

L'IO, L'APPARIRE E IL PROBLEMA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ

FRANCESCO SACCARDI

Università Ca' Foscari di Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

francesco.saccardi@unive.it

ABSTRACT

Paolo Bettineschi's 'objects relations philosophy' has its foundation in the concept of I, understood as an infinite horizon of intentionality, and in that of recognition of the others as 'P'. This paper shows the limits of a certain understanding of the I and the difficulties raised by the question of intersubjectivity.

KEYWORDS

I, Thought, Intersubjectivity, Totality

Il libro di Paolo Bettineschi presenta un pregio non comune: riesce a tenere insieme la fondazione di alcuni temi etici con un'attenta ricognizione fenomenologica, quasi a ritrovare, nella vasta molteplicità di fenomeni considerati (libertà, angoscia, amore, odio, invidia, avidità, gratitudine sociale, giustizia, colpa, riparazione, ecc.), non una *congèrie* di elementi sprovvisti di una superiore unità, ma piuttosto le 'pieghe dello stesso'. Dove questo 'stesso' è appunto il desiderio umano nella sua trascendentalità e nella sua relazione al bene. La paziente analisi delle diverse categorie della vita morale viene costantemente riportata - come *elencticamente* - a quella matrice fondamentale, che è poi la vita dell'Io in quanto centro di un orizzonte di pensiero desiderante, includente un insieme di relazioni rispetto alle quali l'Io stesso non può mettersi 'a distanza'. Innanzi tutto quelle relazioni - buone o cattive - che l'Io intrattiene con gli altri-Io. In questa occasione, si vorrebbe concentrare l'attenzione sui primi due capitoli del lavoro, dedicati, rispettivamente, alla relazione d'apparire che l'Io intrattiene con il mondo oggettuale e alla dinamica di reciproco riconoscimento tra l'Io e l'altro-Io; capitoli che peraltro costituiscono - come è facile intuire - la base di tutte le considerazioni successive.

Il capitolo primo si apre con la perentoria affermazione: “Il mondo mi appare”¹. A cui si aggiunge la precisazione, o l’esplicitazione, secondo cui il mondo appare ‘a me’. Ma l’apparire è poi la *presenza a me* del mondo, per la quale di quest’ultimo si afferma l’esserci. Il mondo – cioè “l’insieme processuale delle cose che a me appaiono”² – è dunque qualcosa di cui si accerta l’esistenza in base al suo apparire (a me). Anche se poi questo stesso apparire, questa stessa presenza può essere affermata come presente soltanto in seguito ad una *riflessione*, ad un ritorno intenzionale a quel soggetto (Io) cui il mondo, originariamente e preliminarmente, appare³. Se però tra ‘apparire’ e ‘presenza’ la sinonimia, o l’identico campo semantico, una volta esplicitata non provoca nessuna difficoltà, meno pacifica risulta essere invece l’assunzione di un rapporto di doppia implicazione tra l’esser-presente e l’esser-pensato di ogni ente che entra a costituire il mondo che (mi) appare. Secondo Bettineschi, infatti, non solo si deve dire che ‘se qualcosa è presente, allora è pensato’, ma altresì che ‘se qualcosa è pensato, allora è sempre anche presente’⁴.

A proposito di quest’ultimo aspetto, si può osservare che il rapporto di implicazione tra l’“essente-presente” (o l’essere in quanto è un determinato essere che è presente) e l’“essente-pensato” (o l’essere in quanto è un determinato essere che è pensato) è un rapporto tra *distinti*, che appunto si co-implicano. E tuttavia, almeno in queste battute iniziali, non viene in chiaro quale sia, da un lato, la ragione della loro reciproca implicazione, dall’altro, il significato (e gli esatti confini) del loro differire. Poco più avanti si ritorna sull’argomento, indicando che l’esser presente di qualche cosa è “*lo stesso* che l’esser pensata di quella cosa secondo la forma o la determinatezza esatta che a quella cosa compete”⁵. L’ipotesi di poter spaiare pensiero ed apparire o esser-presente, allora, viene rigettata negando non soltanto la disequazione (o l’alterità sul piano estensionale) dei due termini, bensì la loro stessa differenza, in quanto si afferma che è impossibile pensare a una cosa determinata (sia: *A*), senza che quella determinata cosa appaia “nella forma esatta e nei limiti che la individuano”⁶. Ossia la determinatezza con la quale la cosa (*A*) appare ed è presente è insieme (e *simpliciter*) l’identità secondo cui è pensata quella medesima cosa. Non è possibile, cioè, che una certa cosa sia pensata se non appare al pensiero che la pensa secondo l’essere che la costituisce come quel certo essere che è (*A*)⁷. Con questo, appunto, a discapito di quanto implicitamente presuppone

¹ P. Bettineschi, *L’oggetto buono dell’Io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*, Morcelliana, Brescia 2018, p. 13.

² Ibi, p. 14.

³ Cfr. ibi, p. 13.

⁴ Cfr. ibi, p. 14.

⁵ Ibi, p. 20 (corsivo aggiunto).

⁶ Ibi, p. 21.

⁷ Cfr. ibidem.

sto, viene ribadita l'identità (anche) intensionale di pensiero e apparire attraverso la medesimezza di 'essente-presente' ed 'essente-pensato'⁸.

