

Identità differenza.

Sulla struttura intenzionale e attenzionale degli atti cogitativi (II/III)

PAOLO DE BERNARDI

debernardi.paolo@libero.it

DOI: 10.57610/cs.v9i13.487

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, mediation, finite, consciousness, nous, dianoa, existence.

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 (ancorché immediata) non potrebbe darsi alcuna realtà.

Parole chiave: Atto di pensiero, mediazione, finito, coscienza, nous, dianoa, esistenza.

“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)

10. *Essenza della mediazione: Esteriore Interiore in Identità Differenza*

$A=A$ riteniamo esprima il principio di identità, il quale formuliamo come segue: “ciascuna cosa è identica a se stessa” (oppure: “ciascuna cosa è legata a se stessa”). Abbiamo espresso il principio di identità mediante il principio di differenza, ponendo una differenza tra “ciascuna cosa” e “se stessa”. Che vuol dire? Che la formula $A=A$ contiene in sé nascosta una differenza? Esplicitiamola meglio.

Leibniz ha formulato il principio di identità degli indiscernibili; esso dice che, se non ci sono proprietà che li differenzino, rendendoli discernibili, due enti debbono ritenersi identici, ossia uno. *Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate*. Perciò gli indiscernibili non possono essere più di uno. Quando noi scriviamo il principio di identità come $A=A$, ci dovrebbe essere impossibile scrivere la seconda A , dopo il segno di uguale, se questa fosse indiscernibile dalla prima. Il vero principio di identità, che esprima un’identità tra indiscernibili, dovrebbe scriversi così: A . Se invece riusciamo a porre una seconda A , oltre la prima, dopo il segno di uguale, allora vuol dire che la seconda A è discernibile dalla prima. E se è discernibile deve avere, di necessità, una grafia differente, come segue: $A=a$. Quello che allora siamo abituati a chiamare principio di identità dovremmo chiamare: principio di identità e differenza, ed esprimerlo come $A=a$, e leggerlo come identità dei discernibili; cioè identità dei differenti.

Eppure la logica ci dice che c’è dell’assurdo. Affinché un’identità sia veramente identità, il primo e il secondo membro dell’uguaglianza non si dovrebbero distinguere. $A=B$ è una assurdità, la scrittura corretta dovrebbe essere $A \neq B$. Tuttavia il principio degli indiscernibili dice che è impossibile raddoppiare la A se questa non ha alcuna proprietà che la differenzi dalla prima A . Scrivere $A=A$ è impossibile, se la seconda A è indiscernibile dalla prima, non potendo differire *solo numero*. Si dovrebbe scrivere semplicemente A .

Se continuiamo a muoverci sul solo piano ontologico il principio di identità si chiude in un’antinomia, costituita da una duplice impossibilità: il mero A non esprime l’identità che gli viene riconosciuta, perciò essa viene espressa con una *heteròthesis* in cui A è duplicato come $A=A$, a sua volta impossibile, perché la A del secondo membro, essendo discernibile da A , va scritta diversamente, quindi come a ; senonché, che A sia uguale ad a è falso; essi sono diversi. Questo non significa che il principio di identità sia falso o relativo, bensì solo che noi non lo stiamo comprendendo. E per farlo dobbiamo abbandonare il piano logico e sollevarci a quello fenomenologico. Ed è qui che abbiamo la possibilità di cogliere l’essenza della mediazione e di uscire dall’antinomia.

La differenza implicata dalla *heteròthesis*, che ci ha costretto a duplicare A per esprimere la sua appartenenza a se stesso, come significa il principio di identità, costituisce il modo in cui il pensare si appropria del proprio oggetto. Esso consiste in un appropriarsi, che è lo *incipit* della mediazione. L'identità dell'oggetto A, viene mediazionalmente espressa in una differenza, che impone l'identificazione di "A" col suo riflesso mediazionale che è "a" ($A=a$). Sul piano meramente logico si parla di identità (antinomica) e qui domina il segno di =; mentre sul piano fenomenologico, su cui ora ci muoviamo, si parla di identificazione, e, al posto del segno di =, abbiamo la copula "è", che esprime un dover essere. A deve divenire a, che significa: l'esteriore deve essere assimilato, compreso, nell'interiore. Ecco l'essenza della mediazione. Il pensare è mediazione, nel senso del "comprendere", come un "prendere dentro". L'esterno va ricondotto all'interno. E questo dover essere è espresso dalla copula nel giudizio, "è".

"A" è il soggetto, ed appartiene al dominio della differenza, dunque dell'esteriore, mentre "a" è l'interiore cioè il dominio dell'identità, quindi del concetto; mentre il segno di uguale va inteso come "è" (dover essere) che esprime un divenire che muova dall'esteriore verso l'interiore, e questo movimento non potrebbe essere espresso sul piano bidimensionale, dove manchi la profondità, che si ha solo sul piano fenomenologico (esperienza della Coscienza), non su quello meramente logico, dove il principio di identità è incomprendibile. Questo è il senso originario della mediazione: *la mediazione è riconduzione dell'esteriore all'interiore*. $A=a$ dunque esprime non solo il principio di identità e differenza, bensì anche il principio di interiorità ed exteriorità; essi sono collocati nel giudizio, rispettivamente, come predicato e come soggetto, e ivi si esprime la necessità che il soggetto, particolare ed esteriore, sia ricondotto all'universalità e all'interiorità del concetto. Questa è la mediazione, il cui senso può essere colto solo sul piano fenomenologico, e non su quello meramente logico-ontologico.

Se sul piano logico la proposizione $A=B$ è un'assurdità, essa ha invece pienamente senso e valore mediazionale sul piano fenomenologico. Il giudizio, se non vuole ridursi a mera tautologia, come tale vuota e come tale riprodotte un'immediatezza, deve contenere, nel secondo membro dell'uguaglianza, una differenza, altrimenti esso significa: "il pensiero pensa i pensieri"; la qual cosa non è un sapere, ma una vuota presunzione di sapere¹. Tale differenza, per rimarcarla, la esprimiamo come B. Solo così essa esprime il principio di

1. È questa circostanza teoretica che ha spinto Hegel a dichiarare che l'idealismo deve essere altrettanto assoluto empirismo G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, "(Der Idealismus) muss darum zugleich absoluter Empirismus sein, den für die Erfüllung des leeren Meins, d.h. für den Unterschied und alle Entwicklung und Gestaltung desselben, bedarf seine Vernunft eines fremden Anstosses, in welchem erst die Mannigfaltigkeit des Empfindens oder Vorstellens liege.", p. 184.

mediazione, in quanto $A=B$ intende significare il “so qualcosa” (e non il “so che so”, $A=A$, cioè la sterile verità analitica), dove A sia il sapere o concetto, mentre B indichi l'immediato o la percezione (comunque l'*altera res*). A , che esprime l'interiore, assimila a sé, inverandolo, B , che in A ritrova se stesso, nella sua autenticità. *Questa è la mediazione.*

La quale mediazione si compie con divenire dialettico, o fenomenologico, ossia con un divenire all'interno della Coscienza. Infatti B non significa l'oggetto, ma il tipo di certezza che la Coscienza ha di esso. E siccome questa certezza (B) è, come tale, immediata, fideistica e inconsistente (negabile), essa viene tolta, e cioè cessa di essere quella certezza individuale e negabile, a favore di un sapere innegabile e universale (A). Togliere B significa che la Coscienza non aderisce più ad esso come sua certezza. Questo significa che, nella mediazione, B è tolto in A . L'esteriore va verso l'interiore (il particolare va verso l'universale ed in esso viene compreso). Questa finalità mediazionale è espressa nel giudizio, purché col soggetto si intenda il particolare, l'esteriore e l'immediato; mentre col predicato si intenda l'universale e l'interiore. E allora avremo (seppur con grafia inversa) che “ B è A ”. La mediazione dice che B (la natura, l'esterno, l'immediato) ► viene tolto-inverato in A (l'interiore, il concetto).

