

# Tematizzare l'intematizzabile, la coscienza

ALESSANDRO NEGRINI

*Istituto di Ricerche Filosofiche "DiaLogos"*

alessandronegrini@yahoo.com

DOI: 10.57610/cs.v5i9.226

**Abstract:** Bacchin's reflection on consciousness occupies a central position in his thinking. To think about consciousness is to think about the beating heart of philosophy itself: whatever reflection or cognitive activity can take place happens in consciousness and is made possible by consciousness itself. And from consciousness there is never an exit. How then can we reflect on it? We can only do so by abandoning empirical-analytic thinking and landing on transcendental thinking. It will be seen how, starting from the general representation of consciousness operated by common sense, we can overcome the aporias generated by it by accessing a dialectical dimension of the notion of consciousness centered on what is expressed by the term "act."

**Keywords:** consciousness, common sense, objectivation, self-consciousness, act.

**Riassunto:** La riflessione di Bacchin sulla coscienza occupa una posizione centrale nel suo pensiero. Pensare la coscienza è pensare il cuore pulsante della filosofia stessa: qualsiasi riflessione o attività conoscitiva si possa attuare, accade nella coscienza ed è resa possibile dalla coscienza stessa. E dalla coscienza non si esce mai. Come possiamo allora riflettere su di essa? Lo si può fare solo abbandonando il pensiero empirico-analitico e approdando al pensiero trascendentale. Si vedrà come, a partire dalla rappresentazione generale della coscienza operata dal senso comune, si possano superare le aporie da essa generate accedendo a una dimensione dialettica della nozione di coscienza centrata su ciò che si esprime con il termine di "atto".

**Parole chiave:** coscienza, senso comune, oggettivazione, autocoscienza, atto.

Coloro che affermano quella verità e certezza della realtà degli oggetti sensibili, dovrebbero essere rimandati alla scuola elementare della saggezza, cioè agli antichi misteri eleusini di Cerere e di Bacco, per imparare innanzitutto il segreto del mangiare il pane e del bere il vino. L'iniziato a questi misteri, infatti, non giunge soltanto a mettere in dubbio l'essere delle cose sensibili, ma arriva anche a disperarne; da un lato, consuma e porta a compimento egli stesso

la loro nullità, dall'altro la vede consumare. Tale saggezza, d'altra parte, non è preclusa neanche agli animali, i quali anzi si rivelano iniziati a essa nel modo più profondo; gli animali, infatti, non si fermano davanti alle cose sensibili considerandole come essenti in sé, al contrario: disperando della loro realtà e pienamente certi della loro nullità, se ne impadroniscono senza mezzi termini e se ne cibano. E, insieme agli animali, l'intera natura celebra questi misteri rivelati a tutti che insegnano quale sia la verità delle cose sensibili.

(Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*)

### *Premessa*

Quando la redazione della rivista *Cum-Scientia* ha deciso di realizzare un numero monografico su G.R. Bacchin, pensando a che tipo di contributo avessi potuto dare, ritenni che non avrei avuto un approccio diverso dai contributi scritti precedentemente. Infatti, tutta la mia personale ricerca filosofica vive di un continuo dialogo con l'opera di Bacchin, e della sua scuola. Spontaneamente, in tutto ciò che scrivo, come si può ben vedere dagli articoli pubblicati in questa rivista, emerge con estrema chiarezza l'origine bacchiniana come fonte inesauribile di riflessione. Quindi, che un numero sia monografico su Bacchin o meno, il mio approccio non ne dovrebbe risentire. Ed invece questo lavoro si è rivelato assai differente. Nel momento in cui mi sono posto nei confronti del pensiero di Bacchin in posizione frontale, trattandolo come un oggetto di cui dare conto, esso, sempre presente in una dimensione implicita, si è reso scivoloso, sfuggente, inafferrabile. Questo mi ha espressamente fatto capire che tutto ciò che potrei dire oggettivamente del pensiero e della filosofia di Bacchin resterebbe molto distante da quello che effettivamente è il valore filosofico di Bacchin. Questo perché la filosofia di Bacchin è una *teoresi in atto*, dunque un movimento del pensiero costante e ininterrotto che non intende decadere a *teoria*, ed è pertanto un tornare *sempre di nuovo* sul tema antico e fondante la filosofia: il sapere di non sapere che impone la ricerca, la domanda universale che innerva il movimento verso la risposta. Non è possibile cioè esporre in maniera oggettivante la filosofia di Bacchin senza alterarne la natura intima, che è quella dell'essere trascendimento in atto di ogni dato disponibile, di ogni risultato apparentemente conseguito. Peraltro, il "tema" che useremo come punto di riferimento per riflettere sulla filosofia di Bacchin, la coscienza, ha esattamente la medesima struttura del valore filosofico della filosofia di Bacchin di cui si diceva, nel senso che la coscienza è ciò che è sempre intimamente presente ma che

non può mai venire posta come oggetto, come cosa, come *alterità da se stessa*. Il parallelismo non è affatto casuale: il senso più intimo della coscienza coincide con la filosofia, perlomeno nel senso metafisico del termine. Entrambe (ma non sono più due, ora sono il medesimo) appartengono alla verità, e non viceversa, ed entrambe, quindi, a essa tendono ma con essa non coincidono.

### 1. Coscienza e senso comune

Il soggetto in generale è dunque correlazione in generale con l'oggetto in generale: ciascuno di questi termini è indice semantico della *conoscenza* o, se si vuole, è un *modo* di indicare la conoscenza che è strutturazione del campo d'esperienza. La situazione è tale che i limiti del campo, appartenenti al campo stesso, non possono venire conosciuti, stante che il conoscere è qui oggettivazione entro un campo, così come non possono non venire conosciuti, stante che un campo non è tale se non per i limiti che lo contengono. Su tale situazione ritornerò espressamente allorché dovrò *tematizzare l'intematizzabile, la coscienza*<sup>1</sup>.

Questo passo di Bacchin, che contiene l'espressione che abbiamo usato come titolo dell'articolo, indica il modo in cui il senso comune, o pensiero naturale, assume la struttura basica della conoscenza. In tale struttura, così apparentemente semplice e lineare, in realtà è presente un'aporia, questa: lo schema "soggetto – oggetto – relazione" conduce ad un'aporia perché a che si realizzi la conoscenza occorrerebbe che il soggetto delimitasse l'oggetto nel campo dell'esperienza che si costituisce con la relazione: in tal modo se si conosce *nel campo*, i *limiti* del campo, che lo determinano come campo, non appartengono al campo stesso e quindi non possono essere conosciuti. Di contro, senza i limiti che de-limitano un campo, campo non vi è, dunque non vi sarebbe esperienza, e quindi la correlazione che costituisce il campo deve consapere i limiti attraverso cui determinarsi. Come si esce dall'aporia? Qui si apre la nozione di "trascendentale" nel senso bacchiniano, che vedremo di chiarire nel corso dell'articolo perché costituisce il senso profondo della coscienza e, a nostro avviso, il valore metafisico della filosofia di Bacchin. Il limite del campo d'esperienza entro cui si realizza la conoscenza non è conosciuto nella situazione conoscitiva empirica, ma deve essere saputo come ciò che rende possibile la costituzione del campo stesso, e dunque è *trascendentale*. Il trascendentale è innegabile in quanto condizione di possibilità (*intelligibilità*) ma non può essere conosciuto come ciò che si conosce dentro il campo costituito. L'aporia di

---

1. G.R. Bacchin, *Theorem*, p. 500.

cui sopra permane solo se non si distingue tra piano empirico e trascendentale, cioè, e nel corso dell'articolo si chiariranno questi termini, se non si distingue tra *coscienza funzionale* e *autocoscienza*, dunque, in ultimo, fra senso comune e filosofia.

Se si resta sul piano empirico, sul piano cioè del senso comune, la coscienza è intematizzabile, e ogni tentativo di tematizzarla è destinato a fallire. Fallirà non per l'incapacità soggettiva di chi si cimenta, ma per una ragione logica incontrovertibile: se *ciò che si deve tematizzare* è la coscienza, e *ciò in virtù di cui si può tematizzare* è la stessa coscienza, ci si ritrova nella situazione contraddittoria per cui il medesimo è sia tematizzante sia tematizzato. La situazione in cui ci si viene a trovare è impossibile, perché la struttura e la funzione del tematizzante e del tematizzato nella relazione in atto, sono differenti: l'uno, il tematizzante, è *soggetto*; l'altro, il tematizzato, è *oggetto*. Il primo è *sub-iectum*, cioè sta sotto il tematizzare, lo sostiene, l'altro è *ob-iectum*, è davanti, è posto di fronte al tematizzante come *altro*, e deve essere altro per poter stare davanti. Se la tematizzazione intende riferirsi alla coscienza stessa isolando il soggetto dall'oggetto, sul piano strutturale si ha che ogni volta che la coscienza tematizza se stessa, cercandosi come soggetto isolato, ritrova la struttura soggetto-oggetto, e quindi certamente trova un oggetto, che le si para davanti, descrivibile e determinabile, ma resta ancora dietro di sé il soggetto che attua la determinazione. In tal modo la riflessione tematizzante la coscienza trova un soggetto "oggettivizzato", che non è il soggetto che cercava, il quale, in atto nel ruolo di soggetto, risulta quindi impossibile da determinare. Ora, questa situazione relativa alla struttura del tematizzare è emblematica della stessa coscienza di cui noi vorremmo trattare: la coscienza infatti, e lo vedremo nei prossimi capitoli, è *trascendimento in atto a sua volta intrascendibile*. Pertanto, lungi dal poter tematizzare in senso diretto la coscienza, ciò che è possibile fare è esporre la ragione per la quale la coscienza non è mai oggettivabile senza alterazione strutturale della stessa, pur essendo innegabilmente.

Prima di entrare decisamente dentro la dialettica soggetto-oggetto, vale la pena soffermarsi su quanto abbiamo sopra chiamato "senso comune" o "pensiero naturale". Si tratta di una nozione ambigua: da un lato è il modo naturale e spontaneo di pensare degli uomini nel loro rapporto pratico con l'altro da sé, che sia il mondo, la natura, gli altri uomini, cioè la società e così via. Dall'altro lato è uno strumento del pensiero filosofico, è ciò rispetto a cui il pensare filosofico si distingue, è il dogma che va messo in crisi dal pensiero critico, la *doxa* che scompare a fronte dell'*episteme*. In questo secondo senso, dunque, non tanto è importante che il senso comune sia effettivamente esercitato, quanto che sia presente come la norma ideale dell'agire in atto. Il senso comune è cioè ciò

che si prefigura come “buon senso” nell’accezione di “adeguato alla pratica in atto”<sup>2</sup>. Il senso comune prestruttura l’assunzione del conoscere in vista di un agire pratico, proiettando i propri presupposti, che passano a fungere da schema-guida, da archetipo-paradigma, sul conosciuto. Ebbene, alla base di questa operazione vi è la struttura soggetto-oggetto assunta nella sua immediatezza empirica. Essa funge, per usare un’immagine che insista sull’aspetto direzionale che va dal soggetto all’oggetto, come un *vettore* che porta il soggetto sull’oggetto in modo tale che esso finisca per disperdersi, fino a identificarsi con l’oggetto. Nell’immediatezza del suo porsi, che chiamiamo “naturale”, il pensiero, dominato dalla struttura nella suddetta forma vettoriale, si identifica con un soggetto già reso oggetto fra gli oggetti. Questa molteplicità di oggetti, assunti dal senso comune come unità comprensiva e indeterminata, è la “natura”. Il pensiero è dunque detto *naturale* perché costruisce la natura. La natura, così come viene pensata, o inventata, contiene tutto, anche il pensiero della natura.