Per quanto riguarda invece il primo aspetto, l'apparire *a me* di ciò che appare viene risolutamente inteso da Bettineschi come il riferimento originario del pensare - dell'aver presente il mondo - all'Io, al 'mio' Io determinato. Quel soggetto che una certa tradizione di pensiero ha chiamato 'io empirico', relegandolo al ruolo di un semplice contenuto o oggetto di pensiero (pensato e non pensante), e contrapponendolo così all'Io trascendentale, che sarebbe il solo soggetto dell'atto di pensiero. Questa contrapposizione, che pure secondo Bettineschi ha delle precise ragioni storico-teoretiche⁹, deve essere lasciata cadere. Se il riferimento originario all'Io (empirico) fosse messo da parte, il contenuto pensato (o che è presente) dovrebbe esser contenuto di un *altro* pensiero, venendo infine a dire che quel che è pensato (o presente) non è *da me* pensato (o *a me* presente), e dunque che il contenuto - *attualmente* - pensato (o presente) non sarebbe per nulla pensato (o presente), ma piuttosto un 'pensiero di nulla' che è 'nulla di pensiero'¹⁰.

La rivendicazione del singolo quale soggetto del pensare, viene effettuata da Bettineschi ricordando la polemica di Tommaso d'Aquino contro gli averroisti. Come noto, pur senza entrare in ricostruzioni storiche particolareggiate, si può affermare che secondo la posizione averroista nell'atto intellettivo si realizza un'unione tra l'intelletto possibile (separato) e l'immagine che è nell'individuo umano (nella psiche). Così come ciò che è sentito si realizza in due diversi 'soggetti' (o istanze), ossia nella cosa sentita e nel senziente (in cui la cosa sentita esiste come 'sentita'), analogamente si danno due diversi 'soggetti' del concetto:

⁸ Non si sta - come risulta chiaro - implicitamente sostenendo che qualcosa (A) possa esser presente o apparire, senza che esso sia pensato come quel certo essere che è (come A), con ciò stesso pensando un qualsiasi altro essente (non A); ipotesi giustamente rifiutata da Bettineschi (cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., pp. 20-21). Si sta piuttosto domandando di esplicitare il fondamento della presunta ragione per la quale 'pensare' un certo contenuto (A) significhi, insieme e indistintamente, 'avere presente' quel determinato contenuto (mostrarne la ragione, s'intende, facendo a meno di ricorrere - come invero accade nel discorso di Bettineschi - circolarmente all'affermazione dell'impossibilità che qualcosa possa essere pensato senza che esso appaia nella determinatezza con cui viene pensato).

⁹ Ragioni che sono da additare, secondo l'Autore, al peculiare intendimento, da parte soprattutto dell'attualismo gentiliano, del pensiero come creatore dei propri contenuti, anziché come pura manifestazione di questi stessi contenuti. Non è possibile, nel limitato spazio di questo scritto, prendere in considerazione l'articolata analisi che Bettineschi propone dell'attualismo e della sua fondamentale "autocontraddizione" (cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., pp. 17-20, 25-34), e in particolare la convinzione secondo cui sarebbe "in ragione della potenza creativa che l'attualismo [...] attribuisce al pensare" che lo stesso attualismo è "costretto a riferire l'attività del pensare ad un Io trascendentale differente dall'Io individuale" (ibi, p. 40), che pure risulta massimamente degna di discussione. Quasi che, affermando invece la natura unicamente manifestativa del pensiero, in quanto esercitata da un soggetto non potente rispetto ai propri contenuti come si trova ad essere l'Io (empirico), si debba necessariamente escludere - e non già prescindere soltanto -, nell'immediatezza, (da) una valenza ontotetica dell'atto di pensiero.

¹⁰ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 22.

l'immagine (il fantasma) dalla quale è astratto e l'atto di conoscere intellettivamente. L'uomo è dunque partecipe dell'atto intellettivo in quanto si unisce a lui quel concetto nel primo senso (l'immagine che è intesa). Se le cose stessero in questo modo, obietta Tommaso, e cioè se l'unione tra l'intelletto e l'uomo singolo avvenisse mediante il fantasma, l'uomo singolo, che fornisce all'intelletto i fantasmi, sarebbe non intelligente, ma inteso¹¹. Opportunamente Bettineschi traduce nei seguenti termini l'interrogativo della polemica: "Io sono qualcosa di semplicemente pensato, oppure sono qualcosa di anche pensante? L'attività del pensare [...] è la mia fondamentale attività (quell'attività cessata la quale Io non ci sono più), o è un'attività che in definitiva non mi riguarda se non come uno dei suoi innumerevoli contenuti?"¹². Richiamandosi appunto a Tommaso, egli afferma che "sono proprio Io, *nella mia determinata singolarità* (e quindi *nella distinzione da quel che Io non sono*), che penso"¹³; cioè *Io*, inteso nella mia individualità, sono essenzialmente un pensante, e non un pensato tra gli altri. Altrimenti, sarei insieme - e sotto il medesimo rispetto - cosciente e non cosciente: pensando, dovrei pensare di pensare, non essendo Io quello che pensa pensandosi¹⁴.

Ora, a ben vedere la *pars destruens* e la *pars construens* dell'argomento di Tommaso non sembrano efficaci allo stesso modo. In particolare, nella sua critica alla posizione averroista si viene a dire, in ultima analisi, che negando l'appartenenza del pensare a questo attuale orizzonte di pensiero, si fa del pensante (del soggetto dell'atto di pensiero) un pensato, ma si può fare del pensante (unicamente) un pensato solo sul fondamento del pensare in atto. Si tratta, dunque, di un'argomentazione di tipo elentico¹⁵. E tuttavia, con ciò si è affermato che deve esserci un soggetto di pensiero. Anche se questo non vuole ancora dire che sia *quest'uomo* (singolare) a pensare. Tale affermazione è trattata da Tommaso come un'immediatezza di tipo fenomenologico ("*manifestum*"), ma dovrebbe risultare da una dimostrazione. Infatti, Tommaso non può certamente sostenere che non esista una connessione necessaria tra quest'uomo e il pensare, affidando l'appartenenza del pensare al soggetto ad una semplice attestazione fenomenologica, fattuale. Questo vorrebbe dire non tanto che è possibile che, ad un certo punto, l'uomo possa non pensare, ma, più radicalmente, che l'uomo potrebbe

¹¹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas* (cap. III, §§ 62-65, e in particolare § 65). A ciò era già stato aggiunto (§ 61) che è 'manifesto', cioè immediatamente evidente, che quest'uomo, questo singolo uomo pensa ("Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligi: numquam enim de intellectu quaeremus, nisi intelligeremus").

