senso del fondamento su cui domandavamo è, in fondo, tutta qui: perché il fondamento concede? Si tratta solo di un concedere? Al movimento dell'*aletheuein*, dell'apertura, non appartiene forse un co-originario ritrarsi: non come due, ma come uno e lo stesso, che tuttavia si differenzia? Non occorre seguire in questa sede il modo tormentato in cui questo pensiero si cerca, nei testi heideggeriani. Basti, fra molte, una citazione dai *Beiträge* – che restano tuttavia il *diario di bordo di un naufragio*, per dirla con le parole dell'introduzione (non pubblicata) di Franco Volpi: «La verità, dunque, non è mai solo radura [*Lichtung*], ma è essenzialmente in quanto velamento in maniera altrettanto originaria e in intima unione con la radura. Entrambi, radura e velamento, non sono due, bensì l'essenza di una medesima cosa, della verità stessa»²⁰.

Riconsideriamo, ora, la situazione. L'ermeneutica filosofica scopre che il vero e il falso del giudizio sono contenuti in una comprensione più ampia che precede e fonda la verità dell'asserzione. Questo non significa che dobbiamo sospendere il giudizio, e dubitare che si possa mai sapere se quella là fuori sia proprio una montagna; significa piuttosto che questo, di sapere se là fuori c'è la montagna, non è senza condizioni (né ovviamente è tutto quel che è da sapere). Kant domandava già quali fossero queste condizioni, ma la sua domanda non attingeva il terreno più largo e più proprio sul quale esse andavano ricercate. Non importa ora come lo si individui ed articoli, importa invece domandare come queste condizioni siano reperite. In particolare: se, essendo esse reperite con un movimento di retrocessione dal giudizio d'esperienza alle sue fonti primarie, ossia dal condizionato alle sue condizioni, non accadrà necessariamente che le condizioni siano a loro volte condizionate dal condizionato che sono chiamate a fondare. In termini hegeliani: se il presupposto non sia sempre e necessariamente un presupposto posto. Se così, si comprenderà lo sforzo di Heidegger di pensare l'essere *senza* l'ente (pur non essendo altrove che nell'ente), di pensare cioè la differenza: di non muovere dai differenti ma dalla differenza stessa.

Ma questo sforzo non arriva comunque *troppo tardi*, cioè solo *dopo* la prima mossa 'analitico-regressiva'? E non consiste esso semplicemente, e ancora una volta, in una risorsa della riflessione? Siccome non può bastare pensare l'essere a partire dall'ente, si penserà l'essere senza l'ente; e siccome nel primo senso l'essere è ciò che dà e concede, si penserà che invece esso anche si rifiuta

¹⁹ In questo spazio insiste la ricerca filosofica di V. Vitiello, sin da *Topologia del moderno*. Credo sia oltremodo significativo il fatto che, in tale ricerca, la verità non possa non lasciarsi infine superare dal mistero (cf. ad es. V. Vitiello, *Dire Dio in segreto*, Città Nuova, Roma 2005) e che l'accoglimento del mistero come mistero richieda un'altra logica (una logica della seconda persona). E tuttavia: non sarebbe allora richiesta anche una logica di questo passaggio ad un'altra logica?

²⁰ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007, p. 344.

e ritrae: Non si tratta così di una escogitazione puramente ‘logica’, raziocinante e perciò vuota?

«Heidegger oppone la verità alla logica, e prende partito per la verità, cioè per la verità dell’essere. Ha le sue ragioni, non c’è dubbio; ma io non prendo affatto partito con lui e per lui. Se lo facessi, non arriverei mai più a capire che cos’è la logica»²¹. Perché non arriveremmo più a capire che cos’è la logica per la strada intrapresa da Heidegger? Sini dice: «inquisendo le radici della logica a partire dalla verità non è forse evidente che Heidegger prende anzitutto per buona la logica e la sua questione, il suo “problema”? Egli crede di contrapporlesi domandando sulla verità, in quanto suo presupposto; ma il presupposto (la verità) è comunque la logica a fornirlo; sicché la domanda pensa ancora logicamente l’al di là della logica»²².

Mettiamo da parte l’idea, poco condivisibile ma anche, in questa circostanza, poco determinante, che Heidegger si muova precisamente nel senso di una schietta opposizione. Facciamo invece valere come risorsa preziosa l’obiezione, secondo la quale non può essere la logica stessa a fornire il presupposto su cui la domanda circa la verità deve essere posta: a ben vedere, si tratta del genere di obiezione che abbiamo già intravisto, e che colpisce ogni procedimento che dal condizionato dato voglia risalire alle condizioni.

