

# Identità Differenza. Sulla struttura intenzionale e attenzionale degli atti cogitativi (I/III)

PAOLO DE BERNARDI

*debernardi.paolo@libero.it*

DOI: 10.57610/cs.v8i12.432

**Abstract:** The co-originality of identity difference, their irreducibility, also establishes the impossibility of deducing the second from the first, as in recurrent idealist and actualist ambitions, which have attempted to absolutize the act of thought. Not only that; even the attempted counterfeits of difference are destined to fail, because this contains, like a hidden treasure, something irreproducible and inimitable: an astonishing element which is existence, the sole source of all otherness, without which (even if immediate) it could not give themselves any reality.

**Keywords:** Act of thought, Consciousness, Dianoa, Existence, Finite, Mediation, Nous.

**Riassunto:** La cooriginarietà di identità differenza, la loro irriducibilità, anche sancisce l'impossibilità di dedurre la seconda dalla prima, come in ricorrenti ambizioni di tipo idealista e attualista, che hanno tentato l'assolutizzazione dell'atto di pensiero. Non solo; anche le tentate contraffazioni della differenza sono destinate a fallire, perché questa contiene, come tesoro nascosto, qualcosa di irriproducibile e inimitabile: un elemento stupefacente che è l'esistenza, la sola fonte di ogni alterità, senza la quale (ancorchè immediata) non potrebbe darsi alcuna realtà.

**Parole chiave:** Atto di pensiero, Coscienza, Dianoa, Esistenza, Finito, Mediazione, Nous.

“Tale anima... dopo aver combattuto, per così dire, la lotta della pietà – che consiste nel conoscere il Divino e nel non nuocere ad alcuno – diviene tutta quanta *Nous*”  
(*Corpus Hermeticum*, X 19)

“Questo Dio... sempre abita nel Cuore degli uomini...  
Coloro che conoscono ciò diventano immortali”  
(*Svetasvatara Upanishad*, IV 17)

### 1. *L'atto intenzionale come sistema di riferimento*

“Atto” significa attualità (cioè non sostanzialità, non potenzialità, quindi inoggettivabilità) e anche attenzione. Sono perciò altrettanti atti, pleonasticamente detti intenzionali, quelle *cogitationes* proprie della Coscienza rivolte ad un oggetto. Già Aristotele, poi Brentano<sup>1</sup> e Husserl hanno messo in evidenza quella che qui chiamiamo “legge di intenzionalità”, la quale afferma che gli atti conoscitivi di Coscienza (pensare-dianoia, percepire, intuire, ecc.) sono strutturalmente orientati verso un oggetto, sì che il pensare-dianoia è sempre pensare-dianoia di qualcosa, il percepire è sempre percepire qualcosa, il rappresentare è sempre rappresentare qualcosa.

Senonché, ogni atto intenzionale si comporta verso l'oggetto intenzionato come un Sistema di riferimento (Sr; o anche: Struttura di riferimento), la cui natura e funzione ha ben chiarito Carnap<sup>2</sup>, quando ha fatto notare come un oggetto qualsiasi trovi il suo significato solo se appartiene a un qualche Sr (pretendere di assumere un oggetto al di fuori di qualsiasi Sr che gli conferisca significato è una astrattezza ed assurdità, dice Carnap polemizzando con la metafisica). Naturalmente l'appartenenza di A ad un Sr non esclude, *de jure*, la possibilità che A possa appartenere ad altro Sr, sicché si deve distinguere tra A come fenomeno o significato (in quanto interno ad un Sr) ed A quale oggetto in sé, che è il *quid* immutabile che può prendere diverse significazioni, a seconda del Sr al quale venga fatto appartenere. La distinzione tra *Objekt* e *Gegenstand* è la distinzione tra contenuto di un Sr e oggetto<sup>3</sup>, quest'ultimo, come tale, è prerequisite dal Sr stesso e fa del Sri un fungibile, nel senso che lo *Objekt* può *de jure* appartenere a differenti Sr, mentre il *Gegenstand* è inseparabile dallo Sr in cui acquista quel significato e all'interno del quale funge da oggetto attenzionato. Perciò, a differenza di Twardowski, ciò che lui chiama “*Inhalt*” della rappresentazione qui viene chiamato “*Gegenstand*” (oggetto attenzionato), in quanto tale oggetto, pur essendo altro, è tuttavia inseparabile dal soggetto che lo rappresenta e questa inseparabilità è espressa dal *gegen*, che appunto richiama a ciò cui esso si contrappone, cioè al soggetto dell'atto intenzionale. Questa inseparabilità, del *Gegenstand* dal soggetto dell'atto intenzionale, sancisce

1. Particolarmente F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, p. 260, dove classifica i fenomeni psichici in base al riferimento intenzionale.

2. Cfr. R. Carnap, *Empiricism, semantics, and ontology*, dove fa riferimento a “*linguistic framework*”, par. 4.

3. Tale distinzione, tra contenuto e oggetto, è ben chiarita in K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, pp. 1-4; differenza teorizzata, circa negli stessi anni da G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, pp. 25-50, dove la “*Bedeutung*” corrisponde a ciò che qui chiamiamo “*Objekt*” (trascendente), mentre il “*Sinn*” corrisponde a ciò che qui viene chiamato “*Gegenstand*”, in quanto esso cade nel Soggetto (immanente).

l'immanenza del *Gegenstand* all'atto (*Vorstellungsact*) stesso (la sua inseparabilità da questo atto). Ciò che Twardowski chiama "*Gegenstand*" qui viene invece chiamato "*Objekt*", per sottolineare la sua trascendenza (indipendenza) rispetto all'atto intenzionale stesso, come l'etimologia ("ciò che si colloca fuori, oltre") del termine suggerisce.

Perciò il principio berkeleyano, secondo il quale l'oggetto non può essere separato dall'atto conoscitivo che lo coglie (dunque trattasi di oggetto attenzionato), non pone, non riconosce (non può ammettere) l'originarietà di tale atto; bensì è costretto a riconoscerne la fungibilità e quindi il suo carattere di Sr. L'oggetto (attenzionato) non è mai fuori da un Sr, nel senso che un medesimo oggetto può essere contenuto di differenti Sr.

## 2. I cirenaici e Gentile

I Cirenaici passano nella manualistica filosofica come coloro che hanno posto come criterio (di verità?) la sensazione (*aisthesis*; *Empfindung*). La quale, indipendentemente da qualsiasi oggetto esterno, è sempre certa<sup>4</sup>. Che vuol dire? La percezione di un bellissimo paesaggio è sempre vera, indipendentemente dal fatto che questo paesaggio esista realmente, oppure sia solo frutto di una allucinazione dovuta a stanchezza o a qualche droga. La sensazione è chiamata "percezione" (*Wahrnehmung*) quando è accompagnata dall'idea di un oggetto a sé stante che la sottenda. Altrimenti, come mera sensazione, essa è solo un *Gegenstand* per la Coscienza, come tale non eccedente la Coscienza stessa<sup>5</sup>. La differenza tra *Empfindungen* oniriche e diurne è che le seconde sono accompagnate dall'idea dell'oggetto reale sotteso e come tali sono soggette a leggi razionali di natura. Esse, nel loro divenire, presentano caratteri di costanza e regolarità-ripetibilità sperimentali, a differenza di quelle oniriche.

4. Sextus Empiricus, *Adversus logicos*, pp. 191-192: "I Cirenaici affermano che le affezioni sono criterio (*κριτήρια εἶναι τὰ πάθη*) e che solo esse vengono apprese e come tali sono infallibili; tuttavia, nessuna delle cose che hanno causato queste affezioni è apprensibile in modo infallibile. Ad esempio: noi abbiamo la sensazione della bianchezza o della dolcezza e questo lo possiamo affermare in modo infallibile e incontrovertibile; ma che l'oggetto produttivo della affezione sia bianco o dolce, questo ci è impossibile affermare". Si noti quanto segue: i Cirenaici non dicono che la sensazione è "criterio di verità", bensì semplicemente che "è criterio"; inoltre essi non negano l'esistenza di un oggetto in sé, intenzionato dall'atto cogitativo. Li possiamo perciò considerare inventori dell'attualismo nella misura in cui essi ritengono l'atto cogitativo, astrattamente dall'oggetto, come suprema certezza. La differenza con l'attualismo gentiliano è evidente. Quest'ultimo ritiene l'atto cogitativo verità e non certezza, mentre dichiara non esistente (astratto, o errore) qualsiasi oggetto in sé gli sia sotteso, come *altera res*.

5. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A320-B377, p. 326: "Eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht ist Empfindung (*sensatio*)..."

Eppure Antistene non si ferma alla sensazione, perché la sensazione di cui va in cerca deve essere sottesa dall'idea dell'*Objekt*. Egli va in cerca della sensazione in quanto atto intenzionale di Coscienza, riferito ad uno *Objekt*, altrimenti gli basterebbe avere solo l'immagine onirica di Laide, oppure il suo ritratto. Ma lui di questo non si appaga, non vuole la mera sensazione di Laide, vuole la percezione, quindi la realtà, della più bella e colta etera del suo tempo.

Gentile dice che il suo "atto del pensare" sarebbe una derivazione della categoria kantiana (la quale è un puro prodotto dello spirito, ossia della sua spontaneità). In realtà, le categorie kantiane sussistono accompagnate dall'idea di "oggetto trascendentale" (*Ding an sich*), al quale esse fanno perenne riferimento come loro oggetto intenzionale. Perciò l'atto del pensare gentiliano, nella sua pretesa purezza (pretesa indipendenza da qualsiasi oggetto o pensato) è in realtà di matrice cirenaica e non kantiana, Poiché la sua affermazione, sussistenza e valore si compiono a prescindere da qualsiasi riferimento intenzionale, o obiettivo (*altera res*). L'atto percettivo cirenaico, svuotato del suo contenuto intenzionale (=privato del suo riferimento sotteso allo *Objekt*), e fermo al solo oggetto attenzionato, si riduce a vuota sensazione, la cui certezza non è che la protervia di una soggettività vuota, che ha lasciato la realtà (a cui ha rinunciato) come qualcosa di là da sé, per rinchiudersi in una sorta di cattività, fingendo sia dessa l'autentico. È questa la falsa coscienza del cirenaico, la stessa in cui cade Gentile, quando rivendica la trascendentalità e l'intrascendibilità dell'atto del pensare, allorché si separa da ogni oggettività astratta (*Natura sive error*), senza però riuscire, poi, a dimostrare l'immanenza della realtà a tale atto del pensare, dopo aver confinato quest'ultimo nella stessa cattività del Cirenaico, la quale è l'immanenza formale ed estrinseca propria di un Sri (Sri=Sistema di riferimento intenzionale).

Perciò: 1. L'atto vuoto del cirenaico e l'atto del pensare di Gentile, vengono assunti e proposti in forma inintenzionale, contravvenendo alla loro natura specifica, che è appunto di sottendere l'oggetto trascendentale, solo in riferimento al quale (come *Objekt*) hanno senso (sono possibili) come atti cogitativi. In entrambi i casi abbiamo la pretesa di svuotare questi atti della loro destinazione-funzione intenzionale. Cosicché il bisogno di verità della Coscienza rimane frustrato, perché essa ha a che fare con un pensare-dianoia di... nulla, con un percepire di... nulla. Ossia atti la cui validità è nulla, perché entrambi si sono confinati nella cattività inintenzionale, puramente soggettiva e vuota di verità e di realtà. Ciò cui costoro si attengono è un immediato di esperienza interna, il mero A.