Il modo di essere del senso comune è fondato sul modo di essere e di agire della struttura soggetto-oggetto, per la quale il soggetto conoscente è totalmente dominato dall’oggetto, vive totalmente dentro l’oggetto, e quando si volge a sé, si vede a sua volta come oggetto. Si tratta qui della precostituzione primitiva della nozione di “mondo”. Il mondo è l’ipostasi del mondano, cioè delle oggettualità che si impongono nel pensiero naturale. Il senso comune, pur inconsapevole di agire sotto il controllo della struttura soggetto-oggetto, non può non vedere un’unità degli oggetti intendendola a sua volta come oggetto. In qualche modo in questa nozione di “mondo”, nella sua generalità, vi è, nel senso comune, un’opzione metafisica, come tentativo di unificazione del molteplice. L’intenzione di verità, anima trascendentale della coscienza, opera già nel senso comune, ma nel *modo* del senso comune. Questo modo del senso comune coincide con la sua natura strettamente pratico-funzionale; l’unità che in qualche modo mette in gioco è l’unità del fine del suo agire: la propria sopravvivenza, o salvezza. Si nota dunque che il senso comune, che origina quella nozione di “in generale” da cui siamo partiti, si configura come un apparato cognitivo al servizio dell’agire pratico dell’uomo. Ma poiché questo apparato cognitivo è totalmente dominato dalla struttura soggetto-oggetto nella sua

2. Questa accezione del senso comune, che si esercita non apertamente da parte di qualcuno, ma che è la norma presente in ognuno che si cimenti in una peculiare pratica, è importante perché in primo luogo toglie alla nozione di senso comune una validità universale univocizzante, come se il senso comune fosse unità di contenuto oltre che di forma, rendendo così possibile vedere che vi è un senso comune nella matematica, nella storia, nell’etica ecc., e non un senso comune unico e totale. In secondo luogo si può notare che tale nucleo logico del senso comune come norma del pensiero pratico è alla base del pensiero tecnico, è la tecnica nella sua essenza. Ciò esula dal nostro tema attuale, ma indica che per giungere a chiarezza circa il tema della tecnica non è possibile non riferirsi alla coscienza e alla sua mistificazione che è il senso comune.

immediatezza tutta volta all'oggetto, esso non viene visto per quello che è, cioè come meramente funzionale al fine, ma come descrittivo della realtà in sé, a prescindere dalla direzione che il fine dà. È qui che si formano quelle pseudo-concettualità che, giustificabili nel senso comune e nel relativo comune operare, perdono completamente di senso nella dimensione teoretica, epistemica, ma che invece permangono sia nelle scienze sia nelle filosofie finitiste<sup>3</sup>.

Ciò dunque che ci pare stabilito è che il senso comune sia la configurazione conoscitiva del mondo che si pone come sistema di riferimento nei confronti dell'agire pratico e che, isolato dalla sua funzione, viene assunto come la realtà, l'essere. Esso consiste nel proiettare sull'oggetto generale tutta l'esperienza. E in questa proiezione cade naturalmente anche il soggetto.

È importante individuare il nesso che sussiste fra il senso comune e la nozione di naturalismo. Il "naturalismo", da considerarsi come posizione filosofica solo nel suo estremo sviluppo sistematico, è l'immediata visione del mondo del senso comune ed è ciò che il senso comune non discute, lo assume come ovvietà, ridicolo o folle sarebbe per il senso comune discutere le basi naturalistiche della sua visione. Il senso comune si costruisce tutto intorno alle ovvietà che ne costituiscono la base, ma che ovvietà sono? Donde giungono al senso comune? Si tratta dell'*oggettivazione*, della funzione oggettivante della coscienza nella quale la struttura soggetto-oggetto funge vettorialmente come il portarsi del soggetto verso l'oggetto e il permanere nell'oggettività. Vedremo più avanti che l'oggettivazione è un'operazione molto complessa e che implica solo un'apparente passività del soggetto. Ma ciò che qui emerge è che attraverso le operazioni che danno luogo all'oggetto, che costituiscono la forma dell'oggettivazione, si rende l'oggetto dotato della caratteristica del "fatto". E a esso viene attribuita realtà. Per esemplificare: io vedo la collina davanti a me. È un fatto inequivocabile che io veda la collina, ma dire che la collina esiste e dire che il suo esistere è un fatto è trasferire la fattualità del vedere all'oggetto visto, indebitamente. L'evidenza del vedere è tutta nel vedere stesso, l'attribuzione di esistenza all'oggetto del vedere è l'oggettivazione che la coscienza funzionale opera. Ma il senso comune non sta fingendo: esso, tutto incentrato come vedremo nella coscienza avvertente, ciò che avverte immediatamente lo converte in esistente, biforcando l'esistenza in due poli, l'io e l'oggetto. Intendiamo dire che questo agire del senso comune non sta giocando, ma è effettivamente ciò che va a costituire quel che comunemente chiamiamo *realtà*, attraverso queste indebitate attribuzioni. Il modo di agire dunque del senso comune attraverso l'oggettivazione è quello di costruire la fattualità entro la quale emerge l'evidenza come

3. Con "finitista" intendiamo ogni filosofia che pone il fondamento come relazione fra il fondamento e il fondato, e che quindi, vincolando il fondamento al finito, lo perde.

*l'essere fatto del fatto*, cioè l'essere *indiscutibile*, non mai dubitabile, improblematico. Vedremo più avanti che qui c'è l'origine della problematicità inerente alla nozione di evidenza.

Ora, ciò che è importante vedere in questa fase dell'esame, è che quest'oggettivazione in base alla quale si dispiega il mondo naturale, non è alla base solo del naturalismo empiristico, quello più "classico" e legato al senso comune, che è alla base di tutte le scienze empiriche, sia naturali sia dell'uomo, bensì anche dell'idealismo, perlomeno di quell'idealismo che, per varie ragioni, tende ad assolutizzarsi nella forma del monismo. Il risultato monistico, nella sua essenza, è lo stesso sia che a essere assolutizzato sia il polo soggettivo sia quello oggettivo. Per essere ancora più espliciti, anche una filosofia come quella fenomenologica, che sorge a partire dalla distinzione brentaniana di fenomeni fisici e fenomeni psichici, nel momento in cui si volge ai fenomeni psichici come oggetti della percezione interna, cade nell'oggettivazione, pur essendo apparentemente una filosofia alternativa al naturalismo<sup>4</sup>. Oppure l'attualismo di G. Gentile, assolutizzando l'atto, lo tratta come cosa assoluta, ricadendo nell'oggettivazione proprio come quel pensiero immediato del naturalismo di cui l'attualismo vorrebbe essere la confutazione. È molto difficile uscire dal naturalismo, se non altro per il fatto che esso domina il linguaggio che noi usiamo per mostrare i limiti teoretici del naturalismo stesso. Noi dobbiamo oltrepassare i limiti del naturalismo, e quindi dell'oggettivazione come funzione fondamentale della coscienza, facendo uso dello stesso modo di pensare naturalistico che è l'esprimere, il significare. È per questo che il superamento del naturalismo è così difficile. Ma è totalmente insensato che una difficoltà linguistica inibisca il pensare: eventualmente la difficoltà linguistica riguarderà il pensante che intende esprimere il suo pensiero, non può riguardare il pensiero stesso. Il quale, nel momento in cui vede che la vettorizzazione oggettuale della struttura soggetto-oggetto è funzione del pensiero pratico fondato sul senso comune, ha già superato il livello funzionale della coscienza, è già oltre. Il fatto che per dire di questa funzione debba utilizzare ancora i termini come soggetto e oggetto, che hanno senso nella funzione, non significa ricadere nella funzione, bensì

---

4. La filosofia di Franz Brentano, che è all'origine della filosofia fenomenologica di Husserl e Heidegger, si fonda su una predeterminata distinzione fra fenomeni fisici e fenomeni psichici: tale distinzione, se da un lato segna la differenza irriducibile fra il fisico e lo psichico, nondimeno ne mantiene la complementarità nella relazione reale che essi intrattengono, e che si traduce nel tratto comune, del fisico e dello psichico, di essere fenomeni. Così, se da un lato la nozione di "empirico", che usa Brentano, si oppone fortemente a quella di "sperimentale" che usa ad esempio Wundt, d'altro lato l'opposizione in realtà è apparente, perché l'uno, Brentano, riduce l'oggetto al soggetto, ma il soggetto è già stato pensato come oggetto, mentre viceversa Wundt riduce il soggetto a un oggetto naturale qualunque ipostatizzando la natura come soggetto assoluto. In ogni caso i due modi di affrontare la coscienza si fondano sull'oggettivazione.

determinarla nei suoi limiti che mostrano che la funzionalità non coincide con la coscienza stessa, non esaurisce la coscienza stessa.

Pertanto, una volta acquisito che la coscienza non può essere ridotta alla sua funzione oggettivante, e che quindi la coscienza non può essere ritenuta una cosa, nello stesso modo si deve escludere che la coscienza sia assoluta e che tutte le oggettualità non siano che suoi prodotti. Si deve escludere perché l'assolutizzazione della coscienza può attuarsi solo se ciò che viene assolutizzato sia già precedentemente stato posto come oggetto, dunque oggettualizzato, e quindi l'assolutizzazione non è che un modo dell'oggettivazione, che è per sé assolutizzante<sup>5</sup>.

Ci troviamo dunque, per intendere il senso della coscienza, in una situazione-limite, sempre a rischio caduta nell'oggettivazione, sempre in bilico fra una riduzione della coscienza a cosa o assolutizzazione della coscienza. Ma, come più volte sostiene Bacchin, la filosofia resta filosofia solo se resta in questo limite, se permane in equilibrio sul crinale del limite. Si tratta di un equilibrio che è ciò che connota il pensiero trascendentale, e che si ottiene solo se si permane in movimento. Il pensare teoretico è un po' come un veicolo a due ruote, non sta in equilibrio da solo stando fermo, trova l'equilibrio solo muovendosi. Nel nostro caso il movimento è dato, poiché siamo in ambito di ricerca sulla coscienza, dalla tensione soggetto-oggetto. Nel prossimo capitolo cercheremo di dominare questo movimento considerando la struttura soggetto-oggetto non analiticamente ma dialetticamente. Vedremo allora come si impone la nozione di "atto".

Possiamo allora concludere questa prima fase dello studio tenendo fermo quanto emerso e che non è affatto banale, anzi, per certi aspetti è sconcertante, e cioè che la direzione naturale del conoscere non è volta alla verità, ma a questioni pratiche che determinano la produzione di un senso di realtà che viene ritenuto valido a prescindere dal suo essere funzione di una questione pratica, contingente. Ascoltiamo le parole di Bacchin stesso, che riescono sinteticamente ma con rigore a dire in poche righe tutto quanto abbiamo detto finora.

La direzione naturale della conoscenza, quella che va direttamente alla cosa, ma, in effetti, si arresta all'oggetto identificandolo surrettiziamente con la cosa e vi si mantiene all'interno, analizzandolo e ripiegandosi riflessivamente su se stessa nel

---

5. Che l'oggettivazione implichi un'assolutizzazione è innegabile in ogni rapporto duale: ogni volta che sia posta una relazione fra due elementi, quando si riduce un elemento all'altro, si ha l'assolutizzazione di quest'altro. Riduzione e assolutizzazione sono la medesima azione divisa solo nei punti di vista degli elementi in gioco. Ora, dove si tratti di soggetto e oggetto, nel momento in cui si riduce il soggetto all'oggetto, e ciò avviene ogni volta che il soggetto opera l'oggettivazione, si ha l'assolutizzazione dell'oggetto, ed è indifferente su questo piano che l'oggetto assolutizzato sia l'originario soggetto o l'originario oggetto. Oggettivare è dunque di per sé assolutizzare l'oggetto nella figura della "natura", e quindi il naturalismo è intrinseco all'oggettivazione.

suo esserle vincolata, non è la direzione vera; essa è naturale solo perché è primitiva, perché si mantiene costantemente anche nella più elaborata delle culture, perché deve venire invertita con lo sforzo, la hegeliana “fatica del concetto”, al quale tuttavia resiste tenacemente. Con essa l'immediato, infinitamente ed insondabilmente mediato dai significati da analizzare senza posa, campeggia e resta immediato. Con essa, la conoscenza resta il narciso innamorato della propria immagine e il criterio del vero, apparentemente essendo l'oggetto, si paleserà essere il soggetto che l'oggetto fa essere e strutturare nei propri modi di esistere<sup>6</sup>.