Ma ora? Sini aggiunge che, in realtà, se si vuole davvero «risalire genealogicamente con domande alle radici del *logos*», allora «da domanda sulla verità scomparire totalmente»²³. E però è ancora Sini a osservare criticamente, a proposito di un tentativo analogo, cioè della decostruzione derridiana, che in essa ci si comporta come se la dimostrazione dell’incapacità delle categorie della metafisica di pensare la vita o l’esperienza equivalesse alla dimostrazione dell’impossibilità della vita stessa. Ma, obietta giustamente Sini, «dove e come questo è stato stabilito?»²⁴. Ma allora non va chiesto analogamente dove e come è stato stabilito che la domanda sulla verità è interamente compromessa con l’apparato categoriale della logica metafisica, ragion per cui essa dovrebbe scomparire totalmente? «Adagio, adagio: ma chi ha detto e dove è stato deciso che “origine” e “fondamento” si riducano a come la metafisica li ha pensati?»²⁵. Giusto: e chi ha detto, e dove, il medesimo a riguardo della «verità»?

La via d’uscita che propone Sini è però altra, è l’accoglimento dell’appello fenomenologico alle cose stesse, nel suo genuino senso anti-intellettualistico. Quando abbiamo sopra osservato che la questione della verità va posta nuovamente sul terreno dell’esperienza che ne abbiamo, non facevamo in fondo che avanzare una considerazione dello stesso tenore.

E tuttavia: come si rende disponibile un simile terreno? È ben possibile trovare che si allontana pericolosamente dal terreno concreto delle «cose stesse» quella filosofia che, in ascolto della parola dell’essere, ha dimenticato come e dove essa venga pronunciata, in mezzo a quali cose del mondo, con quale corpo e grazie a quali supporti (vocali, scrittori, strumentali). Si può fare cioè una genealogia di quella parola. Ma questa genealogia non sarà ancora nuova-

²¹ C. Sini, *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 9.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 62.

²⁵ *Ivi*, p. 67.

mente un'impresa di parola? E soprattutto, in che modo questa prestazione sul terreno dell'esperienza si libererebbe dalle scorie del linguaggio della metafisica? Forse queste domande sono meno inesorabili di quel che sembrano. E forse si sbaglia a prenderle maledettamente sul serio, a farsi cioè acutamente consapevoli del bisticcio in cui ci si caccerebbe per aggiungere allora cautelativamente, a impresa genealogica ultimata, che di una tale impresa non si rivendica la verità, oppure che si tratta – con Nietzsche – di *sognare più vero*, per metterla così al riparo dai brutti tiri della riflessione. Quel che ci vuole, insomma, è davvero soltanto di accompagnare lo scavo genealogico con qualcosa come una «presa di coscienza»? Non si rimane così «senza opinione», come rimaneva Pirrone dopo la destituzione della domanda sulla verità dell'essere? Certo, anche nel caso di Pirrone, s'è visto che la partita non si decide su un piano logico-metafisico già bell'e costituito, perché a venire in questione è o deve essere proprio quel piano. Ma lo si mette davvero in questione spostandosi 'seccamente' su un altro piano, sul piano dell'*ergon*, dalla logica all'etica, secondo un tornante che dopo Kant la filosofia ha spesso volte imboccato, ma in un modo tale, per cui la verità finisce con lo *scompare completamente*?

Riproviamo. È evidente che nessun appello alle cose stesse può consistere oggi nell'idea che si possa rifare il mondo *ex novo* – come se il fatto che la *quête* heideggeriana dell'originario si infili in un'impasse impronunciabile permettesse anche di abbandonare ogni consapevolezza dell'esser già pregiudicato di qualunque terreno d'esperienza, o come se, d'altro canto, bastasse *aggiungere ex post* questa sorvegliatissima consapevolezza perché le cose tornino ad andare per il verso giusto. Il punto è in realtà solo e soltanto il verso in cui le cose vanno e, lo si voglia o no, esse continuano ad andare. Merleau-Ponty diceva, in perfetto stile fenomenologico, che la filosofia comincia *sempre di nuovo*, ma, anche a volerla dir così, si vuol forse intendere che non vediamo con occhi già pre-giudicati e sterminatamente antichi la montagna? E se invece abbiamo consapevolezza di questa antichità, non siamo da essa richiamati sempre all'indietro (e mai, in realtà, abbastanza all'indietro) alla costituzione ontologica dello sguardo, ovvero alla previa comprensione dell'essere della copula con cui giudico la montagna *come* montagna, tematicamente o meno? Non si tratta *sempre di nuovo* di questo: che per quanto mi appelli all'esperienza diretta, immediata, prereflessiva, dinanzi non ho mai la montagna, ma sempre la montagna *in quanto* montagna? Quale appello all'esperienza può eliminare l'in-quanto? E una volta che ne scopro l'ineliminabilità, quale appello avrà più la mia fiducia?²⁶

