

ARTICOLI

PAOLO BETTINESCHI*

L'ESPERIENZA STORICA E L'INTRASCENDIBILITÀ DEL CONOSCERE SUL SAPERE DI NON SAPERE

*The Historical Experience and the Impossibility of Transcending the Knowledge.
On the Knowledge of Non-Knowledge*

In this work, I discuss the thesis of the infinity of knowledge, starting from the experience of non-knowledge. Does the experience of non-knowledge deny the infinity of knowing? Or doesn't it? Even the non-knowledge, when affirmed, is in fact something known. The non-knowing that concerns us is always a determinate non-knowledge, that is non-absolute. Moreover, even our knowledge is always a non-absolute knowledge. However, it is also true that we necessarily know something. For example, we can know, in a necessary way that our thinking is not the Absolute, even if our thinking is somehow infinite. We are finite and infinite, according to different points of view. Because of our finitude, our knowing is always a historical knowing, and our experience of the object world is always a historical experience. It is the historical and never-ending experience of the transcendent Absolute.

Keywords: Problematicism, Historical Experience, Knowledge, Absolute, Metaphysics

1. *Posizione del problema del non-sapere*

«Non so». Con questa affermazione si apriva il libro del 1953 di Ugo Spirito, *La vita come amore*¹. Il «dubitare», allora, veniva a segnare «il punto di partenza del pensare»², come in precedenza, nel 1937, tale pensare veniva giudicato essere essenzialmente un «obiettare»³. Obiettare e dubitare, infatti, si tengono insieme all'interno di quello che è il problematicismo spiritiano. Tant'è che, già ne *La vita come ricerca*, chiaramente il dubbio rivelava di crescere sull'obiezione che il pensiero presenta a se stesso quanto al proprio non-sapere. Lì, infatti, già si diceva: «Se è vero che non si sa,

* Università Ca' Foscari di Venezia. Email: pgbettineschi@gmail.com
Received: 21.06.2019; Approved: 26.06.2019.

¹ U. SPIRITO, *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, Sansoni, Firenze 1953, p. 1.

² Cfr. *ibidem*.

³ Cfr. ID., *La vita come ricerca* (1937), con Introduzione di H.A. Cavallera, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 39.

è anche vero che non si può non sapere»⁴. Per cui l'antinomia del problematicismo di Spirito, anche all'interno di un'opera più tarda come *Storia della mia ricerca*⁵, e anche all'interno dell'opera postuma *Ho trovato Dio*⁶, prendeva infine la forma secca e contraddittoria del «non so – non posso non sapere»⁷.

Quello che più interessa a queste pagine, però, non è la ricostruzione storica e l'analisi esatta del problematicismo spiritiano⁸. Quello che ora più interessa è capire se l'antinomia di fronte alla quale ci mette il problematicismo sia un'antinomia insuperabile che costringe il pensare al suo cortocircuito e al suo conseguente esaurimento: una antinomia ancora più radicale di quella che si presenta quando il pensare si confronta con ciò che sembra essere una contraddizione insuperabile e però determinata. Qui, infatti, la contraddizione sembra investire il pensare in quanto pensare, e non solo un suo contenuto determinato.

D'altra parte, che il riferimento al problematicismo spiritiano possa valere come un semplice punto di partenza storico per l'individuazione della tematica che interessa discutere, senza occupare per ciò stesso tutta quanta la scena del discorso, è qualcosa che riesce ad essere spiegato se si considera che alla posizione dell'antinomia problematicista si può giungere anche secondo itinerari speculativi differenti da quello percorso da Spirito⁹.

⁴ *Ibi*, p. 48.

⁵ *Id.*, *Storia della mia ricerca*, Sansoni, Firenze 1971.

⁶ *Id.*, *Ho trovato Dio*, con un saggio introduttivo di A. Russo e una testimonianza di C. Fabro, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1989.

⁷ Cfr. *Id.*, *Storia della mia ricerca*, p. 29. In *Id.*, *Ho trovato Dio*, si esordisce dicendo, per l'esattezza: «Io non so. So di non sapere. È questo il punto di partenza del mio discorso» (*ibi*, p. 31).

