

ISSN 0035-6247

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

1

Anno CV
Gennaio-Marzo 2013

Poste Italiane SpA, spedizione in Abb. Postale D.L. 353/2003 (conv. in L. 27.02.2004 n° 46) art. 1, comma 1, DCB Mi

V&P VITA E PENSIERO

FRANCESCO SACCARDI

IL SOGGETTO TRASCENDENTALE
E LA SUA DESTINAZIONE ALL'INFINITO
A PROPOSITO DI P. BETTINESCHI,
INTENZIONALITÀ E RICONOSCIMENTO

Il nesso tra l'infinità intenzionale del pensiero e il desiderio umano – visto in alcune sue peculiari declinazioni – sta al centro del libro di Paolo Bettineschi *Intenzionalità e riconoscimento. Scritti di etica e antropologia trascendentale*¹. Diremo subito che si tratta di un testo, ancorché speculativamente impegnato, dalla prosa raffinata, che coniuga felicemente i temi fondativi appartenenti alla tradizione classica e idealistica (la trascendentalità del pensiero, appunto) con un'analisi fenomenologica intorno a questioni di etica e antropologia.

Il primo aspetto, ossia la natura infinita del pensiero come orizzonte intrascendibile di presenza, viene qui indagato avendo soprattutto a mente quei momenti della storia della filosofia che corrispondono all'idealismo hegeliano e poi gentiliano (al cui studio, peraltro, Bettineschi ha già dedicato due rilevanti contributi: *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 2010 e *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*, Orthotes, Napoli 2012). Tale confronto risulta essenziale dal momento che, se da un lato l'Autore accoglie i contributi delle suddette correnti di pensiero in ordine alla costruzione di una logica della presenza, dall'altro lato ciò che divide questo gruppo di indagini dal discorso idealistico riguarda l'ontologia ad esse sottostante. Infatti, secondo Bettineschi, la logica dialettica dell'idealismo (e in modo

¹ P. BETTINESCHI, *Intenzionalità e riconoscimento. Scritti di etica e antropologia trascendentale*, Orthotes, Napoli 2012.

particolare dell'attualismo), conferendo alla soggettività umana – trascendentalmente considerata – una valenza creativa nei confronti di ogni entità o oggettualità, tradisce il vero senso da attribuire alla trascendentalità del pensiero umano, che invece è «l'apparire o la manifestazione inalterante e potenzialmente illimitata di tutto quanto si giudica essente» (*Prefazione*, p. 8). L'abbandono degli assunti «pancreazionistici» dell'antropologia idealistica permette così di approdare alle tematiche etiche affrontate in questo volume, anzitutto quella dell'intersoggettività. La soddisfazione del desiderio umano, dice Bettineschi, «trova la sua possibilità nel rendersi presenti alla soggettività di quegli speciali essenti che sono le altre soggettività» (*ibi*, p. 9) e, pertanto, nulla più del riconoscimento, da parte del soggetto, di un altro soggetto che vanta la sua stessa trascendentalità permette di definire la relazione intenzionale come un'apertura manifestante l'alterità e non come una forma di creatività ontologica.

Seguendo questo filo conduttore, al primo saggio dedicato direttamente alla trascendentalità del pensiero (*Il pensato impensato e il soggetto trascendentale*, pp. 13-27), seguono i saggi che fanno riferimento al senso del trascendentale per comprendere fenomeni differenti che riguardano l'umano, come la morte (*Finità e infinità della soggettività. Lettera aperta a Carmelo Vigna*, pp. 29-40), la pratica comunicativa (*Note sulla pragmatica comunicativa e sulla relazione intersoggettiva*, pp. 41-63), la vita spettacolare (*Vita spettacolare, apparire, attualismo*, pp. 65-84), la tecnica e l'angoscia (*Tecnica, instabilità, angoscia. Interpretazione del tempo presente*, pp. 85-155), la fede e il sapere (*Attorno a fede e sapere. Istantanee di cinque testi classici*, pp. 157-187).

