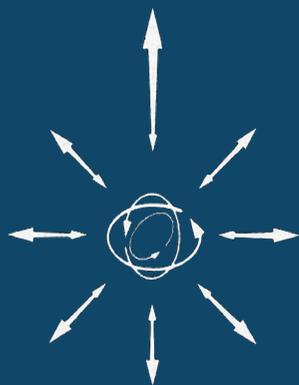


anno V
10.2023

Cum-Scientia

Unità nel dialogo



Morlacchi Editore U.P.

Uno senza secondo: la mediazione, la coscienza, il testimone (2)¹

PAOLO DE BERNARDI

debernardi.paolo@libero.it

DOI: 10.57610/cs.v6i10.283

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

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

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

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

*Abbiamo bevuto il Soma e siamo divenuti immortali!
Abbiamo raggiunto la luce, abbiamo trovato gli Dei!*

RV VIII, 48,3.

9. Fenomenologie spurie

La pretesa che l'Essere sia immediatamente presente a sé, a prescindere dalla Coscienza, caratterizza l'impostazione di pensiero, tra gli altri, di Heidegger e Severino. Quello che è singolare, anzi stupefacente, è che entrambi *credono* di poter trovare giustificazione di questa assunzione nell'opera di Husserl, e precisamente nella nozione di "Fenomenologia", la quale, per Heidegger², ha per oggetto un fenomeno inteso come "ciò-che-si-manifesta-in-se-stesso" (*das*

1. Parte 2. La prima parte è stata pubblicata nel n. 8/2022 di «Cum-Scientia», pp. 11-27.

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 28-29.

Sich-an-ihm-selbst-zeigende), la cui capacità consisterebbe in un vero e proprio “automanifestarsi” (*Sichzeigen*). Questo automanifestarsi è ciò che propriamente farebbe l’essere dell’ente, sempreché il filosofo, che accoglie questa automanifestazione dell’essere dell’ente, si avvalga di un’opportuna valenza di *Logos*³ – che fu, secondo lui, già dei Greci – inteso come “lasciar vedere” (*Sehenlassen*). Così come Heidegger⁴ si richiama ad Husserl, come inventore della Fenomenologia di cui fa uso, per portare alla luce la verità dell’essere, altrettanto Severino⁵, in maniera pressoché identica, proprio nel luogo della sua opera principale, dove si rivendica l’immediatezza della verità dell’essere (par. 24 del capitolo II de *La struttura originaria*) cita Husserl⁶, che espone “il principio di tutti i principi” della Fenomenologia, il quale così suona:

Nessuna immaginabile teoria può coglierci in errore nel principio di tutti i principi: cioè, che ogni visione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell’intuizione (per così dire, in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà.

Per capire meglio dove ci stiamo muovendo, teniamo presente che il capitolo in questione dell’opera di Severino si intitola “Su di una critica al concetto di immediatezza”, nel quale, ricalcando il pensiero di Heidegger, l’Autore chiosa che, merito intramontabile della filosofia greca sarebbe quello di aver svelato il senso della immediatezza⁷.

Prendere, da un autore come Husserl, una “parte” del suo pensiero, come fanno Heidegger e Severino, e come fa Severino⁸ anche con Hegel, da cui riprende aspetti della sua dialettica, è un po’ come chi prende da una automobile, diversa dalla propria, pezzi di ricambio, che si ritengano utili e sostituibili alla propria. Perfino chi trapianta organi di maiale su un altro vivente, anche umano, sa bene cosa sono i fenomeni di rigetto, i quali dicono che ogni “parte” di un organismo contiene l’immagine e l’impronta del tutto. E così è anche per il pensiero di Husserl. Infatti basta andare pochi paragrafi più avanti del § 24 delle *Ideen* e si evince come l’autore tutto avalli, tranne una fenomenologia del fenomeno immediato; egli sostiene una “Fenomenologia pura”, ma che non

3. Ivi, p. 33.

4. Ivi, p. 40.

5. E. Severino, *La struttura originaria*, pp. 143 e 165.

6. E. Husserl, *Ideen*, par 24, p. 51.

7. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 147.

8. Ivi, 217, si veda l’uso improprio della *Aufhebung*; rimando a P. De Bernardi, *La struttura originaria di E. Severino*, pp. 41-59.

fa minimamente riferimento, come vorrebbero Heidegger e Severino, alla presunta immediatezza del fenomeno, come vedremo sotto.

Da un punto di vista strettamente teoretico la nozione di “immediato” è come la nozione di “nulla”; si tratta di “concetti” limite, ossia di limiti del concetto, in quanto propriamente essi sono contraddizioni. Quando penso o nomino il “nulla”, penso, con un concetto che è, o nomino, con un semantema che è, “qualcosa” che propriamente non è. Quindi con un concetto, positivo ed essente, faccio riferimento ad un negativo e non essente. Ecco la contraddizione, che riduce a insignificanza il mio pensare e il mio dire. Analogamente, quando faccio riferimento all’immediato, penso, mediante un concetto, o nomino, mediante un semantema, qualcosa che, per definizione, non tollera su sé mediazione alcuna. Concettualizzare e nominare sono mediazioni, con le quali cerco di definire, quindi mediare, quanto intendo come “immediato”; ma mi sto contraddicendo. Pensare e nominare l’immediato è insignificanza, così come è insignificanza pensare e nominare il nulla.

Dire che i Greci hanno svelato il senso dell’immediato è un falso teoretico e storico. Falso teoretico; per i motivi detti; i Greci non erano così sciocchi da credere di poter svelare l’immediato (ogni disvelamento, non dell’immediato sarebbe disvelamento, perché esso si compirebbe sempre secondo le strutture del disvelare stesso, che valgono come la mediazione). Falso storico; perché sappiamo quanto poco i Greci abbiano creduto nella verità come immediatezza del fenomeno. A cominciare dalla Sofistica, per continuare con lo Scetticismo e poi con l’Accademia platonica, essi sapevano molto bene che l’immediatezza del fenomeno non esiste (e quindi non esiste alcun Essere immediato), dal momento che ogni apparire del fenomeno si dà sempre all’interno di un contesto mediazionale, costituito dal Soggetto a cui appare tale fenomeno. Il fenomeno è indefinitivamente mediato e mediabile, per quanti sono i modi in cui è dato a colui al quale si rivela come fenomeno. La famosa *ἐποχή* da dove è venuta fuori? Dalla consapevolezza dell’impossibilità di stabilire una immediatezza sua propria, definitiva e stabile del fenomeno, inteso come puro apparire. Non esiste il puro apparire, esso è sempre condizionato e mediato da colui al quale esso appare. È colui al quale il fenomeno appare (la Coscienza) non si può scavalcare, o fuggire, o mettere da parte, come i seguaci del M^ünchhausen credono e fanno credere. *Io sono* non può essere negato o messo da parte. L’idea di una fenomenicità pura è un mito e una superstizione che non può essere attribuita ai Greci, il popolo dei *Δισσοὶ λόγοι*, perché la fenomenicità è sempre mediata dalla presenza insopprimibile della Coscienza; già solo il nominare, già solo il riferirsi ad essa (immediatezza), come fanno Severino ed Heidegger, è mediazione (delle più semplici, ma sempre di mediazione si tratta). Perciò la