¹² *L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 24.

¹³ *Ibi*, p. 25.

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵ Tale interpretazione della difesa offerta da Tommaso, peraltro, è in nuce la stessa effettuata da Gentile ne *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano* (Sansoni, Firenze 1963 [1913], cap. IV, par. 13): se c'è ciò che s'intende, dice Gentile, c'è chi intende. L'averroista spiegherebbe l'aliquid, ma non l'aliquis.

continuare ad essere uomo senza che sussista la capacità (non l'attualità) di pensare¹⁶.

Una volta inteso l'atto di pensiero, il pensare, come l'apparire del mondo (di quel complesso oggettuale che, appunto, appare), si deve senz'altro affermare che questa originaria esperienza, nella sua unità, è la *mia* esperienza – la totalità unitaria del contenuto che appare *a me*. L'*unità dell'esperienza* si dice 'mia' non in quanto 'io' ne sia la forma, ossia ciò rispetto a cui si stabilisce la possibilità di manifestarsi o apparire di alcunché (come un elemento presupposto a questo stesso presentarsi), ma in quanto certi contenuti dell'esperienza, che unificati si dicono 'io', si dispongono secondo una specifica relazione con l'atto di pensiero, o dell'esperire in quanto tale. Rispetto a tutti gli altri contenuti di cui si afferma la presenza, infatti, 'io' sono incluso nell'esperienza in modo differente, poiché in essa è inclusa *anche* la mia coscienza, le mie sensazioni, i miei stati d'animo; in una espressione: *il mio stesso aver presente* la realtà che è presente (secondo le varie declinazioni che a questo 'aver presente' competono).

L'apparire – l'atto di pensiero, di nuovo – si costituisce in riferimento all'io, *nel senso in cui* è presente il 'mio' aver presente la realtà o che la realtà è presente 'a me', e sebbene questa determinazione sia *di fatto* inclusa nell'esperienza, non si può pensare un'esperienza attuale che ne sia priva. Il rapporto che sussiste tra la totalità di ciò che appare e l'apparire *a me*, infatti, è il medesimo rapporto tra l'essere che appare (l'essere immediatamente presente) e il suo apparire. Se la presenza immediata (l'apparire) fa parte dell'orizzonte dell'essere immediatamente presente, poiché è essa stessa immediatamente presente, e dunque tra la presenza e l'essere che è presente esiste un rapporto di tipo sintetico (in quanto la negazione dell'appartenenza della presenza all'essere presente non è autocontraddittoria, ma è piuttosto in contraddizione con l'immediata presenza di quella appartenenza), tuttavia l'appartenenza della presenza immediata all'essere immediatamente presente non può costituirsi come una semplice appartenenza di fatto, perché l'appartenenza (l'inclusione) *deve* sussistere in quanto l'orizzonte dell'essere immediatamente presente – rispetto al quale si costituisce l'appartenenza – è affermato come *l'immediatamente presente*, ossia come la *totalità* di ciò che è immediatamente presente¹⁷.

¹⁶ Anche Bettineschi considera l'appartenenza del pensare all'Io come un nesso necessario o essenziale: "Io sono pensiero di quel che è – fondamentalmente" (*L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 41); "se Io non pensassi, Io non sarei Io – e, più radicalmente, Io non sarei" (ibi, p. 44).

¹⁷ In questo senso, la critica neoempiristica all'esistenza di un nesso causale tra l'individuo umano e la coscienza (o il pensiero) deve essere – essa stessa – fatta oggetto di revisione. Secondo tale critica, l'individuo non è il soggetto della coscienza – o, nel linguaggio empiristico, della 'esperienza' –, ma ne è un contenuto particolare tra gli altri. Che l'esperienza includa l'individuo umano e l'insieme di fatti e processi mentali che gli competono è una semplice situazione di fatto, che consente anzi di prospettare un'esperienza possibile in cui non sia presente alcuna 'mente' (cfr. M. Schlick, *Meaning and Verification* [1936], in Id., *Tra realismo e neo-positivismo*, tr. it. a cura di E. Picardi, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 206-218; ma si veda anche R. Carnap, *Der logische Aufbau*

D'altra parte, che quel settore particolare di determinazioni che sono immediatamente presenti (costituenti l'io) stiano in un rapporto privilegiato con l'orizzonte dell'apparire, non significa che si possa individuare la 'mia' esistenza, come un 'io empirico' o, più precisamente, come una *individua substantia*, rispetto a ciò che io non sono ('non-io')¹⁸. Piuttosto, ci si limita con ciò ad affermare l'esistenza necessaria di un polo soggettivo (io) e di una necessaria relazione all'individuazione come tale. Non si sta infatti negando la differenza - peraltro sempre ulteriormente analizzabile - tra la presenza (la coscienza) e ciò che è presente (o che è contenuto della coscienza, ma non è esso stesso 'cosciente')¹⁹, ma questa 'relazione di individuazione', pur esigendo una distinzione tra ogni determinazione che valga come concreta individuazione (*hic et nunc*) e la permanenza (o, aristotelicamente, l'*essenza*) che si individua, non può alludere a un permanere rispetto al quale il processo dell'individuazione risulti soltanto (possa soltanto risultare) una variazione di tipo accidentale. Una volta esclusa la riduzione naturalistica della sostanza, in funzione di sostrato permanente (*hypokeimenon*), attraverso l'intendimento di quest'ultima come qualcosa di fenomenologicamente dato, che sorregge l'inerire variabile degli accidenti, bisogna però anche ricordare che tale sostrato è soltanto verosimilmente permanente in relazione a un certo numero e a un certo tipo di variazioni future. E proprio per questo motivo, ricorrere alla permanenza della coscienza di sé come coscienza di un sé empirico-trascendentale per stabilire l'esistenza di una *individua substantia* non è ancora sufficiente a garantire quel tipo di permanenza, perché l'io non è così inteso soltanto come un orizzonte coscienziale permanente, bensì come una certa individuazione empirica del permanere. 'Io' sono l'unità di tutto ciò che in qualche modo appare, in quanto ogni contenuto presente condivide con ciascun altro il suo 'esser presente' (*a me*), e ogni contenuto (*nel suo esser presente*) si dice 'mio' in quanto viene così