In questa nota ci prenderemo la libertà di considerare analiticamente soltanto il primo saggio (da ora in poi: I), quello in cui vengono determinate le coordinate fondamentali di una logica della presenza, e il secondo saggio (da ora in poi: II), il quale – pur indagando un tema particolare (la questione, si sarebbe detto un tempo, dell'immortalità dell'anima) – propone una tesi che dà una certa «curvatura» allo spazio del sapere originario, nel senso che legge l'illimitatezza intenzionale del pensiero umano (anche) come la sua destinazione all'infinità. La posta in gioco, come si vede, è altissima.

Il concetto di «pensato impensato», si dice nel primo saggio (cfr. I, par. 1), è qualcosa di contraddittorio e quindi di indimostrabile, poiché non è possibile porre una qualche estraneità della cosa pensata (il pensato) al pensiero che la pensa. L'immediata impossibilità di questa impensabilità dell'oggetto di pensiero in quanto oggetto di pensiero è data proprio dal fatto che, essendo oggetto per il pensiero (un pensato), non può essere insieme e sotto il medesimo rispetto negazione del suo essere per il pensiero (impensato). A partire da qui, Bettineschi distingue il panlogismo metafisico, per il quale il pensiero è inteso come «l'orizzonte in cui l'essere *si fa* presente» (o come

«Unità dell'esperienza», utilizzando un'espressione di Bontadini) e quindi corrisponde alla manifestazione immediata di qualcosa che è presente nella sua identità con sé, dal panlogismo attualistico, per il quale invece il pensiero è «produttore dell'essere che è *essendo fatto* presente» (*ibi*, nota 2).

Ora, pur tenendo ferma l'autocontraddittorietà di un pensato impensato, l'Autore fa spazio anche alla possibilità di concepire qualcosa che, nella sua materialità o concretezza, rimane attualmente impensato. Con ciò si verrebbe a pensare, in altri termini, una distinzione di forma e materia semantica (cfr. *ibi*, par. 3), in base a cui se un qualcosa non è concretamente presente, tuttavia esso è presente, anche se soltanto nella sua formalità (per la quale è pensato-come-qualcosa). La tematizzazione della disequazione tra forma e materia viene affidata all'inferenza metafisica, poiché questa pone «sul piano della presenza immediata l'affermazione dell'esistenza di contenuti che in certo senso non appaiono» (*ibi*, par. 9). L'inferenza metafisica infatti, secondo Bettineschi, arriva a porre come contenuto immediatamente presente proprio l'affermazione della necessità di un trascendimento, da parte dell'infinito essere, dell'orizzonte della presenza immediata. La distinzione tra la forma e la materia semantica di questo infinito essere, che da un lato verrebbe «giudicato essente» dal pensiero (e perciò sarebbe un «qualcosa» che pure è presente) mentre dall'altro lato non si farebbe presente nella sua concretezza, a dire il vero non risolve l'aporia, ma, al contrario, contribuisce a renderla massimamente evidente. Infatti, se l'orizzonte del pensiero (o della presenza immediata) è intenzionalmente infinito, bisogna chiedersi come si possa pensare senza contraddizione ciò che eccede il campo della presenza (cfr. *ibi*, par. 11).

La tesi centrale che viene avanzata nei due scritti è la seguente: «se il pensiero umano deve essere inteso come l'orizzonte inoltrepassabile dell'oggettività immediatamente presente, in ragione dell'impossibilità di pensare senza contraddizione a un qualsiasi oggetto estraneo al pensiero, allora non è possibile nemmeno porre incontraddittoriamente un contenuto o un complesso di contenuti che in modo assoluto non venga mai pensato o non appaia mai alla soggettività umana trascendentalmente considerata» (II, p. 30). O, diversamente detto, Bettineschi ritiene che il pensare formalmente qualcosa (cioè, si è detto, come «esser-cosa») che è attualmente ignoto è il riconoscimento immediato della necessità – a venire – di un suo pensiero anche materiale (cfr. I, par. 12). Non si tratterà, però, di un pensiero in cui l'infinito si manifesta concretamente o nella sua pienezza ontologica, perché il pensiero umano, pur nella sua trascendentalità, «conosce *sempre progressivamente e perciò sempre limitatamente*» (II, p. 31), a causa della sua essenziale finitezza, dedotta – secondo l'Autore – a partire dallo sperimentato finire dei contenuti finiti (cfr. *ibi*, p. 37). Ed è una finitezza, quella del pensiero, dovuta al fatto che la presenza, essendo innanzitutto presenza

