

# Uno senza secondo: la Mediazione, la Coscienza, il Testimone

*(Parte I di II)*

PAOLO DE BERNARDI

debernardi.paolo@libero.it

DOI: 10.57610/cs.v4i8.171

**Abstract:** The highest point of the Consciousness existence is its state-role of Witness; in this state only one can obtain the total mediation, that is the total freedom from the Other, expressed in the metaphysical condition of the One without the second, the true Release

**Keywords:** Consciousness, Witness, Mediation, Vedantism, Oneself, Phenomenon

**Riassunto:** Il punto apicale della vita della Coscienza è la sua figura come Testimone, nella quale solamente si perviene alla mediazione totale, ossia alla totale libertà dall'Altro, che si esprime nella condizione "metafisica" dell'Uno senza secondo, ossia: vera liberazione

**Parole chiave:** Coscienza, Testimone, Mediazione, Vedantismo, Io, Fenomeno

*Abbiamo bevuto il Soma e siamo divenuti immortali!  
Abbiamo raggiunto la luce, abbiamo trovato gli Dei!*  
RV VIII, 48,3.

*1. Sostenere che il soggetto-coscienza possa farsi assente a sé – il superare se stessi – è contraddittorio.*

È una circostanza teoretica molto semplice, quella che sta alla base del riconoscimento dell'*Io sono* come punto più fermo di tutta la filosofia o di tutto il sapere umano, per dirla con Kant ("*Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist*"). Circostanza che, proprio perché semplice, è cogente e invincibile, come hanno confermato importanti pensatori della storia del pensiero occidentale (Agostino, Cartesio, Campanella, Fichte, Husserl). Ogni tentativo

di negare questo principio non fa che riconfermarlo, perché ogni volta che io dicessi “Io non sono”, oppure “Io mi metto da parte”, oppure “Io vado oltre me stesso”, ecco che mi contraddirei, perché il soggetto dell’affermazione “Io non sono”, oppure, “vado oltre me stesso” sono sempre “Io”. E questa conferma di una tesi, mediante la sua fallita negazione (ridotta a contraddizione) ci riporta a quella struttura argomentativa che è lo *elenchos* aristotelico. Senonché, tra uno *elenchos* di tipo obiettivo (aristotelico), volto a riconoscere l’innegabilità del principio di non contraddizione, e uno *elenchos* di tipo subiettivo, volto a riconoscere l’innegabilità dell’*Io sono*, c’è una grande differenza: quello aristotelico è dianoetico e *ad extra*, quello relativo all’*Io sono* è uno *elenchos* noetico e *ad intra*.

Non si possono confondere l’Io puro (Io sono) e l’ego; per quanto vicini e somiglianti, essi restano abissalmente diversi. L’ego è empirico e può essere superato (qualcuno dice perfino che “si deve”); mentre l’Io puro è trascendentale e non può essere trasceso o negato (la loro differenza è tematizzata sotto, al par. XIII).

Il credere che si possa “andare oltre se stessi”, come molti autori hanno ritenuto di poter fare impunemente (cioè senza cadere in contraddizione), è stato legittimato e accreditato in età contemporanea, a partire da Schelling<sup>1</sup>, il capo-scuela di questa superstizione filosofica, il quale scriveva, ad esempio, che la conoscenza di Dio prerequisites la negazione della soggettività (“*die Erkenntnis Gottes [...] geht aus der Vernichtung aller Subjectivität hervor*”) e che, in generale, l’accesso alla verità è possibile solo se ci si pone da quel punto di vista in cui la soggettività è stata rigettata, perché il punto di vista della ragione assoluta lo si raggiunge solo se si astraie da colui che pensa. Ma si tratta della pretesa e della millanteria del Münchhausen, il quale faceva credere agli astanti che, una volta caduto in un pantano, fosse stato capace di salvarsi da solo, afferrandosi per il codino dei capelli e tirandosi su. Credere di potere andare oltre se stessi è questo tipo di pretesa. Quindi, affermare “Io sono” è necessario (*firmissimum*). Dire “Io non sono” è contraddittorio, perciò insignificante; infatti, colui che afferma “Io non sono” sono sempre “Io”.

Questo è l’aspetto soggettivo di una medesima contraddizione, di cui ora ci accingiamo ad esporre l’aspetto oggettivo, complementare ed opposto al primo.

## 2. *Il sostenere che l’essere sia immediatamente presente a sé è contraddittorio*

La “cosa” non è presente a se stessa. Se lo fosse direbbe e sentirebbe: “io sono”. Con ciò essa rimanda alla Coscienza a cui è presente. Il fiore -non siamo

1. Schelling F.W. J., *Aphorismen*, Aph. 48 e nell’Aph. 45 scrive: “*An sich verwerflich ist ebenso jede Art der Betrachtung, in welcher das Subject als Subject besteht*”. Il punto di vista della Ragione assoluta, dice Schelling, è il punto di indifferenza del soggettivo e dell’oggettivo e per conseguire questo punto di vista si richiede l’astrazione da colui che pensa; *Darstellung*, pp. 10-11.

abituati a considerarlo- prima ancora che alla terra che lo nutre e al cielo che lo illumina rimanda all'occhio che lo vede. L'occhio non è visto insieme al fiore; ma viene prima del fiore stesso. Non apparirebbe alcun fiore, se non ci fosse l'occhio che lo vede, mentre l'occhio può darsi, anche se non vi è alcun fiore. Allo stesso modo, "la cosa" rimanda alla Coscienza, senza la quale non apparirebbe come "la cosa" che è, mentre la Coscienza potrebbe sussistere senza "la cosa", allo stesso modo che l'occhio può fare a meno del fiore. Così come il fiore, il prato e il cielo hanno in comune un occhio non visto che li guarda, altrettanto, tutte le cose sensibili e non sensibili, come i concetti, i triangoli, gli spiriti, ecc., hanno in comune la Coscienza, a cui sono dati, e che fa da Testimone al loro essere. Questo "essere", che il concetto, il triangolo, lo spirito e l'albero hanno in comune, è un essere che non si può distinguere, separare dalla Coscienza.