⁸ Per questo si possono vedere, oltre alle altre opere di Spirito che non sono già state citate, i volumi – non tanti, per la verità – che si sono occupati degli aspetti più teorici del suo pensiero negli ultimi trent'anni o poco più. Come, ad esempio: F. TAMASSIA (a cura di), *L'opera di Ugo Spirito. Bibliografia*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1986; AA.VV., *Il pensiero di Ugo Spirito*, 2 voll., Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1988-1990; A. RUSSO, *Positivismo e idealismo in Ugo Spirito*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1990; G. DESSI, *Ugo Spirito. Filosofia e rivoluzione*, Luni, Milano 1999; A. RUSSO, *Ugo Spirito. Dal positivismo all'antiscienza*, Guerini e Associati, Milano 1999; A. RUSSO - P. GREGORETTI (a cura di), *Ugo Spirito. Filosofo, giurista, economista e la ricezione dell'attualismo a Trieste*, E.U.T., Trieste 1999; H.A. CAVALLERA, *Ugo Spirito. La ricerca dell'incontrovertibile*, Seam, Formello 2000; H.A. CAVALLERA - F.S. FESTA (a cura di), *Ugo Spirito tra attualismo e postmoderno*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 2007; D. BRESCHI, *Spirito del Novecento. Il secolo di Ugo Spirito dal fascismo alla contestazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; H.A. CAVALLERA, *Educazione ed estetica in Ugo Spirito*, Pensa MultiMedia, Lecce 2010; *Id.*, *Etica e politica in Ugo Spirito*, Pensa MultiMedia, Lecce 2010.

⁹ Un esempio di come all'antinomia problematicista si possa giungere in maniera diversa da quella secondo cui vi giunge Spirito, si può trovare in un libro recente, molto bello e molto meditato, di C. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, Cleup, Padova 2019. In questo testo Scilironi mette a tema la «radicale finitezza dell'uomo, che trova nel sapere di non sapere socratico la sua cifra imperitura e nell'elaborazione kantiana la sua più lucida riproposizione», specie a proposito di quei «concetti limite» che per Scilironi sono essere e nulla. «Si tratta – dice ancora Scilironi – di una ripresa e di un approfondimento di quella "problematicità pura" che la scuola padovana di filosofia, in tempi non lontani, è andata elaborando» in campo teoretico, soprattutto grazie ai lavori di Marino Gentile e di Giovanni Romano Bacchin (cfr. *ibi*, p. 7). L'intenzione speculativa complessiva che orienta quest'opera di Scilironi è così tenere insieme intelligibilità – ossia possibilità di intendere, di conoscere, di sapere – e non-sapere, senza che la possibilità del sapere prevalga sul non-sapere, e senza che il non-sapere prevalga a sua volta sulla possibilità del sapere. Il problema (che peraltro assume anche il volto di un problema decisivo circa il senso del nostro esser uomini) prende allora questa forma determinata: come è possibile tenere insieme la possibilità di sapere e il limite o la finitezza che ci riguarda?

Altrettanto differenti, poi, possono essere gli esiti teorici di tali itinerari, e quindi le modalità secondo cui la speculazione mostra di rimanere chiusa all'interno del problema antinomico, oppure mostra di sapere uscire dall'antinomia e quindi dalla problematicità¹⁰. Pressoché identica, nella sua formulazione, resta tuttavia l'antinomia del *sapere di non sapere*, che, da Socrate in poi, costituisce il nocciolo duro di ogni forma di problematicismo e chiede al pensiero di essere affrontata e capita¹¹.

È appunto attorno a questa antinomia essenziale, che descrive il problema attorno al quale si costituisce ogni problematicismo filosofico in quanto problematicismo filosofico, che ora vorrei provare a sostenere.

Prima, però, cerchiamo di dire brevemente qualcosa sulla natura relazionale del pensare in quanto pensare – affinché, parlando dell'antinomia che essenzialmente può riguardarlo, non si cominci a ragionare partendo da un riferimento improprio e pertanto scorretto.