## 2. La coscienza come identità dialettica di soggetto e oggetto: la nozione di atto

Come si è visto, quando la riflessione filosofica si incentra sulla coscienza, inevitabilmente incontra la potente e attraente struttura concettuale “soggetto-oggetto”. Se immaginiamo il movimento della coscienza come un movimento nello spazio profondo, la struttura è considerabile alla stregua di un “buco nero”, dotato di una potente forza d'attrazione, che conduce alla sparizione della “sonda” ricercante. O, con un'immagine non meno fantasiosa, se la ricerca la immaginiamo sulla terra, la struttura soggetto-oggetto è una palude di sabbie mobili dentro la quale ci troviamo senza sapere come siamo arrivati, ma soprattutto non sappiamo come uscirne. L'immagine della palude viene usata non a caso da Bacchin per connotare il pensiero moderno<sup>7</sup>. Ora, è necessario che il pensiero trascenda la rappresentazione soggetto-oggetto entro cui annaspa, per raggiungere la dimensione concettuale della coscienza che è il superamento del dualismo soggetto-oggetto, ma superamento tale che non comporti una riduzione di un termine all'altro. Questo plesso concettuale, “soggetto-oggetto”, è la *presenza* della struttura metafisica originaria contenuta nella semantica della parola “coscienza”; o, come più correttamente possiamo dire, nella struttura “soggetto-oggetto” vi è un'*implicazione teoretica*, che costituisce il senso originario della coscienza stessa: si tratta dell'*identità dialettica di pensiero ed essere*. Soggetto e oggetto sono la *trasfigurazione semantica* nella figura della coscienza dell'identità metafisica originaria. Ciò significa che qualunque considerazione di tipo analitico nei confronti della coscienza concluderà nelle aporie di questa relazione, che come tale “non sta”. La palude è propriamente la storia dello sforzo di venir a capo di una identità dialettica in modo empirico e analitico.

Per chiarire quanto anticipato, consideriamo le due seguenti asserzioni: “*Io sono cosciente di X*”; “*X è presente a me*”. Ogni asserto esprime un significato

6. G.R. Bacchin, *Anyphoton*, p. 85.

7. Ivi, p. 13.

determinato, differente dall'altro, ma ciò a cui si riferiscono entrambi gli asserti è la medesima ed unica situazione fenomenologica: *l'esperienza che un soggetto cosciente ha di un oggetto*. L'esperienza che un soggetto cosciente ha di un oggetto è esprimibile sia dicendo che il soggetto ha presente l'oggetto, sia dicendo che l'oggetto si presenta al soggetto. Esattamente come la "stella della sera" e la "stella del mattino" sono due significati diversi che si riferiscono al pianeta Venere, così "il venire alla presenza dell'oggetto" e "l'aver presente l'oggetto da parte del soggetto" sono due significati diversi che si riferiscono alla medesima "cosa". L'identità cui le due asserzioni si riferiscono è la coscienza di X che è sia l'essere cosciente da parte del soggetto di X, sia l'essere presente dell'oggetto X al soggetto, e ciò non come l'unione di due cose differenti, ma nel senso che la situazione è la medesima e la differenza è tutta e solo nel linguaggio che la dice. I due significati (l'essere cosciente da parte del soggetto di X e l'essere presente da parte di X ad un soggetto) sono esprimibili in forma sintetica negli stessi termini che formano la relazione, cioè "soggetto" e "oggetto", nel senso che dire "soggetto" è già dire "soggetto di un oggetto" e viceversa dire "oggetto" è sempre dire "oggetto di un soggetto". Dunque, si usa dei termini soggetto e oggetto per intendere la medesima situazione; non di meno i termini significano in modo differente, tant'è che devono venire uniti attraverso una relazione per poter esprimere la loro *ratio*. Si noti qui come una situazione fenomenologica molto semplice, la mera rappresentazione di un oggetto, l'essere presente di un oggetto ad un soggetto che coincide con l'aver presente un oggetto da parte di un soggetto, per essere detta ed esplicitata deve articolarsi lungo un asse semantico polarizzato sui termini soggetto e oggetto. Per dire una situazione semplice si deve complicare enormemente il riferimento semantico. Questa complicazione, che si erge a fronte di un dato semplice, è propriamente la palude di cui parla Bacchin. Tutto nasce da un equivoco: confondere la presenza, che è la coscienza stessa, con la sua esplicitazione nel linguaggio che la dice. Confondere cioè quell'identità che è la pura presenza con quella dualità costituita da soggetto-oggetto che la esplicita, la dice. Lo stesso equivoco si articola anche su di un altro livello, e cioè la confusione fra la presenza nel senso della coscienza e la *presenza avvertita* (percepita, vissuta), che determina la distinzione fra *coscienza come presenza* e *coscienza come avvertimento*, di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo.

Dunque, qualsiasi riflessione voglia porsi sulla nozione di coscienza non può non attraversare questo nodo, il soggetto, l'oggetto e la relazione. Qui si configura la differenza abissale fra il pensiero naturale e quello filosofico, o, detto più precisamente, viene segnata la distinzione fra il livello empirico del pensare e quello trascendentale. Tutto sta nel comprendere che il rapporto

soggetto-oggetto può essere inteso *naturalmente* come “relazione analitica” o *trascendentalmente* come “rapporto dialettico”. A seconda del modo di pensare posto in atto, il soggetto e l’oggetto saranno, nel primo caso, realtà in relazione complanare, con tutte le difficoltà che la relazione reale implica, oppure, nel secondo caso, saranno termini dialettici da cui togliere dualismo ed opposizione per lasciar essere la loro identità, che si rivelerà innegabile, e, pur non aparendo sul piano empirico, emergerà come la condizione di possibilità logica (*intelligibilità*) dello stesso piano empirico.

Vediamo da vicino. La struttura “soggetto-oggetto”, in qualunque forma si presenti, non consente di separare i due membri che la costituiscono, ma si pone come dotata di un nesso essenziale che, sebbene non appaia nello stesso modo dei membri, costituisce l’effettiva realtà. Abbiamo detto “presentarsi come dotata”: ma presentarsi a chi? Ora, in quanto agente nella conoscenza, la struttura “soggetto-oggetto” struttura appunto l’esperienza, la configura nella sua immediatezza naturale, mentre solo in seguito ad un atto riflessivo la struttura “soggetto-oggetto” si presenta alla considerazione di un soggetto pensante. Ma non è così lineare come sembra. In un primo momento, infatti, la riflessione che un pensante attua su di un semplicissimo vissuto coscienziale, l’essere presente di un oggetto, ri-assume in sé la forma del soggetto-oggetto configurando un soggetto, che compie la riflessione, ed un oggetto, costituito dalla stessa struttura “soggetto-oggetto”. Si ripresenta così la medesima struttura, perché in ogni atto di riflessione vi è sempre la struttura “soggetto-oggetto” ancorché duplicata in “soggetto – *soggetto-oggetto*”. Questa duplicazione, come si nota, può procedere all’infinito senza compiere un passo avanti. Esattamente come di fronte ad uno specchio, se si fa riflettere in esso un altro specchio, l’immagine riflessa nel primo specchio si duplica nel secondo all’infinito. Di ciò ognuno di noi può fare diretta esperienza.

Com’è possibile tutto ciò? È possibile perché la struttura “soggetto-oggetto” nella sua naturalità non si lascia afferrare, ma si impone anche nella riflessione. La riflessione, nel suo sorgere, è ancora determinata dalla struttura soggetto-oggetto, è tutta volta all’oggetto, è “naturalistica”. Per poter superare la struttura su cui riflettere senza subirne l’azione e quindi saperla, la riflessione deve operare un ulteriore passaggio. Deve cioè vedere che, se non è possibile non distinguere il soggetto e l’oggetto, altrettanto non si può invece distinguere fra la *presenza* dell’oggetto al soggetto e l’aver presente, da parte del soggetto, l’oggetto. Qui è il punto. L’atto riflessivo nel suo sorgere crede di dirigersi verso il membro soggettivo del plesso, ma incontra il plesso. Rivolgendosi al soggetto la riflessione non trova l’oggetto, ma il presentarsi dell’oggetto che è lo stesso averlo in presenza da parte del soggetto. È qui che, generalmente, la coscienza del senso

comune si confonde: confonde l'oggetto con il suo presentarsi e se stessa con un oggetto al pari degli altri. Del resto tutto ciò, che noi chiamiamo "confusione", non è che il dispiegarsi spontaneo della struttura "soggetto-oggetto". Il senso comune, cioè, riflettendo re-immette in circolazione la struttura su cui intenderebbe riflettere, e lo fa in virtù di una confusione: confonde il presentarsi dell'oggetto, che è la stessa coscienza dell'oggetto, con l'oggetto inteso come "cosa", cioè come qualcosa che esiste, si dà, è qui, innegabile, è un "dato". Si tratta dell'*oggettivazione*, di cui avevamo già visto la presenza nel capitolo precedente, che è la funzione naturale della coscienza. Il senso comune è quindi tale per cui in esso, la riflessione, anziché porre un arresto e una revisione del pensato, reimmette la medesima struttura all'infinito, e la lascia nel suo reiterarsi senza pause. Questo configura la struttura del pensare pratico dell'uomo: in esso la struttura "soggetto-oggetto" funziona in modo diretto configurando la realtà come compresenza di molteplici identità correlate da nessi relazionali di volta in volta esplicitabili, di cui, quello che determina la coscienza, implica la realtà sia del soggetto sia dell'oggetto e l'effettiva presenza di una relazione. La relazione in gioco per la coscienza è l'*accorgimento*, da parte del soggetto, della *presenza* dell'oggetto vissuta immediatamente come *attribuzione di realtà effettiva all'oggetto stesso*. Questa struttura, inevitabile nella praticità dell'agire umano, è alla base di ciò che la tradizione chiama "naturalismo". Esso è talmente ben innestato nel senso comune che, nella misura in cui lo si può pian piano demolire mostrandone le contraddizioni, ne rimarrà sempre un residuo minimale, ma strutturale, nel linguaggio che usiamo anche per negare valore al naturalismo stesso. È dunque di grandissima importanza vedere il nesso essenziale fra il livello immediato della riflessione che configura il naturalismo, e la struttura del linguaggio che esprime le intenzioni concettuali di un pensiero filosofico. Spesso, come si sa, i due livelli qui in gioco, coscienza naturale e linguaggio, tendono a confermare l'un l'altro la visione generale che esprimono, che è sostanzialmente la divisione, la molteplicità, ma accettata nella sua datità. Si può dire che il senso comune ha, in un immaginario confronto con il gioco degli scacchi, le sue *torri* nel linguaggio e nella percezione abituale. Si tratta dunque di superare ciò che linguaggio e percezione intendono imporre, attraverso un *iter teoretico* che muova dalla coscienza, in essa resti, ma in se stessa trovi la via al trascendimento.

A questo punto non possiamo più porci di fianco al pensiero di Bacchin con l'intento di farne emergere le linee portanti, come abbiamo fatto fin qui, ma lo dobbiamo porre in primo piano, e ciò significa che ora dobbiamo riferirci ai testi del filosofo. In particolare ci dobbiamo concentrare ora su alcuni paragrafi del secondo capitolo di *Fondamenti della filosofia del linguaggio*.