der Welt [1928], tr. it. a cura di E. Severino, *La costruzione logica del mondo*, Fabbri, Milano 1966, parr. 64-65, nonostante il 'solipsismo metodologico' di queste ultime pagine venga contestato dallo stesso Schlick). Va però osservato - una volta riconosciuta la giusta istanza fatta valere dal neopositivismo nei confronti di un presunto rapporto necessario tra questo singolo e il pensiero (cfr. infra) - che progettare l'esistenza di un'esperienza in cui non sia presente quella determinazione che è 'il mio aver presente la realtà che è presente', non equivale a prospettare un'esperienza nella quale non sia presente alcuna 'mente', ma significa piuttosto limitarsi a progettare l'esistenza di una esperienza priva della mia coscienza, che appunto non sarà l'esperienza attuale.

¹⁸ Questo, invece, corrisponde all'intendimento di Bettineschi: "Se Io sono Io, e se Io non sono quello che non sono Io, allora nella mia individualità sta pure la distinzione che Io intrattengo con tutto quello che è ed è presente come altro da me" (*L'oggetto buono dell'io*, cit., p. 42). Ma si veda anche, di nuovo: cfr. ibi, p. 25.

¹⁹ D'accordo, in ciò, con Bettineschi, che sottolinea la differenza tra ciò che "si relaziona immediatamente alla mia fondamentale attività di pensiero" e ciò che "non rientra in questa connessione immediata e costitutiva" (*L'oggetto buono dell'io*, cit., p. 42).

unificato, ossia come quello stesso aver presente la realtà che è presente che 'io' *fondamentalmente sono*²⁰.

Nel capitolo secondo viene invece finalmente discussa la questione dell'intersoggettività, ossia della 'conoscenza dell'esistenza di altri (soggetti)'. Una questione – come si è già ricordato – che determina tutto lo sviluppo successivo del libro. Si tratta dunque di interrogarsi sulla paradossale esistenza di un altro Io, e cioè di un essente altro da me (che mi appare come altro da me) che è anche 'Io', ma che Io non sono²¹. La prima precisazione portata da Bettineschi consiste nel rilevare come non si debba identificare il problema dell'esistenza di altri Io con quello riguardante "l'apparire, alla mia coscienza, del vissuto altrui *in quanto vissuto altrui*"²². Anzi, tale errata impostazione del problema sarebbe all'origine delle reticenze con cui una parte della filosofia contemporanea ritiene che l'esistenza dell'altro Io non possa in alcun modo essere il contenuto di una evidenza di tipo fenomenologico. Se infatti la mia individualità costituisce il mio Io, e se il mio Io è il centro del pensare, allora una ipotetica presenza del vissuto (del contenuto di pensiero) altrui sarebbe con ciò stesso negazione della differenza tra il mio Io e l'altro Io²³. Bisogna pertanto distinguere l'esistenza – o l'*esserci* – di un altro orizzonte di pensiero dai suoi contenuti determinati; perché fosse presente

²⁰ Nemmeno il riferimento alla memoria può dirimere, a quanto pare, la questione in favore dell'esistenza di un io empirico (in quanto sostanza individuale) come soggetto di pensiero. (Questo è l'argomento ulteriore prospettato da Bettineschi, per il quale senza il necessario riferimento del pensare alla 'mia carne' o alla 'mia storia', ossia a quella determinata individualità di essente-pensante che mi trovo ad essere, io potrei confondermi con qualsiasi altro soggetto di pensiero e, in ultima analisi, non mi conoscerei più in totalità, "Io non sarei più Io": cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., pp. 186-187, nota 2 di p. 186). Che l'io possa conoscersi 'in totalità', e cioè nell'integrità di sé stesso, potrebbe infatti dipendere esattamente dalla memoria autocosciente con cui l'io farebbe unità di sé con sé, in una dinamica di ritenzione e anticipazione; unità – e continuità – che sarebbe invece negata volendo ridurre l'io ad un semplice avvicendamento di contenuti. Tuttavia, la permanenza fenomenologicamente rilevabile è l'identità presente nella variazione del contenuto dell'esperienza. Quel significato o quell'identità permanente, poi, potrà essere costituito da una serie più o meno stratificata di identità permanenti, dove il sostrato ultimo, rispetto al quale acquistano significato tutte le variazioni del contenuto presente, è la stessa totalità del contenuto presente (in quanto presente a me). Ed 'io', appunto, sono l'unità della presenza dei contenuti di cui si afferma la presenza. Ma, di nuovo, non si può escludere che il sostrato non si costituisca come quella certa sostanza sottesa tanto al momento della presenza quanto a quello dell'assenza di determinazioni che gli appartengono accidentalmente.

²¹ Cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 43.

²² Ibi, p. 44, nota 1.