Ebbene: pensare è pensare qualcosa, oppure non è pensare¹². E pensare qualcosa è aver presente quello che viene pensato. Ma aver presente quello che viene pensato è

¹⁰ Circa la possibilità – e circa la necessità –, ad esempio, di oltrepassare il problematicismo in direzione della metafisica classica o neoclassica, restano imprescindibili i lavori di G. BONTADINI, *Dall'attualismo al problematicismo* (1946), con Introduzione di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 1996; Id., *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), con Introduzione di P. Faggiotto, Vita e Pensiero, Milano 1996; Id., *Conversazioni di metafisica* (1971), 2 tomi, con Introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995. Per ripercorrere poi in maniera sintetica ed efficacissima la parabola speculativa che dall'attualismo giunge alla metafisica per il tramite del problematicismo, si veda C. VIGNA, *Attualismo, problematicismo, metafisica* (1995), raccolto in Id., *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere* (2000), 2 tomi, Orthotes, Napoli - Salerno 2015, tomo I, pp. 383-400.

¹¹ Per parte sua, Scilironi, dopo la definizione del problema di partenza, concentra le sue riflessioni nella «rivindicazione prima e fondamentale [...] dell'irriducibilità dell'essere all'ente e del pensiero al linguaggio» (cfr. SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, p. 7). Attraverso un ripensamento e un approfondimento della differenza ontologica affrontata da Heidegger, si sostiene la necessità di avviarsi ad un pensiero dell'essere che non sia né 'metafisico' né 'scientifico' – intendendo per metafisica e per scienza qualcosa come la determinazione ontica e oggettiva dell'essere stesso. E ci si chiede, dunque, come sia possibile tornare a Parmenide senza ripetere o ricadere nell'oggettivazione ontoteologica che dell'essere, per l'appunto, non sa rendere veramente ragione. Tanto il concetto dell'essere quanto il concetto del nulla, allora, vengono pensati come dei *concetti limite* di cui il pensiero non riesce mai del tutto ad impadronirsi (ecco il ritorno all'indicazione kantiana). Non si può proporre o indicare l'essere direttamente o immediatamente; e tanto meno il nulla, che tuttavia resta sempre implicato nella dizione dell'essere. Ne segue, secondo Scilironi, che dell'essere non può esserci nemmeno una presenza immediata, e che esso si dà tutto nella determinazione funzionale dell'ente, ossia nella *funzione finitizzatrice* dell'ente (cfr. *ibi*, p. 24). Al di là del dire e del giudicare, la filosofia, nel suo primo intendimento, è così chiamata a farsi testimonianza della differenza dell'essere rispetto alla totalità degli enti (alla totalità dei finiti) e, pertanto, è chiamata a farsi custode della finitezza che riguarda anche quell'ente particolare che è l'uomo. Testimoniando e custodendo la verità della differenza ontologica (o la verità che si dà nella differenza ontologica), il pensiero filosofico si configura allora come il tentativo (per quanto è possibile) di rendere ragione del dato immediato attraverso la sua mediazione speculativa. Sicché, in ultima battuta, possibilità di sapere e non-sapere stanno insieme proprio nella ricerca continua della necessità o dell'innegabile, quale anima e forza dello stesso argomentare.

¹² Con ciò, si deve dire che: pensare, pensando *nulla*, è impossibile; perché pensare nulla è non pensare punto. Mentre non è impossibile pensare, pensando *il nulla* – ossia pensando quel semantema determinato – a cui il linguaggio rimanda mediante l'articolo determinativo – che viene indicato dalla parola 'nulla' (preceduta appunto dall'articolo) e che, quando da noi viene pensato come 'il nulla', da noi viene pensato come 'la negazione di ogni positività' o come 'la negazione di ogni entità'. Me ne sto, su questo punto, alla lezione fondamentale di E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano 2004, cap. IV.

anche conoscere quello che, essendo pensato, si dice presente al pensiero. E conoscere quella cosa che, essendo pensata ed essendo presente al pensiero, si dice conosciuta è in ultimo anche sapere la cosa conosciuta in quanto appunto essa è conosciuta¹³.

Ma se il non-sapere investe come un'ombra scura la luce del conoscere, allora il conoscere si manifesta nei propri limiti. Il conoscere cioè, come altro nome del pensare, dell'aver presente o del sapere, si manifesta o si riconosce come qualcosa di limitato o finito. Non fosse limitato o finito, non ci sarebbe non-sapere; ma siccome si dà il non-sapere, allora il conoscere (il pensare, l'aver presente, il sapere, e come ancora si può dire) si scopre limitato e finito, cioè non illimitato o non infinito.

La domanda che quindi dobbiamo porci è questa: la presenza del non-sapere squarcia irrimediabilmente l'intrascendibilità del conoscere? Oppure no?