Si muove dalla coscienza, la quale è attuale presenza; ci si mantiene in essa, perché fuori della presenza nulla propriamente “è”, che essere assente è come non essere; e questo muoversi non modifica la presenza, alterandola, ma ritrova l'identità dell'essere presente nella diversità stessa delle cose che di volta in volta lo sono<sup>8</sup>.

Dunque, coscienza è presenza, presenza è identità, ma la coscienza si muove, è essenzialmente movimento, in che senso allora è presenza ed anche movimento? La presenza è innegabile, ché per negarla dovrei aver presente la ragione della negazione. Altrettanto il movimento non si può escludere: “La coscienza che escludesse il movimento non sarebbe coscienza, perché lo stesso escludere il movimento è ancora quel movimento che si pretende di escludere”<sup>9</sup>. Non c'è alcun modo possibile di concordare analiticamente presenza e movimento se non riducendo uno dei due all'altro, quindi non c'è modo di non sacrificare un elemento, ma entrambi abbiamo detto essere innegabili. Bisogna uscire dal pensiero analitico. Seguiamo questo *iter* di pensiero. L'identità emerge nella stessa diversità delle cose che di volta in volta sono identità: poiché coscienza è sempre attuale presenza, il movimento della coscienza non esce dall'attualità pur muovendosi fra cose di volta in volta diverse, perché nell'attualità della presenza della cosa di volta in volta presente la coscienza ritrova l'identità di se stessa, è un movimento cioè quello della coscienza che attraversa il diverso ritrovandosi il medesimo e rendendo così possibile la presenza, e dunque l'identità, di tutti i diversi nell'identità della coscienza stessa. Così dice Bacchin:

Questo movimento è, dunque, piuttosto, il ritrovarsi dell'identico nel diverso; per il quale ritrovarsi il diverso, lungi dal venire annullato, viene conservato tale e viene conservato in virtù di quello identico senza di cui ogni cosa dovrebbe sostituire ogni *altra* cosa, perché nessuna cosa potrebbe disporsi accanto ad altra ed anzi l'“altro” non sarebbe e la stessa sostituzione sarebbe impossibile<sup>10</sup>.

Le identità che via via passano non sono annullate dall'identità della presenza che è coscienza, attuale presenza, ma vengono “conservate” come essenti, mantenute tali dalla presenza-identità che non passa e che è l'essere presenza. Se non vi fosse questo punto fermo (la presenza in atto) ogni cosa si disporrebbe indifferentemente rispetto alle altre, tutte le cose sarebbero una cosa unica nemmeno identificabile come cosa, non vi sarebbe alcunché di rilevabile, verrebbe meno ogni alterità e con lei ogni identità.

8. G.R. Bacchin, *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, p. 49.

9. G.R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, p. 122.

10. G.R. Bacchin, *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, p. 49.

L'identico che è l'essere presente o, più semplicemente, "presenza" è, così, da ritrovare non come la soppressione o negazione del diverso, bensì come sua condizione, anzi come il diverso stesso nel suo essere intelligibile, come l'intrinseca possibilità che il diverso sia. [...] L'identità della coscienza, per la quale il diverso è "presente" o consaputo come tale, è *l'identico mantenersi tale del diverso*<sup>11</sup>.

Con ciò, con tale considerazione, si può superare l'instabilità comportata dall'assumere soggetto e oggetto come relazione fra entità distinte. Soggetto e oggetto sono i poli che l'esplicitazione dell'identità della coscienza deve porre per esprimere attraverso il linguaggio ciò che non è polarizzato e non è divisibile. L'importo di questa divisione che opera il linguaggio, se non viene neutralizzato, se viene subito, conduce al pensare soggetto e oggetto divisi e a estenuare tutta la forza teoretica nel tentativo di ricomporre la divisione, cosa ora impossibile, se non attraverso escogitazioni estrinseche. Continuiamo a seguire il testo:

Si elimina così un equivoco, che di fatto ha una sua storia in filosofia, l'equivoco tra quell'identico che è la presenza o coscienza e quell'identico che è ciò di cui appunto v'è coscienza; l'equivoco tra la considerazione, che è tale per qualsiasi cosa che si consideri, e l'identità di ogni cosa con se stessa onde, nel rapportamento o confronto, è dato riconoscere appunto la diversità. Solo se le due identità non si confondono, è possibile evitare la duplice risoluzione monista nell'essere e nel pensare; e del resto, non è possibile confondere le due identità, perché la coscienza non è *ciò a cui* la cosa si presenta se non come il *presentarsi* stesso della cosa, la cosa nel suo stesso venire consaputa<sup>12</sup>.

Allora, possiamo dire che la coscienza sia l'identità di soggetto e oggetto ma intendendo il soggetto come l'aver presente l'oggetto, e l'oggetto non come la cosa che si presenta ma il presentarsi della cosa, l'essere presente della cosa. In tal modo si mantiene l'identità delle cose ben distinte dalla coscienza ma non si oggettiva la coscienza come cosa fra le cose né si assolutizza la coscienza come cosa assoluta che contiene tutte le altre cose.

Ora siamo nel punto più delicato della questione: ed è qui che bisogna insistere nel pensare dialetticamente. Soggetto e oggetto, presenza come aver presente e presenza come presentarsi, non possono essere pensati divisi *ma nemmeno uniti*. Non si possono considerare lo stesso, perché l'aver coscienza come il portarsi del soggetto sull'oggetto non è l'oggetto, ma sono lo stesso nel senso che il portarsi del soggetto sull'oggetto è il presentarsi dell'oggetto.

---

11. *Ibidem*.

12. Ivi, p. 50.

Si tratta, dunque, di due identità in quanto tra loro irriducibili; ma esse si mantengono due solo se non si pretende di *separarle*, facendo di esse due diverse “cose”, perché non appena si pensa la coscienza come *qualcosa*, sia pure per ridurre monisticamente ad essa ogni altra cosa che in essa e per essa si presenti non la coscienza si pensa ma la “cosa” che si pretende essa sia, non la coscienza che è “presenza” ma la “presenza” ridotta a sua volta ad una qualche particolare “cosa”<sup>13</sup>.

Evidenziamo: *due identità irriducibili ma inseparabili*. Soggetto e oggetto. Ma pensiamoli in altri termini: la *presenza attuale* e il *movimento*. Qui il pensiero dialettico deve lottare contro il pensiero analitico che vuole separare e contro quello sintetico che vuole unire e assolutizzare. Il tutto poi accade nel linguaggio, che è già il regno della separazione. Dobbiamo pensare l'unità dialettica di presenza e movimento. Qui il senso comune non riesce a seguire: poiché ha già da sempre diviso soggetto e oggetto, essendo lui stesso la divisione, non accetta e non vede l'unità che determina l'unificazione o la divisione. Come si può pensare questa identità che si muove, questa identità che però non può essere sacrificio di un membro in favore dell'altro? In primo luogo dobbiamo pensare alla coscienza come identità nel senso della *presenza pura*, che non va confusa con la *presenzialità* di qualcosa, cioè l'*esserci* di qualcosa. La presenza che è l'essere della coscienza non è già la determinazione della cosa che è presente, ma è quella presenza senza la quale nulla potrebbe essere presente, quella presenza cioè implicita in ogni presente che però non coincide con alcun presente. Infatti, la presenza che connota la presenza della cosa deve essere presenza determinata: e cioè la cosa viene determinata solo in quanto distinta da un'altra cosa, e dunque per determinare vi deve essere la differenza. Che quindi vi sia e resti una differenza fra il soggetto e l'oggetto è dunque ineliminabile, ma in quanto si consideri il soggetto come la persona che pensa e l'oggetto la cosa pensata. Se invece soggetto e oggetto vengono intesi come la presenza ineliminabile a che vi sia presenza in atto, cioè coscienza, di aver in presenza e porsi nella presenza, e cioè che permanga una identità attuale nella presenza via via variabile delle presenze, allora sono da intendersi come *unità in senso trascendentale*, che non implica una riduzione dell'uno all'altro ma che è la condizione e dell'uno e dell'altro e cioè del loro potersi diversificare permanendo identità distinte. Quindi la coscienza è la condizione dell'identità sia del soggetto sia dell'oggetto nel loro non ridursi reciprocamente. E per questo tale unità non può essere detta. La parola che si usa per indicare questa unità della coscienza che non può essere detta è la parola “atto”. Si conferisce a questa parola una grande responsabilità, è una parola che non deve esserci e che

---

13. *Ibidem*.

quindi deve dire il suo non poter dire e quindi il suo porsi per dire il suo non porsi. Situazione non agevole. Per questo ci conviene sospendere la trattazione che prevedrebbe ora la determinazione della nozione di “atto”, e tornare un po’ indietro su alcuni passaggi effettuati, la chiarificazione dei quali ci metterà nelle condizioni di affrontare la nozione di atto con maggior consapevolezza. Nel prossimo capitolo vedremo la distinzione fra coscienza come presenza e coscienza come avvertimento, che ci consentirà di intendere il senso metafisico della nozione di “esistenza”, in parte già emerso, cosicché nel capitolo successivo torneremo sull’atto pensandolo come “autocoscienza”.

### 3. *Coscienza come presenza e coscienza come avvertimento*

Come abbiamo visto, la coscienza è presenza, e presenza è identità dialettica di soggetto e oggetto. Ma la coscienza è anche movimento, movimento intrinseco dell’unità del pensiero nella molteplicità dei pensati, movimento in cui il permanere del soggetto è la stessa possibilità della molteplicità degli oggetti. Quando si parla di presenza si deve sempre fare attenzione ad una certa ambiguità del termine: un conto è intendere la presenza di qualcosa, un altro è intendere qualcosa che è presente. La distinzione è di importanza capitale, è la distinzione fra essere ed esistere. Possiamo mettere in luce ciò che di questa distinzione ci interessa differenziando *presenza* da *presentificazione*. Il senso, ancora una volta, è quello del trascendentale. La presenza, nel pensiero di Bacchin, va intesa in senso trascendentale, e non empirico. La presenza di cui si dice della coscienza è l’essere, l’identità essere e pensiero, presente in ogni situazione in cui vi è presenza di qualcosa, ma non coincide con alcunché. La presenza empirica, di contro, non è la presenza ma la *presentificazione*, cioè il “fatto che si presenti qualcosa”, cioè il dato. Il dato non è la presenza della cosa stessa, bensì è il presentarsi della cosa *fattualmente* secondo le possibilità di accoglienza del soggetto a cui la cosa si presenta. Ciò è quanto il senso comune considera “esistenza”. L’esistenza è il fatto di esistere. Bisogna quindi distinguere la presenza come condizione concettuale dell’essere e del pensare, dalla presenza come cosa esistente, come esistenza *tout court*. Ebbene, la presenza intesa come esistenza corrisponde alla coscienza intesa come “coscienza avvertente”, coscienza cioè che si identifica nel suo avvertire la cosa presente. Allora, la presenza che è la coscienza trascendentale, non è la stessa “presenza avvertita” che si dà fattualmente. Ciò che costituisce la coscienza del vedere la collina è la presenza della collina. Ma ciò che appare non è la collina in sé, o l’intero della collina, appare il suo volto esposto, ad esempio, a sud, quello a nord resta nascosto;

un altro avvertimento eventualmente presenterà il versante nord. Dunque ciò che avverto di ciò che è presente non è ciò che è presente.