²³ Cfr. ibidem. Su questo punto, l'Autore ritrova una consonanza tra il proprio discorso e quello presente nel § 50 delle *Meditazioni cartesiane*, nel quale Husserl esclude che l'altro Io possa essere presente "con i suoi momenti coscienziali e i suoi fenomeni stessi", così come essi sono dati immediatamente in quella che viene chiamata la "mia sfera primordiale", posta a fondamento di qualsiasi apprensione. Altrimenti, se "il proprio essenziale dell'altro si potesse attingere in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento della mia propria essenza e in conclusione egli stesso e io saremmo un'unica cosa" (E. Husserl, *Cartesianische Meditationem* [1950], tr. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2009, p. 129).

l'intera esperienza altrui si dovrebbe appunto mancare di distinguere la presenza della "semplice formalità" dell'esperire (del pensare, o dell'esser coscienti) di *altri*, dalla presenza dei vissuti intenzionali che determinano concretamente il contenuto di quest'altra coscienza che intenziona il mondo²⁴.

Conviene tuttavia osservare che, siccome anche per Bettineschi il pensare è, fondamentalmente, "l'aver presente il mondo oggettuale"²⁵, se *altri* è presente - e cioè se esiste ed è affermato come presente un altro centro di pensiero - dovrebbe esser presente lo stesso 'aver presente il mondo' da parte di *altri*. L'insistenza sulla valenza soltanto formale della presenza dell'altrui esperire, poi, non può essere invocata per la soluzione delle difficoltà indicate, perché a ben vedere è proprio la dimensione formale del pensare, in quanto 'aver presente il mondo', a disporsi come la corrente dei vissuti intenzionali, rispetto alla quale qualsiasi distinzione di un elemento formale da uno contenutistico mostrerebbe un carattere astratto, non trovando occasione di costituirsi. A meno che s'intenda questa 'presenza formale' come la *sostanza* (*l'individua substantia*), distinta da quelle relazioni accidentali che sono i suoi vissuti intenzionali²⁶. Ma, di nuovo, ciò che Bettineschi ritiene evidente è esattamente quel fondamentale 'aver presente il mondo' da parte di *altri*²⁷. Tanto che, nell'esperienza che si farebbe dell'altro-Io, diversamente

²⁴ Cfr. ibi, pp. 48-49.

²⁵ Ibi, p. 45.

²⁶ Cfr. supra.

²⁷ Cfr. ibi, p. 49. "Questo suo [di altri, N.d.A.] fondamentale aver presente il mondo, mi appare - ossia: mi è evidente. E l'evidenza dell'esistenza dell'altro che è un altro soggetto cui il mondo appare o è presente, a me si presenta quando l'altro a me si evidenzia" (ibidem). Si 'evidenzia', appunto, come un 'aver presente il mondo'. È in relazione a questo aspetto, quindi, che il richiamo alla husserliana 'appercezione analogica', o di 'accoppiamento originario' dell'ego e dell'alter ego (cfr. ibi, p. 54, nota 9) risulta controverso. Nei luoghi della Quinta meditazione sopra richiamati (cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., §§ 50-54, pp. 129-139), Husserl esclude innanzi tutto che la presenza secondaria [Mit-da] dell'alter ego - risultato di una appresentazione o di una certa intenzionalità indiretta - possa mai equipararsi alla presenza primaria [Selbst-da], che costituisce il 'mio mondo', immediatamente presente. Secondariamente, ciò che è presente come oggetto di appresentazione, non essendo un elemento del mio 'primordiale' mondo ambiente, può trovarsi in una associazione accoppiante con esso (e con il mio corpo), secondo Husserl, come se io fossi posto nel modo dell'esser là (dell'altro Io), rispetto al modo dell'esser qui. Così, gli 'stati interni' dell'alter ego si possono inferire a partire dagli indizi comportamentali e corporei del mondo esterno, ma sempre facendo riferimento al mio comportamento (e agli 'stati interni' corrispondenti) in circostanze analoghe. Più che di un "apparire dell'altro da me che è analogo a me" (L'oggetto buono dell'Io, cit., p. 54), si dovrebbe allora parlare dell'istituzione di un'analogia, nel senso però di una debole, allusiva (e soltanto problematica) somiglianza quanto - peraltro - al contenuto della coscienza altrui, e non soltanto al suo esserci (cui si riferisce invece Bettineschi). Che sia presente ad altri un certo contenuto (sia p tale proposizione), desunto dalla mia esperienza, è certamente un problema e non un'autocontraddizione: perché è ben vero che tale contenuto è attinto dalla mia esperienza (dai miei stati psichici), ma, come ogni altro contenuto o determinazione, esso possiede un significato che è svincolabile dalla sua individuazione attuale; ed è in quanto è reso in tal modo disponibile che quel significato viene problematicamente riferito ad un campo di coscienza non appartenente

da quanto accade quando un mero oggetto appare, l'Io avrebbe presente un oggetto che, essendo anche un soggetto di pensiero, lo farebbe a sua volta oggetto²⁸. Si dovrebbe perciò sperimentare l'esser presente a un altro (un altro che non sono Io e che Io pure ho presente), manifestandosi così (anche) il suo pensare come 'aver presente'²⁹. Rimane ad ogni modo sempre da spiegare come si possa configurare l' 'aver presente' - *fenomenologicamente* - senza passare per i vissuti intenzionali.