2. *Determinatezza e relatività del non-sapere*

Per cercare di trovare una risposta a questo interrogativo conviene intanto tornare a notare che anche il non-sapere, se viene affermato con verità, deve essere saputo, pensato, conosciuto, ecc. Il non-sapere, in altri termini, quando si presenta, non può che presentarsi ancora sulla base del sapere, del pensare, del conoscere o, appunto, dell'aver presente. In questo senso, allora, il non-sapere non riesce a fuoriuscire dall'orizzonte del sapere che appunto lo ha presente e che, avendolo presente, dimostra di trattenerlo ancora al suo interno.

Lo squarcio, dunque, non sembra porsi – o non sembra esserci modo, per il non-sapere, di segnare uno squarcio assoluto e irrecuperabile quanto al sapere o al conoscere che lo ricomprende in sé, e che, solo ricomprendendolo in sé, può dire della sua presenza.

A veder bene, così, il conoscere, quale orizzonte della presenza degli essenti-presenti, non si trova ad essere squarciato o bucato da quel certo essente-presente che è il non-sapere – il quale, altrimenti, dovrebbe essere e non essere un essente-presente, secondo la contraddizione. Il conoscere, piuttosto, si trova come dilatato internamente, o come mosso ad estendere il suo raggio: spinto ad ampliarsi proprio dal non-sapere che, quando è presente, pare contraddirlo dal di dentro.

Questo fatto a me pare si possa notare con facilità se non ci si lascia sfuggire che il non-sapere che può essere affermato è sempre un non-sapere *di qualcosa*; cioè è sempre un non-sapere *determinato*. Quando poi il non-sapere è vago, non è che esso perda la sua determinatezza, e cioè la sua assolutezza. Esso, in tal caso, risulta appunto presente come un vago non-sapere di qualcosa, o come un non-sapere qualcosa che rimane nebuloso, confuso, astratto o appunto vago, cioè poco messo a fuoco. La determinatezza del non-sapere non si oppone alla vaghezza, ma all'assolutezza. Il non-sapere sarebbe non determinato se fosse infinito o assoluto. Ma in questo caso non potrebbe nemmeno essere saputo, perché tutto l'orizzonte del conoscere sarebbe allora occupato e quindi annullato dall'infinito ed assoluto

Mentre in SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, non trovo sempre rispettata la distinzione che passa tra *pensare nulla* e *pensare il nulla*, sicché spesso nel suo discorso la seconda formula precipita in maniera errata sulla prima (cfr. ad esempio *ibi*, pp. 19 e 39).

¹³ Su questo si veda anche P. BETTINESCHI, *L'oggetto buono dell'Io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*, Morcelliana, Brescia 2018, §§ 1-4, pp. 13-21.

non-sapere. Di questo tipo di invasione nullificante del non-sapere, però, non si può fare esperienza. Cioè: una tale invasione nullificante, per definizione, non può essere esperita, conosciuta, pensata, saputa, perché essa dovrebbe appunto segnare un illimitato non-esperire, un illimitato non-conoscere, un illimitato non-pensare, un illimitato non-sapere¹⁴.

Se, pertanto, non ci si lascia scappare che il non-sapere è sempre un non-sapere di qualcosa, o un non-sapere una certa cosa, allora il non-sapere si presenta a noi come *la presenza della mancanza della cosa che si dice non saputa*. La quale cosa non saputa, se invece ci fosse presente, non mancando, diverrebbe appunto una cosa saputa o conosciuta. Non sarebbe, allora, presente la sua mancanza – e non ci troveremmo ad affermare di sapere di non sapere quella cosa lì –, ma sarebbe presente invece la sua stessa presenza, o sarebbe presente il suo stesso essere presente a noi che, in questo caso, la conosceremmo e la sapremmo.

Proprio in quanto mancanza di qualche cosa, però, il non-sapere non può essere né qualcosa di più *originario* rispetto al sapere o al conoscere, né qualcosa di *insuperabile* per il sapere o per il conoscere.