Inoltre, la presenza della collina, come si è visto nel precedente capitolo, è solo nel linguaggio che si distingue dal mio averla presente, mentre l'avvertimento presenta non solo come linguaggio ma come vissuto l'essere distinti e separati del soggetto e dell'oggetto. Quando io vedo la collina, in tanto essa si pone in quanto si distingue da me, in tanto essa è presente a me in quanto io sono presente a me stesso e mi volgo ad essa. Io e la collina siamo due entità distinte, chiaramente distinte nella coscienza avvertente. L'avvertimento è costituito dunque da una struttura duale e dualizzante. Mentre la presenza in senso trascendentale è una indivisibilità assoluta divisa solo nel linguaggio che la dice, nella coscienza avvertente, invece, le due parti si staccano inesorabilmente, si dividono: la coscienza avvertente pone il soggetto e l'oggetto come divisi, successivamente uniti dalla relazione descritta dall'atto di coscienza (relazione percettiva, intellettiva, in breve l'intenzionalità come relazione coscienza e oggetto espressa dalla dizione coscienza "di"). Si noti qui, e ovviamente ciò non è casuale, che la coscienza avvertente è coerente con quel linguaggio che per esprimere il trascendentale divide l'indivisibile: non è un caso perché qui emerge la radice del linguaggio nella coscienza avvertente. Anche se il linguaggio può raffinarsi e mediarsi fino alle estreme astrattezze dei linguaggi simbolico-formali, la sua radice essenziale è sensibile, empirica, installata nell'avvertire, non nell'intendere. Ma ciò che principalmente ci sembra sia da mettere in rilievo è che l'oggettivazione che il linguaggio e l'esperienza nella sua immediatezza naturalistica operano viene per così dire confermata dal "sentire" che il soggetto ha di sé stesso che si sovrappone alle evidenze dell'esperienza immediata e dai presupposti del linguaggio. Per la verità, ciò che noi qui stiamo descrivendo come momenti differenti, sono la vita stessa unitaria della coscienza; nell'esposizione inevitabilmente le scansioni logiche si sostanzializzano e sembrano succedersi, ma si tratta di un'unica operazione. Il senso di tutto ciò sta nell'agire immediato della struttura della coscienza che in tanto può oggettivare e stabilire le distinte realtà, il molteplice, in quanto essa sa la propria presenza distinta dalle altre. Ma la presenza che questa coscienza avvertente ha di sé, questo sapere immediato, sentito, non è altro che un risultato dell'aver operato l'oggettivazione su di sé. Qui siamo all'interno di un circolo che sostiene la coscienza avvertente: essa da un lato precede il molteplice perché solo sapendosi può assumere qualcosa come altro da sé, ma nello stesso tempo essa può sentirsi solo perché si pone come altra dall'altro da sé, cioè perché oggettiva se stessa. Questo circuito vizioso, mantenuto solo dal permanere della dinamica cortocircuitale, è il fondamento dell'*io empirico*. Fondamento non puro,

ma funzionale, perché, non dimentichiamoci, questo potere del senso comune di agire e predeterminare sorge per le esigenze pratiche in cui il soggetto si trova. L'urgenza della pratica sequestra l'apparato cognitivo del soggetto che poi diviene, nel senso comune, la conoscenza minima della realtà, e cioè la realtà. C'è un passo da *Theorein* che sintetizza molto chiaramente quanto esposto:

Allora quel “vedere” che si presuppone alla base dell'*assumere* è credere di vedere senza sapere di credere. Esso non vede se stesso. È un vedere che non si riconosce per ciò che veramente è, un operare che non sa di operare. Poiché è operare, esso non vede ciò che dichiara di vedere, non vede le cose, ma le fa essere come le vede all'interno del suo modo di vederle. L'espressione “punto di vista”, sempre implicita in un *discorso*, è dunque espressione ellittica: il suo effettivo significato, che è prescrizione ad essa immanente, è “punto in cui ci si colloca per vedere”. In altre parole, l'espressione “punto di vista” indica una finalizzazione (per vedere) che è *orientamento* e quindi *intervento*<sup>14</sup>.

Ora, questo ambito di senso che stiamo cercando di delineare, la coscienza avvertente, conduce presto nei meandri delle rappresentazioni e suggestioni delle filosofie esistenzialiste. Ridurre la coscienza a coscienza avvertente è la radice di tutti gli esistenzialismi. Tanto più si resta affascinati dagli esistenzialismi, quanto più ci si mantiene nel non poter vedere quanto il solo dare spazio a questa coscienza, a questo io angosciato, generi angoscia, alimenti angoscia, perché è proprio in tal modo che la coscienza finita, l'io empirico, trova forza e fondamento. In effetti, basterebbe solo vedere che la presenza trascendentale che è la coscienza non coincide mai con l'io empirico, sebbene ne debba necessariamente presiedere la possibilità logica, per superare l'identificazione della coscienza con la coscienza avvertente.

Merita attenzione la parola “avvertimento” e la sua radice latina “*ad-vertere*”, il volgersi della mente verso qualcosa, che lascia trasparire l'essere richiamato, cioè in “avvertimento” risuona sia il volgersi sia l'essere posto nella condizione di volgersi. Di qui il senso della parola inglese “*advertising*” che molto faticosamente riesce ad essere tradotto con l'italiano “pubblicità”: quest'ultimo termine indica l'azione del rendere pubblico, mentre la pubblicità nel senso dell'*advertising* dice della forza d'attrazione che ha l'oggetto verso cui la mente ad-verte. Come coscienza avvertente, la vita dell'io empirico è sottoposta alla pubblicità dell'oggetto che si propone di occupare lo spazio oggettivo cui si riferisce il soggetto. In tal senso la coscienza avvertente ha una buona dose di passività. Ma in realtà questa passività è apparente: in realtà ciò che passa

14. G.R. Bacchin, *Theorein*, p. 182.

nella coscienza avvertente è ciò che essa ha deciso di far passare portando la sua *attenzione*. Con maggior chiarezza: la coscienza avvertente si trova sempre immersa in un ambito entro il quale trova sollecitazioni, avvertimenti, essa subisce in sé lo *status* di “oggetto” di avvertimento (che per chi si crede soggetto è molto doloroso), ma se è in grado di distinguere gli avvertimenti, e di scegliere quali portare in luce e quali no, significa che è in grado di distinguersi dall'altro che avverte. È qui, nella libertà di scelta concessa alla coscienza empirica, che emerge come irriducibile al piano degli avvertimenti, la presenza che è coscienza e che non coincide con la coscienza avvertente. Il potersi distinguere dall'altro che è la condizione di possibilità dell'altro stesso è al tempo stesso la presenza a sé di sé. Ma ciò rimane, per così dire, sottotraccia presso il senso comune che si identifica con la coscienza avvertente. Una volta discriminato il molteplice di avvertimenti, la discriminazione si identifica con la presenza dell'identità del soggetto, il discriminante. Il discriminante può discriminare solo se innanzitutto discrimina sé dall'altro, ché senza tale discriminazione l'altro non apparirebbe differenziato nemmeno come altro. Ciò significa che la coscienza avvertente si attiva avvertendo l'oggetto, ma nello stesso avvertire l'altro avverte la presenza di sé come altra rispetto all'oggetto, e quindi l'avvertimento è il simultaneo distinguere sé nel riferirsi all'altro. Si potrebbe dire: la coscienza avvertente è il porre se stessa distinguendo l'altro, o il porre l'altro distinguendo se stessa. Dunque, la coscienza avvertente è il simultaneo porsi del sé e dell'altro da sé. Ma che tipo di posizione è questa operata dalla coscienza avvertente? Abbiamo sempre la struttura “soggetto-oggetto”, nella forma di “sé-altro da sé”, ma la composizione ora è altamente instabile, si direbbe che più di un porre soggetto e oggetto qui si abbia lo scontro soggetto e oggetto, ogni termine si vuole rapportare all'altro per distruggerlo, il soggetto vuole oggettivare l'oggetto, e viceversa l'oggetto vuole oggettivare il soggetto. Si può vedere qui che il senso comune non è altro che la coscienza avvertente che, una volta prodotto l'agone soggetto-oggetto, si adopera per risolvere le ragioni del conflitto attraverso compromessi. Il soggetto cede la sua sovranità di fondamento e diventa l'“oggetto-soggetto”, cioè la cosa pensante. L'oggetto invece si deve accontentare di essere la *cosa secondo il soggetto*, cioè la soggettivazione della cosa, il *fenomeno*. Oggetto non è la cosa cui il soggetto si riferisce, ma l'esito del compromesso. Così, laddove dialetticamente soggetto e oggetto sono intesi come identità, qui nel senso comune i due si snaturano componendosi in un ibrido che non è certo identità, può essere *identificazione* solo se viene voluta tale, cioè se viene imposta. In effetti il senso comune è questa imposizione.

Il termine che usa Bacchin per indicare questa dinamica della coscienza avvertente è “frattura”: l'avvertimento come fatto di avvertire genera

istantaneamente la dualità soggetto-oggetto in forma di scontro fra due termini che originariamente erano identità e che ora si trova come identità fratturata. *Essere identità fratturata è l'essere dell'io empirico*. Ora, questo “fratturato”, pur essendo tale per l'inevitabile attività pratica del soggetto, deve in qualche modo credere di trovare un'unità che risolva la frattura, che lo salvi, cioè lo ricomponga. Questa unità creduta, che diviene la bussola del soggetto, è l'evidenza.

Vediamo ora alcuni passi da *Anypotheton*, che risultano estremamente illuminanti circa la funzione tutta pratica ma mistificante dell'evidenza.

Dal percepire al concepire, l'avvertimento di esistere si accompagna all'oggettivazione con la frattura entro cui ha spazio la dualità di soggetto ed oggetto, stanti l'uno di contro all'altro, reciprocamente altri ed irriducibili – stare è stare di contro, contrastare – e dove è l'uno l'altro non è; ma ciascuno vuole essere dove l'altro regna. La loro posizione o frattura è opposizione mai neutralità. Per essere pienamente se stesso, ciascuno dei due invade l'altro, che gli si rifiuta; fattualizzato, il soggetto, che così esiste e così soltanto, subisce invece la violenza dell'oggetto nella passività condizionante la sua attività stessa, ché egli agisce conformandovisi; ma, direttamente aggredito od astutamente circuito, l'oggetto, una volta che lo si accetti, è vincolante e il rapporto che si configura è di due poli di verso opposto che a Husserl è stato agevole, anche troppo, descrivere con noesi e noema. Il soggetto soggettivizza, nella soggettività essendo l'avvertire suo la presenza dell'oggetto; ma l'oggetto oggettivizza anche il soggetto che si collochi, per fronteggiarlo, sul suo piano, cosa pensante che persegue l'oggetto come suo pensato. Né mai si incontrano, poiché sempre si scontrano: incontrarsi sarebbe bensì possibile, ma a condizione di estinguersi, dileguare, *verschwinden*, perdersi alla volontà di stare. Con il moltiplicarsi, invece, di significati e sensi che sono cultura, la avvertente coscienza progredisce bensì, ma entro quella frattura che Hegel diceva “coscienza infelice” e che il Nietzsche voleva che si precisasse come “esperire con dolore”, baratro oscuro per il quale felicità sarebbe residuo di incoscienza animalesca, limite umano, troppo umano, alla coscienza vera e solare che domanda un superuomo.<sup>15</sup>

Vale la pena qui ripetere ciò che abbiamo già osservato, cioè che le filosofie esistenzialiste procedono nella drammatizzazione di questo “rapporto difficile” fra soggetto e oggetto senza accorgersi che, se sono in grado di “vedere” questo rapporto, ne sono già oltre, hanno già oltrepassato il livello dello scontro, ché se non fossero oltre non ne potrebbero vedere la natura, ma la subirebbero. Indugiare sulla descrizione della miseria dell'esistenza tradisce una sorta di nostalgia del dolore o di incapacità di adattamento ad un livello concettuale che è

15. G.R. Bacchin, *Anypotheton*, p. 98.

ben oltre le ovvietà del senso comune. Ma l'incapacità di adattarsi corrisponde al permanere delle abitudini di pensiero del pensiero naturale. Per questo, una volta oltre la dualità di soggetto-oggetto, il pensiero naturale ricade nella dualità. Ciò che lo mantiene nella dualità è l'*evidenza della coscienza avvertente*, trappola mortale del pensiero che intende liberarsi dal dualismo.