Negli intendimenti di Bettineschi, infatti, la dimostrazione della struttura intersoggettiva della presenza immediata figura come la conferma dell'impossibilità a darsi della negazione di ciò che è peraltro immediatamente - sperimentalmente - evidente: ossia dell'esistenza degli altri Io quali soggetti pensanti³⁰. Forse anche per questo motivo a tale dimostrazione sono riservate poche rapide battute, e il discorso è rinviato agli scritti dedicati da Carmelo Vigna all'argomento³¹. Pare dunque opportuno ritornare a quelle pagine³², per discutere non tanto la proposta complessiva di fondo, quanto la stessa dimostrazione della necessaria esistenza degli altri Io e, anzi, della natura intersoggettiva del trascendentale. In questo processo dimostrativo, Vigna si domanda quale sia l'origine della notizia della trascendentalità, escludendo ogni possibile alternativa alla risposta che vede questa origine nell'esperienza immediata di una intenzionalità *altra*. Si tratta appunto di verificare se ciascuna esclusione possieda uguale efficacia.

Se l'originario del sapere è 'intenzione di qualcosa' (ossia l'affermazione: 'c'è qualcosa'), dove l'intenzionare è lo stesso apparire del qualcosa, esiste un'implicazione necessaria - seppur di necessità condizionata - tra i due elementi dell'originario, la relazione intenzionale e il 'qualcosa' (il cui esserci determina l'intenzionare, o l'apparire). Ma il 'qualcosa' possiede una valenza totalizzante, poiché si può predicare di un contenuto determinato (finito), dell'intero campo dell'esperienza o della totalità, *simpliciter*, di ciò che è. In questo senso, quando 'qualcosa' si riferisce ad una determinazione finita, il significato di 'qualcosa' non viene saturato, e si è così di fronte ad una disequazione tra il significato e ciò che realmente il significato intenziona. D'altra parte, è la stessa relazione intenzionale, come apparire di qualcosa, che sperimenta la disequazione tra il proprio orizzonte - aperto alla totalità di ciò che è - e il 'qualcosa', quando quest'ultimo è un elemento finito dell'esperienza. Se è vero che la relazione intenzionale non coglie nel finito, ma in sé, la trascendentalità del 'qualcosa', bisogna domandarsi in quale

all'esperienza. Altrimenti sarebbe autocontraddittorio (e non problematico) riferire un mio stato di coscienza - che dunque sarebbe riferito in quanto mio - ad un altro.

²⁸ Cfr. ibi, p. 51.

²⁹ Cfr. ibi, p. 53.

³⁰ Cfr. ibi, pp. 52-53.

³¹ Cfr. ibi, p. 60, nota 12.

³² Soprattutto a C. Vigna, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria* (2001), in Id., *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, 2 tomi, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, t. I, pp. 37-63.

modo venga attinta la notizia del ‘qualcosa’ in senso trascendentale³³. Ora, che il referente adeguato di questo significato, e cioè la totalità, esista, non può essere negato, perché posto il ‘qualcosa’ esso è o parte o tutto. Se è parte, deve essere posto il tutto come altro rispetto al ‘qualcosa’ (altrimenti la parte non sarebbe tale); se invece è il tutto, allora viene con ciò stesso affermata l’esistenza della totalità. Pertanto, secondo Vigna, sappiamo (a) che una totalità necessariamente esiste, posta l’esistenza di qualcosa, ma sappiamo pure che (b) “deve essere stata sperimentata, perché ne possediamo la notizia”³⁴.

Si incomincia con l’escludere che l’esperienza fenomenologica dia notizia dell’apparire di una totalità come realtà (onticamente) assoluta. Infatti il contenuto di ciò che appare è molteplice e diveniente, ma la totalità ontica non può apparire, come tale, in modo processuale, mentre l’esperienza attualmente data implica la processualità dei contenuti che appaiono³⁵. Analogamente, l’insieme delle cose che appaiono, pur considerate in totalità (*come* totalità di ciò che appare *in quanto* appare), non differisce per essenza da una singola cosa determinata (e finita), e dunque non può valere come referente reale del ‘qualcosa’ trascendentalmente considerato³⁶. Lo stesso ‘essere’ in quanto significato trascendentale, secondo Vigna, consiste in una nozione determinata, un *ens rationis* prodotto dal pensiero pensante a partire dal reale. La sua natura di contenuto semplicemente *ideale*, o di ‘pensato’, esclude che esso possa essere considerato l’oggetto adeguato dell’apertura originaria del sapere, trattandosi di una realtà onticamente limitata (proprio in quanto significato)³⁷. Se, infine, si volesse ritrovare nell’esperienza stessa del pensare la fonte della trascendentalità del significare, si dovrebbe osservare che la relazione intenzionale termina strutturalmente in altro da sé (non è nulla di

³³ Cfr. C. Vigna, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, cit., pp. 37-40.

³⁴ *Ibi*, p. 40.

³⁵ Cfr. *ibi*, p. 41. Su questo rilievo si appunta anche l’analisi di Bettineschi (cfr. *L’oggetto buono dell’Io*, cit., pp. 45-46). Tuttavia, si può essere d’accordo sulla circostanza per cui l’attuale esperienza (o, più precisamente, l’esperienza effettuale) non sia esperienza della totalità assoluta di ciò che è (perlomeno in quanto essa risulta – attualmente – priva di quella determinazione che risolve il problema circa l’assolutezza o meno dell’esperienza). Ma ciò non significa negare che una diversa configurazione di questa attuale (cioè ‘mia’) esperienza possa contenere quella determinazione, e la possa contenere in quanto affermazione della coincidenza dell’esperienza con la totalità di ciò che è. Sia consentito, per un approfondimento adeguato della questione, il rimando a F. Saccardi, *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018², cap. II, par. 3.

³⁶ Cfr. *ibidem*. Riguardo a questa esclusione, si veda: *infra*, nota 40.