Se il non-sapere relativo a qualcosa, infatti, fosse originario e primo rispetto al conoscere, non riusciremmo ad averlo presente come non-sapere relativo alla cosa cui si relaziona. È da fare, qui, lo stesso discorso che si fa circa la mancanza di qualcosa: questa non può porsi come un originario rispetto alla presenza della cosa mancante; altrimenti non riusciremmo ad averla nemmeno presente come *mancanza della cosa* a cui essa, come mancanza, si riferisce. E lo stesso vale per il non-sapere, che appunto è un nome che la mancanza può assumere: non è possibile che il non-sapere qualche cosa sia presente prima di *qualsiasi tipo* di sapere relativo a quella certa cosa, perché altrimenti non riuscirebbe nemmeno a farsi pensare (a presentarsi) come non-sapere a quella cosa relativo.

La *relazione oggettuale*, di cui anche il non-sapere vive nella sua determinatezza, così, rimanda inevitabilmente ad una qualche *presenza* della cosa o dell'oggetto rispetto a cui anche il non-sapere si costituisce e prende forma.

E la modalità secondo cui deve essere previamente presente anche la cosa o l'oggetto in riferimento a cui si costituisce il non-sapere è la modalità della presenza soltanto formale e non anche materiale o concreta. Se, infatti, la cosa o l'oggetto del non-sapere fosse presente in maniera materiale e concreta, tale cosa o tale oggetto

¹⁴ L'opposizione di sapere e non-sapere ci riporta all'opposizione di essere e nulla (che non conosce mediazioni, e vede sempre un unico vincitore) nel caso in cui il sapere che si considera è un Sapere assoluto e il non-sapere che fa questione è un Non-sapere assoluto. In questo caso, infatti, l'assolutezza riferita al sapere o al non-sapere segnerebbe lo stesso che l'assolutezza riferita al pensare o al non-pensare, e quindi riferita all'essere – che sarebbe allora non un essente fra gli altri essenti, ma l'assoluto dell'essere –, o al non-essere – che sarebbe allora l'assoluto non-essere o il nulla assoluto. Ma assoluto non-pensare o assoluto non-sapere, come non-essere assoluto o nulla assoluto a cui corrispondono secondo l'indicazione parmenidea (cfr. i frammenti 2 e 3 del poema *Sulla natura*), sono proprio ciò che, per definizione, non è mai e non è mai pensabile o conoscibile. La partita onto-logica, per dire altrimenti, quando viene giocata a livello dell'Assoluto – quando viene impostata a livello teologico – è presto risolta. Un po' più complicato – ma non certo impossibile – è capire il suo esito quando invece l'opposizione riguarda l'essente e il negativo che all'essente si riferisce, e così pure il pensare o il sapere *relativi* – e *non assoluti* – che sono propri di quell'essente che è l'uomo, verso il non-pensare o il non-sapere che, quando sono presenti all'uomo, non possono essere presenti che in maniera altrettanto *relativa* e *non assoluta*.

non sarebbe qualcosa che manca in nessun senso. Sarebbe allora qualcosa di pienamente saputo. Ma se c'è non-sapere in relazione a qualche cosa, allora la cosa in relazione a cui si dà il non-sapere deve essere in parte presente (perché si realizzi il riferimento oggettuale che dà forma al non-sapere) e in parte assente o appunto mancante. E quel che manca è proprio la materialità, la concretezza, l'integrità della cosa presente come mancante. La cosa che manca e che diventa oggetto del non-sapere, allora, è la cosa che si fa presente mancando della sua concretezza o mancando di una parte della sua materia semantica.

Tuttavia, se dalla mancanza il sapere ed il conoscere non potessero mai portarsi fuori, allora la separazione di forma e materia semantica sarebbe qualcosa di insuperabile.

Questa separazione, però, se fosse insuperabile, si stabilirebbe come una insuperabile non-verità. Nella separazione dalla materia semantica di cui è forma, infatti, la forma rimane qualcosa di astratto o appunto non-concreto. E nell'astrazione dalla concretezza o dalla materia semantica che si riferisce alla cosa solo formalmente presente, il pensare, il conoscere, il sapere non riescono ad avere presente la vera identità della cosa pensata, conosciuta, saputa, ecc. La quale vera identità, all'opposto, sarebbe presente solo quando la cosa fosse integralmente presente – ossia: solo quando la cosa fosse presente concretamente, al di là dell'astrazione o della sola presenza formale che la riguarda¹⁵.