Siamo ora in grado di capire come, nella prospettiva della *Realphilosophie* e delle filosofie “naturalistiche” che pretendono fare della Coscienza un derivato della natura, il principio di mediazione autentica venga pervertito, allorché, come nell'infelice idea schellinghiana di sistema, che Hegel ancora condivide nell'opera del 1807, si pretende che l'interiore sia prodotto dall'esteriore. La natura partorirebbe lo spirito, con un movimento contromediazionale, nel quale vien fatto apparire (decettivamente) come mediazione, non l'andare del singolare, immediato ed esteriore, verso l'interiore, bensì è l'interiore che andrebbe a cercare se stesso (con la insensata pretesa di potersi trovare) nell'esteriore e nella natura (e quindi A ► B), conformemente alla malsana idea di sistema che Schelling ed Hegel hanno condiviso da giovani e da vecchi, e che ad Hegel è costata l'invalidamento di un'opera che, come *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* era scientifica, mentre da *Beobachtende Vernunft* diventa una parodia dell'autentico principio di mediazione. Quest'ultimo dice che è l'esteriore che deve trovare sé nell'interiore, non viceversa. Ecco perché non si mediterà mai a sufficienza sull'adagio fichtiano² che dice “oltre l'io sono c'è solo lo spinozismo”. E infatti le prospettive naturalistiche e di *Realphilosophie* che pretendano mostrare la derivazione della Coscienza dalla natura (o, come fa Hegel, nel pretendere che lo Spirito trovi se stesso in ogni angolo di natura e

2. J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 264, “Ich bemerke noch, dass man, wenn man das Ich bin überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muss”.

in ogni piccolo osso del corpo umano) credono di poter assumere come *prius*, o cominciamento della filosofia, ciò di cui Cartesio confermava la dubitabilità: la materia o la natura; un esteriore che conterrebbe (a mo' di sostanza spinoziana), e poi partorirebbe, l'interiore. Ma non è questa la mediazione filosofica, piuttosto essa è contromediazione o perversimento della mediazione autentica.

Il pensare non può essere l'immota tautologia di se stesso, lo *unum atque idem* che ripeta sé nel soggetto e nel predicato, come in $A=A$, perché questa immediatezza tautologica è non pensare, non sapere. Infatti la proposizione $A=A$, pensata con rigore, ossia come identità di indiscernibili, si riduce ad A , che è un non riflesso, un immediato, come tale un non pensare. Il sapere e la dimostrazione sono un risultare, dunque una differenza. Il pensare essendo mediazione-negazione è apertura all'alterità, dunque differenza, non potendo essere automediazione-autonegazione. Se dunque il pensare non può non essere apertura all'Altro (B), è allora dimostrato che il pensare è intenzionalità nella sua struttura trascendentale (che esclude qualsiasi psicologismo). Se è dimostrato che il pensare è trascendentalmente intenzionale, allora è dimostrato che il pensare (A) è diverso dall'oggetto intenzionato (B) e, se è diverso dall'oggetto intenzionato, il pensare inevitabilmente attenziona (BA) in modo differente quanto esso intenziona (B), (poiché attenzionare è riferire a sé qualcosa nei modi del riferire stesso: ossia esperienza); e cioè l'oggetto attenzionato è diverso dall'oggetto intenzionato e quindi conferma il pensare come un Sri, in quanto atto cogitazionale di Coscienza, il quale invalida ogni pretesa attualista che l'atto di pensiero possa coincidere con la cosa stessa.

Se questa divisione dell'atto cogitativo è dimostrata, allora è anche dimostrato il carattere di medietà che il pensare, come atto cogitativo, esprime. Non solo il pensare, ma anche il linguaggio, che è sua espressione subordinata. Se è dimostrato che i Sri, pensare e linguaggio, esprimono solo la medietà (usiamo questo termine per distinguerlo dalla mediazione originaria), allora è dimostrato che la mediazione originaria può essere espressa solo dalla Coscienza pura, la quale non conosce la divisione tra *Objekt* e *Gegenstand*; essa quindi non è un Sri, ed è per questo la sola titolata ad esprimere la mediazione integrale o originaria, quella che riconduce ogni esteriore all'Interiore, che lei stessa è come appercezione pura. Essa è dunque la sola titolata ad esprimere la verità dell'essere, la casa dell'essere e a rivendicare la propria medesimezza con l'essere. E questa "autocomprensione" dell'essere dicesi *Nous*.

L'essere allora, che non è privo di saggezza, non si affida al concetto hegeliano, né al linguaggio dei Sofisti o di Heidegger, per trovare se stesso e neppure all'atto puro cirenaico, berkeleyano e gentiliano, perché tutte queste sono *animadversiones*, e come tali sono esperienza interna (atti cogitativi),

esperienza che in quanto interna è molto più vicina all'interiore assoluto, che è la Coscienza pura, rispetto all'esperienza esterna, ma non è ancora l'Interiore, che è il fondamento di ogni mediazione possibile; perciò esse possono offrire solo delle medietà, formulando l'essere secondo contenuti semantici differenti, fungibili e funzionali. E l'essere non gradisce di essere strumentalizzato.

Sul piano fenomenologico il concetto hegeliano delegittima l'arte, la religione, la percezione e le fedi in generale, come rappresentazioni inadeguate dell'Assoluto o semplicemente della cosa, tuttavia esse, in questa delegittimazione dialettica, vengono riconosciute come altrettanti Sri possibili. Ciò significa che il concetto, per quanto si rivendichi idea, non ha tolto potere all'*altera res* e alla sua (questa sì) potenza immane, perché la presenza insopprimibile di questo Altro consente di rivelare la natura di Sri del concetto (il suo essere categoria e quindi fondamento dell'esperienza), la sua fungibilità con altri Sri possibili, ancorché delegittimati, quindi l'identità solo funzionale (esperienza) che l'essere trova in essi. Il concetto non può sopprimere l'Altro senza che si compia quella che Bacchin³ ha giustamente definito in Hegel l'"assolutizzazione monistica del *Logos*", ma questo dialettico mantenimento dell'Altro, delegittimato, ma riconosciuto nello *incipit* del filosofare, che anche diciamo "legge del cominciamento", secondo la quale il concetto deve presupporre una certa notizia (*Bekanntschaft*) del suo oggetto, riassegna il concetto alla sua natura di Sri (che Kant ha riconosciuto mantenendo il *Ding an sich*). Riassegnazione che è riconoscimento della sua natura propria, che come mediazione deve pre-requisire l'immediato, come altro da sé, a cui faccia riferimento nel cominciamento, e non può produrlo, senza che ciò implichi un chiudersi nell'immediatezza soggettiva e proterva, ma tautologica e vuota ($A=A$), dell'atto cirenaico, berkeleyano e poi gentiliano, che si pretende puro, ma puro non può essere. Insomma, non è il concetto ad esprimere la mediazione originaria, perché il concetto è *animadversio*, esperienza interna ("pensare" significa infatti "sono cosciente di pensare"), e non è desso l'assoluto Interiore, che è il solo fondamento possibile della mediazione originaria.