2. A differenza dei Cirenaici (paghi della certezza), Gentile avverte l'imbarazzo di questo vuoto e capisce che l'atto del pensare, se vuole essere di qualche

valore per la vita della Coscienza e per il suo bisogno di verità (non mera certezza), deve fare i conti con l'*altera res*, cioè con l'oggettività, da cui, a tutta prima, tale atto del pensare si è tenuto separato. Si tratta ora di dimostrare, per Gentile, che il reale è immanente e concreto, interno all'atto del pensare, e che quest'ultimo dunque non è vuoto di verità e realtà. E infatti la certezza  $A=A$ , ossia l'identità dell'atto cogitativo intenzionale con se stesso, è una immediatezza (mero A), qualcosa di equivalente ad una mera fede. Sarebbe come dire: "il pensare è certo di pensare" (non altro che se stesso), oppure il "percepire è certo di percepire" (non altro che se stesso, e dunque certezza "assoluta" della mera sensazione). Ecco cosa significa  $A=A$ : immediata certezza vuota, puramente soggettiva e tautologica, dove lo A che compare come primo membro dell'uguaglianza è il medesimo di quello che compare come secondo membro; lo *unum atque idem*, tale che non può soddisfare il bisogno di verità della Coscienza. Un piatto vuoto non è il pranzo, ancorché indichi il mangiare, nella sua potenzialità.

### 3. Identità concreta e identità astratta

L'identità concreta, di cui va in cerca Gentile, non vuole certo essere un mero sistema di riferimento, come tale solo apparentemente innegabile, ma realmente solo inevitabile, a partire dal fatto che la sua negazione lo riconferma, come accade, ad esempio col linguaggio: anche la sua negazione si esprime linguisticamente, confermando l'innegabilità-inevitabilità di questa struttura.  $A=A$  (come "opposizione dell'identico", nel linguaggio di Gentile) se significasse l'identità del concetto con se stesso (la struttura della certezza cirenaica), riproporrebbe la stessa immediatezza in cui consiste il mero A.  $A=A$  può significare mediazione, riflessione, solo se esso vale come  $A=B$  (come "opposizione dell'opposto" nel linguaggio di Gentile<sup>6</sup>). Dove B sia l'altro dal concetto, ossia l'intenzionato *Objekt*, ossia il reale, il *positives Mehr*, che nel caso di Gentile, viene chiamato "astratto", oppure *Natura sive error*; così definita perché essa si pone al di fuori del pensare come atto, dunque posta nella sua sostanziale "astrattezza" di "pensato", per usare il linguaggio del filosofo italiano. Senonché Gentile si accorge che senza questo "errore" il suo atto del pensare si chiude nella immediatezza cirenaica dello  $A=A$ , dove lo A del soggetto è identico allo A del predicato. Abbiamo la certezza assoluta dell'atto, che tuttavia è vuoto, e non può essere la verità. Anzi è contraddittorio, perché come atto intenzionale (*in actu signato*) è chiamato a intenzionare qualcosa, mentre *in actu exercito* si

6. G. Gentile, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, vol. I, p. 178.

pone come atto di nulla. Dunque, con esso la Coscienza si contraddice, tra ciò che intende e ciò che di fatto realizza. L'atto del pensare è identità concreta (identità di essere e pensare) se non si limita ad  $A=A$ , bensì solo se esce da se stesso per farsi  $A=B$ , dove B sia l'oggettivo, ossia la natura; esso deve essere atto di qualcosa, dove il qualcosa non sia prodotto dall'atto stesso, senza ricadere nella figura tautologica di  $A=A$ , che è atto vuoto e immediato, anzi contraddittorio nella vita della Coscienza. Perciò l'atto può avere ad oggetto solo ciò che sia per esso Altro, irriducibile, reale, come tale non un mero pensato. Come non pensato allora noi abbiamo B, ossia l'immediato, in quanto tale, non pensato; dunque intuito, creduto, opinato; ciò che Hegel<sup>7</sup> chiama la *Bekannschaft*.

Senonchè la struttura intenzionale dell'atto del pensare-dianoia, il quale vorrebbe esprimere l'essenza della cosa pensata, ossia la sua identità concreta (l'intero) e non un'identità formale, si ritrova in questa situazione. L'identità di  $A=B$  che si vorrebbe fosse identità concreta, assume B all'interno di A, quest'ultimo, come Sri, non riesce ad avere  $A=B$ , come intendiamo (come intende Gentile), bensì  $A=BA$ , dove il prodotto BA (B di A) è l'identità che B assume entro SriA, ed è questo l'oggetto attenzionato. Non abbiamo cioè B nella sua essenza (*quoad se*), ma B come fenomeno (*quoad nos*); ossia B quale appare in A (SriA). L'in sé di B acquista inevitabilmente l'identità dell'oggetto trascendentale, che di necessità bisogna ipostatizzare, proprio perché  $A=A$ , in forza delle legge di intenzionalità, non produce il proprio oggetto e nel mediarlo B produce inevitabilmente una struttura formale, mai la struttura originaria, quella propria dell'identità concreta.

Per agevolare il lettore a comprendere la circostanza teoretica nella quale ci troviamo, facciamo questo esempio. Sia B (oggetto intenzionato, quindi *Objekt*) un piano inclinato. Sia A il primo Sri. B assunto in SriA diviene BA (B di A) ed è semantizzato-attenzionato, quale *Gegenstand*, come "discesa". Sia C il secondo Sri. B assunto in SriC diviene BC (B di C) ed è semantizzato-attenzionato come "salita". Sia D il terzo Sri (di tipo ontologico-metafisico). B assunto in SriD diviene BD ed è semantizzato-attenzionato come "ente naturale caratterizzato da opposti principi, quali sono la salita e la discesa". Nel prosieguo, capiremo l'importanza e l'utilità di questo esempio.

Ecco allora l'antinomia in cui si dibatte il pensiero di Gentile<sup>8</sup> (e non solo di Gentile). O si ha l'identità astratta, nella forma della certezza cirenaica, anche detta atto del pensare, espressa come  $A=A$ , dove si esprime una medesimezza,

7. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, par. 1: "Die Philosophie kann daher wohl eine *Bekannschaft* mit ihren Gegenständen, ja sie *muß* eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen..."

8. Si veda su questo tema l'ottimo articolo di A. Rinaldi, *Gentile e il problema dell'identità*, pp. 101-117.

quindi una tautologia, che equivale ad immediatezza (A); oppure si ottiene l'identità formale della formula BA, dove l'oggetto (*Objekt*) B, assunto nel SriA, diviene l'oggetto (*Gegenstand*) BA (intendi: B di A), che diciamo anche oggetto attenzionato, il fenomeno, l'evento contingente, che non ha in sé la propria ragione di essere, che non è la cosa stessa nella sua interezza (anche se, come vedremo, colui che è involuppato in un Sri pretende e rivendica la coincidenza dell'oggetto attenzionato con l'oggetto intenzionato). E questa non è la struttura originaria, ma è la struttura dell'inevitabile, dunque dell'esperienza, dove non è rinvenibile il necessario. L'identità di pensiero ed essere non viene fondata, poiché tale identità non è una necessità intrinseca, ma l'inevitabile inseparabilità dell'essere dall'atto che lo coglie. Non siamo andati oltre l'idealismo sciocco, quello della formula: "la fatica del concetto è il concetto della fatica".

#### 4. Il pensare-dianoia e il suo inganno: l'apparenza di essere tutto

Il pensare-dianoia è certamente il privilegiato dei Sri, ma rimane *uno* dei Sri di cui la Coscienza dispone. Un Sr, come ha ben tematizzato Carnap, è un insieme di strutture semantiche conferenti significato, all'interno delle quali l'oggetto B acquista una sua identità di oggetto attenzionato, che non coincide con quella che B possiede in sé, quale oggetto intenzionato, ossia fuori e indipendentemente dal Sri. Fuori da Sri B possiede una identità priva di significato e "astratta", mentre all'interno di Sri acquista una identità specifica, dotata di un significato e concreta (preferiamo usare i termini "senso" e "significato" in senso opposto a quello adottato da Frege). Quello che Carnap chiama Sr, qui lo chiamiamo Sri, cioè: "Sistema di riferimento intenzionale", per specificare che il Sr ha una sua vocazione per l'oggetto, appunto come ogni atto di Coscienza, il solo tipo di Sr che qui interessa. Gli atti di Coscienza sono altrettanti Sri, dove la "i" indica la legge di intenzionalità che caratterizza gli atti di Coscienza<sup>9</sup>.

Poiché il pensare-dianoia non può avere come oggetto un proprio prodotto senza che ciò valga come la chiusura soggettiva nell'immediatezza interiore (la tautologia di  $A=A$ ), l'oggetto intenzionato può e deve essere solo e sempre *Objekt*<sup>10</sup>, nella forma dello *Anderssein* (*altera res*) e allora esso può essere solo

9. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, par. 53. Il mondo, egli scrive, "die für uns ist, nach Sosein und Sein unsere Welt ist, ganz und gar aus unserem intentionalen Leben ihren Seinsinn schöpft..."

10. In questo prendiamo le distanze da Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand*, p. 4, il quale ritiene che oggetto intenzionale dell'atto cogitativo sia quello che lui chiama "Inhalt". Non può essere. Perché lo "Inhalt" non è realmente Altro dalla *Vorstellung*, la quale, come *Vorstellungsact* non si distingue realmente (ma solo formalmente) dal suo contenuto-immagine (dell'oggetto). La

trovato, come esperienza esterna o interna. Che vuol dire? Che il Sri è strutturalmente aperto all'oggetto trascendentale, quale prerequisito di tutti i suoi atti cogitativi. Il Sri è aperto originariamente a B, quale *quid* irriducibile e non prodotto dal Sri, perciò eccedente lo stesso Sri. Ecco allora che, inevitabilmente (non necessariamente) B viene assunto all'interno di SriA come B di A (BA, che è l'oggetto attenzionato), ossia solo e sempre come fenomeno, come ha bene evidenziato Kant. B è *de jure* assumibile-significabile all'interno di altri Sri (e Kant ha sempre riconosciuto il carattere contingente non necessario, quindi solo inevitabile della nostra esperienza). La struttura di SriA impone di riconoscere la distinzione tra l'oggetto come è in me (BA, ossia come fenomeno, *in uns Bestehende*), dall'oggetto (B) come è in sé (*noumenon, an sich Bestehende*), passibile di essere assunto, e quindi di ricevere significato, in altri Sri possibili.

Apparentemente abbiamo introdotto una rottura. Infatti abbiamo usato il termine "trovare" per indicare la genesi della differenza, quella cioè entro la quale compare B, lo *Anderssein* irriducibile a SriA e da questo non prodotto. In realtà questa rottura e apparente casualità non c'è, perché l'elemento unitario sul cui sfondo si compie la *Diremption*, che apre alla differenza, è la stessa vita della Coscienza. Ciò che infatti è *Objekt* per il pensare-dianoia, tale da apparire, a tutta prima, con i caratteri dell'estraneità e della astrattezza (*Natura sive error*, di Gentile<sup>11</sup>), è *Gegenstand* per la Coscienza, come tale non eccedente; ossia si tratta di percezione, di un altro atto intenzionale, che solo al pensare-dianoia è dato come *Objekt*, in tutta la sua eccedenza. La percezione è a sua volta un Sri, che, secondo la stessa legge di intenzionalità, che governa le *cogitationes*, ha e non può non avere un suo oggetto B, che non potrebbe produrre da sé, senza chiudersi nella tautologia soggettiva e immediata di A=A, di cui i Cirenaici a parole hanno fatto dottrina (mentre nei fatti, quando Aristippo deve ricevere 500 dracme – tanto costava anche uno schiavo! – per un corso di *paideia*, dal

---

rappresentazione che un pittore ha in mente di un paesaggio non può essere realmente distinta in atto del rappresentare (*Vorstellungsgact*) e contenuto (*Inhalt*) che è l'immagine mentale del paesaggio. Allo stesso modo che la voce non può essere distinta realmente dalle note che vocalizza. Noi percepiamo la voce sempre unitamente a qualche nota. Mai percepiamo la voce in sé come atto del vocalizzare indipendentemente dalle note pronunciate, intese come contenuto del vocalizzare stesso. Non esiste una voce pura, così come non esiste una rappresentazione pura. Detto questo è gioco-forza dover ammettere che l'oggetto intenzionale dell'atto cogitativo può essere sempre e solo ciò che Tawrdoski chiama "*Gegenstand*" e che in questa sede chiamiamo "*Objekt*", cioè l'Altro, cosa che il *Vostellungsinhalt* non può essere. È perciò infondata l'accusa che Tawrdowski fa a Kant (Ivi, p. 84) di non distinguere contenuto e oggetto della rappresentazione, perché anche Kant è d'accordo nel riconoscere l'impossibilità di separare l'atto del rappresentare (*Vorstellungsgact*) dal contenuto (*Vorstellungsinhalt*) che lo specifica.

11. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 186.



genitore di un ragazzo che gli veniva affidato, distingueva accuratamente tra la mera sensazione che in lui produrrebbe il denaro e la percezione del denaro. Tra la sensazione, identica a quella del denaro, e la percezione del denaro, state certi che il Cirenaico sceglie quest'ultima. Così come tra un bellissimo dipinto di una altrettanto bella etera e la etera percepita, vedreste come contravverrebbe a quanto teorizzato. Per la percezione, dunque, l'oggetto B, come *Objekt*, è trovato, mentre questa apparente rottura e discontinuità è smentita dalla vita unitaria della Coscienza, per la quale, quanto trovato dalla percezione, è semplice *Gegenstand*, come sensazione (*Empfindung*). La quale, *eis apeiron*, come atto intenzionale, è sensazione di... altra sensazione, come *Objekt*, ma che per la Coscienza resta sempre *Gegenstand*, come fossimo in un immenso caleidoscopio.

Il pensare-dianoia è un Sri di carattere universalizzante, in quanto assume l'oggetto nel proprio Sri coi caratteri dell'universalità (concetto-idea) e non v'è oggetto che non possa essere pensato (*ratio quodammodo omnia*). Anche il nulla viene pensato (anche se con l'aiuto dell'immaginazione che lo rappresenta come un grande vuoto). Che tutto possa essere pensato, e anche coi caratteri dell'universalità, conferisce al pensiero-dianoia un'illusione di potenza illimitata, anche perché le universalizzazioni operate dal pensare-dianoia sono alla base del linguaggio. Una stella o un pianeta sono lontanissimi e irraggiungibili fisicamente, mentre il fatto che io riesca a pensarli pare renderli, almeno per il pensiero, a portata di mano. Anche gli Dèi sono pensati, ancorchè ne sia proibita e impossibile la visione. Queste circostanze danno al pensiero un certo crisma di onnipotenza. Scriveva Pascal: "*par l'espace l'univers me comprend et m'englouti comme un point; par la pensée, je le comprend*".

Tale fallacia non è difficile da smascherare. Infatti il pensare-dianoia, presuppone come data (trovata) la molteplicità delle cose di cui egli sa cogliere (assumendole nel proprio Sri) l'universalità. L'infinita molteplicità degli oggetti di esperienza non è da esso prodotta, ma presupposta, come si addice ad ogni Sri. Quindi la costellazione del cane è pensata coi caratteri dell'universalità, ma è data nell'esperienza e non è prodotta. È vero che il triangolo, l'albero, l'ente, il numero sono dei pensati, ma proprio perché pensati sono fenomeni al pensiero, che, se avesse prodotto tali oggetti, non avrebbe fatto altro che ripetere se stesso in altrettante oggettivazioni, non uscendo dalla immediatezza soggettiva del solo interiore, fatta della stessa protervia dei Cirenaici, secondo la formula  $A=A$ , che non sta ad indicare mediazione, perché lo A del primo membro è lo *unum atque idem* del secondo membro.

Mediazione significa concetto e pensiero. Se perciò il pensiero-dianoia affermasse di avere e potere avere a proprio oggetto solo dei pensati (oggetti

attenzionati), come tali ripetenti lo *unum atque idem*, come tali non differenti realmente dal pensare-dianoia, si contraddirebbe, perché affermerebbe che il pensiero-dianoia non è mediazione (essendo la mediazione sempre mediazione di altro da sé, mai automediazione), quindi si affermerebbe che il pensiero non è pensiero. Perciò affermare, rivendicare il pensiero come atto puro è *contraddittorio*, perché in assenza di differenza non può esserci mediazione. E dire che non c'è mediazione è dire che non c'è pensiero.

La pretesa purezza dell'atto di pensiero significa irrealtà, perché manca la differenza (il reale e l'esistente). Anche quando venga fatta apparire l'innegabilità del pensare-dianoia con la constatazione che perfino la negazione del pensare è un pensato, questo non è prova di necessità, bensì solo prova di inevitabilità, quella propria dei Sri, che sono sistemi presuppositivi, la cui innegabilità (*index sui*) non è necessità. Ogni Sri, infatti, deve costantemente mantenere come residuo, della sua assunzione di B, lo in sé (*Objekt*) trascendentale dell'oggetto stesso. In quanto Sri, questo rimane una struttura formale presuppositiva, lacerata dal dissidio tra *actus signatus* e *actus exercitus*, che anche significa irriducibilità dell'oggetto intenzionato con l'oggetto attenzionato, come tale soggiacente a dialettica e divenire, coi quali viene riconosciuto il suo carattere non necessario, ossia il suo non costituire la mediazione originaria. Perciò, se il pensare-dianoia non vuole essere la tautologia psicotica inaugurata dai Cirenaici (proprio nel senso di chi si tiene fuori dal reale), deve prerequisire trascendentalmente l'in sé dell'oggetto, che il pensare-dianoia, come Sri, assume in sé conferendogli valenze universali. Ecco perché l'attualismo diviene spesso la cavalcatura di egoità superbe, vanagloriose e narcisiste (aspetti rinvenibili, ad es., nella personalità di Aristippo di Cirene), di chi si colloca fuori della realtà, nella chiusura soggettivistica di un atto intenzionale preteso puro. L'atto puro, dai Cirenaici a Berkeley, fino a Gentile, sia esso atto percettivo, sia esso atto del pensare-dianoia, "puro" non può essere, senza essere vuota immediatezza soggettiva, nella sua pretesa inintenzionalità.

La stessa pretesa universalità del pensare-dianoia può essere rivendicata anche dal linguaggio, un altro importante Sri, il quale potendo tutto riferire a sé, come il pensare-dianoia, può, come è storicamente accaduto, ammantarsi di pretese universalistiche, pretese di necessità, constatando, ad esempio, che non si danno enti che il linguaggio non possa nominare; anche il silenzio e il nulla hanno un semantema e un fonema che li esprime. La stessa negazione del linguaggio trova una sua espressione linguistica. Dunque anche il linguaggio pretende essere universale e necessario (*index sui*), sulla base di questa accertata innegabilità. Anche questo Sri, con la sua pretesa di essere ogni cosa e onnipotente, ha fornito la cavalcatura a egoità superbe e vanagloriose, come lo furono

certi famosi Sofisti dell'antichità, con forti similitudini con le personalità cirenaiche. Ma è evidente, anche qui, la vana pretesa di universalità del linguaggio, il quale, come il pensare-dianoia, deve presupporre quella molteplicità di enti su cui vanamente proclama la signoria assoluta, mostrando di poter dire su ciascuno di essi, tanto che è quanto che non è, come vuole la retorica. In quanto Sri, anche esso rimane una struttura formale presuppositiva, lacerata dal dissidio tra *actus signatus* e *actus exercitus*, che anche significa irriducibilità dell'oggetto intenzionato con l'oggetto attenzionato, come tale soggiacente a dialettica e divenire, coi quali viene riconosciuto il carattere non universale, non necessario del linguaggio stesso.

Così come il pensare-dianoia e il linguaggio non producono mai l'identità concreta o struttura originaria, altrettanto il principio di non contraddizione. Il pensare-dianoia e il linguaggio hanno in comune (essendo entrambi Sri) il fatto che tutto ciò che pensano e dicono è detto e pensato nella forma dell'incontraddittorietà, ecco perché li diciamo "facoltà del determinare". Il principio di non contraddizione, nella sua formulazione astratta e formale, non è la verità, perché è un principio vuoto; senza il ciò (*quid*) che sia detto o pensato come incontraddittorio, esso resta un principio formale e vuoto di verità, un immediato. Solo grazie al riferimento al *quid* (τὸδε τι, oggetto intenzionato) esso acquista senso, appunto perché dà un significato a qualcosa che da esso viene principiato. Ma che l'essere sia in sé e per sé incontraddittorio, e che l'incontraddittorietà sia la struttura originaria dell'essere, non lo si può sostenere, perché l'essere rimane l'in sé come "oggetto trascendentale", ossia come l'intenzionato. Mentre ciò che viene normato, secondo l'incontraddittorietà, è solo e sempre l'ente, ossia il fenomeno d'esperienza, che è oggetto attenzionato. Quindi il principio di non contraddizione non è la struttura originaria dell'essere<sup>12</sup>, bensì la struttura originaria dell'esperienza (del dire, del pensare e dell'esperire in generale) e dell'ente. Esso principio costituisce la suprema sinossi della Logica, e in certi autori pretende valere come l'originaria mediazione dell'essere, l'unità di identità e differenza ( $A=A$ )=B. Ma ciò che intende essere e valere (*in actu signato*) non coincide con ciò che di fatto è come Sri (*in actu exercito*). In quanto Sri anche esso rimane una struttura formale presuppositiva, lacerata dal dissidio tra *actus signatus* e *actus exercitus*, che anche significa irriducibilità dell'oggetto intenzionato con l'oggetto attenzionato, come tale soggiacente a dialettica e divenire, coi quali viene riconosciuto il carattere non *firmissimum* del principio, ossia la sua sola formalità presuppositiva, propria dell'inevitabile e non del necessario, dunque avente la forma seguente:

12. Rimando a P. De Bernardi, *Dialettica dello Elenchos*, pp. 188-201.

$(A=A)=AB$ . Dove  $AB$  sta a significare  $B$  appartenente ad  $A$ , ossia il fenomeno, quale si dà nelle strutture a priori del Sri.

La pretesa identità di essere e pensare sarebbe quella formale e propria di qualsiasi Sri, se si affermasse, secondo la ricorrente formulazione, che “non può esserci un di là del pensiero che non sia un pensato”, o, peggio ancora: “il cavallo è il concetto di cavallo”, perché avremmo la formulazione di  $A=A$ , dove lo  $A$  del predicato è lo *idem* del soggetto. L’identità dialettica e fenomenologica in Hegel si configura come segue  $A1=A2$ , dove  $A1$  è il concetto ed  $A2$  è l’intuizione, ossia l’immediato, cioè la credenza e l’opinione (*Bekannschaft*). Questa identità è concreta, perché il pensare, o concetto, trova il suo altro (appunto la *Bekannschaft*), a cui è intenzionalmente riferito come atto di Coscienza. Il risultato di questo movimento dialettico è  $A$  come concetto concreto; una positività che è essenzialmente legata, come negatività, all’immediato tolto, come tale risultato, quindi divenire. Ecco che il vero sapere filosofico non può essere sostanzialità, assolutezza, ma, come mediazione, è strutturalmente relatività con l’immediato tolto.