fenomenicità è sempre spuria. E se Husserl parla di “Fenomenologia pura”, non perché sia così ingenuo da credere, anche lui, nella possibilità che si dia il fenomeno puro e l’Essere immediato, ma perché egli fa riferimento all’elemento propriamente “puro” (“*wollen wir das reine Ich als phänomenologisches Datum rechnen*”⁹) di tutta l’esperienza e come Kant lo individua nel fattore trascendentale dell’esperienza; questo fattore si può dire – lui sì – “puro”, in quanto non dipende dall’esperienza. Si tratta del Soggetto trascendentale, come lo chiama Husserl¹⁰, oppure Appercezione pura, come la chiama Kant. Esso è il fondamento ultimo di ogni mediazione, ed è quello che accompagna sempre ogni forma di mediazione possibile (l’Io penso, che deve poter accompagnare ogni mia rappresentazione), all’interno della quale (e solo all’interno della quale) si può parlare di fenomeno. Le filosofie di Kant e di Husserl sono la piena dimostrazione che non si dà un fenomeno puro; il fenomeno si dà sempre all’interno di strutture mediazionali, che per Kant sono le categorie e le forme pure di spazio e tempo, e che per Husserl sono gli atti dell’Io o *Erlebnisse*.

Non sono quindi i Greci ad aver svelato il senso dell’immediato, ma è Severino a non aver chiari i significati di mediazione e immediatezza, quando titola il § 24 del cap. II de *La struttura originaria*, in questi termini (sic!): “concetto dell’immediato”, non avvedendosi della contraddizione. La mediazione è presente in ogni cosa, come ricordava Campanella. Ecco perché l’Essere è inseparabile dalla Coscienza e la Coscienza è inseparabile dall’Essere. E come l’Essere è rintracciabile ovunque, così la Coscienza è presente ovunque. Essa è la “cosa” più universalmente diffusa. È lei che “dorme” (in realtà, veglia) nella pietra¹¹. L’ente trova il fondamento della sua presenza nell’Autocoscienza e questa presenza, che diciamo anche Mediazione, non è temporale, ma metatemporale; ed è questo il senso in cui nell’esperienza è ravvisabile l’immagine mobile dell’eternità. È sì la presenza (*Anwesenheit*) l’orizzonte entro il quale si fa comprensibile l’essere dell’ente, ma questo orizzonte non è il tempo. Essere e Coscienza sono due aspetti inseparabili di una medesima realtà e credere di poterli separare, con una fenomenologia che vuole essere anche ontologia, rientra in quei tentativi di negazione della Coscienza, che caratterizzano l’impegno fondamentale della filosofia contemporanea, come vedremo nel penultimo paragrafo.

9. E. Husserl, *Ideen*, par. 57, p. 124.

10. Stiamo facendo riferimento a quella che Husserl chiama “soggettività trascendentale”; E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, §12: “*Verbleibt uns als Residuum der phänomenologischen Ausschaltung der Welt und der ihr zugehörigen empirischen Subjektivität ein reines Ich (und dann für jeden Erlebnisstrom ein prinzipiell verschiedenes), dann bietet sich mit ihm eine eigenartige -nicht konstituierte- Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz dar.*”; anche: *Ideen*, § 57, p. 124.

11. *Rg-veda* I, 70, 2, pp. 255-256: “L’Uno che è la scintilla vitale delle acque/del legno, delle cose animate e inerti/che ha la sua dimora anche all’interno della pietra”.

Scriva Husserl:

L'io è il soggetto identico della funzione in tutti gli atti di uno stesso flusso di coscienza, è il centro di irradiazione, oppure il centro di convergenza di tutti i raggi della vita della coscienza, di tutte le affermazioni e le azioni, di ogni rendersi conto, di qualsiasi afferramento, di qualsiasi relazione, di qualsiasi connessione, di qualsiasi presa di posizione teoretica¹².

Anche nella presa di posizione teoretica di Heidegger e di Severino, che credono di poter sostenere la fenomenicità immediata dell'Essere, è in realtà implicata la Mediazione Originaria dell'Io trascendentale, che unifica e accompagna tutti gli atti di Coscienza, inclusi quelli nei quali si pretende ravvisare la presenza immediata del fenomeno.

Ogni cogito, ogni atto in senso eminente è caratterizzato come atto dell'io: esso "esce dall'io", "vive attualmente" nell'io [...] questo io è quello puro nei cui riguardi non può aver luogo alcuna riduzione¹³.

10. L'intenzionalità del pensare e la secolarizzazione della Coscienza come essere-nel-mondo (Dasein)

È a partire dall'interpretazione-declinazione della Coscienza come *Io penso*, che se ne compie la mondanizzazione (in autori come Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, Jaspers). È infatti sulla base della "Legge di intenzionalità" che si stabilisce l'originaria appartenenza e apertura della Coscienza al mondo. Pensare infatti è sempre pensare-intenzionare un oggetto, e questo oggetto, nella sua universalità, diciamo "mondo". Con ciò, argomentano i fenomenologi, si esclude che la Coscienza possa trovare se stessa e la verità di se stessa prima e indipendentemente dall'esperienza. L'attingimento della dimensione trascendente e trascendentale viene così escluso, affermando l'impossibilità di una *Weltlosigkeit* della Coscienza nella sua figura di Soggetto. Le conseguenze di questa esclusione sono gravi, perché da ultimo si afferma l'impossibile fondazione di qualsiasi etica, di qualsiasi idea di libertà, della stessa filosofia, questa intesa come capacità di indicare all'uomo la via di uscita dall'*εἰμαρμένη*, nonché l'impossibilità della stessa vita religiosa, dal momento che, se la Coscienza non trova in sé un luogo originariamente indipendente dall'esperienza e dal

12. E. Husserl, *Ideen*, § 25, p. 105.

13. Ivi, § 80, p.179.

mondo, essa non trova un luogo di incontro col divino, un luogo, a partire dal quale sia possibile un dialogo col divino, un luogo a partire dal quale sia possibile riconoscere la propria *συγγένεια* col divino.