Nota. Sui tentativi di declassamento del principio di identità. All'interno della filosofia analitica, e in particolare all'interno della logica enunciativa, qualcuno ha pensato bene di "integrare" il principio leibniziano dell'identità degli indiscernibili con il "principio" della "indiscernibilità degli identici", il quale avrebbe andamento opposto, infatti esso dice che, se due enti sono identici, allora essi hanno le medesime proprietà⁴. Questa reversione – anzi, parodia

3. G.R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, p. 20.

4. Vedi: D. Wiggins, *Sameness and Substance*, p. 19; S. Kripke, *Naming and Necessity*, p. 3, nota 4; e

– è improponibile. Essa infatti pretende di partire dal postulato immediato dell'identità degli enti, per concludere tautologicamente, ma con l'apparenza di una deduzione, che anche le proprietà sarebbero identiche. La pretesa è che l'oggetto intenzionato possa fungere da cominciamento di una deduzione che conduca ad affermazione conclusive circa l'oggetto attenzionato. Insomma, nella formulazione di questo principio si pretende muovere a partire da ciò che non è dato, per dedurre qualcosa circa ciò che è dato. L'argomento di Leibniz parte invece, correttamente, da ciò che è dato, ossia dalle proprietà dell'oggetto; infatti l'oggetto non ci è mai dato immediatamente-intuitivamente, come è in sé, bensì ci è dato secondo le sue proprietà. È a partire da queste, quale oggetto attenzionato, che possiamo inferire qualcosa circa l'oggetto intenzionato. Quindi, il presunto principio della "indiscernibilità degli identici", che pretende fare dell'oggetto intenzionato un dato immediato, come se fosse oggetto attenzionato (esperito), e da qui dedurre le sue proprietà, sta procedendo in maniera contromediazionale. La mediazione ha come suo cominciamento ciò che appare ed è dato (quindi le proprietà), per giungere alla realtà, che è lo stesso togliimento dell'apparenza iniziale. E infatti, mentre le proprietà devono necessariamente appartenere all'oggetto, senza il quale non potrebbero sussistere, l'oggetto potrebbe al contrario sussistere senza quelle determinate proprietà, bensì con altre. Quindi il cammino della necessità va dalle proprietà verso l'oggetto, mentre il cammino della contingenza, va dall'oggetto verso le proprietà. Leibniz ha formulato il principio muovendosi lungo il cammino della necessità, mentre questi autori della logica enunciativa percorrono il cammino contromediazionale della contingenza⁵. Esempio: la canna da pesca, come proprietà e funzione, appartiene necessariamente al pescatore, che equivale a ciò che chiamiamo "oggetto" (essendo stata prodotta solo ed esclusivamente per pescare), mentre il pescatore non è legato alla canna da pesca con la stessa necessità, potendo egli essere ugualmente pescatore anche se pescasse con rete o con fiocina. Quindi, partire dalla canna da pesca, ossia dalle proprietà dell'oggetto, per inferire qualcosa circa l'oggetto stesso, è cammino della necessità e quello formulato può dirsi principio, mentre l'opposto, ossia partire dal pescatore per dedurre qualcosa circa le sue funzioni (canna da pesca, rete o fiocina), e quindi partire dall'oggetto per dedurre qualcosa circa le sue proprietà, è il cammino della contingenza, del non necessario e per questa via non

anche S Read, *Thinking about Logic*, p. 102.

5. Non è perciò questa la giusta formulazione del principio leibniziano come crede D. Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, p. 4: "the reflexivity of identity and Leibniz's Law (registered in the claim that, if x is the same as y , then whatever is true of x is true of y and whatever is true of y is true of x)", perché qui si postula una identità tra due enti, che invece deve essere risultato di una inferenza a partire dalle proprietà di tali enti.

si può formulare alcun principio consistente. Ecco perché “l’indiscernibilità degli identici” è un che di fasullo, uno pseudoprincipio.

Confondono spesso i filosofi analitici il principio di identità col criterio di riconoscimento. Il criterio di riconoscimento, di cui si avvale un’ape per riconoscere i fiori, è diverso dal criterio di riconoscimento di cui si avvalgono gli umani e i cani per lo stesso fiore. Questo non ha nulla a che fare col principio di identità. Quindi, quando dicono che per stabilire l’appartenenza di questo individuo a questo o a quel sortale ci si avvale di un criterio di identità che varia per ogni sortale, in realtà ci si sta riferendo ad un criterio di riconoscimento, mediante il quale posso dire che questo individuo appartiene al sortale “gatto”, mentre quest’altro appartiene al sortale “fiore”. La prova che confondono principio di identità con criterio di riconoscimento è data dal fatto che chiamano in modo ibrido “criterio di identità”⁶ il principio di identità, intendendo con esso il criterio di riconoscimento. Ora, l’appartenenza di questo quadrupede al sortale “gatto”, secondo alcuni⁷, può essere stabilita solo se dispongo di un criterio di identità che mi consenta di riconoscere il gatto in diverse circostanze, anche quando ha mangiato molto ed appare più voluminoso. Ma questo non vuol dire che sia coinvolto il principio di identità, bensì il criterio di riconoscimento, con cui posso stabilire che quello che vedo ora è il medesimo gatto che ho visto prima. E allora la pretesa sostituzione del principio di identità classico, “ x è lo stesso di y ”, con la formula: “ x è lo stesso F di y ” (Geach), dove “ F ” esprima il sortale, non inficia e non relativizza il principio di identità, che resta implicato e prerequisito anche da questa nuova formula, come segue: “ $x=x$ è lo stesso $F=F$ di $y=y$ ”; confermandosi come un trascendentale e come tale non relativizzabile.

Non si tratta dunque di identità, quella che questi filosofi criticano contestandone l’assolutezza, bensì di inalterabilità (come permanenza della sostanza al mutare delle qualità), che è un rapporto tra la sostanza e le sue proprietà. Il gatto che ha mangiato troppo, che appare rotondo e che riconosco esser lo stesso di quello che era digiuno e più magro, è esempio non di identità, ma di medesimezza come inalterabilità. Per riconoscere una sostanza, nonostante il variare delle proprietà, ci vuole un criterio di riconoscimento, il quale accerta la qualità sostanziale, che diciamo “identità” impropriamente. Il principio di identità fa riferimento al “rapporto” di ciascun ente con se stesso, e riguarda sia la sostanza che l’accidente, mentre il criterio di riconoscimento fa riferimento a due enti differenti, come può essere la sostanza in due diverse condizioni: gatto satollo e gatto digiuno, piatto di argilla e bicchiere di argilla. Questi filosofi

6. P.T. Geach, *Reference and Generality*, pp. 64 e 218.

7. M. Dummett, *Frege. Philosophy of Language*, Duckworth, pp. 163 e 217.

analitici chiamano impropriamente la medesimezza sostanziale col nome di identità, per riconoscere la quale è necessario un criterio di riconoscimento, che loro in modo fuorviato chiamano “*criterion of identity*”⁸ (un ibrido che unisce “principio di identità” e “criterio di riconoscimento”). Ed è allora inevitabile che queste “identità” (che sono in realtà medesimezze sostanziali) realizzino sempre un’identità relativa. Che vuol dire? Il gatto satollo e il gatto digiuno sono l’“identico” (leggi: medesimo) gatto, ma la forma e il peso non sono identici. Il piatto e il bicchiere sono “identica” argilla, ma gli oggetti non sono identici. Il cannone russo e il cannone svedese sono “identico” metallo, ma i cannoni non sono identici.

Da qui a concludere che il principio di identità sarebbe relativo⁹ ce ne vuole. Come sono arrivati questi pensatori dell’area angloamericana a ritenere che l’identità sarebbe un principio relativo (RI, *relative identity*)? Prendiamo un cannone. In questo oggetto noi possiamo osservare due realtà; del semplice metallo, che diciamo x e il cannone che diciamo y. Possiamo affermare che il metallo è identico al cannone, riconoscendo che quest’ultimo è fatto di metallo; quindi compresi sotto il sortale “metallo”, questi “due” oggetti sono identici, $x=y$. Ma se li comprendiamo sotto il sortale “cannone”, ecco che dobbiamo dire che non sono identici, infatti non ogni metallo è cannone, e allora $x \neq y$. Insomma, da questo e altri esempi sembra che si possa dedurre, come fanno questi autori, che il principio di identità sia relativo al sortale al quale viene riferito¹⁰, al punto che si potrebbe affermare che lo stesso oggetto sarebbe identico e non identico a se stesso. Il cannone sarebbe identico a se stesso in quanto metallo, mentre non sarebbe identico a se stesso in quanto cannone. In quanto

8. N. Griffin, *Relative Identity*, pp. 49 e segg. Che la neve sia identica, ma anche diversa dall’acqua (ivi, p. 64) non inficia, non indebolisce, non relativizza il principio di identità leibniziano, perché la questione riguarda il permanere di una sostanza alla variazione dei suoi stati nel tempo e nello spazio. Il principio di identità sancisce l’identità dello spazio, del tempo, della sostanza e dei suoi stati. È un principio molto più trascendente di quello che questi filosofi criticano. Essi criticano un criterio di riconoscimento. È questo ad essere debole e relativo.