L’atto del pensare non può essere l’assoluto, per il fatto che se il pensare è – come lo è – mediazione, ossia concetto, non può fare a meno della “memoria” dell’immediato-tolto. Esso deve mantenersi strutturalmente legato a questo “passato” se non vuole cessare di essere mediazione. L’atto del pensare, proprio in quanto strutturalmente negazione-mediazione non può essere assolutizzato<sup>13</sup>. Cosa che si compirebbe anche solo sostenendo l’autotoglimento dell’immediato come finito. Se l’immediato, come finito, si togliesse da sé, intanto non sarebbe immediato, ma la stessa mediazione, e implicherebbe la pretesa assolutizzazione dell’atto del pensare, il quale, come negazione, è negazione di altro<sup>14</sup> (=atto intenzionale). Affermare che l’immediato, come finito, si toglierebbe da sé sarebbe contraddittorio, perché equivarrebbe ad affermare che l’immediato è mediazione. La negazione in cui consiste la mediazione è atto intenzionale che si riferisce ad altro da sé, ossia all’immediato-finito, il quale dunque non si toglie da sé, ma è tolto da altro e questo altro è il concetto. Si deve dunque escludere tanto la assolutizzazione dell’atto del pensare, quanto

13. G. R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, p. 20, dove si contesta ad Hegel quella assolutizzazione o immanentizzazione monistica in cui viene chiuso il *Logos*.

14. Ivi, p. 17: “la negazione... se non è negazione di altro è negazione di sé ed è contraddittoria”. E p. 78: “La mediazione che è negazione è pensiero, il quale se non è universale non è pensiero...”. E infatti il titolo di questa che è forse l’opera maggiore di Bacchin non è “L’immediato e la propria autonegazione”, bensì “L’immediato e la sua (di lui, come oggetto) negazione”. E siccome il pensare è concetto e il concetto non può che essere mediazione, e siccome la mediazione non può non essere negazione, ecco che il pensare non può non essere intenzionalità. Lo stesso Gentile è costretto a riconoscere la natura intenzionale del pensiero quando scrive: “...il pensiero stesso è pensiero delle cose...” (G. Gentile, *Sistema di Logica*, p. 196).

la assolutizzazione della negazione, riducendola ad autonegazione, ossia a contraddizione di un finito che si toglierebbe da sé<sup>15</sup>. In entrambi i casi si avrebbe una pretesa assolutizzazione del *Logos*. L'atto del pensare è dialetticamente legato ai presupposti tolti, come la sua memoria, come il suo passato, ciò che ne vieta l'assolutizzazione. Ecco perché la filosofia non può sconfinare e giungere a farsi teologia, ossia dottrina dell'assoluto.

Senza la reale presenza dell'Altro, inteso come *Objekt*, la pretesa identità di pensiero ed essere è tautologica, come tale immediata, risolvendosi nell'identità formale propria di un *Sr*. Avremmo insomma l'identità del pensiero col concetto di essere (che è ancora pensiero), non l'identità del pensiero con l'essere. Al pensare ogni cosa appare immediatamente come un pensato; al linguaggio, ogni cosa appare immediatamente come detta; al principio di non contraddizione ogni cosa appare immediatamente incontraddittoria; ecc. Insomma per l'olfatto le pietre non esistono perché non hanno odore...

Poiché il pensare non può non essere mediazione-negazione, e poiché la mediazione-negazione non può non essere intenzionale, ossia negazione di ciò che sia Altro, ecco allora che l'Altro, come oggetto intenzionato, non può non essere *Objekt*, mai *Gegenstand*. Poiché l'originaria mediazione dovrebbe essere identità di essere e pensare e non identità del concetto di essere col pensare, allora quando si millanta che il cavallo altro non sarebbe che il concetto di cavallo, o che la fatica del concetto sarebbe il concetto della fatica, si fa chiara la falsità di tali proposizioni, che sono così da riscrivere: il cavallo *appare* al pensare come concetto di cavallo, ecc. Abbiamo messo l'avverbio "immediatamente" quando scriviamo: che "ogni cosa appare al pensiero immediatamente come un pensato", per significare che il pensare, non potendo non confermarsi come un *Sr*, non può non confermarsi, in forza della sua struttura trascendentale che è quella della negazione intenzionale, come medietà, così detta e depotenziata, per distinguerla dalla mediazione originaria. Sicché non è lui il portatore di quest'ultima, come pretendono gli actualismi, da Hegel<sup>16</sup> a Gentile, come non lo sono, per identiche ragioni, il linguaggio, da Gorgia a Heidegger e il principio di non contraddizione da Aristotele a Severino, perché tutte questi *Sr* sono strutture formali presuppositive, innegabili nel senso di inesorabili, ma non necessarie, né originarie, nelle quali l'essere, non potendo non essere

15. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. 5, pp. 79-80: "Die Wahrheit aber ist, dass darum, weil das Endliche der an sich selbst widersprechende Gegensatz, weil es nicht ist, das Absolute ist."

16. Hegel prima ancora di essere idealista è actualista, o, se preferite, è idealista perché actualista. Idealismo significa affermare che il finito è ideale, nel senso di non reale. Ora, il finito in Hegel è non reale perché il suo essere è inadeguato al suo concetto. E questo significa affermare che ciò che si ponga fuori dell'atto di pensiero (il concetto non è atto di pensiero?) non è reale. Non è forse questa la formula dell'actualismo?

l'oggetto intenzionato, cioè l'Altro, trova altrettante configurazioni funzionali, mai se stesso; come accadrebbe al piano inclinato, che all'interno del primo Sri è attenzionato come "salita" (equivalente al Sri hegeliano che si basa su concetto-sillogismo), mentre all'interno del secondo Sri è attenzionato come "discesa" (equivalente al Sri heideggeriano, che si basa sul linguaggio); con la pretesa (di Hegel e Heidegger) che oggetto attenzionato e oggetto intenzionato coincidano.

È facile quanto inutile cercare di sostenere l'identità del pensare col concetto di essere; altra cosa e ben più seria è peritarsi nel sostenere l'identità del pensare con l'essere, dove questo significhi effettiva, non finta, differenza.

*Scolio.* Non si può ritenere che la formula "mediare qualcosa" sia propria di una mediazione solo formale ed estrinseca, e che la mediazione originaria sarebbe la automediazione o autonegazione del finito. Perché questo è un cerchio quadrato. Se il finito si mediasse da sé non sarebbe finito, ma esso stesso sarebbe infinito e mediazione, o, se si preferisce, non vi sarebbe mediazione alcuna. Se il finito si togliesse da sé, in quanto contraddittorio (e sappiamo la contraddizione essere nulla), avremmo che la mediazione sarebbe identica al nulla. Sarebbe come dire che lo sporco si pulisce e si deterge da sé. Ma allora lo dovremmo chiamare detersivo, non sporco! Lo sporco e il detersivo sono due cose distinte e irriducibili, come l'immediato e la mediazione, senza di che non si avrebbe il pulire; che è l'azione di due entità; sporco e detersivo. Così il mediare richiede l'azione di due entità: l'immediato e il concetto. Bacchin<sup>17</sup> giustamente non ha intitolato la sua opera "L'immediato e la propria autonegazione". Quindi ci dobbiamo mantenere nella formula  $A=B$ , dove  $A$  è il concetto,  $B$  è l'immediato, e il segno di  $=$  è la mediazione. Dire che il finito si toglierebbe da sé equivarrebbe a dire che  $B=B$ , ossia una immediatezza, parallela e opposta a quella del concetto con se stesso  $A=A$ . La forma della immediatezza non può essere  $B=B$ , perché questa è già riflessione, bensì semplicemente  $B$ . Dire che "il finito è il suo finire", nel senso che si toglierebbe da sé, è una contraddizione, perciò questo dire è insignificante, perché equivale a dire che l'immediato è mediazione, ossia che il ferro è di legno.

### 5. *L'assoluto e l'antinomia del pensare dianoetico*

Affidare al pensare-dianoia (atto del pensare) la questione dell'Assoluto, come in Hegel, presenta una antinomia insanabile, a seguito della quale si deve

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

concludere che non è il pensare-dianoia la via, il mezzo, per la Coscienza, per sollevarsi all'Assoluto. L'antinomia si svolge su due fronti e presenta 4 corni<sup>18</sup>. Due corni sul piano dell'Assoluto e due sul piano del finito. L'Assoluto è cercato e intenzionato a partire dal finito, e in questo senso lo chiamiamo *A-peiron*, Assoluto significa: non legato a nulla, sciolto da tutto; come *Apeiron* significa: non limitato, non condizionato da nulla. I termini sono sinonimi.

1) La ricerca dell'Assoluto, a partire da una condizione finita, condizionata, implica che l'Assoluto è intenzionato come mediazione, come giustificazione, come fondazione del finito. Senonché, in quanto mediazione, fondazione, giustificazione, l'Assoluto è innegabile rispetto al finito, mentre quest'ultimo è riconosciuto come contingente e opinabile (se ne può dire che è, quanto che non è). In questo senso l'Assoluto gode dello statuto del concetto, che è quello della verità ed innegabilità, rispetto all'opinare; quest'ultimo ha per oggetto il finito, ed è basato sulle sensazioni, come tale è non vero e quindi è negabile. Ciò che attingiamo per questa via, concettuale e del pensare rigoroso, possiamo dirlo innegabile, ma non Assoluto, infatti lo attingiamo a partire dal finito, sicché esso a questo rimane legato come sua (del finito) mediazione e negazione; esso resta relativo a questo finito tolto e superato. Non lo si può dire Assoluto. Ed è questo il cammino della differenza.

2) Se poi, per salvarci da questo inconveniente (primo corno dell'antinomia), volessimo sostenere, come fa Hegel<sup>19</sup>, nel par 50 dell'*Enzyklopädie*, con un gioco di prestigio, che la mediazione toglie se stessa come mediazione ("*Indem diese Erhebung Übergang und Vermittlung ist, so ist sie ebensosehr Abheben des Überganges und der Vermittlung*"), per trovare quella assolutezza che non ha, ecco che ci troveremmo in questa circostanza, ossia che noi non stiamo più parlando di un Assoluto come mediazione, quindi concetto, con tutti i caratteri della innegabilità, bensì stiamo parlando di qualcosa affermato per mistica intuizione, la cui assolutezza è riconosciuta solo per fede; insomma siamo fuori dal concetto, inteso come mediazione, togliimento dei presupposti, quindi dimostrazione. Abbiamo (crediamo di avere, pretendiamo avere) l'Assoluto, ma non abbiamo la dimostrazione della sua assolutezza, abbiamo cioè solo un credere nella sua assolutezza; siamo andati fuori dal concetto (ciò che Hegel rimproverava a Jacobi). Ecco il secondo corno dell'antinomia, al quale siamo giunti, dando per buono quel gioco di prestigio, col quale Hegel ci diceva che "la mediazione supera il mondo, ma anche toglie se stessa come mediazione" (che fa si suicida?). Cosa ripetuta dagli epigoni in altri o simili termini

18. Rimando per un completo svolgimento delle argomentazioni a P. De Bernardi, *Nero perfetto. La spiga di Iside-Demetra*, pp. 185-221.

19. Vedi nota 21 dove è riportato il par. 50 al quale ci riferiamo.

(tipo: la mediazione supera il finito e anche supera questo superamento, ecc.). Tale il cammino dell'identità.

È questo il primo aspetto dell'antinomia, di chi ha creduto di risolvere la questione dell'Assoluto affidandosi all'atto del pensare o concetto, o pensare-dianoia.

L'altro lato dell'antinomia si colloca a livello del finito, il quale deve potere valere come essere, per poter fungere da cominciamento della mediazione, per poter consentire che da esso si risalga all'Assoluto; ma poi se ne deve riconoscere la sparizione, affinché si affermi l'innegabile come Assoluto.

1) Quindi, durante il percorso in cui si afferma e si riconosce l'innegabile, il finito sta, è, come cominciamento, senza il quale la filosofia non è filosofia; il concetto sarebbe ineffettuale, privo di cominciamento. Siamo sul cammino della differenza.

2) All'inverso, nel percorso in cui si pretende che l'innegabile sia anche Assoluto, si chiede al finito di sparire da sé, senza che sia oggetto di negazione-mediazione da parte del (preteso) Assoluto. Si chiede al finito di risolversi in contraddizione. Siamo sul cammino dell'identità.