³⁷ Cfr. *ibidem*. Vale la pena di precisare come nel discorso di Vigna non si postuli il valore dell’astrazione o, diversamente, della facoltà astrattiva del soggetto, in quanto capacità di produrre (da sé) la nozione di trascendentale a partire dall’esperienza di una certa determinazione. Si fa riferimento piuttosto alla condizione di questa produzione, ossia alla necessità che l’apprensione di un significato trascendentale (quale quello di ‘essere’) sia risultato dell’esperienza di un trascendentale reale.

determinato se non, appunto, l'apparire del contenuto), e termina su di sé solo in quanto si media nel contenuto di cui è apparire³⁸.

A questo punto non rimarrebbe che riconoscere l'“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 mi somiglia, che è analogo ecc. all'esperienza della trascendentalità che dico mia”³⁹. Diversamente, del resto (e per ribadire la forza dell'argomento), si incorrerebbe in una impossibilità. Intendendo l'apertura della soggettività trascendentale come relazione intenzionale a un contenuto *solamente* empirico (o determinato nella sua finitezza), la disequazione tra l'orizzonte dell'apparire e il proprio contenuto sarebbe di tipo *strutturale*, ossia la formalità dell'apparire, nella sua trascendentalità, sarebbe apparire di nulla (non potendo l'apparire dividersi in parti, come il suo contenuto, e dunque dovendo predicare *simpliciter* la nullità di esso). Infatti l'apparire come forma, *in quanto tale*, avrebbe nel contempo un'apertura intenzionale infinita e un contenuto (finito) incapace di adeguarne la formalità. Sarebbe, in altri termini, un intenzionare senza oggetto proprio. Ma apparire di nulla è lo stesso che nulla di apparire. Eppure l'apparire è momento necessario dell'originario in quanto immediatamente dato. L'unica alternativa possibile sarebbe quella di concepire di fatto – per non rinnegare la trascendentalità della relazione intenzionale che è il sapere originario – un'equazione tra contenuto empirico e trascendentale; ma, di nuovo, poiché l'apparire trascendentale ‘fa uno’, formalmente, con ciò che appare, l'apparire sarebbe apparire solo dell'empirico, e cioè apparire empirico (e non apparire trascendentale *dell'empirico*), negando in ultima analisi la trascendentalità in quanto tale⁴⁰.

³⁸ Cfr. ibi, pp. 41-42.

³⁹ Ibi, p. 42. L'immediata esperienza di una soggettività altra, sarebbe esperienza di un'equazione di tipo intenzionale: “questo identico che ci accomuna è il nostro [mio e dell'altro Io, N.d.A.] essere dei centri di pensiero o dei soggetti di pensiero. Questo è il tratto infinito che appare quando l'altro-Io mi appare” (*L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 64). A cui si aggiunge: “E per il fatto che questo è un tratto comune, identicamente presente in me come nell'altro-Io, la sua presenza innanzi a me (o il suo pensiero da parte mia) non può trasformarmi in altro da quello che sono” (ibidem).

⁴⁰ Cfr. ibi, pp. 45-46. Si veda anche quanto afferma Bettineschi: “se pensassi sempre e solo cose finite o sempre e solo dei meri oggetti, il mio pensiero sarebbe complessivamente nient'altro che qualcosa di finito e di meramente oggettuale. Il mio pensiero, cioè, sarebbe solo apparire-finito. [...] Io sarei soltanto un mero oggetto o una cosa finita, e non un soggetto che sta al centro di un orizzonte potenzialmente infinito di pensiero e di apparire. Qui l'assurdo” (*L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 61). Il punctum stantis aut cadentis di tutto questo giro argomentativo, risiede nella immediata (e attuale) disequazione tra l'orizzonte trascendentale dell'apparire e il contenuto che appare. L'apparire trascendentale – in quanto tale o nella sua formalità – non sarebbe saturato dal contenuto empirico, nemmeno considerato nella sua totalità. Ma se si riconosce la natura indeterminata dell'apparire, o, più precisamente, del suo essere determinato solo in relazione al proprio contenuto, nulla impedisce che l'orizzonte dell'apparire sia inteso come il puro esser manifesto del molte-

L'esito eccezionalmente significativo di questa dimostrazione consiste nella "posizione della relazione intersoggettiva come l'autentico volto della struttura originaria"⁴¹. Bisogna ritornare, allora, a quel principio ritenuto da Vigna inaggrabile, per il quale noi sappiamo sempre a partire da una realtà data. E certamente questo è quanto attesta l'intenzionalità originaria: *aliquid est*. Tuttavia, aggiungere che persino della 'totalità' (o dell'essere nella sua valenza trascendentale) ne possediamo la notizia *in quanto* sperimentata⁴², significa sovra-determinare la portata di tale principio. La necessaria affermazione dell'esistenza della totalità è probabilmente l'unica forma corretta di 'innatismo' o di 'apriorismo', dove l'"apriori" può essere definito come quel significato che è necessariamente posto o affermato con la posizione di un qualsiasi contenuto⁴³. La cui affermazione appunto trova fondamento nell'autocontraddittorietà della negazione di tale implicazione (dell'implicazione analitica dell'esistenza della totalità da parte dell'esistenza di qualcosa), e non nella presenza del contenuto implicato *in quanto tale*. Si può affermare la presenza della stessa implicazione, ma, di nuovo, questo non può equivalere alla indeterminazione della distinzione di quei due sensi dell'immediatezza, la *presenza immediata* del contenuto che è presente (o immediatezza fenomenologica) e l'*immediatezza della connessione* tra due determinazioni (o immediatezza logica). L'immediatezza, in altri termini, si predica in quest'ultimo caso della connessione, e non della presenza (pure immediata) della connessione, come accade nel primo caso. Con ciò, peraltro, non si viene a negare una valenza esistenziale dell'immediatezza logica (per la quale essa è insieme affermazione di un certo contenuto positivo, affermazione esistenziale appunto), riducendo quest'ultima alla semplice affermazione di nessi semantici tra determinazioni immediatamente