Dove trova il suo radicamento storico e teoretico il *Dasein* heideggeriano? Nella filosofia di Kant, come chiaramente emerge dal paragrafo 64 di *Sein und Zeit*, in cui viene preso in esame lo “Io penso” kantiano, come struttura della ipseità, emergente ogni volta che si usi il monosillabo *Io*. Heidegger nota come in Kant “Io” significhi il soggetto logico¹⁴ e ne denuncia la sua ontologizzazione sulla scorta della *res cogitans* cartesiana. Cosa questa non condivisibile dal punto di vista dell’esegesi kantiana, ma ciò, in questa sede, non ci interessa. Ci interessa invece evidenziare come Heidegger trovi ben fondati motivi per contestare il fatto che Kant non tira fino in fondo le conseguenze dell’aver interpretato la Coscienza come *Io penso*. E la prima grave conseguenza è che, se la Coscienza è suprema categoria o fondamento delle categorie, allora essa soggiace alla “Legge di intenzionalità”, per la quale è originariamente aperta ad un oggetto, ossia essa è originariamente aperta al mondo e si esclude che possa trovare la verità di se stessa astraendo o prescindendo dal mondo. La conclusione fondamentale di questo § 64 di *Sein und Zeit* è che: “Nel dire ‘Io’ si esprime l’Esserci come essere-nel-mondo”¹⁵. Per Heidegger, come per Hegel, che sulla scorta di Kant ha assunto che *Io* significhi *Io penso*, *Io* significa categoria vuota, poco importa se poi questo vuoto vada riempito con acquisizioni fatte mediante concetti (Hegel) o mediante la Cura (Heidegger). Tanto il concetto-categoria, quanto la Cura sono un’apertura al mondo. Naturalmente il concetto kantiano è aperto all’oggetto come fenomeno di esperienza, ma anche il concetto hegeliano resta aperto al suo oggetto e quindi soggiace ancora alla “Legge di intenzionalità”; solo che, invece dell’oggetto fenomenico esterno, abbiamo la *Bekanntschaft*, un oggetto di esperienza interna, poiché trattasi di *Vorstellung* (*cogitatio* o *Erlebnis*), ossia quella certa notizia dei suoi oggetti a cui la filosofia *deve* fare riferimento nel suo cominciamento. È questo il modo in cui l’Io in Hegel, concepito come categoria vuota e pura, si mantiene originariamente aperto al mondo. Il suo “mondo” è quello interiore della *Bekanntschaft*. Quindi nelle filosofie di Kant ed Hegel si trova, *in nuce*, la secolarizzazione e la riduzione della Coscienza quale abbiamo, definitivamente compiuta, nel *Dasein* heideggeriano.

14. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 319: *logisches Subjekt*; “Kant sucht den phänomenalen Gehalt des Ich als *res cogitans* zu fixieren.”

15. Ivi, p. 321: “Im Ich-sagen spricht sich das Dasein als *In-der-Welt-sein* aus”.

11. La eteroevidenzialità del fenomeno

Così come per la vita della Coscienza è stata formulata una delle sue leggi fondamentali, che è quella di intenzionalità, secondo la quale l'atto del pensare (come *cogitatio*) è sempre intenzionalmente rivolto ad un oggetto, altrettanto e simmetricamente potremmo formulare qualcosa di analogo per il fenomeno. Così come la *cogitatio* del volere non può avere per oggetto se stessa, perché ha senso volere sempre qualcosa di altro da sé (l'oggetto del volere), altrettanto non si può sostenere, pena l'insignificanza, che il fenomeno sia qualcosa di autoevidente e automanifesto (*das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende*), nel senso che esso apparirebbe a se stesso. Sarebbe insensato come il voler sostenere l'esistenza delle lampade autopoggianti, come abbiamo evidenziato al § 2 (Parte Prima). Così come il volere e il percepire, in forza della "Legge di intenzionalità", sono sempre rivolti a qualcosa di altro e diverso da sé, altrettanto l'evidenza e l'apparire¹⁶ del fenomeno rimandano a qualcosa di altro dal fenomeno stesso e questo altro, al quale esso appare, è la Coscienza. Perciò possiamo dire che il fenomeno in generale è originariamente *eteroevidenziale* a "beneficio" della Coscienza. Ed è questo il modo in cui esprimiamo la Mediazione Originaria *a parte obiecti*: l'impossibile autoevidenzialità del fenomeno.

12. Autocoscienza e autoconoscenza

La prima autorevole confusione tra le due la fa Aristotele¹⁷ nel libro XII della *Metafisica*, al par. 9, dove si tratta di stabilire l'oggetto dell'intelligenza divina, il quale non può non essere che Dio stesso. Senonché, l'aporia a cui soggiace ogni tentativo di conoscenza di sé è la seguente: se colui che conosce e ciò che è conosciuto sono diversi, allora ciò che il conoscitore conoscesse non sarebbe se stesso, ma qualcosa di altro e diverso da sé; se invece non c'è differenza tra colui

16. L'evidenza (*e-videntem*) e l'apparire (*ad-parere*) possono essere considerati sinonimi; il primo significa: "che si vede apertamente"; e il secondo: "venire alla luce". In entrambi i casi, il testimone di questa evidenza e apparenza è in un atteggiamento conoscitivo di passività. Non si deve fare nulla per conoscere ciò che appare ed è evidente. *A parte subjecti* questa situazione si chiama "rappresentazione catalettica", negli Stoici, e "intuizione", in Cartesio. Il termine "manifesto" (*manus-fest*) significa: ciò che è toccato con mano. Quindi rafforza il senso di presenza di ciò che appare evidente. Nel senso che: ciò che appare (e che intuitivamente è presente) è confermato nel suo essere (= si esclude che sia inganno) dal fatto che lo puoi anche toccare (= verificare). Nel manifesto è come se si raddoppiasse la mia certezza intuitiva del suo essere. È quello che fa l'apostolo Tommaso quando tocca il costato di Gesù. Si esclude che ciò che appare evidente sia inganno, dal momento che lo posso toccar con mano. È manifesto.

17. Aristot., *Metaph.*, 1074 b 15 – 1075 a 10.

che conosce e ciò che è conosciuto, ecco allora che non si dà alcun processo conoscitivo, il quale, sappiamo, richiede la dualità.

Non si può confondere e tentare di assimilare l'Autocoscienza all'autoconoscenza, perché l'Autocoscienza, in quanto Mediazione Originaria è un fattore *a parte ante* di qualsiasi atto di Coscienza o *cogitatio* (*Erlebnis*). L'autoconoscenza è invece un fattore *a parte post*, quale risultato del processo conoscitivo. Con l'Autocoscienza siamo sul piano trascendentale (per dirla con Husserl, siamo sul piano della Fenomenologia pura trascendentale), con l'autoconoscenza siamo invece sul piano dell'esperienza interna.