Ecco i due corni dell'antinomia: – il finito come base di partenza dell'innegabile è riconosciuto e mantenuto, come il cominciamento, che deve venire negato; – mentre poi, quando si pretende che questo innegabile sia anche Assoluto, questo finito lo si dichiara autodissolutorio, autonegante, affinché l'Assoluto non si sporchi le mani con lui, facendosi a lui relativo nell'operazione di negarlo.

Emblema di questa operazione, interpolatoria è, come in Severino, il comparire di un ircocervo teoretico che è la contraddizione, la quale viene, anche qui, ipostatizzata come diversa dal nulla. Infatti, se si dicesse che l'autonegazione del finito è identica al nulla, ecco allora che in questo preteso Assoluto non vi sarebbe traccia di innegabilità e mediazione; perciò esso tutto sarebbe tranne che atto del pensare o concetto, bensì sarebbe intuizione fideistica che ha la pretesa (indimostrata) di aver attinto l'Assoluto. Se invece si dice che tale contraddizione è diversa dal nulla (!?), come fa Severino<sup>20</sup>, ecco allora che si riesce a guadagnare e sostenere l'innegabilità del principio, ma si deve rinunciare alla sua assolutezza; e allora si deve sostenere che il finito non si toglie per autotoglimento, bensì che è tolto dalla mediazione concettuale (con la conseguenza che la mediazione torna ad essere processualità e che bisogna introdurre il tempo).

20. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 228: "Ma come porre il nulla non è un non porre nulla, così porre l'autocontraddittorietà non è un non porre nulla". Cfr. p. 232.



Questi sono i 4 corni della duplice antinomia, vista, una volta dalla parte dell'Assoluto e altra volta dalla parte del finito. Per concludere: se ci si pone dal punto di vista del pensare-dianoia, se la Coscienza si affida al pensare-dianoia, per la questione dell'Assoluto, allora non si può andare oltre Socrate e gli Scettici, i quali avevano concluso col "so di non sapere" e con la *epochè*.

La Coscienza, affidandosi al pensare-dianoia, non trova verità né liberazione, perché sempre trova: o una verità innegabile, che non può dirsi l'Assoluto; oppure, trova un Assoluto di cui non può dimostrare l'assolutezza, di cui non sa l'assolutezza, bensì quest'ultima solo presuppone, ossia ritiene per fede, e questa non può dirsi verità, ma un immediato e un opinare.

- Se il finito si toglie da sé – con ciò facendosi identico al nulla –, essendo atto del contraddirsi, allora non c'è stata mediazione. E allora quell'Assoluto di cui si sta trattando è ciò la cui assolutezza non è dimostrata (secondo il cammino della mediazione e del concetto), perciò trattasi di un intuito, presupposto come assoluto, quindi di un immediato. Percorso dell'identità.
- Perché vi sia mediazione e affinché l'Assoluto di cui si tratta non sia solo contenuto di fede (presupposizione), ma ne sia dimostrata l'assolutezza (=mediazione, dimostrazione), il finito non può essere identico al nulla, bensì va considerato come essente e deve esser fatto oggetto di un togliamento. Percorso della differenza.
- Né il finito può avere la piena consistenza ontica (che è), perché in questo caso neppure ci sarebbe mediazione (il finito, se avesse piena consistenza ontica, mostrerebbe di avere in sé la piena ragione di essere; non sarebbe insufficiente a se stesso).
- La mediazione, se è tale, esige che il finito sia posto nella condizione di *metaxy*. Siamo così giunti alla posizione di Severino, che ipostatizza la contraddizione come diversa dal nulla.

#### 6. *L'ircocervo teoretico del finito come metaxy: ossia la pretesa che la contraddizione sia diversa dal nulla*

Il tentativo, non teoretico, ma pratico, come ogni tentativo, e riparatore, quindi mistificatore, di tenere in unità i due corni dell'antinomia (l'innegabilità della verità con la assolutezza della verità) sfocia in quello che ho denominato l'"ircocervo teoretico", che in Severino si configura come pretesa che

la contraddizione sia diversa dal nulla, mentre in Hegel la medesima *impasse* teoretica così si configurava:

Il senso dell'elevazione dello spirito è, che al mondo spetti l'essere, ma che questo sia soltanto apparenza; non il vero essere, non verità assoluta; che quest'ultima sia piuttosto oltre quell'apparenza, solo in Dio; e soltanto Dio sia il vero essere. Questa elevazione essendo trapasso e mediazione, è insieme togliimento (*aufheben*) del trapasso e della mediazione, perché ciò per mezzo di cui Dio potrebbe sembrare mediato, il mondo, è, piuttosto, ritenuto un nulla: solo la nullità dell'essere del mondo dà la possibilità dell'elevazione, cosicché ciò che è come mediatore sparisce, e così, in questa mediazione stessa, è tolta (*augehoben*) la mediazione<sup>21</sup>.

Vedete anche qui, al finito viene chiesto, come fa Severino con la contraddizione, di svolgere la funzione del *metaxy*. Il mondo, in prima istanza, consente di pervenire a Dio come verità innegabile, allorché il mondo viene riconosciuto nella sua finità, questa intesa, come vuole Hegel, come non coincidenza tra il suo essere e il suo concetto, e in questa prima istanza Dio funge da mediazione e il mondo da immediato, mantenuto come cominciamento di un cammino di ricerca che intende giungere a un principio innegabile, il quale si giustifichi da sé. Ma poiché Dio, come verità innegabile, resta vincolato al finito, in quanto è il risultato di una mediazione, che, partita dal finito, è giunta alla verità, ecco che questa verità non può essere concepita come assoluta, senza lo svincolamento da ciò da cui risulta, nel processo di mediazione. E così, in questa seconda istanza, al finito si chiede di non essere, cioè di essere contraddittorio e come contraddittorio, equivalente a nulla. Ma, nello stesso tempo, diverso dal nulla! Ecco il *metaxy*.

Affinché il concetto-mediazione possa concepire l'Assoluto, nel solo modo possibile, che è quello di farsi assoluto esso stesso, come atto del pensare, si richiede che esso non sia in alcun modo relativo ad alcunché. *Ab-solutum* significa appunto: non legato. Questione che si pone, dal momento che il concetto-mediazione è di natura intenzionale, è cioè mediazione di un immediato. Ma questo entra in contrasto con l'esigenza di concepire l'Assoluto, o, che è lo stesso, con l'esigenza del pensiero-dianoia di farsi Assoluto, come atto del pensare. Ecco allora lo stratagemma teoretico che accomuna Hegel, Severino e altri pensatori. La mediazione è stravolta nella sua natura intenzionale e da mediazione, come togliimento del finito, diviene autotogliimento del finito. Ora siccome questo autotogliimento del finito, si risolve in un nulla e poiché non si può dire che la mediazione sia nulla, ecco allora che ricompare l'ircocervo

21. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, par. 50.

teoretico della contraddizione, che deve di necessità essere ipostatizzata come diversa dal nulla. Il nulla che risulti dall'autotoglimento del finito deve essere, per forza, diverso dal nulla *sic et simpliciter* (vedi nota 20). Infatti il nulla che risulta dall'autotoglimento del finito è la mediazione e la mediazione non può essere identica al nulla. Significherebbe che mediazione non c'è stata. Non c'è stato pensiero.

Hegel afferma che Dio, rispetto al mondo, è la mediazione, ossia la sua verità, ossia il concetto, il quale deve riconoscere che il mondo, rispetto a Dio, è e non è, ossia, ancora, sarebbe un *metaxy*. Infatti, nella misura in cui Dio lo supera, ponendosi Lui come vero essere, ecco che il mondo fa da cominciamento, esso è, cosicché Dio, come mediazione, risulta legato al mondo che ha superato, come al suo cominciamento. In un momento successivo, per poter riconoscere l'assolutezza di Dio e quindi il suo svincolamento da ogni essenziale legame col mondo, si deve poter affermare l'assoluta non essenza del mondo; si deve dire che il mondo "non è", come preconditione per riconoscere che Dio è assoluto. Ma in quest'ultimo caso non può venire saputa questa assolutezza del Divino, ma solo presupposta, in un atto di fede, perché Dio non è più una verità che risulti dalla negazione del preteso essere del mondo (che è il solo modo, concettuale, mediazionale, di sapere la verità e la necessità di Dio). Ecco allora che per tenere insieme i due fattori, impossibili, ossia: 1) Dio come verità e mediazione, quale risulta dalla dimostrazione filosofica, che è il cammino della differenza; e 2) Dio quale assoluto, che è il cammino dell'identità; si deve introdurre, quasi *deus ex machina*, l'ircocervo teoretico del finito (mondo) come *metaxy*: e di questo si dice che "è", quando si vuole sostenere l'innegabilità di Dio come mediazione e verità del mondo, mentre subito dopo si deve dire che "non è", nella forma del suo autotoglimento, quando non si può fare a meno di riconoscere a Dio l'assolutezza e quindi il non legame col mondo; e per fare questo si dichiara l'assoluta non essenza del mondo.

Severino, per sostenere l'innegabilità dell'essere, evidenzia l'originarietà (pretesa) della sua struttura come *negatio negationis*, la quale implica un legame dell'essere con la negazione tolta. Solo così l'essere è saputo nella sua necessità, ossia nella sua originarietà. Senonché la negazione tolta non può essere identica al nulla, perché l'originarietà della struttura non sarebbe dimostrata, ma solo presupposta, in quanto il legame con la negazione tolta sarebbe legame nullo. Ma se la negazione tolta è diversa dal nulla, allora ciò vuol dire che quella è un essere. Ma se è un essere, tale negazione non sarebbe tolta e non avremmo dimostrata l'originarietà della struttura. Ecco allora come nasce l'ircocervo

teoretico<sup>22</sup>: il finito, come *metaxy*. La contraddizione, in cui il finito si annulla, è ritenuta diversa dal nulla: *metaxy*, in quanto né sarebbe, né non sarebbe.

Insomma, per far capire al lettore l'importanza e la gravità della cosa: quando un pensatore, seguendo il suo percorso di pensiero, giunge ad un punto in cui deve, per l'economia generale del suo sistema, ammettere una differenza tra contraddizione e nulla (che cos'è il nulla se non una contraddizione e che cosa è la contraddizione se non un nulla?), vuol dire che in questo sistema c'è qualcosa che non va. Ciò vuol dire che il pensatore ha imboccato la strada sbagliata; perché quella conclusione è come un vicolo cieco; anzi è come un cartello stradale che si trovi alla fine di un lungo percorso che gli dice a chiare lettere che lui è fuori strada. Bisogna tornare indietro e rifare tutto da capo.

### 7. Identità Differenza

$A=A$  è, per dirla kantianamente, la pura e vuota categoria. Si tratta di un immediato di esperienza interna, in quanto tali categorie si trovano nell'animo umano (*Gemüth*) e ci si avvede di esse mediante una *animadversio*. Questo ci rende chiaro che, affinché la certezza  $A=A$  non sia un'immediatezza vuota, il secondo membro dell'identità non può essere la ripetizione dello *unum atque idem*, e cioè non può essere un mero pensato, perché avremmo ancora che il pensiero è uguale a se stesso; oppure che la percezione è uguale alla percezione. Il secondo membro dell'identità deve poter essere *altera res*, se si vuole che quell'identità sia concreta e non meramente astratta e formale. Ci troviamo nella stessa circostanza teoretica propria della parte finale della *Logik*, in cui Hegel avverte che l'idea logica non può chiudersi in se stessa, per affermare la tautologica certezza di se stessa, ossia  $A=A$ ; bensì deve poter passare alla Filosofia della Natura, come a quel *positives Mehr*, come ebbe a chiamarlo Weisse<sup>23</sup>, che non è contenuto nella *Logik* stessa e che dunque essa cerca nella natura, affinché si abbia un'identità concreta, ossia quella basata sull'"opposizione degli opposti" (non semplicemente sull'"opposizione dell'identico") come la chiama Gentile<sup>24</sup>, insomma  $A=B$ , in cui la *altera res*, o il *positives Mehr* siano coinvolti e compresi, come ciò che non può essere dedotto da  $A=A$ , ossia dalla mera categoria, o dal pensiero nella sua assoluta soggettività, senza che questa (pretesa) deduzione non finisca per chiudersi nella tautologia della

22. Rimando a P. De Bernardi, *La struttura originaria di E. Severino e la fede hegeliana che la supporta*, pp. 42-45.

23. K. H. Weisse, *Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften*, pp. 112-116.

24. Vedi nota 6.

immediatezza e cioè in un tautologico pensare-dianoia, che pensi se stesso e che creda di potere trovare in questa soggettivistica emarginazione di sé l'assoluto e l'autentico.