plice dell'esperienza, ossia che l'apparire del contenuto e il contenuto che appare siano disposti in equazione. Anzi, l'immediata inclusione dell'apparire nel contenuto che appare - non coincidente con la semplice riflessione psicologica di un soggetto empirico su di sé - determina l'unità della totalità del contenuto che appare, in quanto appare. Questo non significa, si badi, che non debba essere posta come altrettanto originaria la differenza tra il significato 'essere' e il contenuto immediatamente riferibile a questo significato (o 'essere immediato', presente). Ma - ecco il punto - tale differenza compare come la posizione di due campi semantici formalmente distinti, secondo la considerazione intensionale di quei due significati, e non come la loro attuale disequazione (estensionale, dunque). Infatti, anche qualora l'estensione del significato 'essere' non differisse da quella del significato 'essere immediato', si darebbe pur sempre una differenza rispetto alla comprensione di questi due significati, dovuta al fatto che la stessa esclusione di un 'essere' non appartenente all'orizzonte dell'essere immediato (presente) implicherebbe la posizione di ciò che viene escluso - l'essere non immediato, appunto - come formalmente distinto dall'essere immediato, in quanto è nel suo esser così distinto che il primo termine può essere tolto.

⁴¹ Ibi, p. 48.

⁴² Cfr. supra, nota 34.

⁴³ In questo senso è corretto escludere che vi possa essere 'innatismo', inteso come una qualche forma di esperienza originaria, rispetto alla quale l'attuale esperienza sarebbe un ricordo (cfr. C. Vigna, *Sul trascendentale come intersoggettività originaria*, cit., p. 40).

presenti⁴⁴. Ma quello che importa osservare è che l'introduzione di questa stessa, ulteriore, valenza risulta possibile proprio a partire dalla duplicità del senso dell'immediatezza, per cui se da un lato l'essere immediato – o immediatamente presente – è affermato nel suo esser identico a sé o nel suo non esser non essere in quanto l'immediato è posto come essere (immediatezza logica), dall'altro lato dell'essere – *in quanto tale* – si può affermare che è identico a sé o che non è non essere perché l'essere immediatamente presente è il contenuto immediato dell'essere (immediatezza fenomenologica); pur non essendo quest'ultimo semanticamente riducibile a quello, appunto in quanto è per questa non immediata riduzione che la distinzione delle forme predicative sussiste. E dove l'affermazione dell'ente nel suo essere è insieme implicazione della totalità, la cui identità con sé – o il cui essere – è condizione del costituirsi di ogni altra predicazione (di ogni altra identità con sé, o predicazione dell'essere)⁴⁵.

Si può allora supporre che la convinzione posta da Bettineschi in esordio al proprio lavoro, secondo la quale “l'essere un certo essente-presente [...] è quel che fa l'identità fondamentale di ogni cosa”⁴⁶, ossia l'identità con sé o la determinatezza di *A* (*B*, *C*, ecc.), si serva di un'analogia neutralizzazione della distinzione dei due sensi dell'immediatezza del sapere originario (della *struttura* originaria del sapere), così che il giudizio che afferma la connessione della determinazione con sé, o, diversamente, che afferma la connessione dell'essere e della determinazione (che è), possa essere ricondotto, senza residuo alcuno, all'affermazione della presenza della determinazione medesima. Al di fuori di questa presupposizione, infatti, è possibile – e, anzi, necessario – individuare nella posizione immediata dell'essere (della *totalità di ciò che è*), e della sua identità con sé, l'origine della trascendentalità del significare.

Si tratta dunque di interrogare nuovamente le *condizioni* che determinano l'apertura della coscienza originaria, e a partire da quelle *dimostrare* l'esistenza di una molteplicità di centri di coscienza, per poter imboccare senza più riserve la via

44 Su questa implicazione, propriamente metafisica, ossia sull'affermazione (logicamente) immediata di una dimensione dell'essere ulteriore a quella che resta affermata fenomenologicamente, non è possibile soffermarsi in questo contesto.

45 Alla difesa della insuperabilità di questa distinzione è dedicata buona parte di F. Saccardi, *Analiticità e principi primi del sapere. Una questione scolastica* (Orthotes, Napoli-Salerno 2018), a cui sia pertanto consentito rinviare. Si veda in particolare il cap. III, par. 2, nel quale viene analizzata la struttura dell'immediatezza (per come essa viene presentata nella filosofia neoclassica), ossia l'attualità o la presenza immediata dell'essere, assunta in relazione alle strutture semantiche immediatamente implicate da questa stessa presenza. Tali ‘strutture semantiche’ sono innanzi tutto le costanti trascendentali del sapere, cioè quelle costanti la cui mancata posizione è insieme annullamento posizionale di ogni determinazione, e delle quali l'orizzonte ultimo è appunto l'essere (come totalità) nella sua incontraddittorietà.

⁴⁶ *L'oggetto buono dell'Io*, cit., p. 14.

- peraltro altamente persuasiva nel suo versante etico-relazionale⁴⁷ - che Paolo Bettineschi (e per primo, e innanzi tutto, Carmelo Vigna) ci ha saputo indicare con tanta sensibilità e intelligenza.

⁴⁷ Si vedano le pagine, estremamente penetranti, di Vigna dedicate alle possibili declinazioni del rapporto intersoggettivo: C. Vigna, *Modelli dei rapporti intersoggettivi* (2002), in Id., *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, cit., t. I, pp. 103-142. Ma si vedano anche le lucide analisi con cui Bettineschi, in fitto dialogo con la psicanalisi (specialmente quella kleiniana), ricostruisce il duplice movimento di amore e odio quali modi fondamentali della relazione desiderante dell'Io (cfr. *L'oggetto buono dell'Io*, cit., pp. 104-121).