Forse, per *esordire diversamente*, bisogna incominciare a pensare che non abbiamo affatto la montagna davanti, e che il compito della filosofia non solo non è quello di descrivere il più oggettivamente possibile la montagna, ma neppure quello di conquistare un terreno previo, incognito, più vero e più originario. Quanto al primo punto, è in effetti difficile capire perché, se si tratta solo dell'oggetto montagna, non debbano essere le scienze positive a fornire obiettivamente il referto di questa descrizione, posto che la montagna se ne stia lì a parte dalle parole che la descrivono, dai segni che la indicano, o da qualunque modalità di riferimento alla montagna *come* montagna. L'unica cosa, infatti,

²⁶ Si ricordino le celebri analisi heideggeriane, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 32. In particolare: "Il fatto che l'«in quanto» sia onticamente inespresso non deve indurre nell'errore di trascurarlo come costituzione esistenziale a priori della comprensione" (p. 185).

che non sta nella mera descrizione positiva è proprio l'essere *come* montagna della montagna: tutto il resto può (e deve) ben esserci restituito dalle scienze, dalla geologia alla percettologia.

Quanto poi al secondo punto, al supposto terreno originario, abbiamo gettato un forte sospetto sul cammino che affronta questa questione *retrocedendo* dalla montagna, cioè dall'ente, alle condizioni della sua comprensione. Non ne abbiamo ricavato molto, infatti; abbiamo visto anzi che un simile procedimento resta vincolato necessariamente a ciò da cui dovrebbe tenere sufficiente distanza, e che d'altra parte, per districare la condizione dal condizionato, per pensarla a partire da sé e non a partire dal condizionato, il pensiero si 'assottiglia' a tal punto dal finire semplicemente col girare a vuoto. Troppa tenerezza per il pensiero, si vorrebbe dire, scimmiettando Hegel.

Ma a proposito della retrocessione a partire dal condizionato dato: e se il punto non fosse quello di eseguire 'correttamente' questo movimento, con tutte le più agguerrite consapevolezze critiche, mostrando in qual modo sia già compromessa la montagna con questo o con quell'orizzonte previo di comprensione dell'essere, bensì smettere di pensarlo come un retrocedere, e smettere quindi di considerare un difetto o un limite insuperabile il fatto che una simile retrocessione appartenga ancora al condizionato e ne dipenda? In questi termini, il problema, infatti, è irresolubile – anche perché, senza avvedersene, in questa maniera si pensa contraddittoriamente la montagna come dipendente (in quanto condizionata), e come indipendente (in quanto ormai data, cioè fatta e finita). Ma su cosa si fonda una siffatta convinzione? Cosa attesterebbe, nell'esperienza, che nulla deve la cosa alle parole, alla relazione in cui è presa e in cui la cosa per di così *si continua*? E cosa, che nel retrocedere all'orizzonte generale di comprensione dell'essere quel che accade non sia in realtà un *avanzare*? Viene provocatorio dirlo: ma perché pensare che la montagna resti ferma mentre 'noi' retrocediamo, e non invece che è la montagna stessa a muoversi, a *prolungarsi* - diceva Merleau-Ponty – nelle nostre parole (che a questo punto non sono nostre più di quanto non siano della montagna medesima, proprio come le tele della montagna Sainte Victoire di Paul Cézanne, secondo l'esegesi merleau-pontiana)? In definitiva, tutto il lavoro fatto da Merleau-Ponty sulla percezione ha questo importante significato, ben più che quello di essersi attestato sul piano della sensibilità anziché su quello del giudizio (queste distinzioni essendo tutte interne al gioco della metafisica rispetto al quale si vuole invece avanzare).