L'identità tra razionale e reale non sarebbe professabile se fosse identità del razionale con se stesso: Razionale=Razionale ( $A=A$ ), perché si riproporrebbe la vuota certezza cirenaica, sebbene ad un livello diverso di Coscienza; i Cirenaici, a livello di atto intenzionale percettivo, lo pseudo-idealista, a livello di concetto-categoria o atto del pensare. L'identità di pensiero ed essere non sarebbe identità concreta, se fosse solo un'identità del pensare col suo pensato; essa sarebbe una identità astratta e una sovrapposizione, quella propria dei Sri.

Hegel dunque sente la necessità di uscire dalla *Logik* per trovare nella Filosofia della Natura il *positives Mehr* che alla *Logik* manca; sente cioè la necessità di uscire dalla *Logik* come immediatezza di esperienza interna, che nonostante l'ampiezza discorsiva con la quale Hegel la svolge, permane nella forma di  $A=A$ , ossia l'identità di un medesimo. Aver individuato le condizioni logiche di tutto l'essente non appare ad Hegel sufficiente per cogliere l'essente nella sua concretezza ed interezza. Manca il *positives Mehr*. La Logica non può considerarsi *tout court* Ontologia, ecco perché deve uscire da se stessa verso una Filosofia della Natura.

Dunque, tanto Hegel quanto Gentile avvertono la necessità di uscire dall'immediatezza di esperienza interna, rappresentata dalla pura certezza di sé del pensiero-dianoia, del tutto simile alla certezza di sé della *aisthesis* cirenaica. Ora bisogna passare a vedere come si introduca, guadagni, ammetta il *positives Mehr* o l'*altera res* in questi due autori. Come cioè si passi, per dirla nel linguaggio di Gentile, dalla opposizione dell'identico ( $A=A$ ) all'opposizione dell'opposto ( $A=B$ ), e cioè come si passi da Razionale=Razionale a Razionale=Reale, ossia come si passi a quella identità concreta che consenta di parlare fondatamente di identità di Logica e Ontologia, Logica=Ontologia e non meramente di Logica=Logica.

Il *fatto storico* che tanto Hegel, quanto Gentile avvertono la necessità di uscire dall'immediatezza di esperienza interna del concetto o dell'atto del pensare, nel loro isolamento soggettivo (cosa che va a loro merito), indica che questi due autori hanno riconosciuto l'insufficienza del pensare-dianoia in quanto tale, proprio nel mentre proclamavano l'immane potenza del pensare o il fatto che "nulla trascende il pensiero. Il pensiero è assoluta immanenza"<sup>25</sup>. Ora, è storicamente evidente in Hegel che questo passaggio, di cui egli avverte l'esigenza, non è propriamente un passaggio, ma una rottura, anzi una interpolazione, per

25. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 193.

significare e provare che la *Filosofia della Natura* non è deducibile dalla *Logik*, nonostante se ne avverta la necessità proprio a partire dalla *Logik*. Dunque?

La *Logik* stessa invoca la natura, ma non può dedurla da sé senza ricadere nella figura delle soggettività proterva, ossia della immediatezza di esperienza interna, secondo la formula  $A=A$ , dove il primo e il secondo membro della identità siano un medesimo. La natura che si sta cercando e che si invoca non è un mero pensato. È della natura che si sente l'esigenza (come *Objekt* e oggetto intenzionato), non del pensiero della natura (oggetto attenzionato); è dell'*altera res* (oggetto intenzionato) che si ha esigenza, non del pensiero dell'*altera res* (oggetto attenzionato). L'identità concreta deve potersi strutturare come  $A=B$ , dove  $A$  sia il pensiero, mentre  $B$  sia la natura. Stessa cosa dicasi per la invocata identità di essere e pensare, che non può essere identità del pensare con l'essere-pensato (oggetto attenzionato), ma deve essere identità del pensare e dell'essere (oggetto intenzionato).

Siamo così al paragrafo 244 dell'*Enzyklopädie*, dove l'idea logica, "la quale è per sé, considerata secondo questa unità con sé è intuire; e l'idea intuitrice (*die anschauende Idee ist Natur*) è natura"<sup>26</sup>. Ora sappiamo che l'anima di tutta la *Logik* è il concetto, ossia mediazione, ma che abbiamo definito "immediatezza di esperienza interna" fintantoché esso resta concetto vuoto, nella forma di  $A=A$ , cioè concetto assunto astrattamente dalla sua destinazione intenzionale verso l'oggetto. Tra  $A$  e  $A$  si collocano le centinaia di pagine della *Logik* hegeliana. Ma la sostanza resta un  $A=A$ , l'identità della vuota categoria con se stessa, che finisce per rimanere una immediatezza interiore, la stessa di cui fingono di esser paghi i Cirenaici, con la loro *aisthesis*; si tratta di *cogitationes caecas*.

Ora, la Natura è un'immediatezza e determinazione puramente esteriore (Kapila mi perdoni, ma il contesto mi impone questa differenziazione) e quello che Hegel dovrebbe spiegare ai suoi lettori è come si possa passare (senza che vi sia salto o interpolazione) dalla immediatezza interiore  $A=A$ , che è l'idea logica, ancorché giunta alla pienezza di se stessa, alla immediatezza esteriore dello *Anderssein* o natura. E questo passaggio è inspiegabile e stupefacente allo stesso modo in cui è inspiegabile e stupefacente l'estrazione del coniglio dal cilindro che compie il mago-prestigiatore davanti alla sua platea. Come si passa dalla immediatezza interiore del concetto, idea,  $A=A$ , alla immediatezza esteriore della natura, come essere determinato e *Anderssein*, nella forma di  $B$ ? Da dove "sbuca" (è il caso di dirlo) questa oggettività determinata e viva, esistente, che diciamo natura e che non possiamo dedurre dall'idea senza che essa si riduca ad elemento logico, dunque  $A=A$ ? Proprio perché la *Logik* ha necessità dello *Anderssein*, in forza della legge di intenzionalità che regola la vita del concetto,

26. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, par. 244.

ecco che questo *Anderssein* non può e non deve essere dedotto dal concetto o idea, perché si ricadrebbe nella immediatezza interiore dello  $A=A$ . Per uscire da questa immediatezza lo *Anderssein* deve essere nella forma B. Ma allora esso è indeducibile da  $A=A$ . Lo *Anderssein* se non può essere dedotto, allora può essere soltanto trovato. Come? Dove? Come esperienza esterna. Dunque come evento, come *Anstoss* (barbarica traduzione tedesca del più complesso e sottile  $\text{περίπτωσις}$ ). Solo così reperiamo quel B che ci consente di impostare l'identità concreta come  $A=B$ .

Notate il disagio di Hegel nel paragrafo 244 e il maldestro svolgimento di questo. Da un lato si sostiene la necessità della natura come un che di derivato dalla *Logik* (ma così c'è il rischio di riconfermare lo  $A=A$  della immediatezza logica e soggettiva); mentre subito dopo si deve smentire la cosa, affinché si possa avere un reale B, come alquanto di differente (indeducibile) dalle categorie e dal concetto (idea), e così si azzarda a dire che l'idea "liberamente"<sup>27</sup> consente di uscire da sé il determinato e la vita, come se, per sua imperscrutabile decisione, tale idea potesse liberamente non farlo! Lo *Anderssein* è proposto come libera produzione (creazione?) dell'idea, per non dire che questo *Anderssein* è un fatto empirico, come tale trovato nell'esperienza.

### 8. L'impossibile assolutizzazione dell'atto di pensiero. *Esse est percipi et non*

La *prova a priori*, di tipo strutturale-trascendentale, è la seguente. Se l'atto di pensiero dicesse di produrre il suo oggetto o addirittura dicesse di porre se stesso, illuderebbe se stesso che sia davvero oggetto (altro) quanto credesse posto, oppure illuderebbe se stesso che sia sé stesso quello che avesse posto nell'autoctisi pretesa. Si tratta di un prendersi in giro. Se anche fosse realizzabile una tale pretesa, essa si caratterizzerebbe come mera tautologia, nella forma  $A=A$ , il pensiero pensa i pensieri; avremmo solo i predicati, mancherebbe il soggetto del giudizio e non potrebbe dirsi questo un sapere, non potendo dirsi mediazione, quest'ultima essendo possibile solo dove vi sia l'apertura della

27. Ivi, p. 393: "...die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich entlassen". L'espressione "unmittelbare Idee" è contraddittoria, perché l'idea, che è concetto, è mediazione e risultato della mediazione, come può essere immediata? Stessa bestialità in Severino che intitola un paragrafo de *La struttura originaria*, come "Concetto dell'immediato"! L'immediatezza è una proprietà della sensibilità, dell'intuire, del percepire e non può essere una proprietà del concetto, o idea, che è mediazione, né può darsi un concetto dell'immediato senza che questo compori il togliimento dell'immediato stesso. Immediatezza dell'idea è insensata quanto l'umidità del fuoco. Ha perciò ragione A. Trendelenburg (*Logische Untersuchungen*, I, p. 70) a rilevare in questo e altri passi della *Logik* un'interpolazione con elementi estranei ricavati di soppiatto dall'esperienza e come tali estranei alla Logica pura, che così non ha la forza della necessità, come vorrebbe.

differenza, ossia la presenza effettiva (non finta, come nell'autoctisi) dell'altro, nel caso del giudizio rappresentato dal soggetto della predicazione. Quella che qui chiamiamo "legge di intenzionalità" fa riferimento e si basa su questa struttura trascendentale dell'atto cogitativo, che non può chiudersi in se stesso assolutizzando l'identità (avremmo *cogitationes caecas*). Perciò, quando Kant, nella "Confutazione dell'idealismo" dice che l'atto di pensiero è determinato dall'oggetto<sup>28</sup>, ha ragione. Quando Hegel, nella sua *Storia della Filosofia*, trattando Kant, scrive che è vero il principio contrario, ossia che l'oggetto è determinato dall'atto di pensiero<sup>29</sup>, ha ragione. O, se preferite, hanno entrambi torto. Kant ha ragione, nella misura in cui per "oggetto" si intende lo *Objekt*, ossia l'oggetto trascendentale, il quale, come oggetto intenzionato, è la fonte della differenza e dell'alterità, che è condizione di possibilità della mediazione (fornisce il soggetto della proposizione). Hegel, a sua volta, ha ragione, purché col termine "oggetto" si intenda il *Gegenstand*, ossia l'oggetto attenzionato, il quale è determinato dall'atto di pensiero (la sintesi operata dalle categorie, in vista della costituzione del fenomeno, che è il *Gegenstand*), e che nel giudizio funge da predicato. Ed è questo il senso in cui si può ritenere vera la proposizione: "L'atto di pensiero è determinato dall'oggetto e l'oggetto è determinato dall'atto di pensiero". Questo impone di ritenere infondati tanto le professioni di realismo, quanto l'idealismo soggettivo.