9. In questo, i logici e filosofi analitici contemporanei si sono fatti condizionare molto dalla definizione di L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.534, che bolla il principio di identità come *Scheinsatz*, in quanto tautologia che nulla ci dice del mondo (quindi anche chiama “non senso”, ivi, 4.461 e 4.462, ponendolo incautamente sullo stesso piano della contraddizione, anche essa detta “non senso”, senza avvertire che sono due “non senso” molto differenti, anzi troppo, per potere stare l’uno accanto all’altro). È vero che con una vela non si può navigare, ma è anche vero che senza la vela non si può navigare. La vela è condizione necessaria per navigare; allo stesso modo che il principio di identità, in quanto trascendentale, è necessario in ogni sapere. Non sufficiente, perché va integrato col principio di differenza, come abbiamo cercato di dimostrare in questo saggio.

10. P.T. Geach, *Logic Matters*. Per questo autore, dire che “x è identico a y”, come nella formulazione tradizionale del principio di identità, sarebbe insufficiente, bisognerebbe invece dire che “x è lo stesso A di y”, p. 238, dove A indica un sortale, termine derivato da Locke per indicare una specie; ecco il senso in cui l’identità sarebbe relativa.

cannone esso avrebbe un'identità "debole", potremmo dire, o anche relativa. Il lettore non creda che questa sia una novità. Questi autori non hanno scoperto nulla, solo esprimono in modo diverso, mediante formule matematiche, ciò che ad esempio, il *Samkhyā* diceva in altri termini lineari e chiari, ossia che la vera identità del vaso è l'argilla, mentre il vaso è apparenza; la vera identità del cannone è il metallo, mentre cannone è apparenza. Ecco l'identità debole o relativa, nella quale verrebbe meno il principio di identità degli indiscernibili, infatti metallo e cannone, pur essendo identici, all'interno del sortale metallo, non garantiscono l'indiscernibilità, la cui impossibilità è data dal fatto che non ogni metallo è cannone, tale che restano due enti distinti all'interno del sortale cannone (x è un F come y ; benché x non sia G come y).

Non è sensato neppure ritenere una critica al principio di identità degli indiscernibili il fatto che noi, di due oggetti, conosciamo un numero di proprietà che sono le stesse per entrambi, mentre ignoriamo le restanti e sulla base di questa nostra conoscenza parziale, ritenere che sia stato invalidato il principio leibniziano¹¹. Infatti esso afferma che l'intera serie delle proprietà deve essere nota per poter stabilire l'identità dei due presunti oggetti.

La malizia ideologica dei tempi, volta ad attaccare e a far apparire relativi i principi tradizionali della metafisica e della morale, può essere forse la spiegazione del fatto che si è voluto compiere un grande pervertimento, il cui patrono è Wittgenstein, allorché dichiara il principio di identità privo di senso, in quanto (essendo tautologico) non ci direbbe nulla riguardo al mondo, e quindi procede a bollarlo come *Scheinsatz*. Il prosiegua della riflessione dei filosofi del linguaggio e logici, dopo che hanno ricevuto questo abbrivio, è consistito nell'elaborazione e approfondimento di quell'indicazione, secondo la quale gli enti mondani sarebbero il reale, mentre il principio di identità sarebbe l'apparenza, come tale relativa. E questo nonostante sia palese che è l'ente mondano ad essere apparente, proprio perché avente un'identità relativa, non assoluta. Il vaso di argilla presenta in sé due entità, che sono l'argilla e il vaso; in quanto argilla (osservati sotto il sortale "argilla") i due oggetti sono identici e quindi indiscernibili, perché sia l'argilla che il vaso consistono in argilla; ma se li riguardiamo sotto il sortale vaso, allora abbiamo la differenza, la mancata identità, perché l'argilla non è vaso (non ogni argilla è vaso). Scopriamo così che l'identità di questo oggetto è relativa al sortale sotto il quale lo si assume, cioè non è un'identità assoluta. Abbiamo scoperto l'identità debole dell'ente mondano,

11. F.P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, p. 31. L'esempio che su questo pianeta ci possano essere due persone con lo stesso numero di capelli, pur restando due persone distinte (quindi discernibili) non riguarda e tanto meno confuta il principio di identità degli indiscernibili, bensì riguarda i criteri di riconoscimento grazie ai quali posso stabilire delle similitudini ed equivalenze.

abbiamo cioè scoperto il carattere della Maya; l'illusorietà degli oggetti di esperienza. I quali, per la parte in cui confermano l'identità e si conformano a questo principio, si mostrano reali, mentre, per la parte che non confermano questo principio (differenza), si mostrano illusori. Reali nell'identità e illusori nella differenza. Il vaso, dunque, per la parte che conferma la propria identità, è realmente argilla, per la parte che non conferma questa identità è illusoriamente vaso. Come vedete chiaramente ad essere "debole" illusorio e relativo è l'ente di esperienza, mentre questi scolari di Wittgenstein, vogliono far passare come relativo e debole il principio di identità, compiendo una falsificazione, perché è proprio lì dove l'ente di esperienza conferma il principio di identità (argilla) che esso trova la propria realtà e stabilità, mentre è proprio dove esso fallisce il principio di identità, nella differenza, che esso manifesta la propria illusorietà (vaso). Allora dov'è la perversione? Essa sta lì dove si nomina come *relative identity* ciò che invece andrebbe nominato come *relative entity*. L'esatto contrario di quello che insinuava Wittgenstein; è il mondo ad essere apparente, non il principio di identità, che si conferma invece come principio di realtà. Infatti, ogni ente, per essere se stesso, deve essere identico a se stesso. Se non è pienamente identico a se stesso, come negli esempi visti, non è reale, ma appartiene al dominio della Maya. E invece questi autori vorrebbero relegare nel dominio della Maya il principio di identità. E questo si chiama pervertimento¹².

11. L'intenzionalità

La natura intenzionale del pensare-dianoia non può essere ignorata o mistificata col metodo della abolizione dell'Altro (=oggetto intenzionato), come farebbe un facile actualismo che dicesse: "l'Altro dal pensare non è che un Altro pensato e quindi il pensiero di questa alterità è immanente all'atto del pensare stesso". Perché questa chiusura immanentistica dell'atto del pensare in se stesso non è sapere, non è mediazione; quest'ultima non può non essere nella forma $A=B$, dove B indichi l'Altro e l'esistente, mentre A indichi il principio di

12. Che vi sia malizia ideologica in questa operazione che tenta di relativizzare il principio di identità, mi pare di ravvedere anche quando tale principio, nella sua formulazione leibniziana, viene bollato come "*trivial*" (A. Gupta; vedi Garbacz P., voce: *Relative Identity*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 1). Ora, ad essere propriamente banale è la pretesa che l'immagine del gatto da giovane, essendo diversa dall'immagine del gatto da vecchio, possa valere come relativizzazione del principio di identità, dal momento che le due immagini sono diverse, pur appartenendo allo stesso gatto. Insomma mi pare che questo tipo di insinuazione a danno del principio di identità appartenga più alla storia dell'ideologia, che alla storia della filosofia, inscrivendosi in quel filone "culturale" che deve fa apparire come relativo e fungibile ogni valore stabile della società e della cultura: la famiglia, la sessualità, i valori morali e anche i sommi assiomi del pensiero e della scienza, tutto sarebbe relativo.