Dire, perciò, che la "cosa" è immediatamente presente a se stessa è la stessa pretesa che il fiore appaia senza un occhio che lo veda. La pretesa che la "cosa" sia immediatamente presente a se stessa è la pretesa che la cosa sia data senza la Coscienza a cui è data. Questa immanenza universale della Coscienza fu riconosciuta da Campanella<sup>2</sup>, quando formulò come universalmente diffusa la *notitia praesentialitatis*, ossia l'Autocoscienza. Solo a questa condizione si può ammettere che la "cosa" sia presente a se stessa. Solo se "dotata" della *notitia indita* si può dire, come fanno alcuni autori contemporanei, che la cosa o il fenomeno sia presente in se stesso e da se stesso.

Quindi, *a parte subjecti*, questa contraddizione abbiamo chiamato "L'impresa del Münchhausen", mentre, *a parte obiecti*, chiameremo la stessa contraddizione come: "La millanteria delle lampade autopoggianti", perché affermare che un fenomeno possa apparire in se stesso e da se stesso, senza che vi sia la Coscienza come referente di questo apparire, equivale a millantare la detenzione di lampade che non poggerebbero sul comodino, sul tavolo, o sul pavimento (cioè, su altro da sé), bensì solo su se stesse. Ecco cosa significa affermare che il fenomeno si automanifesta in se stesso.

### 3. Shankara e l'Io puro in *Fichte* e *Husserl*

Uno dei massimi pensatori della storia del pensiero, Shankara, vissuto nell'VIII secolo in India e rappresentante della Scuola filosofica dell'Advaita Vedanta, ha compiuto qualcosa di straordinario, nel riassumere in poco più di

2. Campanella T., *Metaphisica*, liber I, cap III, art. III; da Campanella detta *notitia indita*, o *notitia praesentialitatis*: sapere innato e immediato.

venti righe l'essenza della filosofia vedantica, e quindi la sua immensa letteratura. Shankara<sup>3</sup> ha osato così sintetizzare i principi del Vedantismo:

L'essenza delle Scritture vedantiche può essere condensata nei seguenti punti:

- Primo: in me, l'immobile Brahman, tutto ciò che sembra differente è totalmente senza realtà. Io soltanto sono. Questo si chiama il punto di vista della ragione.
- Secondo: il sogno e tutte le cose che appaiono in me come risultato di una magia sono un'illusione. Io soltanto sono la verità. Questo si chiama il punto di vista della non-esistenza.
- Terzo: tutto ciò che appare come forma indipendente dal mare, cioè la bolla e l'onda, è il mare. Tutto ciò che si vede in sogno è in colui che sogna. Similmente, in me, come nell'oceano o nell'uomo che sogna, tutto ciò che sembra separato da me è me stesso. Questo si chiama il punto di vista della dissoluzione assoluta

Il principio di ragione shankariano corrisponde alla *meditatio* cartesiana<sup>4</sup>e alla riduzione fenomenologica (trascendentale) husserliana. Anche terminologicamente, sia Shankara<sup>5</sup> che Husserl<sup>6</sup> chiamano “residuo” (*Residuum*) il pervenire all'Io, dopo aver astratto ed aver abbandonato tutti gli elementi mondani e propri dell'esperienza, in quanto incerti e dubitabili nella loro verità. Scrive il primo: “La verità è quello che i savi realizzano come il Sé (sans.: *Atman*), il residuo rimasto al ritrarsi dagli oggetti esterni [anche detto “io dell'io”]. Identicamente Husserl: “Dopo aver neutralizzato il mondo e la soggettività empirica inerente al mondo stesso [...] ci rimane come residuo un io puro”.

Si tratta di riconoscere che non è reale l'albero, il mondo e le cose che mi appaiono, piuttosto, *sono io* che posso affermare a pieno titolo di essere reale, in quanto risultato essere innegabile, a differenza della pretesa realtà del mondo, che risulta dubitabile e negabile. In Fichte<sup>7</sup>, questo riconoscimento del principio di ragione shankariano, si esplica come principio Io=Io. Se il mondo esista e

3. Shankaracharya, *Vivekachudamani*, p. 150.

4. Descartes R., *Meditationes*, p. 25: “Adeo ut, omnibus fatis luperque pensfatis, denique flatuendum fit hoc pronuntiatum, Ego fum, ego exifto, quoties a me profertur, vel mente concipitur, neceffario effe verum.”

5. Shankaracharya, *Guru Stuti*, p. 111.

6. Husserl E., *Cartesianische Meditationen*, par.14. Il passo qui citato è da: *Ideen*, § 57, p. 124.

7. Fichte J. G., *Grundlage*, p. 258: “Aber der Satz: Ich bin Ich, hat eine ganz andere Bedeutung, als der Satz A ist A -Nemlich der letztere hat nur unter einer gewissen Bedingung einer Gehalt. Wenn A gesetzt ist, so ist es freilich als A, mit dem Prädikate A gesetzt. Es ist aber durch jenen Satz noch gar nicht ausgemacht, ob es überhaupt gesetzt, mithin, ob es mit irgend einem Prädikate gesetzt sei. Der Satz: Ich bin Ich, aber gilt unbeding, und schlechthin (...) er gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich, nicht unter Bedingung, sondern schlechthin, mit dem Prädikate der Gleichheit mit sich selbst gesetzt; es ist also gesetzt; und der Satz lässt sich auch ausdrücken; Ich bin”.

sia reale ( $A=A$ ) è dubitabile. Che  $A$  (=ente) non esista non è contraddittorio affermare. L'essere di  $A$  (=mondo) non è necessario. Chi affermasse che  $A$  non esiste, non si contraddirebbe necessariamente. Diverso il principio  $Io=Io$ . Chi affermasse "Io non sono" si contraddirebbe, perché sono  $Io$  ad affermare che "Io non sono". L'essere di "Io" (=Coscienza) è necessario. È perciò *principio di ragione* affermare che *Io sono*<sup>8</sup>.