Vediamo ora la *prova a posteriori*. Berkeley scopre, come ogni attualista, l'intrascendibilità dell'oggetto dall'atto percettivo che lo coglie, si da sintetizzare questa immanenza nella nota formula *esse est percipi*. Senonché anche si accorge che le percezioni (*Erlebnisse*) non vengono prodotte secondo la volontà ed il piacere della *mens* stessa (soggetto). Le percezioni non sono qualcosa che io produco, ma sono qualcosa che accade in me, ossia sono involontarie. Esse dunque rimandano a qualcosa di altro dal soggetto stesso e questo qualcosa noi lo abbiamo chiamato oggetto intenzionato. La cui realtà Berkeley non ignora, anche quando abolisce la nozione di materia mostrando come essa sia contraddittoria. Ma questo non lo esime dal cercare altrove la provenienza dell'elemento reale (differenza), non prodotto dal soggetto stesso, che sta a fondamento della inassimilabilità delle percezioni al solo elemento interiore (identità). Avendo abolito la nozione di sostanza materiale, ecco che egli individua in Dio (nelle idee contenute nella mente di Dio) il fattore intenzionato, ossia lo in sé e la differenza, senza la quale le percezioni non sarebbero molteplici e involontarie. Che poi possano darsi due menti, come fossero due corpi o due sostanze, questo è affare di Berkeley e della esegesi berkeleyana. Ecco perché in questo

28. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 274-276, pp. 254 ss.

29. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 348.



scritto si sostiene che l'elemento intenzionato, pur essendo altro dalle *cogitationes*, tuttavia non è altro per la Coscienza, in quanto lo contiene. Insomma Berkeley, pur essendo attualista, riconosce, in una parte della sua opera, la non assolutizzabilità dell'atto di pensiero a partire da un innegabile elemento di recettività nell'atto stesso, che è la non volontarietà delle molteplici *cogitationes*, come tali non totalmente determinate dal principio di spontaneità, che caratterizza la vita dello spirito (*mens*).

Quando il Cirenaico dichiara la *aisthesis* criterio, dovrebbe altresì riconoscere l'insufficienza della sola *aisthesis* come criterio, dal momento che la molteplicità degli *aistheta* (il fatto che sono molteplici e non uno) trova il suo fondamento oltre, fuori, dalla *aisthesis* stessa, nell'Altro o esistenza. Nel solo soggetto, non v'è ragione sufficiente affinché gli *aistheta* siano molteplici, anziché uno. Il fondamento della molteplicità degli *aistheta*, quali atti cogitativi, cade fuori del soggetto; dunque quella molteplicità già da sola dice l'impossibilità di assolutizzare l'atto cogitativo, che può restare meramente criterio, ma non di verità.

Stessa cosa dicasi per Berkeley, che non sempre è coerente nella sua opera, quando nel paragrafo 49 del suo *Treatise* sostiene che il giudizio: "il dado è duro, esteso e quadrato" consista nella esplicazione del significato della parola "dado", la quale non sottenderebbe alcuna sostanza o materia. La conseguenza è che quello non è un giudizio, ma una tautologia che dice: "ciò che è duro, esteso e quadrato è duro, esteso e quadrato". I predicati, che sono idee, e cioè l'interiore, ripetono tautologicamente questa interiorità, con la pretesa che questo sia un sapere. Non avvedendosi che, sì, "duro", "esteso" e "quadrato" sono idee, quindi interiorità, ma il fatto che sono tre anziché una, dice che la loro diversità e molteplicità non sono fondate nella *mens* e nella sua spontaneità, bensì sono il portato della recettività e della differenza, dunque dell'esteriore. E allora non si può dire che *esse est percipi*, cioè immanenza, bensì bisogna intravedere e riconoscere la trascendenza che è implicata nell'immanenza, la differenza nell'identità, scorgendo dunque che le tre idee di "duro", "esteso" e "quadrato" mostrano, indicano, denunciano (anche se sommessamente) il proprio legame e richiamo al trascendente, quale oggetto intenzionato e fondamento della loro, altrimenti inesplicabile, molteplicità e diversità. Quindi "dado" non può essere solo una parola che fa riferimento all'interiore (idea), ma, come si evince dalla struttura del giudizio stesso, è oggetto intenzionato, come tale trascendente, come tale appartenente al dominio della differenza, come tale non identico ai suoi predicati, ma differente da essi; dunque la parola "dado" non può non fare riferimento all'idea di dado contenuta nella Divina *Mens*, solo luogo di trascendenza che la filosofia di Berkeley consente. Bensì luogo di trascendenza;

cosicché lo *esse* è sì nel *percipi*, ma *simul* anche oltre il *percipi*, nella misura in cui la *Mens* Divina è altra ed esterna alla *mens* umana. *Esse est percipi et non*.

Quando Hegel dice di esporre nella *Logik* il puro pensiero, in realtà sta esponendo un pensiero spurio, che lui manca di riconoscere. Che le categorie siano espressione della spontaneità dello spirito, come riconosceva Kant, è certamente vero, ma va riconosciuta in questa spontaneità l'operare di una recettività dello spirito stesso, la quale si manifesta nella molteplicità e diversità delle categorie tra loro. Il fatto (ché di un fatto trattasi e come tale soggiacente al principio di ragion sufficiente e non di sola identità e non contraddizione) che le categorie siano 12, anziché 7, non trova la sua ragion sufficiente nella spontaneità dello spirito stesso, ma nella sua recettività. La categoria la produce lo spirito per spontaneità, ma il numero e la diversità delle categorie tra loro lo spirito solo riceve. Nella "Dottrina del Concetto" della *Logik*<sup>30</sup> compaiono i concetti di "meccanismo", "chimismo" e "vita"; per l'aspetto che sono concetti, atti di pensiero, essi sono frutto di spontaneità dello spirito, ma il fatto che questo si tripartisca a quel modo (meccanica, chimica e vita) e non quadripartisca, non trova fondamento nella sola spontaneità, ma nella recettività, la quale si fonda sulla differenza, cioè sull'esistenza, che dunque opera tacitamente ed è presente nella *Logik*, facendola non pura, bensì spuria e come tale non esponente la verità assoluta come Hegel<sup>31</sup> pretende. Riconoscere questa recettività dello spirito è dunque riconoscere che nell'aspetto materiale le categorie appartengono al regno della differenza, quindi dipendono dall'esistenza e trovano fondamento in questa. Ecco allora l'impossibilità trascendentale di assolutizzare l'identità a scapito della differenza. La differenza si mostra inscritta nell'identità, nonostante la volontà dell'attualista di misconoscerla, con l'assolutizzazione pretesa dell'atto di pensiero. Quindi anche qui: *esse est percipi et non*, nel senso che la *Logik* espone la verità dell'essere, ma l'essere nella sua verità non è tutto nella *Logik*, poiché esso si mostra *simul* ad essa trascendente, come la ragione sufficiente di molteplicità e diversità delle categorie stesse. Dunque la *Logik* non espone la verità assoluta.

Quando Gentile<sup>32</sup> scrive che "il processo della realtà... è il pensiero, è storia, la filosofia è storia ed è superamento della storia nel pensamento di essa", questo pensamento della storia implica una molteplicità, la quale non è frutto della spontaneità del pensare stesso, perché questa molteplicità sta sotto il principio di ragion sufficiente e non sotto quello di identità e non contraddizione, che caratterizza le sole verità di ragione (puro pensiero). Dunque il fondamento

30. G. W. F. Hegel, *Logik*, Bd. VI, pp. 409, 428, 469.

31. Ivi, p. 469.

32. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, p. 195.

materiale di quel molteplice poggia sulla differenza e quindi sull'esistenza, che non è e non può essere creata dal pensiero, proprio perché "il fatto è la negazione del pensiero"<sup>33</sup>, come lui scrive, e il pensiero non si suicida producendo egli stesso la propria negazione, ma questa appartiene all'ordine della recettività, non della spontaneità. La differenza dunque la troviamo inscritta nella stessa identità, il problema è di Gentile, che non la sa o vuole riconoscere. *Esse est percipi et non.*

In Bacchin il pensare speculativo (metafisica) si connota come problematicità, ossia domanda di fondamento: "il fondamento è innegabile all'interno di tutte le negazioni, che esso svela essere presunte"<sup>34</sup>; la "domanda... è essa stessa il porsi dell'essente nel suo domandare la verità del proprio esser posto"<sup>35</sup>. La molteplicità delle negazioni e il porsi dell'essente non divideranno certo l'atto di pensiero, ma sono una molteplicità in esso comparente, senza la quale tale pensiero speculativo non potrebbe professarsi come "problematicità". Se questa definizione di "problematicità", che spetta al pensare speculativo, definisce l'essenza di questo atto di pensiero (e non una *denominatio extrinseca*), allora vuol dire che il comparire in esso della molteplicità delle tentate negazioni non è inessenziale, nella identica misura in cui non è inessenziale il definirsi quello come "problematicità". Ma questa essenziale molteplicità di essenti (che sono tutt'uno con la domanda di fondamento circa la verità del proprio esser posti) non è prodotta dall'atto di pensare stesso (domandare), e se non è prodotta dall'atto di pensare-domandare, allora è recepita, e se è recepita essa trova fondamento nella differenza, ossia nell'esistenza. E poiché quest'ultima non può non rimanere trascendente, ecco allora che il pensare speculativo, come atto di pensiero problematizzante, non restituisce la cosa nella sua integralità (la verità dell'essere, nella pretesa sua identità col pensare), perché la cosa o l'essere sono immanenti al pensare (come atto), ma *simul* trascendenti come ragion sufficiente di quella molteplicità di negazioni (svelate presunte), che l'atto stesso non può produrre. *Esse est percipi et non.* E questo esclude qualsiasi pretesa assolutezza dell'atto di pensiero, il quale non ci rimanda all'assoluto<sup>36</sup>, se non come atto di fede, ma con questo siamo fuori dalla filosofia.

In questa breve rassegna non abbiamo menzionato Fichte. Non è forse anche lui attualista? L'attualismo di Fichte è diverso da quelli che abbiamo visto; mentre infatti questi ultimi sono atti del pensare-dianoia, come tali riferentisi ad un oggetto, l'atto fichtiano è atto noetico inintenzionale. Mentre gli atti

33. Ivi, p. 192.

34. G. R. Bacchin, *Anypotheton*, p. 206.

35. Ivi, p. 205.

36. G. R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, p. 108: "La fondazione teoretica è così la stessa teoresi ed è insistendo su di essa, e nella sua purità restando, che ci si può aprire all'Assoluto".

dianoetici sono rivolti *ad extra*, l'atto noetico fichtiano è rivolto *ad intra* e si chiama *Akt der intellektuellen Anschauung*<sup>37</sup>. È solo questo tipo di Atto a potersi dire puro (mentre le purità rivendicate, sia nella riduzione fenomenologica, sia nei più recenti actualismi, sono purità abusive) essendo autointuizione immediata, che Fichte chiama anche atto di libertà<sup>38</sup>. Certamente esso è libero, perché a differenza dell'atto dianoetico, che è sempre legato all'oggetto intenzionale, quale oggetto trascendentale, l'atto noetico va oltre ogni esperienza ed è libero dal legame trascendentale che lega identità e differenza. L'intuizione intellettuale fichtiana, quale atto puro noetico, è quella che maggiormente si avvicina, in età contemporanea, al *Nous* anassagoreo e parmenideo. Essa è appercezione pura e conoscenza presenziale e, da un punto di vista filosofico-religioso, è considerata come unica via di uscita dall'*heimarmene*. Questo atto noetico Fichte chiama *Vernunft*. Mentre la *Vernunft* di quelle filosofie che cercano se stesse nella Natura o nel Divino, che insomma hanno un procedere dianoetico, egli chiama ragione alienata<sup>39</sup> (*entäusserte Vernunft*).