interiorità o concetto. Senza questa alterità non c'è mediazione, ma solo la sua parodia, quella appunto data dallo $A=A$, dove questa identità significhi che il pensiero pensa i pensieri, col risultato, come visto sopra, di chiudersi in un'immediatezza (il mero A), perché il pensare, come atto che si pretenda puro, non può non essere un'identità di indiscernibili, non potendosi porre alcuna differenza nell'ipotetica autoctisi, poiché se fosse veramente sé quello che ponesse, questo sarebbe indiscernibile dal sé ponente, ma se è indiscernibile dal sé ponente non è stata posta alcuna differenza e se non è stata posta alcuna differenza, ecco che l'atto di pensiero preteso puro si configura non come $A=A$, bensì solamente come A. E questo è l'immediato. Così l'atto, preteso puro, si risolve e chiude in una immediatezza, che è la stessa negazione del pensare, questo essendo mediazione. Ecco cosa sarebbe l'abolizione dell'Altro, che si compisse in quell'inghiottitoio che è la sostanza spinoziana, la quale viaggia ora, sotto mentite spoglie, come atto del pensare; solo che, nel nostro caso, attualista, avremmo uno spinozismo liquido, perché al posto della sostanza abbiamo l'atto. Ma l'inghiottitoio sarebbe il medesimo: nella sostanza spinoziana, in base al principio che ogni determinazione sarebbe una negazione, nella sostanza liquida dell'atto di pensiero, l'inghiottimento si compie col continuo ribadire che ogni pensato è inseparabile dall'atto di pensiero, dunque sempre ad esso immanente. E così: gli alberi sono il pensiero degli alberi, i triangoli sono il pensiero dei triangoli, l'uomo è il pensiero dell'uomo, il soggetto è un pensato e così la *altera res* non sarebbe altro che il pensiero che si fa esteriore a se stesso, con ciò confermando la sua intrascendibilità.

Lasciamo l'attualista dibattersi in questa gabbia cirenaico-spinoziana in cui si è chiuso, facendogli notare che, grazie al Cielo, l'esistenza non è predicato, non è una determinazione logica, e come tale è e resta trascendente il pensare stesso, il quale ad essa deve fare riferimento (sia essa come il *Ding an sich* kantiano, sia essa come la *Bekanntschaft* hegeliana) come al proprio oggetto intenzionale, che è e rimane trascendente, senza il quale il pensare-dianoia non attinge la differenza, e senza la differenza non c'è per lui sapere e mediazione, che può aversi solo nella forma $A=B$ (la struttura del giudizio, dove soggetto e predicato non possono essere identici), e non, come lui attualisticamente pretende, nella forma $A=A$ ("il pensiero pensa i pensieri").

Senza l'esistenza, dove risiede l'Altro, non c'è mediazione, intesa come riconduzione dell'esteriore all'interiore, come togliimento-inveramento dell'immediato; senza esistenza non è possibile alcuna filosofia intesa come problematicità. Lo stesso divenire dialettico, meritoriamente esposto nella *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* (fino a *Beobachtende Vernunft* esclusa), unica parte dell'opera hegeliana che Socrate approverebbe e sottoscriverebbe, in

quanto scientifica esposizione del non sapere umano, non sarebbe possibile senza la dualità dell'oggetto, consentita dall'apertura intenzionale del pensare-dianoia, il quale intende fare riferimento all'oggetto in sé (*Objekt*, come qui è chiamato e quindi: trascendenza), mentre di fatto si rappresenta l'oggetto come è per lui (*Gegenstand*, come qui viene chiamato, cioè, oggetto attenzionato, e dunque: immanenza). È da questa commisurazione che scaturisce la *skepsis* negativa del divenire dialettico. Il perno di tutto questo è la struttura attenzionale-intenzionale degli atti cogitativi, senza riconoscere la quale non è possibile, né comprensibile la dialettica.

E allora, su questo punto, non si può concordare con Twardowski¹³, che ha seguito Höfler¹⁴, i quali ritengono che l'oggetto intenzionale sia immanente. Al contrario va riconosciuto che, l'oggetto intenzionato è sempre trascendente, mentre l'oggetto attenzionato è sempre immanente (quest'ultimo corrisponde allo *Inhalt* di Twardowski e al *noema* di Husserl). E all'attualista va ricordato che oggetto intenzionato e oggetto attenzionato, già irriducibili tra loro, sono legati e che quindi lui non può assumere l'oggetto attenzionato come fosse slegato da quello, per sostenere l'"immane potenza del pensare"¹⁵ e che sarebbe "tutto immanente al pensare". La nozione di "pensare come atto puro" è una contraddizione. Se è pensare non è puro; e se è puro non è pensare, bensì sostanza liquida di matrice cirenaico-spinoziana, finto sapere, in quanto non si esprime come mediazione.

Da questa prospettiva si comprende il senso di quelli che furono nella Scolastica i trascendentali, che propriamente non sono categorie (*illa quae transcendunt generalissima*), bensì i modi propri di essere dell'oggetto in quanto intenzionato. Proprio perché l'oggetto intenzionato è trascendente, cade cioè fuori dell'atto rappresentativo, essi non appartengono all'oggetto stesso, come fossero un suo attributo, risultato di una mediazione. Essi sono la condizione di possibilità ed il requisito di ogni mediazione (e sinteticità) possibile. Perciò l'oggetto intenzionato è "*unum*", per dire che questa è la forma che gli compete in quanto oggetto di qualsivoglia atto cogitativo (sia rappresentazione, che giudizio); "*bonum*", per significare che l'oggetto intenzionato può essere oggetto di appetizione; "*verum*", per significare che l'oggetto intenzionato

13. K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand*, p. 40.

14. A. Höfler, *Philosophische Propädeutik. Logik*, p. 7.

15. Oppure vogliamo fare della mitopoiesi, come fossimo pastori di favole e dire che il pensare produce (crea!) da sé il suo oggetto (quanti? Uno, oppure tre, oppure infiniti? E in quest'ultimo caso, quanto tempo ci impiegherebbe?), per poi dimostrare (a chi, a sé stesso o ad altri?) che egli conosce adeguatamente e senza residuo quell'oggetto che ha prodotto. E quell'oggetto che sarebbe? Una parte-aspetto di sé oggettivato? E così il pensare andrebbe a conoscere ciò che prima semplicemente era e che bisogno ne avrebbe?... *Et quidquid schola finxit otiosa*. È meglio che non imbocchiamo questa strada, onde evitare di cadere nel farsesco.

può essere oggetto di giudizio¹⁶. Prima ancora di *unum, verum e bonum* esso è *ens*, il supremo trascendente, per dire che l'oggetto intenzionato è un non nulla, cioè in contraddittorio.

Prendiamo l'esempio husserliano del tavolo¹⁷. Come egli sottolinea, la percezione del tavolo è costantemente mutevole, ad ogni istante successivo che lo percepisco; anche nei giorni successivi, tale percezione muta (lo sperimento scorgendo aspetti del tavolo che prima non avevo visto). Tuttavia c'è qualcosa in questa variabilità nel tempo che permane, come una medesimezza (che la metafisica ha chiamato sostanza), e che dal punto di vista soggettivo, o degli atti cogitativi, è un'unità intenzionale (una sintesi della Coscienza), che gli scolastici hanno indicato come lo "*unum*" trascendentale, nel quale sono riuniti, in unità di apprensione, tutti gli atti percettivi. Se gli atti percettivi cadono entro la sfera del soggetto percipiente e quindi li diciamo immanenti, la medesimezza intenzionale da essi sottesa (*zu Grunde liegt*) cade fuori del soggetto percipiente; essa è trascendente. Per questo motivo, mentre può dirsi "rappresentazione di un oggetto" l'immagine che ho di un paesaggio, non posso dire che sia "rappresentazione di un oggetto" l'immagine che mi formo dell'ipposauro, questo è *factum*; solo il riferimento intenzionale al trascendente fa sì che la rappresentazione abbia valore conoscitivo; il riferimento intenzionale che avesse per oggetto il contenuto immanente della falsa rappresentazione (come credono Höfler e Twardowski), che è quella dell'ipposauro, non sarebbe sufficiente perché si abbia vera rappresentazione. Anche per questa via dunque si conferma che l'oggetto dell'intenzionalità è e non può non essere trascendente rispetto agli atti cogitativi (anche se, come vedremo, tale oggetto non trascende la Coscienza). Cosa che anche Husserl¹⁸ pare riconoscere.