Il principio di non contraddizione e la sua validazione elentica, nella forma dianoetica e *ad extra*, a poco servono per chi cerca la verità e la realtà; infatti si tratta di un principio, sì inconcusso, ma meramente formale. Tanto la verità, quanto l'opinione, si danno in maniera incontraddittoria. L'illusione, che mi devia e conduce in errore, si dà in modo incontraddittorio; il miraggio, che mi inganna, appare in modo incontraddittorio. Quindi tale principio, nella sua impostazione oggettiva, dianoetica e *ad extra*, sul contenuto di verità o meno di ciò che mi appare, non dice nulla e non compie alcuna discriminazione tra vero e falso, realtà ed illusione. Se invece assumo lo *elenchos* nella forma noetica e *ad intra*, esso cessa di essere meramente formale; l'oggetto di questa validazione elentica infatti non è *firmissimum* solo quanto alla forma, ma anche quanto al contenuto. *Io sono* è innegabile anche quanto al contenuto, perché sostituire "Io non sono" a "Io sono" non è possibile. Il principio di non contraddizione, nella sua valenza dianoetica e *ad extra* fa da forma a contenuti fungibili, ossia, tanto alla verità, quanto all'opinione; ma il rilevamento elentico dell'incontraddittorietà del Principio Interiore *Io sono*, non mette capo ad un principio meramente formale, dai contenuti fungibili, bensì mette capo allo stesso Principio di Realtà, che è innegabile sia nella forma che nel contenuto.  $A=A$  è innegabile solo quanto alla forma, ma non quanto al contenuto, dire infatti che  $A$  non esiste non è contraddittorio; mentre  $Io=Io$  è innegabile, sia quanto alla forma, sia quanto al contenuto, perché dire "Io non sono" è contraddittorio, dal momento che – *repetita iuvant* – sono proprio  $Io$  a dire che "Io non sono". Quindi solo lo *elenchos ad intra* e noetico mette capo al Principio di Realtà, la cui negazione, tentata, ne riafferma la realtà, sia nella forma, che nel contenuto. E questo corrisponde al punto primo della triade shankariana.

A fronte di questo riconoscimento, la pretesa realtà del mondo, nella riflessione di Shankara e di Fichte, che sorte subisce? Se la Ragione ha dovuto riconoscere che la realtà, in senso forte e necessario (*firmissimum*), si trova in "Io sono", ecco allora che la pretesa realtà del mondo si trova molto ravvicinata

8. Husserl E., *Die Krisis*, "das ego ist nicht ein Residuum der Welt, sondern die absolut apodiktische Setzung, die nur durch die Epoché, nur durch die 'Einklammerung' der gesamten Weltgeltung ermöglicht, und als einzige ermöglicht wird. Die Seele aber ist das Residuum einer vorgängigen Abstraktion des puren Korpus", § 18, p. 81. È evidente come qui Husserl faccia un uso opposto del termine *Residuum* rispetto alle *Ideen*.

a quella del sogno. Essa in Shankara<sup>9</sup> è connotata come non-Io (anche come non-Sé): “conosci questa beata identità di Brahman e Sé ripudiando come non-Io il corpo non-esistente.” In Fichte<sup>10</sup> essa è connotata come non-Io, e, analogamente che in Shankara, è definita come non realtà, oppure non-Sé, della quale si deve riconoscere la sussistenza non in sé, ma nel Soggetto a cui tale realtà appare. Così come le immagini e le sensazioni proprie dei sogni trovano la loro consistenza e sussistenza in colui che sogna, analogamente, a fronte della realtà granitica del principio “Io sono”, al mondo viene accordata una realtà depotenziata, la cui consistenza non riposa in se stesso, ma in colui al quale questo mondo appare. Ed è questo il secondo momento della triade shankariana e vedantica, ossia il *principio di irrealtà*.

Giungiamo così al terzo principio shankariano, ossia il mondo viene fagocitato e se ne riconosce la consistenza solo all'interno del mondo della Coscienza, che diviene Uno senza secondo. Il mondo, la realtà oggettiva, non trova consistenza ontologica in se stesso. Esso, ciò che è in sé, lo è per me, nel senso che, se io (non l'ego, ma l'Io puro) non ci fossi, l'oggetto non sarebbe dato, allo stesso modo che se non ci fosse l'occhio, nessun fiore potrebbe apparire. Il fondamento ontologico del darsi del mondo è in “Io sono”, che così procede al suo assorbimento, nella figura dell'Uno senza secondo. Assorbimento, che, nella prospettiva filosofico-religiosa del Vedantismo ha e deve avere conseguenze non solo sul piano filosofico, ma anche su quello esistenziale e psicologico; argomento nel quale, qui, non ci possiamo addentrare.

Uno senza secondo (sans.: *Ekam evadvitiam*) è figura teoretica che accomuna il Vedantismo<sup>11</sup> e il Neoplatonismo<sup>12</sup>. L'Uno senza secondo è l'Io stesso consapevole che l'essere di cui è testimone non è altro (da sé). L'uno matematico è uno accanto al due, il quale è dato dal ripetersi dell'uno, che esce da se stesso alienandosi, ripetendosi e moltiplicandosi. È uno che diventa secondo a se stesso, ossia estraneo a se stesso. Ma l'Io testimone dell'essere è Uno senza secondo; ossia Uno trascendentale. Il quale, propriamente, nemmeno “Uno” dovrebbe essere detto, bensì non-diviso (sans.: *Advaita*). Uno trascendentale plotiniano, senza secondo, è semplicemente il Non-diviso. Si tratta di colui che è nella piena consapevolezza di essere tutto. Nulla lo può eccedere, se non come figurazione della irrealtà o apparenza; allo stesso modo in cui i sogni non eccedono, non sono veramente altro, non sono un secondo, rispetto a colui che sogna. E questo è il terzo principio, detto: *della dissoluzione assoluta*.

9. Shankaracharya, *Vivekachudamani*, p. 136 e p. 123.

10. Fichte J. G., *Grundlage*, § 3A.

11. *Chandogya Upanishad*, p. 186.