## 9. Pensare ed essere

Nella sua conferenza per il giubileo dell'Università di Friburgo i.B., del 1957, intitolata *Der Satz der Identität*, Heidegger<sup>40</sup>, nel chiarire il senso del principio di identità, si richiama a Parmenide<sup>41</sup>, in quanto questi avrebbe per primo fatto riferimento a tale principio, nella nota formula "lo stesso è invero

37. J. G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801*, par. 17.

38. Ivi, par. 21.

39. Ivi, par. 29. Il concetto di ragione tra XVIII e XIX secolo conosce variazioni troppo importanti per potersi stabilire un suo significato univoco. L'espressione "filosofia teoretica" credo sia stata utilizzata in età moderna e contemporanea per la prima volta da G. A. Gabler, successore di Hegel a Berlino (*Die Kritik des Bewusstseins*, prima parte del *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft*, prefazione e par. 2), definita come "scienza pura della ragione" la quale diventa consapevole di sé come dell'intero essere. Che vuol dire? Che il sapere integrale è solo quello razionale, la cui caratteristica è di non astrarre dalla Coscienza, come abitualmente fanno il senso comune e le filosofie primitive. Es.: dire "azzurro" è astrazione e sapere parziale, perché propriamente "azzurro" significa: "vedo l'azzurro". "Ente" è astrazione e sapere parziale, perché "ente" propriamente significa "penso l'ente". Sapere integrale dunque è riconoscere che il dato non è mai innocente e immediato, bensì sempre compresente all'interno di un atto cogitazionale di Coscienza, che, quale sistema di riferimento, lo significa (configura) nei modi in cui questo viene esperito. Sapere integrale e dunque filosofia teoretica è "Scienza dell'esperienza della Coscienza", e cioè un puro stare a guardare il commisurare che la Coscienza fa in se stessa tra ciò che crede di sapere e ciò che sa effettivamente. Questo è il significato proprio di "filosofia teoretica", come scienza della ragion pura (genitivo soggettivo) che Gabler definisce nel suo ripensare e rigorizzare lo hegelismo.

40. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 36.

41. Cfr. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 28 B 8.

pensare come pure essere” (τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). Tale coappartenenza in un medesimo (τό αὐτό) del pensare e dell’essere egli la traduce come coappartenenza (*Zu-einander-Gehören*) dell’uomo e dell’essere, in quanto il pensare, lui dice, è tratto caratteristico dell’uomo. Questa coappartenenza la si trova nella sua autenticità solo se ci si libera da quella modalità di pensare rappresentativo che caratterizza la storia del pensiero occidentale<sup>42</sup>. Il pensare (*Denken*) al quale Heidegger fa riferimento, quando indica “il tratto caratteristico dell’esser uomo”, è il pensare-dianoia e non si accorge che Parmenide nell’esporre il suo “teorema” usa il termine *noein*, che contiene un riferimento al *Nous*. Quella “facoltà” che Anassagora<sup>43</sup> dice: “non mescolato, semplice e puro” (“ἄπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν”). Non mescolato e puro da che cosa? Dall’esperienza. Ora Parmenide, col termine *Nous* intende una “facoltà” diversa dalla discorsiva, come lo è la *dianoia*, la quale è ciò che noi intendiamo con mediazione concettuale, che discorsivamente si esercita su ciò che concettuale non è, come le intuizioni, fedi e percezioni. Quando perciò Parmenide indica la coappartenenza, in un medesimo, dell’essere con qualcosa di parimenti degno, che con esso possa interloquire, egli indica il *noein*, ossia il *Nous*, che qui traduciamo con Coscienza, la quale è più ampia del pensare-dianoia e lo comprende, ma non viceversa. Allorché Parmenide nomina il *Nous*-Coscienza sta nominando la mediazione originaria, quella che lega l’essere a se stesso, in una mediazione, in una riflessione che non è quella del concetto e del pensare-dianoia. Lo appartenersi in uno di essere e Coscienza, indicato da Parmenide, sta a significare che la Coscienza è un aspetto dell’essere e cioè la Coscienza è il sapersi dell’essere e questo sapersi dell’essere come Coscienza è la mediazione originaria.

Questa mediazione originaria, che si chiama Coscienza, sancisce la stabilità e l’immutabilità dell’essere. Essa non è dunque quella che ha in mente Heidegger e che riprende da Hegel, ossia la mediazione come concetto, propria del pensare-dianoia discorsivo, alla quale egli fa riferimento, quando incautamente traduce il *νοεῖν* di Parmenide con *Denken*. Quest’ultimo non è e non realizza la mediazione originaria, ma solo la mediazione formale, in base ad essa, tanto Hegel, quanto Heidegger non possono non pensare l’identità di essere e pensare se non come appartenenza dell’essere al pensare, nel senso della sua non eccedenza, quella che ad esso compete in quanto interno ad un Sri. E se Hegel pensa il concetto come la casa dell’essere, Heidegger pensa più volentieri il linguaggio come una tale casa, stigmatizzando che la casa offerta da Hegel

42. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 41: “Wie aber kommt es zu einer solchen Einkehr? Dadurch, daß wir uns von der Haltung des vorstellenden Denkens absetzen”.

43. Cfr. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 59 A 55, B 12.

all'essere sia solo un "pensare rappresentativo". Ebbene, tanto Hegel, quanto Heidegger affrontano la questione dell'essere sul piano dei Sri, dove l'identità dell'essere è il suo non eccedere il Sri, in Hegel, come pensare-dianoia, in Heidegger, come linguaggio. Quello che Hegel e Heidegger hanno in comune sono due Sri che convergono nel principio di determinazione, ossia entrambi formalizzano-semantizzano l'essere (intenzionato) all'interno di Sri determinante (l'essere attenzionato). Ciò che così viene a legare l'essere con se stesso, e a conferirgli stabilità, è il concetto (Hegel) o la parola (Gorgia, Heidegger). Ma questa pseudomediazione, o mediazione formale, radicalmente diversa dalla mediazione originaria di Parmenide, dice solo che l'essere (intenzionato) trova all'interno di Sri Concetto o in Sri Linguaggio quella non eccedenza, dunque identità (attenzionata) funzionale e presuppositiva, caratterizzata dalla irriducibilità di oggetto intenzionato (*Objekt*) e oggetto attenzionato (*Gegenstand*), quale irriducibilità di identità e differenza, la cui mera formalità (del Sri) è provata dalla sua stessa fungibilità: la verità dell'essere espressa dal concetto, la verità dell'essere espressa dal linguaggio, la verità dell'essere espressa dalla retorica, la verità dell'essere espressa dalla tecnica. Che vuol dire Anassagora quando definisce il *Nous* come puro e separato? Separato da cosa? Dall'esperienza. Che cos'è l'esperienza? E l'insieme dei Sri possibili. Ciascuno dei quali è la struttura del riferire a sé l'oggetto come sistema di riferimento conferente significato. E anche il pensare-dianoia, nonostante Hegel, è uno dei possibili Sri, nella misura in cui è fungibile con altri Sri, come la religione, l'arte, la percezione.

Ecco allora che né il concetto di Hegel, né il linguaggio dei Sofisti e di Heidegger restituiscono la verità dell'essere nella sua interezza ed originarietà, bensì solo i modi formali di significanza dell'essere, che sono altrettante sue inecedenze rispetto ai Sri che pretendono configurarlo in quanto attenzionato, ma come tale mai coincidente con l'essere intenzionato (allo stesso modo in cui non sono sovrapponibili identità e differenza), nonostante la pretesa di Hegel e di Heidegger che lo *Objekt* intenzionato coincida col *Gegenstand* attenzionato.

### *Riferimenti bibliografici*

Bacchin G. R., *L'immediato e la sua negazione*, Centro Studi E. Fermi, Perugia 1967.

— *Anypotheton. Saggio di filosofia teoretica*, Bulzoni, Roma 1975.

Berkeley G., *A treatise concerning the Principles of Human Knowledge (1710)*, in T. E. Jessop (ed. by), *The Works*, vol. II, London 1949.

- Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Duncker und Humblot, Leipzig 1874.
- Carnap R., *Empiricism, semantics, and ontology*, in «Revue internationale de Philosophie», 4(11), 1950.
- De Bernardi P., *Nero perfetto. La spiga di Iside-Demetra. Nous, Conoscenza pre-senziale e Appercezione pura nella prospettiva advaita della Filosofia Prima*, Aracne, Roma 2021.
- *La struttura originaria di E. Severino e la fede hegeliana che la supporta, nel tentativo di fondare l'opposizione dell'essere al nulla*. La centralità del cap. IV, in «Cum-Scientia», 2(4), 2020.
  - *Dialettica dello Elenchos*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia», 4, s. XVIII, XXXII, 1994-1995.
  - *Uno senza secondo: la mediazione, la coscienza, il testimone, parte I*, in «Cum-Scientia», 4(8), 2022; *Uno senza secondo: la mediazione, la coscienza, il testimone, parte II*, in «Cum-Scientia», 6(10), 2023.
- Descartes R., *Meditationes de prima Philosophia*, in C. Adam, P. Tannery (sous la direction de), *Oeuvres*, 7, Léopold Cerf, Paris 1904.
- Diels-Kranz, *I presocratici: testimonianze e frammenti* (ed. or. 1966), tr. it. di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1981.
- Fichte J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in R. Lauth, H. Jacob (hrsg. von), *Werke*, Bd. 2, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.
- *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801*, in H. Fichte (hrsg. von), *Sämmtliche Werke*, Bd. 2, Veit & Comp., Berlin 1845.
- Frege G., *Über Sinn und Bedeutung*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» 100(1), 1892.
- Gabler G. A., *Die Kritik des Bewusstseyns*, in *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft*, Palm'schen Verlag, Erlangen 1827.
- Gentile G., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975.
- *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, Sansoni, Firenze 1964.
- Hegel G. W. F., *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie* (1801), in E. Moldenhauer-K. L. Michel (hrsg. von), *Werke*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in *Werke*, Bd. 8, cit.
  - *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Bd. 3, cit.
  - *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, Bd. 6, cit.
  - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, in *Werke*, Bd. 20, cit.

- *Der Idealrealismus. Erster Teil. Von A.L.G. Olbert (1831)*, in *Werke*, Bd. 11, cit. Originariamente recensione in «Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik», 106-108, 1831.
- Heidegger M., *Identität und Differenz*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 11, Klostermann, Frankfurt am Main 2006.
- *Kant e il problema della metafisica* (ed. or. 1973), tr. it. di M. E. Reina, Laterza, Roma-Bari 1981.
- Höfler A., *Philosophische Propädeutik. Logik*, Tempsky, Wien 1890.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Mameyer Verlag, Halle 1922.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1936)*, in W. Biemel (hrsg. von), *Husserliana*, Bd. 6, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in W. Weischedel (hrsg. von), *Werke*, Bd. 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763)*, in *Kants Werke*, Bd. 2, Akademie Textausgabe, Berlin 1968.
- Lao Tse, *Tao Tê Ching. La via in cammino*, tr. it. di L. Parinetto, Rusconi, Milano 1999.
- Leibniz G. W., *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, in C. G. Gerhardt (hrsg. von), *Die philosophischen Schriften*, Bd. 7, G. Olms, Hildesheim 1965.
- Rinaldi A., *Gentile e il problema dell'identità*, in «Cum-Scientia», 4(7), 2022.
- Severino E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- Sextus Empiricus, *Adversus logicos*, transl. by R. G. Bury, Harvard University Press-W. Heinemann, London 1983.
- Spinoza B., *Ethica*, in K. Gebhardt (hrsg. von), *Opera*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1923-1926.
- S. Thomae Aq., *Summa Theologiae, De veritate*, Textum Leoninum Romae 1888, Edizione Studio Domenicano, Bologna 2014.
- Trendelenburg A., *Logische Untersuchungen (1840)*, G. Olms, Hildesheim 1964.
- Tucci G. (a cura di), *Bardo Tödöl. Il libro tibetano dei morti*, Utet, Torino 2004.
- Twardowski K., *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Hölder, Vienna 1894.
- Weisse K. H., *Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften, in besonderer Beziehung auf das System Hegels*, J. A. Barth, Leipzig 1829.