Non si creda perciò, con facile obiezione, che ci stiamo muovendo nel campo della psicologia empirica e quindi di un'interpretazione psicologica del pensare. Questo a cui facciamo riferimento fa parte della struttura trascendentale¹⁹ degli atti cogitativi, senza la quale essi sono privati della differenza

16. S. Thomae Aq., *De veritate*, Pars I, quaest.16, art. 1, 3: "*Sicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus*".

17. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, p. 74: "*Nur der Tisch ist derselbe, als identischer bewusst im synthetischen Bewusstsein, das die neue Wahrnehmung mit der Erinnerung verknüpft*".

18. Ivi, p. 186: "*Das Ding, das Naturobjekt nehme ich wahr, den Baum dort im Garten; das und nichts anderes ist das wirkliche Objekt der wahrnehmenden Intention*".

19. Benché l'opera principale di Brentano si intitoli *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, quando egli stabilisce la specificità dei fenomeni psichici, rispetto a quelli fisici, nell'intenzionalità, egli fa riferimento ad una struttura trascendentale degli stessi, già colta da Aristotele e approfondita dagli Scolastici. Egli la chiama "*intentionale Inexistenz*" (Ivi, p. 115) per sottolineare che tale oggetto non è collocato nella rappresentazione stessa (non può essere il contenuto della rappresentazione), bensì la trascende. Ha tratto in inganno gli studiosi il fatto che tale oggetto dagli Scolastici sia chiamato

e se privati della differenza, gli atti cogitativi, come i giudizi, non potrebbero avere alcuna sinteticità, quindi sarebbero privi di qualsiasi valore conoscitivo o mediazionale. Ma i giudizi sintetici sono possibili, perché l'atto cogitativo è originariamente aperto all'Altro, inteso come esistenza, come tale trascendente la rappresentazione. Senza questa apertura intenzionale all'Altro, il pensare-dianoia sarebbe la tautologia di se stesso, nella forma: "l'essenza è essenza", "il triangolo è triangolo", "il pensare pensa i pensieri"²⁰, l'immediatezza del non sapere; un'impossibilità sul piano trascendentale, una malattia, di tipo autistico, sul piano psicologico, di chi dicesse: "bacio me stesso, perché amo me stesso, perché voglio me stesso"; amare, baciare, volere hanno un senso solo se rivolti all'Altro.

La stessa che in Hegel abbiamo chiamato "preoccupazione sistematica", volta a dare soddisfazione al pubblico e forse anche all'Università, conduce Husserl, nell'intento di dare fondazione ad una scienza della Coscienza del tutto a priori, col metodo della riduzione fenomenologica, a cadere a sua volta in un attualismo che lo pone in linea con i Cirenaici, Berkeley e Gentile. E questo si compie là dove egli evidenzia come la riduzione fenomenologica e la messa tra parentesi del mondo esistente possa condurre alla Coscienza assoluta. Senonché, come Husserl stesso si dimostra consapevole, Coscienza può significare fondamentalmente due cose: l'appercezione pura "Io sono", risultato di una *apperceptio*, oppure il flusso degli *Erlebnisse*, che sono oggetto non di una *apperceptio*, ma di una *animadversio*, quindi sono esperienza interna. Ora, a più riprese, egli parifica l'essenza della Coscienza con gli *Erlebnisse* che sono suo contenuto: "nessun essere reale [...] è necessario all'essere della coscienza stessa (nel senso amplissimo di corrente degli *Erlebnisse*)"²¹. E più oltre:

abbiamo l'atteggiamento fenomenologico ... che, neutralizzando nella riflessione

immanente; ma ad essere immanente negli atti intenzionali non è l'oggetto, ma l'intenzione di riferirsi all'oggetto. Il povero ha intenzione di diventare ricco, ma ciò non significa che la ricchezza per questo sia immanente al povero. Se così fosse sarebbe ricco. Immanente al povero è l'assenza di quella ricchezza, che però intende conseguire.

20. Aristotele ha avallato questa insensatezza di un pensiero, divino, che penserebbe se stesso. Il quale, se questo facesse, intanto non sarebbe divino. Un pensare a se stessi è sintomo di preoccupazione e di inquietudine. Ma soprattutto sarebbe impossibile, tanto nel caso che il pensante e il pensato siano lo stesso, quanto nel caso che il pensante e il pensato siano diversi. Non mi dilungo a dimostrare la duplice impossibilità. Lo faccia il lettore per proprio conto. Solo faccio valere l'argomento trascendentale, per cui se anche fosse possibile che Dio voglia e possa pensare a se stesso, questa sarebbe ignoranza e non conoscenza di sé, per il fatto che, mancando la sinteticità, quello non sarebbe sapere; e allora Dio se volesse pensare a sé con vera sapienza, lo potrebbe fare solo mediante il mondo, come Altro, in cui trovare quel principio di sinteticità che trasforma la presunzione di sapere (io penso me stesso), in sapere vero, che è mediazione. Dio sa queste cose, perciò non fa la cosa sciocca che Gli attribuisce Aristotele, bensì provvede a pensare al mondo, e sa che solo così facendo conosce se stesso.

21. E. Husserl., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, p. 92.

le tesi trascendenti, si volge alla pura, assoluta coscienza e appercepisce lo stato di un assoluto *Erlebnis*: così, nell'esempio citato, coglie l'*Erlebnis* di piacere, come assoluto dato fenomenologico²².

La pretesa che un atto cogitativo, qualunque, sia assolutizzabile, rescindendolo dal proprio riferimento trascendentale all'Altro, come oggetto intenzionale, conduce Husserl a confondere quella che è l'assolutezza e verità della Coscienza, in senso proprio, con quelle che sono solo le certezze della Coscienza (oggetti attenzionati). L'assolutezza della Coscienza consiste solo nella sua natura appercettiva, "Io sono", che, come *Nous*, non solo è separata dall'esperienza esterna, ma anche da quella interna degli *Erlebnisse* ("semplice, puro e separato", come qualifica il *Nous* Anassagora). Questa *apperceptio* è propriamente atto puro, perché inintenzionale, e come tale non si lega all'Altro. Ma gli *Erlebnisse* non possono essere rivendicati come puri ed assoluti, senza ignorare la loro natura intenzionale, che li lega trascendentalmente all'Altro. Senza l'Altro queste sono *cogitationes caecas*, non altro che *ficta*. Il Cirenaico intelligentemente non dice che sono "criterio di verità", ma dice solo che sono "criterio". In questo egli pare essere consapevole, come Cartesio, della loro natura non assolutizzabile e del loro essere atti non puri. Ma la pretesa gentiliana e husserliana di assolutizzarli e di denominarli puri, fa cadere questi autori in quell'errore in cui pare non cadere il Cirenaico. Essi vengono ritenuti verità, non certezza. Mentre, in realtà, la certezza che ho della percezione di una giornata calda (a prescindere dal fatto se esista o meno l'oggetto reale corrispondente) è sicuramente elevatissima, dal momento che la sensazione del caldo è presente, ma la sua *animadversio* mi è possibile per astrazione dal mondo reale ed esistente, e quindi già questo mi dice che quell'atto percettivo non può essere un assoluto²³. Ora, se io assumo questa percezione separatamente da ogni oggetto esterno, ecco che essa non si distingue più da una *fictio*. La *fictio* è una presunzione di sapere tautologica, dello stesso tipo del "pensiero pensa i pensieri", come tale, non contenendo alcuna sinteticità, è solo una parvenza di sapere, per la quale non si può rivendicare verità, semmai solo certezza vuota. Ecco allora, che, stante il costituirsi degli atti cogitativi col riferimento intenzionale (per il quale essi tutti intendono e vorrebbero essere atti veri), la

22. Ivi, p. 104: "*sich dem absoluten reinen Bewusstsein zuwendet und nun die Zuständlichkeitsapperception eines absoluten Erlebnisses vorfindet*".