Se, allora, la speculazione non vuole cadere in una posizione di tipo scettico o in una posizione di tipo fenomenistico – secondo le quali il pensare potrebbe infine avere a che fare solo con la non-verità delle cose che sono, anziché con la loro verità –, si deve concludere che quella non-verità che è indicata dalla separazione di forma e materia semantica non può legare *permanentemente* a sé il pensare¹⁶. E poiché la separazione di forma e materia semantica è ciò che dà luogo al non-sapere di qualche cosa, si deve concludere che quella non-verità in cui consiste il non-sapere di qualcosa non può essere qualche cosa capace di segnare la fine o lo sbarramento insuperabile del pensare e del conoscere che col pensare si identifica.

3. *Storicità del conoscere ed esperienza storica dell'Assoluto trascendente*

La conclusione appena guadagnata non si determina tuttavia come la negazione dell'esperienza del non-sapere.

Il non-sapere, infatti, è pure lui qualcosa di presente, e quindi è pure lui qualcosa di cui facciamo certamente e più o meno drammaticamente esperienza. Il nostro non-sapere – così come il nostro non-potere – è anzi ciò che rivela a noi la nostra sostanziale finitezza ontologica. Se non fossimo finiti, come si diceva sopra, conosceremmo (e potremmo) tutto. Ma poiché non conosciamo (e non possiamo) tutto, siamo degli enti finiti. L'angoscia che proviamo nei confronti delle cose del mondo origina proprio da questa nostra consapevolezza: la consapevolezza che abbiamo della nostra finitezza e dell'incapacità che dalla nostra finitezza deriva.

Tuttavia, la nostra è una particolare finitezza ontica. È una finitezza attraversata dal *logos*, cioè appunto dal pensare. E il pensare è qualcosa di infinito, pur non essendo

¹⁵ Su questo punto si veda anche P. BETTINESCHI, *Intenzionalità e riconoscimento. Scritti di etica e antropologia trascendentale*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 13-27.

¹⁶ Cfr. *ibi*, cap. I.

l'Infinito *simpliciter*. Tant'è che, se il nostro pensare non fosse infinito per nessun rispetto, sarebbe possibile portarci al di là di esso. Ma, poiché ogni volta che proviamo a portarci al di là del pensare, finiamo ancora per pensare un simile oltrepassamento, l'oltrepassamento del pensare è qualcosa che non può competerci se non al modo di una intenzione autocontraddittoria. E il pensare, con ciò, dimostra sempre la sua intrascendibilità o la sua speciale infinità¹⁷.

La nostra è una infinità o una intrascendibilità *intenzionale*. E in questo consiste il suo essere speciale¹⁸.

Siamo degli essenti finiti che, in quanto essenti-pensanti, sono attraversati dall'infinità o dall'intrascendibilità del pensare. E nella sintesi di finitezza ontica e di infinità intenzionale che ci individua si determina appunto il nostro rapporto al sapere e al non-sapere che pure viene saputo e conosciuto.

Ora: proprio in ragione della nostra finitezza ontica la nostra esperienza delle cose del mondo è sempre un'esperienza *storica*. Il nostro esperire, il nostro pensare, il nostro sapere, il nostro conoscere, non possono che determinarsi storicamente. Essi, per dire la cosa in altro modo, non possono essere un esperire, un pensare, un sapere, un conoscere *assoluti* o *perfettamente attuati*. Al contrario, rimangono sempre nell'*imperfezione*: non sono già tutto quello che possono o potrebbero essere; ma divengono, si sviluppano, progrediscono, e a volte anche regrediscono prima di tornare a progredire. Hanno continuamente a che fare con la variazione della presenza dei contenuti che sono esperiti o conosciuti (o pensati, o saputi, ecc.). E, d'altra parte, non potrebbe essere altrimenti: data non solo la nostra finitezza, ma data anche la finitezza ontica delle cose che si fanno presenti, le quali, per l'apunto, non potrebbero essere presenti che secondo i limiti esatti dell'esser loro – altrimenti la loro presenza non sarebbe la *loro* presenza, ma sarebbe la presenza di qualcosa di *altro* rispetto a loro.