Quando Jaspers¹⁸ scrive: "L'io comprende se stesso come *io penso*, che costituisce il centro di tutta la coscienza dell'io.. Nell'*io penso* l'io si coglie nella propria identità", egli sta riprendendo l'interpretazione gnoseologica della Coscienza quale si compie tra Kant ed Hegel, come abbiamo visto, secondo la quale l'essenza della Coscienza è il pensare. È chiaro che, se si assume e riduce la Coscienza a "Io penso", ecco allora che l'Autocoscienza deve necessariamente venire intesa come autoconoscenza e solo così risulta quello che pare a Jaspers: "Io non sono per me qualcosa di evidente (*Ich bin mir nicht selbstverständlich*)"¹⁹. Non è così. Sul piano trascendentale e dell'Appercezione pura, che *Io sono* è la cosa più evidente, al punto che la sua negazione è impossibile. È questo il fondamento dell'assoluta evidenza cartesiana e campanelliana, poi fichtiana e husserliana. Ne segue che, il tentativo di una Coscienza, ridotta a *Io penso*, di pervenire ad Autocoscienza, si compie sul piano dianoetico (e non noetico) e quindi essa cade inevitabilmente nell'antinomia che abbiamo descritto sopra e nella quale cade anche Jaspers; leggiamo:

Io sono l'essere che comprende se stesso, che diventa cosciente di sé dirigendosi verso di sé, come uno che è ad un tempo due, che, per quanto si differenzino, restano sempre uno. È il soggetto che si oggettiva da sé. [...] L'io è se stesso nella scissione-oggetto-soggetto, che non è una scissione radicale come potrebbe essere la separazione che contrappone le cose del mondo [...] L'io è cosciente di sé in circolo con se stesso²⁰.

18. K. Jaspers, *Philosophie*, p. 26: "Das Ich erfasst sich nur als das „ich denke“, das den Kern allen Ichbewusstseins ausmacht, insofern alles Andere wechseln kann, das „ich denke“ aber bleiben muß."

19. Ivi, p. 25.

20. Ivi, p. 26: "Ich ist das Sein, das sich selbst erfasst. Es ist sich seiner bewusst als auf sich gerichtet, als Eines zugleich zwei, die in der Unterschiedenheit Eins bleiben. Es ist Subjekt, das sich selbst zum Objekt macht. Als Objekt ist es sich gegeben, nicht wie die Dinge der Welt als ein Fremdes und Anderes, sondern auf einzigartige Weise, welche die Gegebenheit als Ichsein wieder aufhebt. Das Ich ist in Subjekt-Objekt Spaltung seiner selbst, aber nicht radikal wie in der Trennung gegenüber den Dingen der Welt, und auch nicht in der Aufhebung dieser Spaltung, die es nur als mystisches Einssein wäre. Es ist seiner bewusst in einem Kreise bei sich selbst."

Jaspers crede di sfuggire all'antinomia. In realtà, una volta posta la scissione e la dualità tra sé come conoscente e sé come conosciuto, ecco che ciò che l'io conosce non è se stesso. E continua ad avere ragione Kant, quando dice che nemmeno la pretesa conoscenza di sé dell'io sfugge ad antinomia e dialettica.

L'altra cosa importante per noi da evidenziare, come chiaramente emerge ancora dalla lettura dell'opera di Jaspers, è che a seguito di questa interpretazione gnoseologica della Coscienza come *Io penso*, ne segue la mondanizzazione e la secolarizzazione della Coscienza stessa, come accade anche in Heidegger e Merleau-Ponty. Scrive Jaspers:

L'io si coglie solo in relazione all'altro che non è io, ossia in relazione al mondo in cui si trova (*Das Ich erfaßt sich nur in bezug auf das Andere, das nicht Ich ist, die Welt, in der es ist.*). Di fronte al mondo in cui si percepiscono e si pensano le cose, l'io è il soggetto rispetto a cui tutte le altre cose sono oggetto²¹.

Lo smarrimento della dimensione trascendentale della Coscienza, come *Io sono* – somma evidenza e Appercezione pura – consegue inevitabilmente alla sua interpretazione come *Io penso*, questo inteso come categoria pura e quindi come Soggetto, che bensì sono figure della Coscienza, ma non ne rappresentano il suo *status* originario (*“Wir nennen Bewußtsein, was seine größte Klarheit im Denken des Verstandes gewinnt”*²²). È così che l'essenza dell'esser uomo non è più Coscienza pura e autocosciente, che può cogliere se stessa nella *Weltlosigkeit*, bensì lo si declina e riduce ad *Esserci*, per sottolineare la sua natura intramondana e secolarizzata (sans: *tattva-bhāva*), ormai privata di ogni apertura alla trascendenza. E in questo Heidegger non si rende conto di essere profondamente hegeliano, perché egli è potuto giungere a questa conclusione-riduzione esistenziale della Coscienza, dal momento che è partito e si è avvalso pienamente di una nozione categoriale e gnoseologica di Coscienza, intesa come *Io penso*, che egli ha ripreso da Hegel. Quest'ultimo conosce *ante litteram* la scaturigine del percorso filosofico di Heidegger, Scheler e Jaspers nella misura in cui è consapevole della natura intenzionale del pensare, della natura intramondana dell'Io come categoria, e quindi consapevole della dimensione esistenziale di questi, quando scrive che l'Io non è altro che il concetto nella sua veste esistenziale²³. Da Cartesio in poi Coscienza ha, per lo più, significato *Io penso*.

21. *Ibidem*.

22. Ivi, p. 256.

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

13. L'Io puro non è l'ego

L'ego (sans.: *Jiva*, in senso ontologico; mentre è *Ahamkara*, in senso psicologico) è una delle figure possibili della Coscienza (sans.: *Chit*), che fa da base alla configurazione più nota che è quella di Soggetto, il quale è sempre e necessariamente contrapposto ad un oggetto e quindi diremo, con linguaggio heideggeriano, il Soggetto si trova sempre in una condizione di mondità strutturale. Ma il più mondano di tutti è l'ego, che è sempre incardinato in una corporeità, la quale fa da base a quella configurazione della Coscienza come Coscienza sensibile (*Leib*), come tale immersa, anzi, sprofondata nel mondo. Come *Io penso* la Coscienza è inesorabilmente intramondana, perché *Io penso* significa intenzionalità e quindi riferimento strutturale a quell'oggetto che nella sua universalità diciamo "mondo". Ha perfettamente ragione Jaspers quando scrive: "Come 'Io penso', l'io, nell'istante in cui pensa, è certo del suo *esserci nel mondo*²⁴".

L'ego può essere chiamato "persona", "soggetto empirico", "πρόσωπον"; si tratta di un ente eminentemente intramondano che non può essere confuso con l'Io puro. Quest'ultimo corrisponde a quella figura della Coscienza che diciamo il Testimone ed è di natura trascendentale, mentre l'ego corrisponde a quella figura della Coscienza che diciamo il Soggetto. Nella prospettiva esistenziale di ciascuno di noi, il monosillabo "Io" lo possiamo riferire all'ego, oppure al Testimone, e in questo siamo liberi di farlo, a seconda della maturità spirituale di ciascuno. È questa forse l'unica libertà che abbiamo, a fronte dell'εἰμαρμένη, il cui siniscalco ha nome "morte", che sicuramente domina, anzi tiene tra le fauci, l'ego; ma essa non tocca il Testimone. Ecco perché il νοῦς, come "facoltà" in grado di cogliere il Testimone, è sempre stato considerato come l'elemento propriamente divino nell'uomo. Esso è l'elemento in cui l'uomo trova la sua συγγένεια col divino.

"Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti trovare i confini dell'anima: così profondo è il suo *Logos*" (25). Se dovessimo paragonare la Coscienza, col suo sconfinato mondo interiore delle *cogitationes*, delle piccole percezioni, degli *Erlebnisse* ad un immenso ciclone, ecco che l'ego e tutte le sue funzioni lo trovereste nella parte che vortica furiosamente, mentre il Testimone avrebbe la sua sede in quel luogo immobile e calmo che sta al centro del ciclone, che si chiama "l'occhio"; ed è lì che abitano gli Dèi; lì ha sua sede "il sole che non tramonta mai"²⁶.

24. K. Jaspers, *Philosophie*, p. 256: "Als das 'ich denke' ist sich das Ich im Augenblick des Denkens seines Daseins in seiner Welt gewiß. Nicht, was es ist, weiß es, aber daß es ist in der ihm gegenwärtigen Zeit".

25. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 45.

26. Ivi, 22 B 16.

L'ego è un movimento interno alla Coscienza che si compie con una identificazione *ad extra*, e si conclude nell'affermazione "Io sono questo". L'Io (sans: *Aham*) è un movimento di disidentificazione all'interno della Coscienza, che procede *ad intra*, escludendo (*neti-neti*²⁷), con un atto di astrazione e libertà²⁸, che io sia qualcosa di esterno ed estraneo a me stesso. *Io sono* (sans: *Aham asmi*) significa perciò strutturalmente la *Weltlosigkeit* e l'uscita della Coscienza dall'εἰμαρμένῃ; quel ritrovamento di sé presso se stessa (*selbst Ergreifen*²⁹), che Fichte ha chiamato *Ichheit*, ed in essa ha fatto consistere l'Intuizione Intellettuale³⁰.

Io non sono quella sedia, perché non posso essere estraneo ed altro da me stesso; io non sono il pavimento, perché non posso essere alcunché di estraneo ed altro da me stesso; io infatti significa io, ossia l'interno; io non posso essere questa gamba, perché non posso essere altro ed estraneo a me stesso; io non posso essere questo corpo, perché non posso essere alcunché di esterno ed estraneo a me; io non posso essere queste emozioni, perché esse sono là, come era là il pavimento; esse appaiono più vicine a me, ma non sono io; io non posso essere questi ricordi e queste immaginazioni, essi sono là, vanno e vengono, esterni a me; io non posso essere questa serie di pensieri e concetti, io ne sono il testimone e sono diverso da ciò che è testimoniato. Che cosa posso indicare come Io? Qualsiasi cosa indicassi, quello non sarei Io; infatti, come cosa indicata, essa è là in tutta la sua estraneità, che non può essere Io. *Ichheit* significa *Innerlichkeit*³¹. L'Io dunque apre su di un *Abgrund*, inarrivabile, inoggettivabile (sans: *Nirguna*), immanifesto (sans: *Avyakta*), una dimensione di soggettività pura (= senza oggetto), per trovare la quale abbiamo dovuto abbandonare e astrarre da ogni esperienza, da ogni fattore mondano. Il ritrovamento presso di sé, e solo presso di sé³², è la dimensione che propriamente diciamo Spirito. Questo *Io* non è qualcosa e nemmeno è niente (è un niente per chi ne tentasse un approccio conoscitivo dianoetico). Qui Essere (sans.: *Sat*) e Coscienza (sans.: *Chit*) sono indissolubilmente uniti.

27. Shankaracharia, *Guru Stuti* p. 111.

28. J. G. Fichte, *Darstellung*, § 11.

29. Ivi, § 3.

30. Ivi, § 19.

31. Ivi, § 13.

32. Ivi, § 11: "ein absoluter Akt des Wissens, des Fürsichseins, also eben des sich selbst Ergreifens und sich Durchdringens".

14. Coscienza ed Essere

Ora, se vi piace di più, al posto di Coscienza potete mettere Pensiero e scrivere che Essere e Pensiero sono indissolubilmente uniti, solo che non avrete a che fare con un pensiero come atto, cioè con una *cogitatio*, come tale soggetta alla “Legge di intenzionalità”, che ne fa un che di intramondano, come sottolineato dai fenomenologi. Ma allora perché voler chiamare “pensiero” ciò che non ha le caratteristiche del pensiero? Lasciamo il termine “Coscienza” per indicare un pensare che è immediatamente Essere e un Essere che è immediatamente pensare. Quindi Coscienza significa un pensare che in origine (Io) non è mai vuoto (come accade invece presso quegli autori che confondono Coscienza e pensare, riducendo così la Coscienza ad un dover-essere autocosciente). Ed è questo, non un sapere che si ha, bensì, un sapere che si è³³, come tale non può essere conseguito, ma può essere sempre e solo prerequisito.

Ora, finché il pensare, secondo la “Legge di intenzionalità”, ha per oggetto qualcosa di altro da sé, esso svolge una funzione logica e l’Io penso, posto da Kant alla base di ogni rappresentazione, è la declinazione della Coscienza in funzione di un suo atto subordinato (da cui l’affermazione che l’Io è un soggetto logico³⁴, come Heidegger evidenzia in Kant); ma è una scorrettezza, perché dovrebbe essere l’atto subordinato a ordinarsi e prendere nome dalla funzione superiore, che trascendentalmente sempre l’accompagna e che è l’Appercezione pura. Allorché il pensare ha per “oggetto” il proprio stesso essere, come nella *Ichheit*, e quindi, allorché opera sottraendosi alla Legge di intenzionalità, esso non può più essere considerato una funzione logica. Perciò l’Autocoscienza cade fuori del campo della logica e del concetto. L’Autocoscienza è un fattore prelogico, precategoriale e prepsicologico.

Coscienza e pensiero non sono diversi, ma neppure sono identici e interscambiabili. È proprio e sensato parlare di “Coscienza del pensare”; è improprio e fuorviante parlare di “pensiero della Coscienza (genitivo oggettivo)”. Nel primo caso è del pensare che si ha coscienza; nel secondo caso non è alla Coscienza che si sta pensando. Si può avere una Coscienza del pensiero, ma la Coscienza non può essere un pensato. La Coscienza comprende il pensiero, non viceversa. Non è questione puramente terminologica. Pensiero e Coscienza hanno statuto ontologico-teoretico differente. La Coscienza comprende se stessa immediatamente, il pensiero (come concetto) comprende se stesso mediatamente; infatti il pensiero, anche interpretato come problematicità, è mediazione; e in quanto mediazione fa riferimento all’Altro (*Bekanntschaft*). Dunque, traduciamo bene

33. Ivi, § 4; “*Der Strenge nach hat man sie nicht, sondern man ist sie*”.

34. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 319.

pensiero con *διάνοια*, per sottolineare la sua divaricazione intenzionale in un pensante e in un pensato, divaricazione senza la quale il pensare non sarebbe mediazione.