12. Plotinus, *Enneads*, vol. VII, VI, 6, p. 327.

#### 4. Lo spinozismo del pensare

La filosofia hegeliana non perviene all'Uno senza secondo, a causa del Cominciamento<sup>13</sup>, che prevede la necessità di riconoscere l'insopprimibilità dell'immediato, che così resta e deve mantenersi come secondo e come altro rispetto alla Coscienza. Questa è interpretata e ridotta a pensiero, e quindi destinata ad avvalersi del concetto, come sua privilegiata, anzi unica, forma di mediazione, che non le consente di pervenire all'Uno senza secondo, a causa della necessità, propria del concetto di tenersi legato ai presupposti negati, ma mai soppressi, e questo legame si chiama, appunto, "Legge del cominciamento". La Coscienza così non trova la liberazione. Infatti lo hegelismo non ammette che, già nel riconoscere l'insopprimibilità dell'immediato (*Bekanntschaft*), si è compiuta la mediazione della Coscienza, e questa mediazione si chiama il "Testimone".

Il pensare, come atto del pensare (come anche il volere e il percepire), è una delle *cogitationes* della Coscienza, la quale soggiace alla "Legge di intenzionalità", che già Aristotele, prima ancora di Brentano e Husserl, aveva evidenziato. Queste *cogitationes* trovano la loro validità solo se riferite ad un oggetto (volere è sempre volere-intenzionare qualcosa, percepire è sempre percepire-intenzionare qualcosa, pensare è sempre pensare-intenzionare qualcosa, ecc.). Il pensare come atto, quindi come *cogitatio* e come *Erlebnis*, è sempre riferito ad altro da sé. Per sottrarre il pensare da questa strutturale divaricazione intenzionale, che lo tiene costantemente riferito-legato ad altro da sé, come Soggetto che è sempre riferito e aperto al suo oggetto, Hegel procede alla sua "spinozizzazione" e ne fa una Sostanza, dove un polo della divaricazione, cioè il pensante, o Soggetto, viene assorbito e fagocitato nella Sostanza, che è il pensare e quindi negato, secondo il principio della *omnis determinatio est negatio*.

Che fine fa, dunque, la Coscienza? Essa si inabissa e sparisce nella Sostanza ("Principio di esperienza"), come sua mera modificazione; e questo Hegel esprime nel § 20 dell'*Enciclopedia*<sup>14</sup>, quando scrive che: "il pensare rappresentato

13. Hegel G.W.F, *Enzyklopädie*, § 1: "*Die Philosophie kann daher wohl eine Bekanntschaft mit ihren Gegenständen, ja sie muss eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen*". Questi oggetti ai quali la filosofia (quale *denkende Betrachtung*) deve fare riferimento sono rappresentazioni, opinioni, evidenze. La *Bekanntschaft* dunque deve far parte della filosofia e non può essere soppressa. Ecco dove si innesta la problematicità filosofica, come perenne messa in discussione dei presupposti. E qui, il Pensare non ha valenza di Idea logica, bensì di Atto del Pensare, con tutte le sue implicazioni psicologiche, nel senso dell'esperienza interna e quindi Pensare come *cogitatio*: la privilegiata tra le *cogitationes*, ma che comunque, come fenomeno di esperienza interna (*Erlebnis*), sta accanto ad altre *cogitationes*, come la *imaginatio*. E deve restare accanto alle altre *cogitationes*, per la stessa "legge del cominciamento", dal momento che la *Bekanntschaft* è *Vorstellung*, appunto: *cogitatio*.

14. Ivi, § 20: "*Das Denken als Subjekt vorgestellt ist Denkendes, und der einfache Ausdruck des existierenden Subjekts als Denkenden ist Ich*", p. 72.

come soggetto è il pensante”. Egli trasforma il pensare nella sostanza spinoziana e ne fa una struttura formale pseudo-universale, la quale crede di essere tutto, dal momento che tutto pare essere pensiero, per sovrapposizione-modificazione, allo stesso modo che tutto pare essere linguaggio, per sovrapposizione-modificazione. Il linguaggio pare innegabile, per il fatto che anche la negazione del linguaggio si esprime con un semantema. Non c'è cosa che il linguaggio non dica, perfino il “nulla” trova la sua espressione grafica e fonetica. Dunque il linguaggio è universale e innegabile. Analogamente, il pensare, trasformato da elemento della Coscienza interna, come atto del pensare o *cogitatio*, in una struttura formale pseudo-universale, coi caratteri della sostanza spinoziana, rivendica la propria universalità e pseudo-innegabilità, evidenziando che non c'è cosa che ecceda il pensiero: anche il nulla e le negazioni del pensiero sono dei pensati.

Lo spinoziano-hegeliano “Principio di esperienza”<sup>15</sup> sancisce l'inabissamento della Coscienza nella Sostanza, e la negazione (impossibile, ma superstiziosamente ritenuta) di sé diviene il prerequisito per accedere alla verità di questa Sostanza, che ora si chiama “pensare” e che crede di poter fagocitare l'Autocoscienza. Hegel ritiene di poter rovesciare il cartesiano “Io sono colui che pensa”, nello spinozistico “Penso che io sono”; dove l'“Io sono”, che significa l'Appercezione pura, è risolto e dissolto come momento-modificazione (*determinatio*) della sostanza spinoziana (liquida) che è il pensare<sup>16</sup>. Mentre nella formulazione cartesiana, l'“Io sono” rimane distinto dall'“Io penso”, come l'*Apperceptio* dalla *animadversio*, nel rovesciamento spinoziano che ne compie Hegel, esso viene fagocitato, come modificazione, da un pensare ridotto a struttura formale, che, come il linguaggio, constatando di poter esprimere ogni cosa in semantemi, rivendica universalità e innegabilità. Anche l'“Io sono” sarebbe un pensato; anche l'“Io sono” sarebbe un semantema. Così, l'Autocoscienza, che si esprime come “Io sono”, prima parte dell'espressione “Io sono pensante”, quindi prerequisito del pensare, viene definita e ridotta a forma rappresentativa del pensare. Quello che Hegel chiama “il pensante” (*Denkendes*) è contrazione di: “Io sono pensante”. La prima parte del giudizio è “Io sono”, e come tale essa esprime l'Appercezione pura o Autocoscienza, mentre “pensante” esprime la *cogitatio* o atto del pensare. La pretesa di fare dell'“Io sono” un pensato, o un pensare rappresentato, si compie con argomentazione spinoziana. Intendiamo dire che, questa dissoluzione del “pensante” (Soggetto) non si compie sulla scorta della negazione dialettica, tipica della teoresi della *Fenomenologia dello Spirito*, o della *Scienza della Logica*, ma per un'assunzione del pensiero