23. L'oggetto intenzionato non può essere ravveduto in quelle che Locke ha chiamato "qualità primarie". L'oggettività delle qualità primarie (come figura e movimento) consiste nella loro intersoggettività, mentre le qualità secondarie (colori e odori) cadono interamente nel soggetto individuale e sono a lui *Gegenstand*, mentre le qualità primarie sono *Gegenstand* al soggetto comune (intersoggettivo). Perciò l'oggetto attenzionato dal soggetto comune è immanente e tali sono le qualità primarie, che dunque non possono essere considerate *Objekt*, non sono oggetto intenzionato.

loro assunzione astratta, ossia slegati da ogni riferimento trascendentale all'Altro, come avviene nella riduzione fenomenologica husserliana, determina una contraddizione nella vita della Coscienza, tra l'intenzione di *cogitationes* vere, cioè sintetiche di effettiva conoscenza e il risultato di *cogitationes* vuote, che non hanno soddisfatto l'intento, quali sono le *cogitationes* dopo la riduzione fenomenologica. Gusci vuoti, *cogitationes caecas*.

L'espressione "Erlebnis assoluto" è una contraddizione. L'*Erlebnis*, stante la sua trascendentale natura intenzionale, non potrebbe essere separato dall'Altro, come accade nella riduzione fenomenologica husserliana, senza perdere la propria specificità. Con la conseguenza, che una volta messo tra parentesi il mondo reale (sua sospensione) gli *Erlebnisse* si ridurrebbero tutti a uno. E quest'unico atto, proprio perché non più aperto all'Altro, si scoprirebbe essere non altro che l'Io puro trascendentale e inintenzionale. E allora, una volta assunti gli *Erlebnisse* nella loro (pretesa) assolutezza, solo equivocamente possono avere lo stesso nome di *Erlebnisse* che mantengano l'apertura all'Altro reale. La soddisfazione (il piacere cirenaico) fenomenologicamente ridotta non è soddisfazione per lo stesso oggetto²⁴, parificabile a quella di *Erlebnis* non ridotto. L'*Erlebnis* di piacere, come assoluto dato fenomenologico (ridotto), non è piacere affatto. Ecco perché, dicevamo all'inizio, che tra Laide fenomenologicamente ridotta e Laide quale percezione in tutta la sua intenzionalità dispiegata, Aristippo sceglie sempre quest'ultimo *Erlebnis*, perché il primo non ha più in sé la ragione sufficiente per distinguersi da qualsiasi altro *Erlebnis*, compreso quello di una donna bruttissima. O se si preferisce, la eventuale molteplicità di *Erlebnisse* ridotti, che non trovi fondamento nell'esistenza, è solo *factio*. Astratto, separato dal suo riferimento all'esistenza, l'*Erlebnis* perde ogni valore conoscitivo; perciò una scienza della Coscienza, (questo vorrebbe essere la Fenomenologia husserliana) che studiasse *Erlebnisse* ridotti, equivarrebbe ad una botanica che studiasse alberi sradicati dal suolo. I loro comportamenti e funzioni sono totalmente diversi da alberi che siano radicati alla terra. Perciò i suoi asseriti non possono dirsi scientifici.

Per la Coscienza, la Fenomenologia di Husserl è un letto di Procuste, perché in essa soffre la contraddizione tra intenzione (di avere verità e conoscenza) e realizzazione (*Erlebnisse* assolutizzati e vuoti di conoscenza), nella misura in cui Husserl pretende sradicare gli *Erlebnisse*, che sono oggetto di esperienza interna, dal riferimento all'esistenza (come tale trascendente). Era lecito che Husserl pretendesse assolutezza, ma solo per la Coscienza nella sua essenza

24. Ivi, p. 183: "Auch das phänomenologisch reduzierte Wahrnehmungserlebnis ist Wahrnehmung von diesem blühenden Apfelbaum, in diesem Garten ... und ebenso das reduzierte Wohlgefallen Wohlgefallen an diesem selben".

e nella sua interezza, che è l'“Io sono”, *Nous* e appercezione pura. Dal punto di vista della storia della filosofia Husserl andrebbe collocato tra le correnti dell'attualismo.

12. *Autoconcetto e Anderssein*

Quando Hegel scrive al par. 50 dell'*Enzyklopädie* che lo spirito coglie nel mondo empirico alcunché di illusorio e non vero e che perciò si eleva a Dio per trovare l'essere autentico, non illusorio e assoluto, così si esprime:

Questa elevazione essendo trapasso e mediazione, è insieme togliimento del trapasso e della mediazione (*Indem diese Erhebung Übergang und Vermittlung ist, so ist sie ebensowohl Abheben des Überganges und der Vermittlung*), perché ciò per mezzo di cui Dio potrebbe sembrare mediato, il mondo, è, invece, dichiarato un nulla: solo la nullità dell'essere del mondo dà la possibilità dell'elevazione, cosicché ciò che è come mediatore si annulla, e così, in questa mediazione stessa, è tolta la mediazione.

Egli sta dicendo che la mediazione toglie se medesima, dando a credere al lettore disattento che questa frase possa appartenere al discorso filosofico rigoroso, mentre non è così. L'elevazione in quanto mediazione fa riferimento al mondo come a un qualcosa che non si giustifica da sé, e diciamo perciò finito e immediato. La mediazione dunque ha col mondo finito un rapporto intenzionale; essa è mediazione di qualcosa (non può essere mediazione di nulla, perché sarebbe mediazione nulla e non può essere mediazione di se stessa, perché essa stessa è mediazione e non un immediato). Dunque: differenza.

Il togliere se stessa che farebbe la mediazione equivale a dire che la gru, dopo aver sollevato il macigno decide di sollevare se stessa. La cosa non è fattibile e non è credibile. La mediazione ha per suo oggetto l'empirico, le fedi e ciò che è immediato e non può togliere se stessa in una specie di suicidio, allo stesso modo che la gru non può sollevare se stessa. Questo uso spregiudicato della logica e della sintassi, a cui non di rado Hegel ricorre, ingannando i lettori disattenti, si riverbera nella scuola (anche se ritengo che Gentile sia molto più cirenaico e berkeleyano che hegeliano), con la nozione di “autoconcetto” che ha le stesse proprietà di questa mediazione hegeliana che toglierebbe se stessa. Se concetto è mediazione e mediazione, come negazione, è riferimento intenzionale²⁵ ad altro (l'immediato, l'“altro” con cui intendiamo: opinare, fede,

25. G. R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, p. 17: “la negazione ... se non è negazione di altro

immediatezza, percezione, in una parola: *Bekanntschaft*), non si può parlare di autoconcetto senza mistificare. Perché e come il concetto dovrebbe, e soprattutto potrebbe, concepire se stesso? Non sto a dilungarmi e a perdere tempo a dimostrare le cento assurdità logico-teoretiche che questa pretesa implica.

Quando abbiamo deciso di fare il viaggio in bicicletta, non ci dobbiamo dimenticare che per cavalcatura abbiamo una bici. Così, nel momento del viaggio in cui dovessimo trovare la strada interrotta, con di fronte un precipizio, non possiamo dire in quel momento: “ora iniziamo a volare”, come se fossimo alla guida di un elicottero, perché faremmo una brutta fine. La bici ci consente di fare le cose da bici e quindi non ci illudiamo che con la bici si possa volare.