Il vero Idealismo, perciò, non si esprime nella formula: “Uno e lo stesso sono Essere e Pensare”, bensì esso si esprime correttamente come segue: “Uno e lo stesso sono Essere e Coscienza”. Mentre infatti è possibile e sensata una “Coscienza dell’Essere”, fuorviante e decettiva sarebbe la formula “Pensiero dell’Essere”. Non è dell’Essere che tale pensiero-dianoia è pensiero, perché l’Essere non può divenire un termine della divaricazione intenzionale del pensare che, se vuole restare pensare, ossia mediazione (quindi discorsività e problematicità, riferita alla *Bekanntschaft*), deve mantenersi Atto del pensare, ossia *διάνοια*.

La nota espressione parmenidea che disvela la verità dell’Essere: (fr. 3 DK) “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”, abitualmente tradotta come: “pensare ed essere sono infatti la stessa cosa”, va perciò tradotta come: “Uno e lo stesso sono infatti Essere e Coscienza”. Il *νοεῖν*, che siamo abituati a tradurre con “pensare”, contiene il riferimento al *νοῦς*, il quale, come ricordava Anassagora, ha due caratteristiche fondamentali: esso è puro e separato (*ἄπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν*). Questi due caratteri sono propri di un fattore che precede ed è indipendente da ogni esperienza. E, in età contemporanea, chi ha espresso in maniera più prossima i caratteri del *νοῦς* greco è la fichtiana *intellektuelle Anschauung* (erede della kantiana Appercezione pura). Di essa Fichte ha messo in evidenza il carattere intuitivo, che non si addice ad una valenza dianoetica del pensare. Proprio perché il *νοεῖν* di Parmenide fa riferimento intrinseco al *νοῦς*, noi non lo possiamo tradurre in italiano con “pensare”, perché con questo termine noi abitualmente intendiamo la *διάνοια*, ossia il pensare come mediazione, discorsività e come atto (dunque intenzionalmente divaricato), che non può avere i caratteri della immediatezza e della intuitività. Proprio perché il *νοῦς*, contenuto nel verbo *νοεῖν*, con cui i Greci hanno indicato una certa figura della Coscienza (che noi erroneamente intendiamo come pensare), è un elemento puro e separato, ed è quel fattore che trova certezza e verità di se stesso in piena *Weltlosigkeit*, ecco allora che lo chiamiamo Coscienza, la quale sta un palmo sopra alla divaricazione intenzionale a cui soggiace il pensare come *διάνοια*. Quest’ultimo, se vuole restare mediazione-problematicità, come tale riferito all’Altro (come *Bekanntschaft*), non può considerarsi *weltlos*, bensì deve restare intramondano, quindi non puro, né separato (ecco perché sono totalmente infondate quelle traduzioni del *νοεῖν* parmenideo come “constatare”, “realizzare”, “riconoscere”, come incautamente proposto da certi autorevoli filologi). Il termine greco *συνείδησις*, che ordinariamente traduciamo con “coscienza”, fa riferimento al senso interno, all’esperienza interna, quindi

ha il significato di *animadversio* e non di *Apperceptio*. Il termine moderno di Coscienza, come Appercezione pura, corrisponde al greco νοῦς-νοεῖν, non alla συνειδησις. Allora il νοεῖν di Parmenide non si può tradurre con pensiero, ma con Coscienza. L'Essere è inseparabile dalla Coscienza di Essere. La Coscienza immediatamente è. "Uno e lo stesso sono infatti Essere e Coscienza". La presenza dell'Essere, si chiama Coscienza; la Coscienza, come presenza, è l'Essere. Insomma, per capirci: il pensare è cosa umana e intramondana; la Coscienza è fattore divino e puro; ossia essa sta al di là dell'esperienza; ed è qui solamente che l'uomo può trovare la sua συγγένεια col divino e l'uscita dall'εἰμαρμένη. È questo il *Soma* vedico, che consente all'uomo di percepire di essere molto più che animale cosciente.

15. La lotta contro il Soggetto nella filosofia contemporanea, come tentativo di negazione della Coscienza

La figura della Coscienza come Testimone è la più difficile da cogliere (ciò è possibile solo grazie al νοῦς), mentre molto più facile è cogliere la Coscienza nella sua figura di Soggetto. È contro quest'ultimo che la filosofia contemporanea ha espresso tutti i tentativi possibili di cancellazione, non solo dalla riflessione filosofica, ma anche dalla cultura in generale. Accenniamo per sommi capi di che si tratta, affinché il lettore possa farsi un'idea della portata storica del fenomeno e della sua profonda incidenza nella filosofia e nella cultura contemporanee³⁵.

Il Marxismo, il Positivismo e lo Strutturalismo hanno in comune l'affermazione della priorità del Contesto, dell'Economia e della Struttura sul Soggetto. Questa priorità viene affermata sostenendo, non essere il Soggetto il vero protagonista delle vicende storiche, sociali e culturali – quindi non riconoscendo ad esso l'attributo fondamentale della Coscienza che è la spontaneità – in quanto esso viene trasformato in entità passiva e recettiva, la quale non parla e non pensa, ma è parlata ed è pensata dall'entità superiore alla quale viene subordinata. Non è il Soggetto che parla e imposta l'Economia, ma è l'Economia o Struttura che parla e pensa attraverso il Soggetto. Non è il Soggetto che pensa il Contesto sociale, ma è il Contesto sociale, dice Comte, a parlare e pensare attraverso il Soggetto. La riduzione di questi ad ente intramondano si compie pretendendo che il metodo delle scienze della natura divenga metodo per lo studio dei fenomeni umani, con ciò negando che l'umano possa appartenere

35. Per una discussione più ampia di questo argomento rimando a P. De Bernardi, *Nero perfetto; Introduzione* e cap. XXII.

al regno spirituale. La fondamentale delle strutture nello Strutturalismo, ossia il Linguaggio, come lo tratteggia Saussure, è il vero protagonista che trova nel Soggetto il suo portavoce. Il Soggetto non parla, ma è parlato dal Linguaggio. La frase più ripetuta che i ragazzi odono a scuola quando studiano i vari autori, della letteratura, dell'arte, della filosofia, ecc., è che tale autore è espressione della cultura del suo tempo.

In Freud e Nietzsche, il Soggetto è parimenti esautorato, per divenire espressione e portavoce dell'Inconscio ipersessuato, oppure per divenire espressione e portavoce di una oscura pulsione vitale di fondo (tragica sia in Freud che in Nietzsche), che ci è nota come Spirito Dionisiaco. La predominanza dell'elemento biologico e pulsionale è talmente schiacciante, nell'immagine dell'uomo che questi due autori disegnano, al punto che parlare di presenza della Coscienza nell'uomo diventa cosa risibile. E la Coscienza è irrisa come ricettacolo ipocrita di valori borghesi, come sede di antivitali norme morali, che finiscono per essere riconosciute come introiezione di imperativi voluti dal potere politico e religioso dominante.