15. Ivi, §. 7.

16. Ivi, § 20, p. 75: “*Darum ist das Ich das Denken als Subjekt*”. Per una discussione più ampia di questo argomento rimando a De Bernardi P., *Nero perfetto*, capp. I, XXV, XXXII, XLI.



(assunzione interpolatoria ed estranea al pensiero dialettico) come sostanza spinoziana, rispetto alla quale il pensante (Soggetto) scompare, come modalità della sostanza stessa, secondo il noto principio della *omnis determinatio est negatio*: “*Das Denken als Subjekt vorgestellt ist Denkendes*”.

In realtà, se il linguaggio e il pensare non prerequisitesono il principio di Autocoscienza o di Appercezione pura, altro non sono che funzioni robotiche e algoritmiche, esteriori, formali e, infine, vuote.

### 5. *La pseudo-universalità delle strutture formali*

Diciamo “struttura formale pseudo-universale” una struttura che si configuri come Sostanza spinoziana. Ad esempio il Linguaggio potrebbe per sé rivendicare universalità e innegabilità per due motivi.

1. Tutto può essere espresso dal Linguaggio, dal momento che anche il nulla e l’inesprimibile trovano un semantema che li significa.
2. Il Linguaggio pare trovare validazione elenctica, dal momento che, anche le tentate negazioni del Linguaggio si formulano linguisticamente.

Analogamente, posso procedere con il Pensare, assunto come Sostanza spinoziana.

1. Ogni cosa è un pensato e, come pensato, è modificazione di quell’unica Sostanza che è il Pensare.
2. Anche le tentate negazioni del Pensare sono dei pensati. Quindi il Pensare è innegabile perché elencticamente validato.

La pretesa del Linguaggio e del Pensare di rivendicare per sé universalità e innegabilità, nella loro assunzione sostanziale (nella loro assunzione come strutture formali pseudo-universali) è vana, perché vanificata da questa situazione teoretica: l’albero-detto, i concetti-detti, le virtù-dette e ogni cosa-detta, solo apparentemente trovano la loro unificazione e veritatività nel Linguaggio, il quale, invece, finisce per riprodurre in sé e mantenere quella molteplicità che pretendeva dissolta in sé come Sostanza.

Stessa cosa per il Pensare: se prima, la molteplicità degli enti, al di fuori del Pensare, si formulava come: albero, concetti e virtù; ora, assunti, come modificazioni, all’interno del Pensare come Sostanza, si ripropongono come: albero-pensato, concetti-pensati, virtù-pensate, con la conseguenza che, non è il Pensare come Sostanza ad avere unificato e assorbito in sé quella molteplicità, ma è questa molteplicità che ha finito per disintegrare, riproponendosi, l’unità

monolitica del Pensare sostanziale e con ciò disintegrato la sua pretesa universalità e innegabilità.

È questa la figura teoretica dello pseudo-idealismo, quella che, improbabile, proclama: “la fatica del concetto è il concetto della fatica”.

## 6. *Apperceptio e Animadversio*

La Coscienza pura è “oggetto” di una *Apperceptio*, modo per dire che non può mai farsi oggetto a se stessa. *Apperceptio* è νοῦς, intuizione immediata di sé<sup>17</sup>, metatemporale<sup>18</sup>, antecedente e fondativa di qualsiasi *animadversio*. Mi accorgo che in me ci sono sentimenti, sensazioni, immagini della memoria. Tutte queste sono *animadversiones*: mi accorgo che in me c’è atto del pensare, o che in me c’è temporalità, come elemento comune a tutte le esperienze interne, che non sono spaziali. Queste esperienze interne si compiono sullo sfondo della Coscienza pura, la quale non è oggetto di un *animadversio*, bensì di una *Apperceptio*, come tale non duale, non divaricata tra un soggetto e un oggetto.

La Coscienza pura la possiamo paragonare ad uno specchio, che proviamo ad immaginare senza bordi e quindi non identificabile a partire da essi. Se un tale specchio, per ipotesi, non riflettesse nulla, esso sarebbe affatto invisibile. Lo specchio, in sé e per sé, è invisibile. Nella sua purezza, è come se fosse nulla. Quando è che ci accorgiamo dell’esistenza di uno specchio? Ce ne accorgiamo (*Apperceptio*) solo quando esso riflette qualcosa e quando questo qualcosa riflesso muta. Insomma, dopo aver visto nello specchio, prima un’immagine del cielo, poi un’immagine del bosco, poi un’immagine della spiaggia, ecc., solo allora possiamo *inferire* che, a sostrato di tutte le immagini che abbiamo visto, ci deve essere una realtà che le riflette tutte, senza assumere su di sé i caratteri di alcuna di esse. Lo specchio rimane puro, come un loto rimane puro su qualsiasi sostrato esso cresca e si nutra; ecco perché nel linguaggio esoterico-simbolico il loto rappresenta lo Spirito (sans.: *Purusha*).

17. Fichte J. G., *Versuch*, p. 43: “Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellektuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewusstsein... Dass es ein solches Vermögen der intellektuelle Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen”.

18. Husserl H., *Ideen*, Bd. IV, II Buch, § 23: dove si riconosce che l’io puro o soggetto puro non si genera e non trapassa. “Jedes cogito mit allen seinen Bestandstücken entsteht oder vergeht im Fluss der Erlebnisse. Aber das reine Subjekt entsteht nicht und vergeht nicht”; p. 103.