dei contenuti immediati finiti e divenienti, sta necessariamente in sintesi con essi. Allora l'infinità ontologica non può manifestarsi alla soggettività nella sua concretezza, perché altrimenti si identificerebbe con un suo incominciamento e quindi verrebbe ad essere limitata (almeno in quanto incominciarebbe ad essere qualcosa che ancora non è) a dispetto della sua essenziale illimitatezza ontica.

Tuttavia, chiosa Bettineschi, «il finire dell'apparire trascendentale non quanto a questo o quel contenuto determinato che progressivamente (e perciò finitamente) appare, ma in totalità, riaprirebbe [...] la situazione contraddittoria per la quale l'inoltrabilità intenzionale predicata dell'apparire non è vera inoltrabilità intenzionale, cioè lo è e non lo è, *idem sub eodem*: lo è finché si guarda alla soggettività umana come a questa potenziale manifestazione illimitata dell'essere, e non lo è più là dove si pone il suo oltrepassamento inaggrabile da parte di un altro attualmente in-intenzionato e ultimamente in-intenzionabile» (*ibi*, p. 35). In questo senso, il limite che si dà strutturalmente all'interno del pensiero umano *deve* essere oltrepassato – in quanto l'orizzonte intenzionale *non può* essere oltrepassato da alcun contenuto –, in modo tale che la soggettività non cessi di essere l'apparire dei contenuti che appaiono, e cioè che *non smetta mai* di avere a che fare con le determinazioni che sono, appunto, i vari contenuti di pensiero che si succedono (cfr. *ibidem*). Da un lato avremo l'Unità dell'esperienza, come progressione infinita (mai cessante) dell'apparire (finito) di contenuti finiti; dall'altro lato avremo l'Assoluto, in quanto apparire infinito e non progressivo dell'infinito ontologico, dal quale, peraltro, l'Unità dell'esperienza dipende quanto al suo esserci (cfr. *ibi*, pp. 37-38). Si ha a che fare, dunque, con una *necessità condizionale* appartenente alla soggettività umana: di necessità assoluta – o di *eternità* – si dovrebbe parlare solo nel caso in cui la soggettività non fosse finita per nessun rispetto; mentre di essa si deve dire che *se c'è* (o è posta in essere dall'Assoluto), *allora* non può che essere manifestazione progressiva e interminabile della totalità di ciò che è (cfr. *ibi*, p. 39).

Se ora andiamo a scorgere il motivo per il quale l'essere che eccede la presenza immediata (ossia l'Assoluto) *non può* rimanere per sempre precluso – nella propria concretezza semantica – al pensiero umano, lo troviamo indicato nel fatto che, in tal caso, «il pensiero dovrebbe avere accanto a sé, come cosa ad esso estranea ed esterna, qualcosa di cui tuttavia ha almeno notizia formale – la notizia formale corrispondente alla formula: "qualcosa di ora e sempre impensato"» (I, par. 13). Infatti, la verità di ogni cosa è presente al pensiero che pensa quella cosa solo quando questa si fa presente nella sua concretezza (cfr. *ibi*, par. 14). Per Bettineschi, la conoscenza formale delle cose (si ripeta: l'affermazione del loro «esser cose»), lasciata a sé stessa, coincide con l'esito fenomenista, ossia con la tesi che si ricava a par-

tire dallo
sente sta s
Se la cosa
la distinzi
potesse ri
par. 21).
cetto conc
come tale
sua dipen
forma e m