Oscura presenza quella dell'evidenza, contro i significati più ovvii della parola, poiché in essa si perpetra l'unione sotterranea e mostruosa tra fatto e verità, con cui l'argomento più debole si erge con l'aspetto dell'argomento più forte, rivestito di una pelle che non è la sua: più debole perché, lungi da essere argomento come pretende, si sostituisce ad esso negandone l'esigenza e il diritto, usurpandone la potestà. E così si comporta come il più forte, vincolando a sé nella datità immediata la realtà che si filtra nell'esperienza ma mette capo all'intuizione.<sup>16</sup>

È la coscienza avvertente l'origine di questa mostruosità.

Allorché l'avvertente coscienza accetta il dato, si piega all'evidenza, è il dato che essa, avvertendo, accetta ma è l'evidenza che compie quella sua accettazione, costringendola; la costrizione è una necessità, ma l'evidenza si colloca sostituendosi, ché, una volta presente, sembra escludere che della necessità dimostrantesi tale vi sia ancora bisogno; anzi, la forza di coercizione da essa esercitata sembra spingersi tanto in là da portare al convincimento che all'evidenza miri ogni dimostrazione e che solo in sua assenza debba e possa aversi il servizio controllato e secondario della dimostrazione.<sup>17</sup>

Qui il nocciolo della questione: la coscienza avvertente in tanto è in quanto assume ciò che avverte come esistente. Ciò che la coscienza avvertente pone, cioè la frattura fra sé e l'altro, che è la forma della coscienza avvertente, viene posto come esistente. L'evidenza è questo assumere la forma duale come esistenza contrapposta del soggetto (l'io empirico) e dell'oggetto (le cose, gli stati di cose) come la realtà stessa, e l'essere evidente di ciò è l'indiscutibilità di ciò che viene assunto nel modo in cui è assunto. L'evidenza quindi non è un contenuto o un vissuto di coscienza, bensì è la forma all'interno della quale si configura il dato che la coscienza avvertente accetta assumendolo come dato. "Dato" dice quindi non solo che qualcosa è dato, ma che lo è indiscutibilmente. Ciò che invece il pensare trascendentale, che non subisce l'imposizione della coscienza avvertente, vede è che il dato, lungi dall'essere quel puro porsi e manifestarsi della cosa, è invece densamente ripieno di caratteri messi dentro dal

---

16. Ivi, p. 96.

17. Ivi, p. 95.

soggetto stesso. Il primo fra tutti, quantomeno sul piano storico-teoretico, è la sostantivizzazione del *cogito* in *res cogitans*. Ma senza scendere nei particolari storico-teoretici, è la nozione di evidenza che qui viene posta sotto critica, mostrandosi tutt'altro da ciò che promette di essere.

Se l'evidenza non può farsi valere come nota della cosa, essendone l'apparire e dunque la cosa di cui si dicono le note, con l'intenzione di caratterizzarla, è entro l'evidenza, trasparenza dell'apparire, che le cose si danno né si convertirà mai l'apparire in cosa, l'evidenza in un fenomeno senza che, almeno implicitamente ed oscuramente, si sdoppi l'evidenza per lasciarla essere come mezzo di quel trasparire che non è fenomeno.<sup>18</sup>

Dunque, assumendo il dato come evidente, l'*esser-dato del dato*, che è l'unica cosa veramente evidente, si trasforma nell'*essere del dato*, passa a lui, per così dire, l'evidenza, ma ciò è appunto quell'unione mostruosa fra fatto e verità che segna indelebilmente il senso comune e poi le scienze che su di esse si dispongono.

Con quelle oscure nozze si estingue il problema inestinguibile della legittimità o del valore e si divarica l'esperienza, una volta significando il fatto con la sicurezza pretesa dell'indiscutibile, un'altra la domanda permanente intorno a quella sicurezza, intorno al fondamento del suo presumersi, onde l'esperienza vi si tramuta da fonte di certezze a nido di ambigue e polivalenti occasioni di errore. L'ergersi degli *idola* ha qui il suo terreno. Ma il rischio della massima inconsistenza accompagna, non visto, corrodendolo, il darsi stesso della cosa, contraddizione tanto invincibile quanto non riconosciuta. La passiva recezione, che mutuava tutto il suo credito dal darsi od offrirsi della cosa intatta, si palesa risultato di attribuzioni già compiute, così che la forza con cui in essa il dato si impone è solo la forza data da chi sembra subirla, ceduta oscuramente per venire chiaramente accolta come proveniente dalla cosa, come sua irradiazione, sua evidenza. Il darsi-a-vedere, oggetto della visione, visibilità dell'oggetto sono altrettanti luoghi di traduzione semantica dell'evidenza, rappresentante l'arresto non legittimo della ricerca, intesa come intenzione conoscitiva, limitazione frapposta anziché intrinseco limite proveniente dalla cosa stessa.<sup>19</sup>

Va detto che questa unione mostruosa non è altro che la struttura stessa del senso comune. Ma si potrebbe, forse un po' maliziosamente, pensare che al soggetto del senso comune questo arresto imposto che è l'evidenza faccia comodo, perché se la ricerca filosofica dovesse proseguire, non fermata dalle evidenze

---

18. Ivi, p. 95.

19. Ivi, p. 96.

comuni, potrebbe smascherarsi la reale inautenticità della coscienza avvertente, potrebbe svelarsi la sua inconsistenza.

La chiarezza – miraggio di ogni discussione proveniente dalla decisione di creare il migliore spazio vitale per chi pensa – è la grande nemica della vita e ne è la segreta aspirazione. V'è infatti una chiarezza che esige la superficie, imponendo la rinuncia al profondo e consiste nel guardare solo ciò che si vede e nel vedere solo ciò che aggrada – struttura del capire solo ciò che la capienza del proprio mondo consente – funzione del sistema precomprendente e preoccupante l'esperienza già decaduta a mondo, né v'è polemica che a questa chiarezza non si appelli né illuminismo che non la divinizzi. Ma quel profondo che nessun mondo esaurisce, nel rifiutarsi all'oggettivante e cattivante intelletto mondano, è luce diversa dall'abbaglio del dato e chiarifica se stessa, illuminando sé e la notte nell'oscuro “tessere dello spirito”.<sup>20</sup>

È tempo allora di dirigersi verso quel “profondo”, l'autocoscienza.

#### 4. *Coscienza e autocoscienza*

Come si può notare, abbiamo finora parlato di coscienza senza quasi mai fare uso della parola “autocoscienza”. Immediatamente le parole “coscienza” e “autocoscienza” sembrano distinguersi per il fatto che la coscienza si riferisce alla presenza di un oggetto ad un soggetto, mentre l'autocoscienza intende il riferimento del soggetto a se stesso, e quindi la posizione del soggetto in luogo dell'oggetto. Ma altrettanto immediatamente si comprende che questa posizione è assurda: infatti, a che un oggetto sia presente ad un soggetto, affinché si possa dire che il soggetto è cosciente dell'oggetto, è necessario che il soggetto sia presente a se stesso, e quindi perché ci sia una coscienza ci deve essere un'autocoscienza. D'altro lato se l'autocoscienza fosse la trasformazione del soggetto in oggetto avremmo un'alterazione fatale del soggetto, e comunque rispetto al soggetto saremmo sempre un passo indietro perché una volta che io rendo oggetto il soggetto, il soggetto che pensa quell'oggetto non rientra nell'oggetto, e pertanto l'oggetto al massimo rappresenta il soggetto senza l'attualità che lo pensa, ovvero avremmo un'autocoscienza cosciente di sé solo al passato, mai in atto. Il che rende ancora più assurdo questa prima formulazione della distinzione dei termini in questione.

Per la verità, a ben vedere, con la parola “co-scienza” si intende già la coscienza di sé: infatti il “co” che precede “scienza” intende dire una dualità che si

---

20. Ivi, p. 97.

risolve in identità: la coscienza è il simultaneo sapere di sé e di altro da sé, o oggetto. Il sapere di cui la coscienza è espressione è sapere la presenza, o, semplicemente l'aver in presenza, un oggetto. Ma poiché la presenza dell'oggetto non esaurisce la coscienza, poiché la presenza di un oggetto è presenza per qualcosa che di tale presenza possa dire di sapere, vi deve essere anche un'altra presenza alla base dell'aver presente, e cioè un *essere nella presenza*, che è il sapere sé che fa della coscienza sapere della presenza, o presenza pura. Dunque, la coscienza è sia un *avere in presenza*, sia un *essere presenza*. Intanto che la coscienza è coscienza di un oggetto essa *ha* presente l'oggetto. Intanto che la coscienza è coscienza di sé essa è presente a se stessa. Questa presenza a se stessa della coscienza è l'*autocoscienza*, da intendere non come qualcosa d'altro rispetto alla coscienza, ma intendendo *αὐτός* nell'originario senso greco, cioè è l'essenza stessa della coscienza. Autocoscienza significa proprio la "cosa stessa" che è la coscienza, la coscienza come tale. Quindi da un lato "autocoscienza" è solo una esplicitazione verbale della coscienza, d'altro lato autocoscienza mostra che la coscienza nel senso del rivolgersi all'esterno di sé non è l'essenza stessa della coscienza pur essendo l'attività della coscienza. Usiamo allora questo modo per differenziare: posto che l'autocoscienza, come presenza pura, sia l'essenza stessa della coscienza, alla coscienza appartiene la *funzione* di rivolgersi all'altro da sé proprio in virtù del fatto che, in quanto sapere di sé, può distinguere e tener fermo l'altro da sé. La coscienza non potrebbe aver presente alcunché se non fosse presente a se stessa, o meglio, se non fosse presenza essa stessa, e dunque non vi è coscienza senza una intrinseca autocoscienza. Questo il senso dell'efficace detto di Eckhart "*se io fossi re, ma non lo sapessi io stesso, non sarei re*".

Ma torniamo indietro. Nel discorso appena svolto, per intendere ciò che diciamo *presenza*, abbiamo distinto un *aver presente* da un *essere presente*. Questa distinzione merita attenzione. Mentre la collina davanti a me, la musica che ascolto, l'ambiente del mio studio in cui io sono mi sono presenti e si dislocano spazio-temporalmente e quindi io ho in presenza questi vari oggetti, la presenza di me stesso non si disloca in alcuna determinazione spaziale o temporale. Io in questo momento, seduto sul mio tavolo, guardo in giro e mi trovo laddove fermo la mia attenzione, e se qualcosa mi rimanda al passato o al futuro, sono temporalmente laddove il pensiero mi ha condotto. Eppure sappiamo bene che nulla è più attualmente presente a sé di se stessi. L'equivocità dell'espressione "presenza" risulta qui chiara: vi è una presenza oggettuale e una presenza logica che non coincidono, ma sono coimplicate. La presenza oggettuale non è solo consistente nella dimensione spazio-temporale che presuppone, ma ha un'altra caratteristica. Infatti, oltre che gli oggetti o le cose io posso con la riflessione far diventare oggetto un mio atto di pensiero. Proprio quella riflessione che ci

faceva confondere la coscienza e l'autocoscienza, se non cade in quella confusione, è un atto abituale di una coscienza. Io ritorno su miei atti, per esempio rifletto su una frase che ho usato, su un sentimento che ho provato. In tal caso il vissuto precedente, un mio dire ad esempio, diventa oggetto di un soggetto che riflettendo su di esso lo rende presente. La presenza di un mio atto di dire, o di percepire, non è collocabile spazio-temporalmente come le cose fisiche, ma come esse ha un elemento caratteristico, è cioè "posto davanti", e quindi reso oggetto, *oggettivato*. L'oggettivazione consiste nel creare un ambito dualistico sorretto da una relazione, di volta in volta specificabile, fra soggetto e oggetto, ove con oggetto si intendono sia cose fisiche o stati di cose sia atti soggettivi presentificati dalla riflessione che in tal modo diventano oggetti. Dunque, il carattere dell'aver presente, dell'oggettivazione, è la relazione che trova nell'espressione "soggetto-oggetto" la forma minima. Allora, la coscienza come *aver-presente* è l'oggettivazione, il porre davanti, ed è essenzialmente costituita dalla relazione "soggetto-oggetto" nella sua forma naturale. Il lavoro di questo "avere" è mantenere l'oggetto come altro. Essa è "coscienza funzionale". Invece, la coscienza come *essere-presenza* non è mai un oggettivare sé. In quanto è il sapersi nell'oggettivare, cioè è l'essere presenza che rende possibile un avere in presenza, essa non è mai in funzione di altro da sé. In tal senso, l'autocoscienza è condizione e fondamento della coscienza funzionale.