Quando Kant<sup>19</sup> fa riferimento all'Appercezione pura e la chiama "Io penso", egli sta nominando lo specchio a partire da ciò che esso riflette in quel momento. È come se chiamassi "bosco" lo specchio per il fatto che in quel momento esso riflette il bosco. Analogamente, Kant<sup>20</sup>, all'interno dell'interesse prevalente della filosofia occidentale, che è quello gnoseologico (e quindi dei limiti e possibilità della conoscenza umana), definisce l'Appercezione pura a partire dalla privilegiata tra le *cogitationes* (il pensare), non solo per la preminenza del problema gnoseologico ("l'io penso deve poter accompagnare ogni mia rappresentazione"), ma anche perché il rilevamento dell'Appercezione pura, come abbiamo visto paradigmaticamente in Cartesio, si compie a partire dall'atto di pensiero. È a partire da una *animadversio*, "Io penso (Io dubito)", che inferisco l'"Io sono", che è *Apperceptio*. È a partire dall'immagine riflessa del bosco, che io inferisco l'esistenza di uno specchio che lo riflette.

Da questa circostanza, capite quanto sia facile confondere ciò che mi consente il rilevamento di qualcosa, con l'essenza della cosa. Se io dicessi che l'essenza dello specchio è il bosco, compirei una falsificazione e cadrei in una anfibolia, che è appunto dovuta allo scambiare ciò che è occasione di rilevamento, con l'essenza della cosa rilevata. È quello che accade quando, da Kant in poi, decisamente in Hegel, l'"Io sono" (*Apperceptio*, come tale trascendentale) viene identificato con "Io penso" (*animadversio* del senso interno, come tale elemento empirico). Kant<sup>21</sup> è più avveduto di Hegel, perché continua a

19. Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 136 e 138: "*Ich denke [...] ist ein Actus der Spontaneität [...] Einheit der Apperzeption*), *welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist.*" B 132- 135-136. Kant riconosce in pieno la lezione cartesiana, per cui l'io sono, come principio di autocoscienza, è l'elemento più saldo di tutto il sapere umano perché innegabile. Questo "Io sono" in Kant viene senz'altro declinato come "Io penso" (come anche Cartesio è stato tentato di fare), dal momento che esso funge da fondamento di tutte le categorie e poiché si procede alla sua definizione a partire dalle categorie che esso fonda, ecco che viene definito "Io penso". Ma, a stretto rigore teoretico, ciò è fuorviante per motivi che stiamo dicendo.

20. Ivi, p. 136: "*die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist. Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist*"; B 132-133.

21. Ivi, p. 140, B138-139: "*alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen, und also, als in einer Apperzeption synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck Ich denke zusammenfassen kann. Aber dieser Grundsatz ist doch nicht ein Prinzip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern nur für den, durch dessen reine Apperzeption in der Vorstellung: Ich bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist*". Kant quindi pare consapevole della forzatura che sta compiendo quando definisce l'"Io penso" come Appercezione pura o Appercezione originaria. Questa Appercezione non è pura, perché il pensare, come le altre *cogitationes* della Coscienza è un fatto di esperienza interna, come atto del pensare. E dicesi puro solo ciò che sta oltre e

mantenere la differenza tra “Io sono” e “Io penso”, mentre Hegel<sup>22</sup> li identifica, e senz’altro identifica la Coscienza col pensare. L’Autocoscienza, da elemento trascendentale, prerequisito e *a parte ante* del pensare, diviene un elemento *a parte post* del pensare stesso, e qualcosa che deve essere *conseguito* per via logica, attraverso la mediazione dialettica. L’Autocoscienza, svuotata così della sua primalità ontologica, teoretica e trascendentale, anziché essere riconosciuta come Mediazione Originaria, finisce per essere trattata come il *risultato* della mediazione e quindi trattata come se essa stessa fosse al pari delle altre immediatezze (come Hegel interpreta l’“Io”), e come tale conseguibile al termine del divenire logico-dialettico<sup>23</sup>.

### 7. *L’interpretazione della coscienza a partire dall’elemento logico-gnoseologico*

Voler ridurre l’essenza della Coscienza al pensare (la privilegiata tra le *cogitationes*), e interpretare la Coscienza pura (Io sono) come categoria pura e vuota, è il più subdolo riduzionismo d’età contemporanea e il più difficile da smascherare. La Coscienza può e deve appercepire se stessa a partire da un’esperienza interna, come il dubbio e il pensare, ma il fatto che il dubbio e il pensare siano il mezzo e l’occasione di questa appercezione non significa che l’essenza della Coscienza sia il pensare. Dire che, per salire sul granaio ci vuole una scala, non può portare a concludere che il granaio poggi e sia fondato su una scala. Certamente c’è un rapporto speciale tra il granaio e la scala. Ma non è di fondazione. Certamente c’è un rapporto speciale tra il pensare e la Coscienza, ma non è di fondazione, né il pensare definisce l’essenza della Coscienza. Il pensare, il percepire, l’immaginare, il sentire sono atti della Coscienza, cioè *cogitationes*. Il pensare, tra le *cogitationes*, è l’atto di Coscienza che consente l’accesso all’universalità, ed è per questo che per Hegel, e per il Razionalismo prima di lui, il pensare è la privilegiata tra le *cogitationes*. La Coscienza ritroverebbe se stessa (= perverrebbe ad Autocoscienza) mediante la privilegiata e l’universalizzante tra le *cogitationes*. Quindi la Logica è la regina delle scienze, non tanto

---

indipendente dall’esperienza. E questo è l’“Io sono” che giustamente Husserl riconoscerà come soggettività trascendentale.

22. Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, p. 253: “Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewusstsein...; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen ist”.