Questo
siero in q
sua verità
dunque d
ria di que
ad appar
identità d
l'apparire
che viene
sua concre
zione che
semanten
una reale
processua
formale d
sopra (cfr
tali all
in una ser
inoltrapas

In que
porterebb
ritornand
to. Il punt
– da parte
con l'atte
Bettinesc
za immed
ne insoste
pensamen
segue. Se
della pres
– il quale

tire dallo gnoseologismo, per cui la verità di quel che appare e si dice presente sta sempre al di là del suo apparire o esser-presente (cfr. *ibi*, par. 16). Se la cosa rimanesse pensata soltanto nella sua formalità o se – riprendendo la distinzione introdotta tra forma e materia semantica – la sua materialità potesse rimanere ignota, la sua verità non verrebbe mai pensata (cfr. *ibi*, par. 21). Qui passa la differenza tra il concetto astratto dell'astratto e il concetto concreto dell'astratto: in quest'ultimo caso l'astrattezza è riconosciuta come tale, per cui, pensata concretamente o nella sua verità, essa rivela la sua dipendenza da quell'altro da sé che è l'apparire della concreta unità di forma e materia semantica (cfr. *ibi*, par. 22).

Questo ci dice che l'essere o l'universo oggettuale che trascende il pensiero in quanto orizzonte della presenza immediata, una volta pensato nella sua verità, deve incominciare a rendersi manifesto nella sua concretezza; dunque deve elidersi progressivamente la disequazione tra forma e materia di quel «qualcosa» (si è detto: l'Assoluto), perché se esso «si limitasse ad apparire in maniera esclusivamente formale sarebbe il qualcosa la cui identità davvero non apparirebbe mai, e la cui presenza – pertanto – sarebbe l'apparire reale – ma impossibile – della contraddizione. Con ciò il vero che viene inferito deve essere anche il vero che prima o poi appare nella sua concretezza alla soggettività trascendentale» (*ibi*, par. 26). La contraddizione che investe il pensiero soltanto formale e non anche materiale del semantema che corrisponde all'infinito ontologico si toglie e non diventa una reale (e impossibile) contraddizione, dice l'Autore, in modo mediato e processuale, a differenza della contraddizione espressa dall'impensabilità formale di qualcosa, che invece viene immediatamente tolta, come si è detto sopra (cfr. *ibi*, par. 28). Il senso autentico della nostra umanità e trascendentalità allora, secondo Bettineschi, sta in questa esperienza che si sviluppa in una sempre maggiore concretezza della presenza dell'infinito nella – pur inoltrepassabile – finitezza che segna il pensiero umano (cfr. *ibi*, par. 36).

In questa sede non possiamo indulgere ad analisi gnoseologiche che ci porterebbero troppo lontano; daremo invece soltanto qualche indicazione, ritornando sui luoghi che ci sembrano bisognosi di un ulteriore assestamento. Il punto sul quale vorremmo concentrare l'attenzione è l'identificazione – da parte dell'Autore – del pensiero formale di un qualsiasi semantema con l'atteggiamento fenomenista. Si è già ricordato che – sempre secondo Bettineschi – la concretezza semantica di qualcosa che eccede la sua presenza immediata, riporta il pensiero che pensa quel «qualcosa» ad una situazione insostenibile, perché la verità del «qualcosa» starebbe sempre «di là dal pensiero che attualmente se ne ha» (*ibi*, par. 16). Ora, si osservi quanto segue. Se il risultato dell'inferenza metafisica ha stabilito che l'orizzonte della presenza immediata delle cose o degli essenti non è l'infinito essere – il quale, pur essendo affermato all'interno di tale orizzonte, oltrepassa la

presenza immediata –, allora la distinzione di forma e materia semantica dovrebbe, di per sé, sciogliere le difficoltà che si palesano una volta che si tratti di pensare senza contraddizione ciò che trascende la presenza. Infatti, la formalità con la quale si pensa quell'infinito essere – che pure non appare concretamente – riguarda il nesso intrinseco tra la determinatezza di ciò che si pensa pensando all'*altro* dall'esperienza e l'indeterminatezza con la quale esso viene appreso dal pensiero. L'indeterminato, infatti, è lo stesso determinato appreso indeterminatamente. Questa medesimezza, poi, è garantita dal fatto che il concretarsi della presenza dell'infinito essere è soltanto una determinazione interna ad una più essenziale – e intrascendibile – determinatezza, che è proprio il pensiero formale per cui si pensa un qualsiasi semantema nel suo semplice «esser cosa» o «esser essente».