Si può ancora usare l'immagine ermeneutica del circolo, ma in modo diverso da come ordinariamente ce lo si rappresenta, cioè solo come una sorta di inglobante, una *pre*-struttura, che *ci* è sempre indietro, e che per questo domina nella interpretazione dell'ente che abbiamo dinanzi²⁷. Immaginiamo invece di camminare anzitutto lungo il perimetro di un poligono con un andatura regolare. Solo nei punti di svolta rappresentati dai vertici del poligono, pur mantenendo sempre la stessa andatura muta completamente lo scenario che si apre, in avanti e all'indietro. Orbene, su una circonferenza questo accade invece, necessariamente, ad ogni passo (e quanto più è piccolo e regolare il passo, tanto meno la cosa si lascia avvertire): ad ogni passo mutano gli orizzonti di

²⁷ In verità, si ricorda troppo poco che Heidegger suggeriva di guardarsi dal caratterizzare l'Esserci sulla base di una struttura circolare "che ontologicamente appartiene al modo d'essere della semplice presenza (sussistenza)", M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 32, p. 189.

provenienza e di destinazione, né possono mai trovarsi essi sul circolo, davanti e dietro il punto nel quale si muove il passo. Non noi né l'ente ci troviamo pre-compresi nel circolo, scontando quindi l'inesorabile finitezza di ogni nostra prospettiva, ma la situazione ermeneutica è piuttosto nel punto di tangenza rispetto ad ogni possibile precomprensione, e sempre dunque rifacciamo, in avanti e all'indietro, *all'infinito*, l'incontro con le cose e col mondo.

Che ne è ora della montagna? La montagna è un *possibile*: non perché potrebbe non esserci (o persino non esserci mai stata), e neppure perché in molti modi è possibile descriverla e averci a che fare: in questa ipotesi farebbe muro la domanda che chiede a qual titolo si potrebbe ancora parlare della *stessa* montagna, *oggetto* di interpretazioni diverse.

La montagna è invece un possibile perché il suo essere è una *vis*, una potenza d'essere (l'ente che è). Delle due l'una, infatti: o la montagna è, da cima a fondo, quel che è, e allora non sarà alcuna retrocessione ai fondamenti a smuovere la montagna, e tutto l'impegno della filosofia con il modo d'essere della verità su cui si fonda ogni presupposizione e ogni apriori non risalirà più indietro dell'essentità sempre presupposta della montagna; oppure la montagna è l'essere di un non-ancora, è potenza-di-montagna è evento – come oggi si dice –; ma allora non è in gioco una precomprensione, non si compiono passi indietro ma casomai in avanti, alla maniera della *desocupación activa* delle *cajas metafisicas* di Jorge Oteiza, scatole che si aprono su uno o più lati, per potere continuare, dilatarsi o espandere nello spazio circostante²⁸.

Se la montagna sia una montagna, e in qual modo, dipende insomma dalla *forza* con cui essa viene nella parola montagna (o in una tela di Cézanne), ivi compreso il caso in cui essa venga soltanto come l'oggetto montagna, lasciando così che la parola sia solo una vuota parola. Sembra, forse, l'estremo del soggettivismo relativistico e scettico, dal momento che è disponibile persino a revocare l'identità logica della montagna: ne è l'esatto contrario. Perché non bisogna lasciarsi sviare dalla preoccupazione di intestare a chicchessia la forza di questo divenire-montagna (e d'altra parte il fatto che sia in gioco una forza esclude anche qui che si tratti semplicemente di affastellare opinioni 'possibili': possibili ma privi di forza, e quindi non reali). Questa forza non è infatti altro che l'essenza stessa della cosa (Spinoza *docet*), e dunque non si tratta dell'arbitrio di un dire che dice quel che vuole della montagna, ma casomai della fedeltà fenomenologica all'evento d'esperienza sempre ricominciante e mai concluso.

Ed è, in conclusione, l'idea che l'essere della montagna dipenda dal suo avvenire quella che, a quanto pare, affida alla filosofia ancora un compito. Altra cosa è se lo si sappia o lo si voglia ancora raccogliere.

²⁸ Com'è noto, Oteiza lasciò la scultura per molti anni. In un testo dedicato alla fine dell'arte contemporanea (1960), dichiarò di avere abbandonato l'attività artistica per l'impossibilità di aggiungere la scultura all'uomo o alla città (J. Oteiza, *Oteiza's selected writings*, ed. by J. Zulaika, University of Nevada Press, 2003, p. 260), e concluse: "contemporary art has ended as a mode of expression, in the identification of natural temporality with movement; now it is a mode of receptivity, in a solution formally equivalent to zero" (ibid.). In certo modo, allontanarsi da questo zero è anche il compito della filosofia.