23. Hegel G.W.F., *Phänomenologie*: “die bewegungslose Tautologie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des Seins hat, ist es nicht Selbstbewusstsein”, p. 138. Lo “Io sono Io” deve ancora divenire Autocoscienza. Hegel G.W.F., *Vorlesungen*, p. 343: “Selbstbewusstsein bin ich, das ganz leere, abstrakte Ich”.

e non solo perché serve all'intelletto per trovare le verità della fisica o della matematica, ma la Logica diviene una Scienza dello Spirito, anzi l'eminente tra le Scienze dello Spirito, perché la Coscienza attraverso l'universalità dei concetti troverebbe se stessa<sup>24</sup>. Di conseguenza, sul piano teoretico, la mediazione portata dalla Coscienza è mediazione concettuale, o non è mediazione affatto. La "cosa" si fa presente a se stessa, solo se la mediazione portata dalla Coscienza è mediazione concettuale. È questa la via hegeliana.

Ed è così che la natura della Coscienza è stata travisata, sulla scorta del privilegiato dei problemi filosofici della Filosofia Occidentale, che è il problema gnoseologico, in generale. E infatti, questo travisamento della natura della Coscienza, Hegel lo eredita da Kant, il quale, tuttavia, pur essendo responsabile all'interno della nascente filosofia contemporanea di questa secolarizzazione, era stato più avveduto di Hegel nel non confondere *Apperceptio* con *animadversio*.

### 8. *La privilegiata tra le cogitationes*

Per Hegel, il pensare non è solo la privilegiata delle forme di mediazione, ma è l'esclusiva. Solo il pensare è mediazione. E per arrivare a questo Hegel deve interpretare e ridurre la Coscienza a pensiero. Tant'è che per Hegel<sup>25</sup> il termine "Io" significa la categoria pura, senza con ciò avvedersi dell'incongruenza di questa pretesa: il fondamento delle categorie viene ad essere una categoria. Per arrivare a interpretare e ridurre la Coscienza a pensiero, Hegel, come visto sopra, deve dare un'interpretazione spinoziana del pensare, facendone così una Sostanza (liquida), la quale ingloba in sé l'Io come suo momento o determinazione particolare, come tale negata (*omnis determinatio est negatio*). Nell'interpretazione hegeliana della Coscienza come concetto e nel far valere il concetto come mediazione esclusiva, ecco che il dato sensibile o l'immediato ha come sua destinazione la *Verschwindung*, essendo momento astratto del concetto universale;

24. Hegel G.W.F, *Phänomenologie*, p. 156: "Dem Denken bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen oder Gestalten, sondern in Begriffen, d.h. in einem unterschiedenen Ansichsein, welches unmittelbar für das Bewusstsein kein unterschiedenes von ihm ist...Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Anderen bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst".

25. Ivi, p. 181: "Die Vernunft ist die Gewissheit, alle Realität zu sein. Dieses Ansicht oder diese Realität ist aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine Abstraktion der Realität. Es ist die erste Positivität, welche das Selbstbewusstsein an sich selbst, für sich ist, und Ich daher nur die reine Wesenheit des Seienden oder die einfache Kategorie". E più avanti, a p. 293: "das Selbstbewusstsein...hat die reine Kategorie selbst zu seinem Gegestande, oder es ist die Kategorie, welche ihrer selbst bewusst geworden".

l'immediato sensibile, dunque, da un punto di vista concettuale o teoretico, è un nulla (il nulla del mondo e dell'esperienza). Ma nello stesso tempo, l'immediato (o l'esperienza) non può venire soppresso, bensì esso va mantenuto nella sua dimensione extraconcettuale, in quanto la "Legge del cominciamento" della filosofia vuole che il concetto faccia riferimento all'immediato come *Bekanntschafft* (la filosofia *deve* presupporre una certa notizia dei suoi oggetti).

Che l'immediato debba essere negato (come momento astratto del concetto) contraddice la "Legge del cominciamento", secondo la quale l'immediato non può essere soppresso, bensì fenomenicamente riconosciuto. Ma in questo fenomenico riconoscimento già si è compiuta la mediazione della Coscienza, quella mediazione che diciamo Originaria, ossia la mediazione secondo il Testimone. La Coscienza riconosce l'immediato, e in questo riconoscerlo nega che possa essere a lei esterno e che in se stesso e da se stesso (= astrattamente dalla Coscienza) esso possa trovare la presenza a se stesso. Ecco la figura dell'Uno senza secondo. Il fondamento della presenza dell'immediato poggia tutto sulla Coscienza. Dunque la sua vera identità (dell'immediato) è "non-Io", per significare che è a me che esso è presente e non a se stesso (come pretendono i fenomenologi contemporanei, fatto salvo Husserl). L'essenza dell'immediato è non-Io e solo questo dice la sua intrinseca impossibilità.

In Hegel l'immediato non può non essere negato, perché il suo essere non coincide col suo concetto, quindi esso *verschwindet* come ogni finito; ma insieme l'immediato deve essere riconosciuto nella sua insopprimibilità, perché così richiesto dalla "Legge del cominciamento". Ecco allora riproporsi, nella Coscienza, la divisione parmenidea di un mondo del *Logos*, dove l'immediato è negato (dialetticamente), e un mondo della *doxa*, dove l'immediato deve essere riconosciuto nella sua insopprimibilità. E stavolta non si può dire che il mondo della *doxa* sia solo parvente, perché si direbbe che è parvente la "Legge del cominciamento" e che quindi sarebbe solo parvente la negazione concettuale dell'immediato. La teoresi sarebbe parvenza. La *doxa*, come apparenza, ha un suo fondo di realtà che va riconosciuto. Ed è quello che dobbiamo scoprire.