A questo punto è spontaneo chiedersi che tipo di presenza sia quella dell'autocoscienza, e, posto che vi sia e sia innegabile, ché la negazione la presupporrebbe, come si possa esporre, esplicitare questa presenza a sé tematizzandola nella sua razionalità. Questo perché l'autocoscienza, come si è visto ampiamente, è per se stessa intematizzabile, essendo ciò che rende possibile tematizzare alcunché. Io posso illudermi di esplicitare la mia autocoscienza, ma la mia autocoscienza nell'esplicitazione non sarà mai inclusa nell'esplicitato<sup>21</sup>. Di ciò noi possiamo avere conoscenza solo attraverso una riflessione teoretica, non fenomenologica, perché in ogni esplicitazione fenomenologica la coscienza pura resta fuori. L'esplicitazione teoretica invece si fonda sull'impossibilità logica che l'autocoscienza possa apparire e quindi sul suo presentarsi nel modo della condizione, che non è un apparire empirico ma trascendentale, quindi non è un apparire ma un imporsi senza apparire che è condizionante e giustificante ciò che appare. L'autocoscienza non appare mai, non è mai oggetto di un

21. A rigore, l'espressione "mia autocoscienza" è contraddittoria, è circolo-quadrato, perché con "mia" si intende una determinazione, e l'autocoscienza non può essere determinata. "Mia" piuttosto è la coscienza funzionale. L'autocoscienza è "mia" in senso molto più forte di quanto l'aggettivo possessivo possa dire, perché è mia nel senso ben più profondo per cui è la mia condizione e non qualcosa che mi accompagna che io "tengo" con me.

atto di coscienza, ma c'è sempre in ogni oggettivazione, in ogni apparizione nel modo della condizione, cioè nel ruolo di fondamento.

Teoreticamente il fondamento deve essere pensato in modo tale per cui esso è necessario al fondato, mentre il fondare non è necessario al fondamento per essere se stesso. Dal che segue che io non appaio mai a me stesso, bensì sono presente a me stesso in ogni atto della mia vita e questa presenza è il mio essere stesso, non qualcosa che si aggiunge a me. Come visto precedentemente, il non apparire non significa solo che io non sono collocato spazio-temporalmente in alcun luogo, ma che nemmeno mi trovo mai davanti ad alcunché, non sono mai in relazione effettuale con l'altro, non sono mai un uno di due o di molti, sono sempre fuori relazione fondando la relazioni. Chi si trova invischiato nelle relazioni mondane, che tocca le cose, che si percepisce come uno dei tanti oggetti nell'aver presente sé, è l'*io empirico*, cioè quell'io angosciato, il *fratturato* che abbiamo visto nel capitolo precedente. Esso è il prodotto di quella frattura provocata dall'avvertimento. Questo io mondano è il polo di una relazione che implica l'aver davanti, l'essere duale, l'essere due di cui io devo essere uno dei due. È cioè frutto di un'oggettivazione. Invece, nella dimensione trascendentale dell'autocoscienza non vi è dualità, la presenza a sé come essere presenza è unità semplice, non differenziabile. È trascendentale, non empirica, non fattuale. L'io mondano è contingente nel senso che si costituisce insieme a ciò che tange, a ciò che tocca, alle cose, al mondo. È un soggetto variabile insieme al variare del contesto mondano entro cui appare. L'autocoscienza, in quanto trascendentale, non si contrappone alla coscienza mondana, al contrario ne costituisce il fondamento, mentre la coscienza mondana, in quanto empirica, ignora l'autocoscienza non potendo pensare una coscienza senza un mondo. Nella riflessione immediata, anzi, la coscienza avvertente nega, o meglio, rifiuta l'autocoscienza, perché è intrinseco all'essere della coscienza avvertente essere "intenzionale-relazionale", cioè essere coscienza di qualcosa, oggettivare, esplodere nella costruzione di un mondo.

Quanto finora emerso ci consegna una problematicità tipicamente teoretica. Abbiamo cioè l'autocoscienza che è unità, e la coscienza empirica mondana, in costante movimento, dunque molteplice. Vi è cioè qui la dialettica dell'*uno su molti* che determina l'identità della coscienza. L'uno che è l'autocoscienza va inteso come quell'uno che rende possibile nel senso di intelligibile l'essere dei molti, cioè come l'identità trascendentale delle molteplici apparenze della coscienza empirica. Il senso comune invece assume l'uno su molti come l'uno che accomuna i molti, come l'elemento comune dei molti, perdendo quindi l'autocoscienza identificandola in un carattere determinato, l'io empirico.

Questa distinzione è la medesima che abbiamo visto nel capitolo precedente quando abbiamo distinto la coscienza come presenza e la coscienza come avvertimento. La coscienza che oggettiva, la coscienza funzionale, per aver presente altro da sé, agisce sulla base della coscienza avvertente: polarizzando, dualizzando, pone l'altro opponendolo a sé, pone l'oggetto opponendolo a sé. Ma in tal modo, come si è visto, in tanto che oggettiva *eo ipso* oggettiva se stessa, si pone come oggetto, e si perde come soggetto. Polarizzando la coscienza in soggetto e oggetto, si perde l'autocoscienza. Si perde vuol dire qui che all'io empirico così costituito basta la soggettività del soggetto come polo di soggetto-oggetto per poter continuare ad operare, basta a costituire quel mondo piano e lineare che può utilizzare in vista dei propri fini. Non si deve pensare che l'autocoscienza venga meno: è impossibile, una coscienza funzionante deve essere autocosciente per poter operare. Viene meno la sua presenza esplicita, viene obliata dalla coscienza funzionale, ma è necessariamente sempre implicata<sup>22</sup>.

È giunta l'ora di ricollegarci con quanto avevamo lasciato in sospeso nel secondo capitolo a proposito della nozione di atto che è ciò che indica la natura dell'autocoscienza. Riferiamoci ad un passo di Bacchin molto denso:

Non si può dire, cioè, che l'autocoscienza sia l'atto per il quale si intende *di* intendere, perché questo atto non sarebbe se non la moltiplicazione della coscienza all'infinito o la riproposizione all'infinito dello stesso intendere, sarebbe cioè una presenza dell'oggetto senza la consapevolezza del suo essere "presente"; non sarebbe veramente "presenza". Ciò significa che l'atto dell'essere consapevoli non si pone *sull'*atto che presenta ciò di cui si è consapevoli e che l'autocoscienza non è un momento diverso della coscienza o particolare e conclusivo intenzionamento della coscienza stessa.<sup>23</sup>

22. Può risultare pertinente notare, in questo punto della ricerca, che il tema costituito dalla possibilità di costruire una coscienza attraverso l'Intelligenza Artificiale, trova qui il suo senso: in effetti ciò che abbiamo denominato in termini di "coscienza funzionale" è ciò che le stesse macchine meccaniche ed elettroniche già manifestano, e il loro funzionamento ne è la conferma. Ma noi abbiamo detto che la coscienza funzionale, pur non sapendolo lei stessa, è possibile solo se vi è come sua condizione un'autocoscienza. Dov'è l'autocoscienza nelle macchine pensanti? Nell'ingegnere meccanico e informatico che l'ha costruita. Anche laddove si intenda macchine che si istruiscono autonomamente, in realtà il criterio di assunzione di nuovi dati e il modo di farne uso sono già stati immessi nella macchina dall'ingegnere, quindi sempre per così dire autocoscienza vi è nel progettista della macchina. Che quindi una coscienza funzionale possa esistere fuori dal supporto-uomo è possibile, anzi è fattuale, essendo per così dire un'emanazione dell'uomo stesso, che una macchina possa essere invece autocosciente è escluso, ché una macchina è per se stessa oggetto e autocoscienza non può oggettivarsi.

23. G.R. Bacchin, *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, p. 55.

Dunque, la coscienza è intrinsecamente sapere se stessa in ogni atto di coscienza, e il suo sapersi non è un atto che si aggiunga alla coscienza ma è la stessa natura di atto della coscienza. Si intende questo: qualsiasi atto di coscienza, un desiderare, un percepire, o un giudicare che sia, non è un atto a sé verso il quale muova un altro atto che lo rende cosciente, ma ogni atto, oltre che essere una modalità di costruzione dell'oggetto, o di semplice riferimento alla "cosa", sa se stesso, sa di essere in tanto che agente in atto. Questo sapersi dell'atto che non è un ulteriore atto è l'essenza stessa dell'atto in virtù del quale si esplicitano i vari atti con le loro differenze, ma che non potrebbero esplicitarsi senza l'implicito sapere se stesso che è l'atto autocosciente. Ma ciò non è ancora sufficiente a chiarire il concetto di atto: non basta dire che l'autocoscienza sia l'implicito di ogni esplicita coscienza. Non basta perché non si fa altro che spostare il problema, che è intendere la natura dell'atto, nella semantica di esplicito-implicito, che senza la determinazione di ciò che è esplicito o implicito, resta puramente formale. Esplicito e implicito sono i "modi" dell'atto, non certo la sua definizione. E del resto se pensiamo che la risoluzione del nostro problema, che chiede che cosa sia l'atto autocosciente, l'atto che è autocoscienza, possa essere determinata, ci contraddiciamo. Infatti, come abbiamo visto prima, la coscienza funzionale esiste sulla base della coscienza trascendentale, e quindi determinare la coscienza trascendentale, che è operazione della coscienza funzionale, tramite la coscienza funzionale stessa conduce subito ad un circolo vizioso.

Occorre qui il dispiegamento di tutta la potenza del pensiero trascendentale. Se la coscienza come si è visto è presenza pura ed è anche movimento, dobbiamo pensare la coscienza come atto presente a se stesso non nella modalità dell'oggettivazione ma come intimamente presente a se stesso nel rendere possibile l'oggettivazione. L'intero di cui parliamo è la coscienza: essa, in quanto coscienza della cosa di cui è coscienza, è la presenza stessa non già della cosa, ma della stessa presenza che rende possibile ad una cosa essere presente, e dunque essa è la presenza intesa come "essere", e al tempo stesso essa è il movimento verso la cosa che determina l'oggetto, cioè è "pensiero" da intendersi come atto di pensare. Ora, solo in quanto la coscienza è presenza può essere movimento verso la cosa presente. Ma è solo in quanto la coscienza è movimento verso la cosa che essa è se stessa come presenza. Ciò significa che non si può separare nella coscienza la presenza come essere e il movimento come pensare, pur non potendoli ridurre uno all'altro. Come si nota, quell'unità trascendentale che inizialmente abbiamo visto come unità di *soggetto* e *oggetto*, poi ripensata come unità di *movimento* e *presenza*, ora si configura nei termini di *pensiero* e *essere*. L'autocoscienza è dunque l'identità essere-pensiero intesa come *atto*, atto che

costituisce il fondamento di tutte le *attività* della coscienza e di tutte le *azioni* del senso comune<sup>24</sup>.