Storicamente, dunque, *conosciamo e sappiamo del mondo*. Il che, nella sua esattezza, significa che delle cose del mondo noi *non* sappiamo tutto e *non* sappiamo immediatamente tutto quello che possiamo sapere. La storia, piuttosto, è il nome che prende quel processo di mediazione in cui consiste il nostro stesso conoscere rispetto a quelle cose o a quegli oggetti che sono dei non-saputi, o rispetto a quelle cose o a quegli oggetti che sono presenti secondo un immediato difetto di concretezza.

Il limite, la finitezza, il dubbio, l'errore, l'incremento, il decremento, sarebbero cose che non toccano il nostro conoscere, soltanto se il nostro conoscere fosse lo stesso assoluto conoscersi dell'Assoluto. Se noi fossimo l'autocoscienza assoluta

¹⁷ Come si sa, soprattutto l'idealismo – prima nella sua versione hegeliana, e poi nella sua versione gentiliana – si è impegnato nella definizione del teorema dell'intrascendibilità del pensare.

¹⁸ Dicendo ancora dell'idealismo che si è richiamato alla nota precedente, va sottolineato che, al suo interno, e a differenza di quello che qui viene proposto, il pensare di cui si predica l'intrascendibilità non viene ricondotto all'*intenzionalità*, e cioè al suo essere *manifestazione, apparire, presenza dell'essere*. Per l'idealismo – specie per quello di Hegel e poi soprattutto per quello di Gentile – pensare non significa aver presente il mondo, ma creare o produrre il mondo. Si vedano, su questo: P. BETTINESCHI, *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano* (2011), Orthotes, Napoli 2012; ID., *L'oggetto buono dell'io*, specialmente il cap. I, in cui la questione viene immediatamente messa a tema e, assieme all'attualismo di Gentile, si discute anche dell'idealismo magico di Julius Evola; C. VIGNA, *Studi gentiliani*, 2 tomi, Orthotes, Napoli - Salerno 2018, in cui si raccolgono gli scritti che l'autore ha dedicato all'attualismo nell'arco di oltre cinquant'anni.

dell'Assoluto, allora nessun limite, nessuna finitezza, nessun dubbio, nessun errore, nessun incremento e nessun decremento potrebbe toccarci.

Ma è mai così? Potrebbe mai determinarsi in questa maniera il nostro conoscere? O non bisogna forse dire che anche la presenza del più semplice domandare segna già la più chiara *dimostrazione metafisica* del fatto che l'Assoluto è infinitamente altro dal pensiero che sostiene e patisce un tale domandare? Il domandare, in questo senso, oltre a essere *la prova della nostra non assolutezza*, è anche un primo tentativo messo in campo dal conoscere – che non è un assoluto conoscere – per cercare di venire a capo del non-sapere – che non è un assoluto non-sapere – con cui esso si confronta¹⁹.

L'alterità dell'Assoluto rispetto all'orizzonte del nostro pensare, però, non fa dell'Assoluto un pensato impensato o un oggetto che il pensare presuppone contraddittoriamente a se stesso. L'Assoluto, nella sua infinita alterità, è al contrario quell'oggetto del nostro pensare che, per il nostro pensare, resta sempre pensato come *il trascendente*.

L'Assoluto, in quanto trascendente, non è lo stesso che l'assolutamente sconosciuto o l'assolutamente impensato, ma è ciò che, pur essendo pensato e dunque conosciuto, resta sempre qualcosa che non potrà mai farsi pienamente presente a noi nella sua concretezza. L'Assoluto, cioè, è ciò che non potrà farsi pienamente presente a noi nella sua concretezza nemmeno in seguito allo sviluppo della storia o nemmeno nel seguito dell'esperienza.

Infatti, qualora *cominciasse* a farsi presente in tutta la sua concretezza all'interno della storia o in un punto successivo della nostra esperienza, l'Assoluto smetterebbe di essere l'Assoluto pienamente presente, trovando già nel punto del suo storico ed empirico cominciamento un limite alla sua piena ed assoluta presenza – la quale, prima del suo cominciamento, per definizione non c'era, ossia non era presente. Il cominciamento di qualcosa, difatti, per il suo essere cominciamento, si configura come una novità rispetto a quello che era presente prima del cominciamento stesso