La permanenza della verità del *Logos* (il concetto e la necessaria negazione dell'immediato), accanto alla fenomenica *doxa*, è una necessità interna a tutta l'economia della filosofia hegeliana ed hegelista. Da qui traggono origine le sue due interpretazioni fondamentali: o quella iniziale e canonica, principalmente espressa dalla Destra hegeliana, basata sul *Logos* che si fa sostanza spinoziana, nota come Idea logica; o quella interpretazione più recente dello hegelismo che si basa sulla "Legge del cominciamento", che, legando il concetto al presupposto o immediato, declina la filosofia come perenne problematicità, che si esercita sull'esperienza, sull'opinione, sull'immediato e sulle evidenze; e di questa

interpretazione dello hegelismo -la mediazione come problematicità- il maggiore e più rigoroso rappresentante è Bacchin<sup>26</sup>. Queste due interpretazioni dello hegelismo sono parallele e impossibili, come impossibili sono, da un lato, la valenza metafisica del concetto, ossia la sua pretesa di essere tutto, come Idea logica; e, dall'altro, la valenza mediazionale o problematizzante del concetto, che si mantiene legato dialetticamente ai presupposti e all'immediato (*Bekanntschafft* che non può mai essere soppressa fenomenicamente, seppur negata dialetticamente), secondo quanto richiesto dal cominciamento della filosofia.

La cosiddetta "riforma della dialettica hegeliana" di G. Gentile<sup>27</sup>, sostanzialmente, è consistita in un ritorno, dalla valenza spinozista<sup>28</sup> del pensare di Hegel (quella valenza assolutizzante e metafisica che ha condotto all'Idea logica), ad una valenza cogitazionale del pensare, come esperienza interna della Coscienza e dunque come Atto del pensare (che tornare a metafisicizzare e sostanzializzare, per sottrarlo a questa subordinazione a cui esso inevitabilmente incorre, allorché è riportato ad essere un momento della vita della Coscienza, ossia un *Erlebnis*, significherebbe un continuo oscillare tra Scilla e Cariddi).

Ecco allora il motivo per cui la filosofia hegeliana non può pervenire all'Assoluto sul piano concettuale e della *διάνοια*, perché l'innegabile non può non restare legato alla serie delle negazioni negate, secondo la "Legge del cominciamento". E l'innegabile, non è mai l'Assoluto, proprio in forza di tale esser-legato.

[Segue...]

### Riferimenti bibliografici

Aristoteles, *Metaphisica*, cur. W. Jaeger, Oxford University Press, Oxford 1957.  
Bacchin G.R., *L'immediato e la sua negazione*, Centro Studi E. Fermi, Perugia 1967.

26. Bacchin G.R., *L'immediato e la sua negazione*.

27. Gentile G., *La riforma*, "il pensiero è necessario ed universale nel suo stesso attuale determinarsi [...] Noi siamo sempre in possesso della verità, perché sempre pensiamo; e non la possediamo mai, appunto perché pensiamo sempre. Guai se non dovessimo più pensare! Sciagurato chi si stanca di pensare! [...] La verità, l'oggetto del sapere, l'universale è insomma per noi lo stesso pensiero nel suo atto, l'esperienza: una esperienza assoluta, e perciò pura", p. 248. "L'errore fondamentale [di Hegel] consiste nel cercare il pensiero (e la realtà) fuori dell'atto del pensiero, in cui il pensiero si realizza" (ivi, p. 230). Gentile chiama l'atto del pensare anche "atto mentale", sottolineandone ancora il carattere psicologico (ivi, p. 38). La dialettica sarebbe così identificata con l'atto stesso del pensare (ivi, p. 35). "La logica hegeliana è reale nell'atto unico del pensiero che la pensa, e soltanto lì essa ha la sua verità" (ivi, p. 12).

28. Bacchin G.R., *L'immediato*, p. 10, dove questa valenza spinozista del pensiero di Hegel viene definita: "assolutizzazione monistica del *logos*".

- Campanella T., *Il senso delle cose e la magia*, cur. A. Bruers, F.lli Melita, Genova 1967.
- *Universalis Philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata* (1623), Levante, Bari 1994.
- Chandogya Upanishad*, in *Upanishad Vediche*, tr. it. a cura di C. Della Casa, Tea, Milano 1988, pp. 113-223.
- De Bernardi P., *La struttura originaria di E. Severino e la fede hegeliana che la supporta, nel tentativo di fondare l'opposizione dell'essere al nulla. La centralità del cap. IV.*, in «Cum-Scientia», II, n. 4, novembre 2020.
- *Nero perfetto. La spiga di Iside-Demetra. Nous, Conoscenza presenziale e Appercezione pura nella prospettiva advaita della Filosofia Prima*, Aracne, Roma 2021.
- Descartes R., *Meditationes de prima Philosophia*, in “Oeuvres”, t. VII, ed. Adam-Tannery, Leopold Cerf, Paris 1904.
- Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1966, tr. it., Laterza, Bari 1981.
- Fichte J.G., *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, hrsg. v. F. Medicus, Meiner Verlag, Leipzig 1922.
- *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, in *Werke*, hrsg. v. R.Lauth- H. Jacob, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1965, Bd. II.
- *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, Meiner Verlag, Hamburg 1975.
- Gentile G., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975.
- Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in “Werke”, hrsg. v. E. Moldenhauer-K.L.Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, Bd. 8.
- *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, cit., Bd. 3.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, “Werke”, cit., Bd. 20
- *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, cit., Bd. 6.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1979.
- Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. v. S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. (1936) in «Husserliana» Bd. VI, hrsg. v. Biemel W, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.



- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in «Husserliana», Bd. III/1, I Buch, hrsg. v. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- Jaspers K., *Philosophie*, II Bd., 3<sup>a</sup> Auf., Springer Verlag, Berlin Heidelberg 1956.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in “Werke”, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- Plotinus, *Enneads*, cur. A.H Armstrong, Harvard University Press, London 1988.
- Rg-veda* in *I Veda*, a cura di R. Panikkar, Rizzoli, Milano 2005.
- Shankaracharya, *Vivekachudamani*, in Maharshi R., *Opere complete*, Ubaldini Editore, Roma 1977.
- Shankaracharya, *Guru Stuti*, in Maharshi R., *Opere complete*, cit.
- Schelling F.W.J., *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1805) e *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1806), in *Schellings Werke*, hrsg. v. M. Schröter, Cotta'sche Verlag, München 1965, Bd. IV.
- Schelling F.W.J. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in *Schellings Werke*, cit., Bd. III.
- Severino E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.