Nella riflessione di Heidegger la lotta contro il Soggetto si compie riducendolo ad un *in der Welt sein*. Heidegger nega recisamente che il Soggetto, come accaduto in Cartesio e poi in Husserl, trovi, come Io puro, la certezza di se stesso presso se stesso (*Weltlosigkeit*); questa primalità del Soggetto viene esautorata col sostituirvi il *Dasein*: esistentivo e intramondano. E su questa natura mondana insistono Merleau-Ponty e Scheler. In Natorp, Schlick, Carnap, Dewey, Russell la negazione dell'esistenza del Soggetto si compie avvalendosi dell'argomento nietzscheano contro Cartesio, in base al quale dal pensare o dal camminare non si potrebbe risalire ad una realtà, quale l'Io o Soggetto, che farebbe da supporto a tali azioni. Per cui non si dovrebbe dire "io cammino", bensì: "c'è il camminare". L'elemento comune a tutte queste correnti filosofiche contemporanee è che l'uomo non è Soggetto-Coscienza, nella sua essenza, bensì un'entità passiva e recettiva; egli non è produttore di significato e senso, bensì, solamente, il mezzo attraverso cui il significato e il senso, già costituiti e prodotti da entità superiori, come le Strutture, l'Economia, l'Inconscio, il Linguaggio, il Contesto, ecc., vengono veicolati e manifestati. Non è difficile riconoscere in queste strutture l'operare di sottofondo della Sostanza spinoziana, come loro modello teoretico di base.

16. La Mediazione Originaria: il Testimone

Crederne che il fenomeno sia autoevidente e automanifesto è tra le maggiori superstizioni filosofiche d'età contemporanea. Il fenomeno appare in se

stesso, non da se stesso, ma in virtù della Mediazione Originaria, T, ossia la funzione di Testimone (sans: *Kshetrajna*) della Coscienza. E con questo non ci stiamo riferendo alla mediazione sensibile, ossia a quella propria della sensibilità. La mediazione sensibile, ossia quella offerta dai sensi, non è la mediazione originaria, pur essendo una mediazione implicata nell'apparire degli oggetti d'esperienza, impropriamente definiti F-immediatezze³⁶, sulla base di Heidegger³⁷, che definiva il fenomeno come ciò che si automanifesta in se stesso (*Sich-so-abn-ihm-selbst-Zeigende*).

Tuttavia, neppure la mediazione concettuale è da ritenersi originaria, benché, a ragione, sia ritenuta una forma superiore di mediazione, rispetto a quella sensibile, come accade in Cartesio ed Hegel, essa infatti prerequisites la Mediazione Originaria del Testimone. Ed è in virtù di quest'ultima che la mediazione concettuale non può pretendere di soppiantare e sopprimere la mediazione sensibile, dichiarandola un immediato. Perché quella un immediato non è. Certo, la mediazione solo sensibile, rispetto a quella concettuale appare come un immediato, a causa della sua particolarità ed ineffabilità, ma non può considerarsi assoluta immediatezza, perché anche in essa già opera la Mediazione Originaria della Coscienza come Testimone, che fa salvo il mondo sensibile dalla pretesa cancellazione che ne vorrebbe il *Logos*, questo inteso modernamente come "concetto" ed elemento proprio della Scienza della Logica. Il mondo sensibile, in virtù della Mediazione Originaria della Coscienza come Testimone, non è da ritenersi indegno e gnoseologicamente non valevole, come accade nel Razionalismo; e neppure è da ritenersi finito alla maniera dell' Idealismo, che ne decreta il *verschwinden*, nella sua dissoluzione dialettica (con la contraddittoria formula del "mantenuto come tolto"). L'ente, di esperienza esterna o di esperienza interna, è lì, insopprimibile, in tutta la sua dignità mediazionale, come la hegeliana "Legge del cominciamento" è costretta a riconoscere, a proposito della *Bekanntschaft*. Ora, sta alla Coscienza farne un che di secondo rispetto a lei; oppure, negargli realtà indipendente, per riconoscerlo nell'Unità senza secondo, che le consente di dire "Io sono tutto", la sola prospettiva che la libera.

Quando io percepisco il mondo sensibile dell'esperienza, *sono consapevole* di avere a che fare con la mediazione sensibile, grazie alla quale percepisco oggetti sensibili. Quando concepisco entità del mondo intelligibile, *sono consapevole* di concepire entità del mondo intelligibile. Molto bene ha fatto Agostino a chiamare questa consapevolezza *praesentia perennis*, la quale è Mediazione Originaria. Essa è il *νοῦς* anassagoreo³⁸, intuitivo, separato e puro (sottratto

36. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 284.

37. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 30 e 31.

38. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 59 A 55-56-100; B 12. "(Anassagora) pone come

originariamente all' *εἰμαρμένη*), di cui ha ancora memoria Campanella³⁹, quando lo nomina come *notitia indita*, e che la filosofia occidentale perderà per strada quando, già con Cartesio, e per proseguire con Kant ed Hegel, si compirà la deformazione gnoseologica della Coscienza. Ossia quando la funzione fondamentale della Coscienza verrà ritenuta essere la conoscenza (scientifica e metafisica), e la sua domanda fondamentale sarà “che cosa so veramente”; quando la privilegiata tra le *cogitationes* diverrà il pensare, per la sua funzione universalizzante, e il concetto verrà ritenuto la sola mediazione possibile, o la mediazione originaria; quando si arriverà con Hegel a definire la Coscienza come categoria pura e vuota. Si prosegue e peggiora, nel secolo scorso, con la pretesa, non solo di potere mettere da parte e obliare la Mediazione Originaria, credendo di poter far valere, come mediazione, il Tempo, la forma del senso interno, ma addirittura, ancora più in basso, credendo che i fenomeni possano apparire prescindendo *in toto* dalla Coscienza, questa intesa perfino come mediazione sensibile, con le cosiddette F-immediatezze.