Se è così, allora non si comprende per quale motivo Bettineschi ritenga insufficiente la distinzione forma/materia per risolvere l'aporetica a cui va incontro l'inferenza metafisica, dicendo che, se la si ritenesse sufficiente, bisognerebbe riproporre «la tesi inconsistente di un universo ontico impensato che, tuttavia, è sempre il pensiero a indicare e giudicare essente» (*ibi*, par. 11). Ma, infine, si capisce il motivo: la trascendenza di un «qualcosa» rispetto all'orizzonte dell'apparire viene qui configurata immediatamente come un *impensato*, anche se pensata – formalmente – come tale. È vero, d'altra parte, che l'Autore parla della distinzione di materia e forma semantica come di ciò in base a cui, nonostante tutto, «il pensiero di qualcosa può essere insieme – ma non sotto lo stesso – sia pensiero sia non pensiero di quel qualcosa» (*ibidem*), senza che ciò implichi contraddizione. Se, però, la verità di ogni cosa – o la sua incontraddittoria identità – si fa presente *solo* quando questa viene pensata nella propria concretezza (cfr. *ibi*, par. 14), allora l'identità con sé della cosa (o il suo essere essente) è il pensiero materiale che se ne ha, mentre la conoscenza formale è qualcosa di fenomenico. Ma se è così, di nuovo, il passaggio dal pensiero formale della cosa al suo pensiero concreto o materiale viene inteso come passaggio ad un termine estrinseco al conoscere (e alla realtà conosciuta) e non – come invece dovrebbe essere inteso e come si è detto sopra – come passaggio alla conoscenza della intrinsecità di un determinato reale alla conoscenza stessa.

Questa convinzione nasce da una mancata distinzione tra l'inoltrapassabilità dell'orizzonte dell'apparire e la *posizione* di qualcosa di esistente oltre di esso. Come si spiega bene in questo libro (cfr. *ibi*, par. 9) – e come si è già richiamato –, l'inferenza metafisica è un contenuto immediatamente presente come affermazione della necessità del trascendimento dell'esperienza. Ora, se prendiamo seriamente questo asserto, esso ci viene a dire che non si può parificare la *posizione* di qualcosa con il suo *apparire*. Non si può dire, insomma, che «porre qualcosa di esistente, qualunque cosa

sia, significa non può no- lutamente) *posizione*) esperienza. E qu- altro conto L'equazion- solo che l'a- parire è app- nulla di app- l'apparire (neschi sost- essere giud- deve appar- re. Noi sap- sione analit- su di essa- noto). Il res-

Riprend- malmente a- trascendibi- contraddizi- (o «giudica- ciò che app- zione, sign- non appare- l'Autore – i- bra però ch- di contradd- stesso rispe- qualcosa ne- (come cont- opposti risp- traddirsi»), l'astratto è- ne che se i- concretame- alla sola fo- te nella sep- la sua cont- contraddizi-