L'atto dunque va inteso come identità dialettica di soggetto e oggetto, che si precisa successivamente in identità dialettica di presenza e movimento. "Atto" dice una presenza mai statica, una presenza che però è tale nel muoversi: trattasi del concetto di "tensione". L'atto per così dire "traduce" l'identità in "tendere all'identità": la presenza è la presenza di ciò a cui il pensiero tende, il movimento è il mantenersi nella tensione verso la presenza. L'autocoscienza così, in quanto atto, è *tensione essenziale* entro cui vibra l'identità. Il suo essere costante movimento verso la sua propria cosa che è presente, ma solo come ciò verso cui andare, consente di distinguere a sua volta questa tensione essenziale in *intenzione* ed *espressione*. L'identità è intesa dalla coscienza, quindi essa intenzionalmente è presenza pura. Ma poiché la coscienza è tale identità solo nel movimento, cioè nel pensare, essa esprime la presenza pura in figure che contengono l'indicazione della presenza pura ma entro l'oggettivazione, che è il modo di agire della coscienza. L'essere intenzionale, che è l'identità pura nella coscienza, è innegabile ma non è l'essere assoluto. Ciò peraltro era già emerso quando si è visto che la coscienza non può essere apparenza ma nemmeno può essere assolutizzata. Ciò che la coscienza fa dunque è tentare di rendere l'intenzionale, attraverso l'*espressione dell'intenzione*, attualmente presente. Cioè, attraverso l'oggettivazione, e quindi con tutto quel portato dualizzante che abbiamo visto, la coscienza crede di risolvere la tensione in attualità, ma la rende mera fattualità. Ma al tempo stesso vede e sa che ciò che esprime è fattualità e non l'idealità che intende. Per questo provvede ad una sempre nuova espressione. Cosa significa allora questo continuo fratturarsi della tensione dell'atto in intenzione e espressione? Significa che l'autocoscienza è se stessa, cioè identità di essere e pensiero, solo intenzionalmente, significa quindi che la presenza pura dell'identità vi è innegabilmente ma non come *status*, cioè come presenza ferma, ma come *luce* verso cui orientare il movimento. Quindi la coscienza è questa presenza della luce dell'identità ma posta fuori, trascendente, e quindi costringente la coscienza a pensare, ad andare verso la luce. Così l'essere atto della coscienza significa il suo essere costante trascendimento di tutto, compresa se stessa. Così dice, con parole molto attente, Aldo Stella:

Essa coincide con l'*atto* del sorpassare tutto ciò che è limitato, inclusa sé stessa in quanto coscienza empirica. In tal modo, la coscienza esprime in forma esemplare la

24. Per un approfondimento della dialettica inerente le tre nozioni qui indicate, "atto", "attività", "azione", si veda P. Sensi, *Azione, attività, atto. La struttura problematica dell'attività come relazione e l'emergenza del soggetto*.

*traduzione dell'infinito nel finito (della condizione incondizionata nel condizionato). La coscienza, quindi, non è l'assoluto; tuttavia, in quanto atto, la coscienza è evocata dall'assoluto nonché illuminata da esso e ad esso orientata<sup>25</sup>.*

Quindi, se l'atto è per essenza trascendimento, esso stesso sarà intrascendibile. Trascendere il trascendimento infatti sarebbe non trascendere. Ma poiché l'atto del trascendere è il movimento delle cose nella presenza, cioè il pensare, l'atto autocosciente che rende possibile il pensare è a sua volta impensabile. Cioè, per riprendere la metafora della luce precedentemente usata: la luce non può mai essere pensata essendo ciò sul fondamento del quale il pensiero pensa.

Questo è quanto si intende dire dicendo che l'autocoscienza è "impensabile". Ma attenzione: è impensabile l'atto, ma l'impensabilità dell'atto è pensabile. È pensabile nei termini di intrascendibilità: se infatti la coscienza è un sapere sé che non solo si limita ad accompagnare ogni atto della coscienza funzionale, ma lo rende possibile e pertanto ne risulta sempre oltre, esso, poiché rende possibile trascendere, non può essere a sua volta trasceso. Se il sapere determinato è possibile perché il determinante non è presente nel determinato, allora l'atto del sapere determinato non può a sua volta essere determinato. Ecco il senso di impensabilità: non significa non intelligibile, ma condizione di intelligibilità. Impensabile quindi come *anipotetico*.

Con ciò non si dice solo che l'autocoscienza non è mai un oggetto né una cosa di cui si possa dire, ma si dice qualcosa di estremamente importante che riguarda la filosofia stessa:

Nessuna filosofia può darsi della filosofia, quale ricerca (all'infinito) del criterio stesso del filosofare, perché tale ricerca non potrebbe che riproporre se stessa senza mai pervenire alla sua soddisfazione: non v'è un problema filosofico *della* filosofia, perché non v'è una coscienza della coscienza come atto in sé concluso ed oggettivante ed il problema che la filosofia pone di se stessa è solo e tutto *interno* alla filosofia, così come l'autocoscienza è ancora l'intera coscienza.<sup>26</sup>

Ed è così che, infine, vediamo il nesso essenziale fra coscienza e filosofia. Come sappiamo, l'essere intenzionale della coscienza significa il suo tendere all'identità, e quindi il non esserlo in atto. La coscienza non è identità in atto ma è l'atto di tendere a essa. La coscienza è l'atto dell'identità che diviene se stessa. E così l'essere atto della coscienza significa sia l'essere presente della presenza, sia il suo essere assente. Assente per il suo essere *tensione* all'identità e non già identità, presente perché per tendere a qualcosa è necessario che quel

25. A. Stella, *Sul riduzionismo*, p. 51.

26. G.R. Bacchin, *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, p. 55.

qualcosa sia presente. Per esplicitare questa presenza si ricorre, come abbiamo fatto anche noi, alla metafora della luce, perché tale metafora, oltre che avere un portato storico co-originario alla filosofia stessa, è intensamente significativa del senso del trascendentale che dobbiamo intendere pensando alla coscienza. Nel vedere sensibile, come è noto, si vede solo se vi è luce sufficiente per illuminare l'oggetto. La luce non è ciò che si vede, bensì ciò in virtù di cui si vede. E ciò che si vede è l'oggetto in quanto illuminato. Pertanto, noi non vediamo la luce ma vediamo le cose solo in quanto vi è la luce, e nelle cose non vediamo la luce ma le cose in quanto poste in luce. Nella coscienza la "luce" è l'identità di pensiero ed essere, che è ciò che da sempre il pensiero filosofico chiama "verità". Il sapere è sapere delle cose in virtù della verità: come la luce rende possibile il vedere, così la verità rende possibile il sapere. La coscienza è quindi illuminata dalla verità che le rende possibile il sapere. Ma la presenza della verità nella coscienza è intenzionale, è presente come ciò in vista del quale la coscienza si muove, e muovendosi è se stessa poiché il movimento va verso la presenza, perché il movimento è la stessa tensione essenziale che delinea l'atto proprio della coscienza. Ebbene, questo atto che è la coscienza è tale per cui esso trascende tutto ciò che si presentifica alla coscienza come fosse la presenza stessa. Cosa si presentifica alla coscienza? Lo abbiamo già visto. Intanto che è se stessa, cioè intenzione di verità, la coscienza è simultaneamente coscienza funzionale, oggettivante, costruisce il mondo in un costante movimento che abbiamo seguito lungo i suoi tratti come dialettica di soggetto-oggetto. Abbiamo chiamato questa funzione "espressione" per contrapporla all'intenzione. Tutto ciò che la coscienza intende, viene espresso. Allora, il trascendere essenziale che è l'atto è il simultaneo esprimere l'intenzione e *accorgersi* che, avendola espressa, la si è superata e l'espressione resta indietro rispetto all'intenzione attuale<sup>27</sup>. Questo è il nucleo dell'atto autocosciente: sapersi sempre oltre le varie e differenti espressioni di sé. E questo è lo stesso atto per cui la coscienza filosofica consiste essenzialmente nella negazione che ciò che viene espresso come verità lo sia. Così come l'autocoscienza è il sapere di non coincidere con alcuna

27. La parola "accorgersi" che qui abbiamo usato è il senso proprio dell'*appercezione pura*, che è un modo che il pensiero trascendentale usa per dire l'autocoscienza. Va però, a nostro avviso, tenuto ben distinto questo senso dell'accorgersi, che è accorgersi che l'espressione dell'intenzione, pur animata dall'intenzione stessa, non riesce a esprimere l'intenzione stessa, dal mero accorgersi di se stessi, che è quell'avvertimento fatale di cui abbiamo discusso nel terzo capitolo, la coscienza avvertente. Se si guarda con attenzione, questa "appercezione" risulta una doppia negazione in senso dialettico. La prima negazione è l'espressione che nega l'intenzione: l'espressione infatti è determinazione dell'intenzione e determinazione è possibile solo tramite la differenza che è appunto negazione. Ma l'accorgimento dell'inadempienza dell'espressione è negazione della negazione, cioè è negazione che l'espressione riesca veramente a negare l'intenzione, e quindi è il ritrovamento dell'intenzione originaria passata attraverso le negazioni.

possibile espressione di sé, così la filosofia è il sapere che qualsiasi espressione che si pretenda espressione della verità, proprio in virtù della verità stessa, presente nell'intenzione dell'espressione, non è la verità<sup>28</sup>.

### *Riferimenti bibliografici*

- Bacchin G.R., *I fondamenti della filosofia del linguaggio*, Istituto Editoriale Universitario, Assisi 1965.
- *L'immediato e la sua negazione*, Centro Studi "E. Fermi" Editoriale, Perugia 1967.
- *Anypotheton*, Bulzoni Editore, Roma 1975.
- *Theorein*, Aracne, Roma 2017.
- Cavaioni M., *Giovanni Romano Bacchin, Theorein*, «Cum-Scientia», 2, Aracne, Roma 2019.
- De Bernardi P., *Nero perfetto. La spiga di Iside-Demetra*, Aracne Editore, Roma 2021.
- Sensi P., *Azione, attività, atto. La struttura problematica dell'attività come relazione e l'emergenza del soggetto*, «Teoretica», II, Rimini 1989.
- Stella A., *La relazione e il valore*, Guerini e Associati, Milano 1995.
- *Realtà naturale e atto di coscienza*, Guerini e Associati, Milano 2015.
- *Sul riduzionismo. Dal riduzionismo teoretico al riduzionismo teorico*, «Quaderni di Cum-Scientia», Aracne, Roma 2020.
- Verna A., *La relazione*, Aracne Editore, Roma 2020.

---

28. Questa corrispondenza fra coscienza e filosofia non va intesa solo nel senso mitico-platonico per cui il filosofo è l'individuo dotato di una coscienza più autentica per il suo "più fresco" ricordo della verità, ma va intesa anche e soprattutto nel senso storico per cui nelle epoche in cui la filosofia è meno presente, le vicende umane sono tendenzialmente rivolte all'estrinsecità dell'uomo, e viceversa. Per esempio, un'epoca in cui la cultura dominante presenta una visione generale per la quale la natura risulta essere qualcosa che è per se stesso a disposizione dell'uomo e delle sue finalità, e nello stesso tempo, nella stessa epoca, il pensiero scientifico sostiene che tale modo di agire produce dei danni che ricadono sull'uomo stesso, qualora la cultura dominante, pur dichiarandosi amante della scienza, non muti la direzione del suo agire, allora si può dire che si tratta di un'epoca ad alto tasso di incoscienza da parte dell'uomo, ed è quindi ovvio che nel luogo dominato da questa cultura vi sarà ben poco spazio per la riflessione filosofica. Ma ciò dispera solo chi identifica la filosofia con la situazione in cui ci si ritrova a filosofare, cioè chi identifica l'autocoscienza con la coscienza avvertente. Per la filosofia, tacere per secoli non è un problema.