La Coscienza è *ipso facto* mediazione; ciò significa che essa è mediazione prima ancora di essere pensiero. La Coscienza è mediazione non solo in quanto Universalità propria del concetto; essa è per se stessa mediazione. La sensazione che mi dà questo fiore non abbisogna di una concettualizzazione-tematizzazione del “questo” per trovare la sua presenza (*Anwesenheit*). Il fiore trova la sua presenza prima ancora del concetto. La Coscienza, come Testimone della presenza del fiore, è già mediazione, grazie alla quale il fiore è presente a se stesso, o non potrebbe comparire. Non è necessaria la Coscienza come concetto affinché il fiore sia presente a se stesso (con la conseguente richiesta che il fiore debba scomparire come presenza sensibile particolare, ridotta così a elemento ideale, nel senso di non reale, quindi astratto e tolto nella vita del concetto), perché l'Appercezione pura è l'Atto originario e universale per eccellenza della Coscienza, nel quale trova fondamento l'universalità propria del concetto, che solo in quanto *riflesso* della Mediazione Originaria, può assurgere alla privilegiata tra le *cogitationes*, a motivo della sua universalità. Il fondamento delle categorie non è una categoria. Il fondamento delle categorie non è logico, né psicologico.

principio l'Intelletto: esso solo, infatti, egli sostiene, tra tutti gli esseri è semplice, non mescolato e puro (*ἄπλοῦν εἶναι καὶ ἀμυγῆ τε καὶ καθαρὸν*), B 55.

39. T. Campanella, *Il senso delle cose e la magia*, p.146; “Quinci puoi vedere che ogni ente se stesso conosce e sente con certezza, e non con discorso [concetti, mediazione]”. Il *nous* in Fichte trova ancora riconoscimento; J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung*, p. 18: “Die Intelligenz, als solche, sieht sich selbst zu, und diese sich selbst Sehen, geht unmittelbar auf alles, was sie ist, und in dieser unmittelbaren Vereinigung des Seins, und des Sehens, besteht die Natur der Intelligenz”.

Affinché la Coscienza trovi se stessa, e con ciò la Liberazione (sans.: *Moksha*), non basta che si sollevi al concetto, perché questo è mediazione, ma non la Mediazione Originaria, la sola che conduce all'Uno senza secondo (sans.: *Kaivalya*); perché solo nel riconoscimento dell'Appercezione pura come Mediazione Originaria si ha la liberazione dall'Altro (la cui presenza mantiene la Coscienza nel [sans.] *Jaganmaya*); liberazione dall'Altro che le consente di affermare "io sono tutto", ovvero: "l'immediato non esiste". Per trovare se stessa e la liberazione dall'Altro, la Coscienza si deve sollevare oltre il concetto e la figura del Soggetto; essa deve pervenire al fondo-senza-fondo di se stessa, ossia al Testimone, dove le categorie e i concetti trovano il loro fondamento di legittimità: fondamento di legittimità trascendentale, le categorie; fondamento di universalità, i concetti (con tutta la valenza mediazionale che ciò comporta). L'Appercezione pura è la "categoria" originaria (*Ur-Kategorie*), l'essenza del fondamento. Essa è la presenza dell'Essere dell'ente.

Nell'apparire del fiore è già compiuta la mediazione, perché questa apparenza non si compirebbe senza la presenza della Coscienza come Testimone. Solo la Coscienza come Testimone mette capo alla figura dell'Uno senza secondo⁴⁰, e solo con essa la Coscienza trova autentica liberazione.

Riferimenti Bibliografici

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

Campanella T., *Il senso delle cose e la magia*, cur. A. Bruers, Fratelli Melita, Genova 1967.

— *Universalis Philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata* (1623), Levante, Bari 1994.

Chandogya Upanishad, in *Upanishad Vediche*, tr. it. Tea, Milano 1988 a cura di C. Della Casa, pp. 113-223.

De Bernardi P., *La struttura originaria di E. Severino e la fede hegeliana che la supporta, nel tentativo di fondare l'opposizione dell'essere al nulla. La*

40. Nel linguaggio simbolico-esoterico, la figura dell'Uno senza secondo viene anche indicata come "avere il collo scuro", oppure "avere il collo bluastro", per significare che il mondo è stato ingoiato (= non è più visto come entità estranea al Sé) e questo immane sforzo ha lasciato visibili segni sul collo di chi l'ha ingoiato; paradigmatica la *Kaivalya Upanishad*, p. 380, § 7.

- centralità del cap IV.*, in «Cum-Scientia», Rivista di Filosofia Teoretica, II, num. 4, novembre 2020.
- *Nero perfetto. La spiga di Iside-Demetra. Nous, Conoscenza presenziale e Appercezione pura nella prospettiva advaita della Filosofia Prima*, Aracne, Roma 2021.
- Descartes R., *Meditationes de prima Philosophia*, in “Oeuvres”, t. VII, ed. Adam-Tannery, Cerf, Paris 1904.
- Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1966, tr. it., La Terza, Bari 1981.
- Fichte J. G., *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, hrsg. v. F. Medicus, Meiner Verlag, Leipzig 1922.
- *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, in “Werke”, hrsg. v. R.Lauth- H. Jacob, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1965, Bd. II.
- *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*, Mainer Verlag, Hamburg 1975.
- Gentile G., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sanzoni, Firenze 1975.
- Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in “Werke”, hrsg. v. E. Moldenhauer-K.L.Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, Bd. 8.
- *Phänomenologie des Geistes*, in “Werke”, cit., Bd. 3.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in “Werke”, cit., Bd. 20
- *Wissenschaft der Logik*, in “Werke”, cit., Bd. 6.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1979.
- Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. v. S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. (1936) in “Husserliana” Bd. VI, hrsg. v. Biemel W, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in “Gesammelte Werke”, Bd. III/1, I Buch, hrsg. v. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.
- Jaspers K., *Philosophie*, II Bd., 3[^] Auf., Springer Verlag, Berlin Heidelberg 1956.
- Kaivalya Upanishad*, in *Le 108 Upanishad*, a cura di Parama Karuma Devi, pubblicato dal Jagannatha Vallabha Vedic Research Center, Jagannatha Puri, Odisha 2018.

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in “Werke”, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

Plotinus, *Enneads*, cur. A.H Armstrong, Harvard University Press, London 1988.

Rg-veda in *I Veda*, a cura di R. Panikkar, tr. it. Rizzoli, Milano 2005, passim.

Shankaracharya, *Vivekachudamani*, in Maharshi R., *Opere complete*, tr. it. Ubaldini Editore, Roma 1977, pp. 115-158.

— *Guru Stuti*, in Maharshi R., *Opere complete*, cit., pp. 110-112.

Schelling F.W. J., *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1805) e *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1806), in “Schellings Werke”, hrsg. v. K.F.A. Schelling, nella nuova disposizione data da M. Schröter, Cotta'sche verlag, München 1965, Bd. IV.

— *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in “Werke”, cit., Bd. III.

Severino E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.

Cum-Scientia Unità nel dialogo | Rivista semestrale di filosofia teoretica

In questo numero

saggi

Uno senza secondo: la mediazione, la coscienza, il testimone (2)

Paolo De Bernardi

Identità come differenza. Aporie del divenire in Giovanni Gentile

Mirko Dolfi

La *Logica* del riconoscimento

Samuele Cantori

annotazione teoretico-critica

Il giudizio teleologico nel contesto dell'antinomia dell'idea di mondo

Michele Lo Piccolo

ISSN 2612-4629

www.morlacchilibri.com | 15,00 euro