sia, significa che essa, in quanto posta, appare, e quindi questo qualcosa non può non apparire (assolutamente), cioè non può non esser posto (assolutamente)». Ciò che è presente (o *appare*), se lo è, è l'affermazione (la *posizione*) della necessità della trascendenza dell'Assoluto rispetto all'esperienza. Non è lo stesso dire che X appaia o dire che appaia il suo esser posto. E quindi: un conto è pensare X sulla base del fatto che appare, un altro conto è pensare X sulla base del fatto che appare la necessità di porlo. L'equazione della *posizione* di qualcosa e del suo *apparire* presuppone non solo che l'apparire sia analiticamente connesso con l'essere (perché l'apparire è apparire di qualcosa, altrimenti sarebbe apparire di nulla e perciò nulla di apparire), ma anche che l'essere sia analiticamente connesso con l'apparire (perché non vi è essere che non appaia). Ed è quello che Bettineschi sostiene (cfr. *ibi*, par. 26, nota 8: «se qualcosa appare, allora deve essere giudicato essente; se qualcosa deve essere giudicato essente, allora deve apparire»). Senonché questa duplicità, nell'immediatezza, non appare. Noi sappiamo solo, immediatamente, del primo versante della connessione analitica, ossia quella tra l'apparire e l'essere, in quanto siamo istruiti su di essa dall'apparire dell'essere che appare (o totalità dell'immediato noto). Il resto, caso mai, andrà inferito.

Riprendendo il discorso, allora, si dica che se da un lato pensare formalmente a qualcosa che resta attualmente ignoto sembra confermare l'intrascendibilità del pensiero, dall'altro lato non fa invece che ribadire la contraddizione di un pensato impensato. Infatti, porre dimostrativamente (o «giudicare essente») l'*altro* rispetto all'esperienza (o l'orizzonte di tutto ciò che appare), senza distinguere tra l'*apparire* di qualcosa e la sua *posizione*, significa affermare che «ciò che è posto (o appare) non è posto (o non appare)». Il togliimento di questa contraddizione, poi, si effettua – dice l'Autore – in modo mediato e processuale, come si è già ricordato. Ci sembra però che in queste pagine sussista una co-implicazione non controllata di contraddizione aristotelica, nella quale dello stesso si danno – sotto lo stesso rispetto – predicati opposti, e contraddizione hegeliana, per la quale qualcosa non possiede ciò che dovrebbe avere. In un caso la contraddizione (come contenuto di pensiero) è impossibile, in quanto predicazione degli opposti rispetto allo stesso; nell'altro caso invece è ben reale (come «contraddirsi»), poiché si tratta più propriamente di una privazione, per la quale l'astratto è privo della relazione al concreto. Quando Bettineschi sostiene che se il «qualcosa» «apparisse soltanto formalmente e non apparisse concretamente, allora il giudizio d'esistenza sarebbe un giudizio riferito alla sola forma del semantema, la quale non può attestarsi permanentemente nella separazione dalla materia semantica, pena l'autocontraddizione o la sua contro-versione in altro da sé» (*ibidem*), si riferisce certamente alla contraddizione hegeliana.

Ora, se è pur vero che la variazione della presenza – *di fatto* – assottiglia progressivamente la disequazione tra forma e materia semantica dell'infinito essere (per l'apparire di sempre nuove determinazioni essenti) concretando l'apparire finito, tuttavia che l'oltrepassamento di ogni configurazione finita dell'esperienza sia una *necessità* – quanto al suo accadere –, ecco, questo non sembra affatto evidente (anche se ciò è quanto si sostiene nel testo: cfr. II, p. 31). Si potrebbe anche dire così: l'apparire finito è un «essere in contraddizione» (hegeliana), perché l'infinito essere, in esso, non appare concretamente. Per uscire da tale contraddizione, e quindi per non restare in una permanente disequazione di forma e materia semantica, l'apparire finito *deve* togliere all'infinito la contraddizione (provocata dal concetto astratto dell'astratto); ma questo dovere non esclude – come possibilità – l'impossibilità *che* la contraddizione sia tolta. Questa impossibilità sarebbe esclusa – necessariamente esclusa – se si dicesse che l'apparire finito dovrebbe e, insieme e sotto il medesimo rispetto, non dovrebbe togliere la contraddizione (hegeliana). «Dovrebbe» toglierla, per pensare concretamente l'infinito essere; «non dovrebbe» toglierla perché altrimenti, se la togliesse – come si è visto sopra –, si darebbe l'identificazione autocontraddittoria di finito e infinito. Se la situazione fosse quella appena descritta, allora sì ciò darebbe luogo ad una realtà autocontraddittoria (impossibile), e quindi sarebbe necessario il realizzarsi effettivo del togliimento – all'infinito – della contraddizione (hegeliana) o, identicamente, sarebbe necessariamente tolta l'impossibilità del togliimento della contraddizione (hegeliana). Ma, a ben vedere, nemmeno in tal caso la contraddizione si costituirebbe. Infatti, in questa ipotetica contraddizione, mentre nel secondo membro dell'antifasi è immediatamente evidente che «l'apparire finito non deve togliere la contraddizione», pena l'identificazione autocontraddittoria di finito e infinito (e quindi essendo possibile – e, anzi, necessario – tradurre il «non deve» in «non può»), il primo membro dell'antifasi – «l'apparire finito deve togliere la contraddizione» – invece suppone erroneamente che quel «*deve*» sia identico a «è necessario *che* accada» (essendo – questa supposizione – la condizione per il costituirsi della contraddizione tra i due membri dell'antifasi). E ciò è quanto è stato escluso.