¹⁹ Su questo punto, ampliando i riferimenti rispetto a quello che nel testo ho appena finito di dire, si può guardare a ciò che Severino intuiva nel 1950, all'interno delle sue *Note sul problematicismo italiano*, ora raccolte in E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 355-448, e segnatamente pp. 379-380. E si può poi ascoltare Scilironi, che a proposito del domandare dice: «La domanda è la modalità della presenza nella forma dell'assenza. Nel domandare vanno in uno "sapere" e "non sapere", "presenza" e "assenza". Per questo la filosofia è tutta nella domanda, perché l'essere, essendo irriducibile all'ente, può esser presente solo nella forma dell'assenza, e la forma dell'assenza come presenza si dà solo nel domandare». E ancora: «Riconoscere che l'uomo è un essere interrogante è riconoscerne, come struttura originaria, il sapere di non sapere. Ma colui che sa di non sapere non può non sperare. Sapere di non sapere e speranza si tengono necessariamente in uno: sapere di non sapere è sperare» (SCILIRONI, *Della filosofia o del non sapere*, pp. 129-130, 137). A questi ultimi rilievi di Scilironi aggiungerei per brevità soltanto che: se sapere di non sapere è sperare, sperare è allora *sperare di sapere*; e che se la filosofia si esercita soprattutto nella domanda, è vero anche che essa arriva pure a dare qualche *risposta*, e alcune delle sue risposte sono risposte assolutamente valide, cioè necessariamente stabili o *incontrovertibili* – pena, anzitutto, l'autocontraddizione scettica in cui, dicendo altrimenti, si tornerebbe a cadere. La risposta che la metafisica fornisce alla domanda relativa all'infinita alterità dell'Assoluto rispetto al pensiero domandante è appunto una risposta di questo tipo: una risposta stabile, necessaria, incontrovertibile. In maniera incontrovertibile si può dire che l'Assoluto è infinitamente altro dal pensare che si domanda della sua coincidenza o non coincidenza con l'Assoluto.

del qualcosa, o rispetto a quello che era presente prima che il cominciamento rendesse presente ciò che con esso si rende presente. Ciò che precede il cominciamento, dunque, si pone come un limite rispetto al nuovo che comincia e che, in quanto nuovo, in precedenza non c'era. Per questo la presenza piena e concreta dell'Assoluto non è qualcosa che possa cominciare a farsi presente all'interno della storicità che definisce il nostro conoscere.

E d'altra parte – poi ed ancora –, se il nostro conoscere potesse mai aver presente l'Assoluto concreto secondo tutta la concretezza che all'Assoluto concreto appartiene, il nostro conoscere sarebbe nuovamente lo stesso che il perfetto autoconoscersi dell'Assoluto – e dall'Assoluto, pertanto, non si distinguerebbe più. Il nostro conoscere, in questo modo, diverrebbe proprio quello che – sbagliando ad intenderlo nelle sue possibilità o nelle sue capacità – Ugo Spirito richiedeva o desiderava che potesse arrivare ad essere: «*possessione incondizionato dell'assoluto*»²⁰ – secondo un genitivo che, in forza di quella pretesa incondizionatezza, doveva allora essere tanto oggettivo quanto soggettivo, suonando infine come un *incondizionato auto-possessione dell'assoluto*²¹.

Se il nostro conoscere, invece, attraverso la storia, è un po' per volta capace di venire a capo del non-sapere relativo alle cose finite di cui il mondo si compone, e se il nostro conoscere si trova pure impegnato in quell'esperienza limite – *in quell'esperienza metafisica* – che è il pensiero dell'Assoluto, il nostro conoscere resta qualcosa di *intenzionalmente* intrascendibile, che, tuttavia, si riconosce anche come qualcosa di *ontologicamente* trasceso dall'Assoluto concreto, di cui si dà pensiero, e col quale, però, non arriverà mai a coincidere.

La trascendenza ontologica dell'Assoluto concreto, quando viene da noi riconosciuta e dunque pensata con verità, fa allora del nostro conoscere non un vuoto non-sapere, ma lo stesso che il sapere storico e finito dell'Infinito – o lo stesso che *l'esperienza storica e mai conclusa dell'Assoluto*.

²⁰ Cfr. U. SPIRITO, *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze 1948, p. 62, corsivi aggiunti.

²¹ Cfr. Id., *Ho trovato Dio*, p. 46, in cui si dice: «Voglio sapere tutto. Voglio coincidenza cioè, con il sapere di Dio. Se ci fosse una sola cosa che Dio sa e io non so, il mio sapere sarebbe nulla».