Probabilmente – avanziamo come ipotesi – Bettineschi è stato indotto a tale giudizio proprio perché ha legato a doppio filo l'impossibilità di pensare una contraddizione reale (aristotelica) al togliimento della contraddizione (hegeliana) risultante dal pensiero soltanto formale o astratto e non anche materiale o concreto di un semantema qualsiasi. Questa co-implicazione, a sua volta, ci sembra derivare dal fatto che ciò che viene dimostrativamente *posto* al di là dell'orizzonte dell'*apparire* diventa, qui, un impensato (cioè un «posto» al di là dell'orizzonte del «porre», parificando la *posizione* e l'*apparire* di qualcosa) e non soltanto qualcosa che, pur pensato indeter-

minatamente
Certo: l'impe
ossia che non
che l'Autore
cetto astratto
immediato
cosa: in que
cosa» risulta
pensare ad e
ogni caso, c
qualcosa di
vigore all'es

Al termin
critiche sopr
«contrappun
su questioni
la ripresa de
roso, in con
non si abbar
attraverso il
dentalità (pu
umano in qu
– che la pos
nella sua des
soggettività

minatamente, *deve* pensarsi sempre più concretamente (determinatamente). Certo: l'impensato a cui si guarda è un impensato che non può rimanere tale, ossia che non può essere *impensabile*. Forse è in base a questa precisazione che l'Autore distingue il togliimento mediato della contraddizione tra concetto astratto dell'astratto e concetto concreto dell'astratto e il togliimento immediato della contraddizione espressa dall'impensabilità formale di qualcosa: in quest'ultimo caso, un oggetto di pensiero determinato come «qualcosa» risulta immediatamente un oggetto impossibile «quando si volesse pensare ad esso come a qualcosa di impensabile» (I, par. 28). Resta vero, in ogni caso, che anche il «pensato impensato» – ed anzi eminentemente – è qualcosa di immediatamente tolto, come lo stesso Bettineschi ci ricorda con vigore all'esordio del primo saggio.

Al termine di questa nota, ci sentiamo di precisare che le osservazioni critiche sopra esposte non sono altro che una «variazione sul tema» o un «contrappunto» all'interno di un più che sostanziale accordo con l'Autore su questioni quali la corretta impostazione di una logica della presenza e la ripresa della metafisica classica e neoclassica. E anzi, ci sembra doveroso, in conclusione, lodare un testo – come quello di Bettineschi – che non si abbandona alle varie «de-trascendentalizzazioni» postmoderne, ma, attraverso il recupero di una ontologia che include le strutture della trascendentalità (pur senza *ridursi* ad esse), evidenzia le dinamiche del desiderio umano in quanto apertura interale diretta ad un oggetto stabile – e assoluto – che la possa saturare. Un desiderio che può essere tale, si aggiunge, solo nella sua destinazione intersoggettiva, come reciproco riconoscimento delle soggettività.