Se è concetto e come concetto è mediazione, l’autoconcetto dovrebbe implicare una divisione del concetto tra mediatore e mediato. Ma il mediato non sarebbe concetto e allora non si avrebbe la figura dell’autoconcetto come autome diazione, ma si avrebbe solo il concetto e la mediazione. Se invece per autoconcetto si intende qualcosa che non implichi dualità tra immediatezza e mediazione, allora quella figura sarà tutto tranne che concetto. Ma allora diamogli un altro nome, tipo autointuizione. Abbiamo deciso di fare il viaggio con la bici (che equivale al concetto), ora pretendiamo che la bici faccia la funzione dell’elicottero, ed è quello che pretendiamo quando nominiamo l’autoconcetto. Il concetto è la bici ed è figura intenzionale. L’autoconcetto è (pretende essere) negazione di qualsivoglia intenzionalità (perché vuole escludere l’Altro da sé), ma allora non lo chiamiamo concetto; se qualcosa può volare non la chiamiamo bici. Chiamiamolo “automagia”, “autointuizione”, “grande mistero”, ma non autoconcetto²⁶. L’autoattenzionalità del pensare, anche se fosse possibile, sarebbe immediatezza, non sarebbe pensiero, perché non

è negazione di sé ed è contraddittoria”. E p. 78: “La mediazione che è negazione è pensiero”.

26. L’attualismo, dai Cirenaici fino ai tempi nostri, ha sempre rappresentato un pericolo per la filosofia e per chi vi si dedichi. Infatti l’assunzione dell’atto cogitativo, svincolato da ogni riferimento obiettivo, dà illusione di onnipotenza, nella quale il pensare pare poter compiere tutte le evoluzioni che vuole, scorrazzando dal pensare qualcosa, al pensare se stesso, dal negare un finito, fino a porre sé come infinito, capace di togliere se stesso e allo stesso tempo di divaricarsi in soggetto ed oggetto, per poi atteggiarsi ad assoluto e, subito dopo, negare questa stessa cosa, col dirsi mediazione, come tale transitiva, fino ad arrivare, in certi casi, all’autocreazione, come porre se stesso (G. Gentile, *Sistema di Logica*, p. 140, dove il soggetto sarebbe posizione di sé), ecc. Insomma c’è il rischio di battologia. Lo svincolamento dall’elemento obiettivo di questo attualismo finisce per essere uno svincolamento dalla realtà, con la conseguenza della pericolosa illusione che si possa fare tutto e si possa dire tutto, senza regole. “[...] il pensiero è il suo non esser vincolato a leggi [...] poiché esso non riconosce un esterno a sé”; G.R. Bacchin, *Anyphoton*, p. 276-277. Compito del presente scritto è quello di individuare la struttura trascendentale degli atti cogitativi, la quale traccia l’ambito, la possibilità e il limite dell’atto di pensiero, che dunque non può essere eslege. In altri termini, si tratta di riportare l’atto di pensiero al suo alveo naturale, che è quello degli atti cogitativi intenzionali e così sottrarlo a quel deragliamento che ne fa una sostanza spinoziana di tipo liquido, nella quale è inghiottita ogni determinazione finita, e nella quale la stessa Coscienza vi trova morte.

sarebbe mediazione, infatti la mediazione è possibile solo in quanto riferita all'Altro. Perciò l'autoconcetto è nozione contraddittoria, allo stesso modo in cui lo è l'automediazione.

Il concetto vive quindi sotto l'ombra dell'Altro e in questa deve mantenersi, se vuole rimanere mediazione, problematicità e se si vuole che non si riduca a "chiusura monistica del *Logos*".

13. Atto del pensare e mediazione in Bacchin

In Bacchin, la consapevolezza acuta che tutti i Sri non possono restituire la verità dell'essere o la cosa nella sua interezza è il suo lavoro grande e meritorio. Il suo ripensamento di Hegel è molto più consistente di quello di Gentile.

Non si può sostenere che sia stato il pensiero ad aver prodotto gli oggetti pensati, perché questi, come oggetti del mondo visibile e del mondo invisibile sono infiniti, e della quasi totalità di questi il pensiero non conosce la natura e le leggi. A differenza della percezione che può avere ad oggetto un numero limitato ed inferiore di cose, il pensiero può averne ad oggetto un numero infinito. Ma per quanto l'infinità di questi oggetti possa essere pensata, proprio perché non prodotti dal pensiero-dianoia, non si può dire che quest'ultimo sia la mediazione originaria. Non si possono confondere pensiero e Coscienza, perché, benché simili, si differenziano per il modo radicale in cui fanno riferimento a ciò che è o appare altro. Il pensiero-dianoia, come mediazione e concetto, non può non fare riferimento ad altro da sé come all'immediato, che è il suo Altro, l'altro dal pensare, che non può essere prodotto, e che, Hegel ricorda, *deve*²⁷ essere presupposto. Come egli fa ben notare, questo Altro per il pensiero sono altre *cogitationes*, che come tali si trovano nella Coscienza e che per la Coscienza non sono altro, bensì Altro sono per il pensiero che ad esse si riferisce: opinioni, rappresentazioni, percezioni, intuizioni, fedi; in una parola queste, nel loro insieme, sono ciò che Hegel chiama la *Bekanntschaft*, cui la filosofia *deve* fare riferimento. Ora, il pensiero non può togliere l'Altro senza cadere in quella che Bacchin ha chiamato "l'assolutizzazione monistica del *Logos*", l'errore di Hegel, che nell'idea logica ha preteso ravvedere l'Assoluto. Ne segue che per Bacchin l'essenza della filosofia è mediazione-negazione, come tale non assolutizzabile, perché sempre facente riferimento all'Altro, questa impostazione anche diciamo: problematicità (detta "pura", purché questo aggettivo non significhi il mancato riferimento all'esperienza). Oggetto di

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

questa problematicità sono anche, e soprattutto, i Sri, ossia tutti quei sistemi di riferimento di cui si intesse l'esperienza, che non hanno la verità che pretendono. E questa negatività dialettica viene espressa, altresì, come inoggettività dell'essere, per significare la non verità dei Sri, nella misura in cui ciascuno di essi pretende di dare un significato all'essere. Questi Sri, tra loro fungibili, non sono altro che la contraffazione dell'essere, che così resta inoggettivato. Ma questa affermazione dell'inoggettività dell'essere non intende valere come un ulteriore Sri, che si sostituisca a quelli appena negati e che rivendichi il possesso della verità dell'essere; infatti l'invalidamento dialettico dei Sri non vuole essere altro, a tutta prima, che professione di "so di non sapere".

L'aporia sul cammino della differenza è la seguente. Essa sorge quando si vuole ravvedere la presenza dell'Assoluto²⁸ in quell'atto di pensiero, ancorché negativo, con cui il domandare ha rivelato l'insufficienza a se stessi di tutti i Sri, che pretendevano detenere la verità dell'essere. Il pensare infatti è mediazione e il tipo di mediazione che esso porta ha la forma di $A = \text{non non } A$; che è la forma dell'universalità e della necessità. Essa dice che, se qualcosa è vero, lo può essere solo nella forma della negazione del suo negativo²⁹. Mentre ciò che si dà nelle fedi, nelle certezze, nella percezione e intuizione ha solamente la mera forma "B", come tale definito un immediato, avente i caratteri del mero evento, che non mostra la necessità del suo essere-così-e-non-diversamente. Ora, per il pensare-dianoia come mediazione, B è lo *Objekt*, ossia l'Altro (*altera res*), mentre il risultato della mediazione è $A = \text{non non } A$ e questo diciamo il contenuto del pensare, ossia il concetto come idea, ossia il *Gegenstand*. Ecco allora che $A = \text{non non } A$ deve mantenere la propria non coincidenza con B (oggetto trascendentale) nella stessa misura in cui la filosofia deve mantenere la presupposizione di una certa notizia dei suoi oggetti (legge del cominciamento), se vuole essere pensiero-dianoia, cioè mediazione e problematicità perenne. $A = \text{non non } A$ deve mantenere il suo riferimento a B (come tolto), se non lo facesse si riproporrebbe quello che Bacchin ha contestato a Hegel, ossia l'"assolutizzazione monistica del *Logos*". Insomma, solo sul cammino della differenza, da Hegel indicato come: "la filosofia deve presupporre la *Bekanntschaft*" (dunque, l'atto di pensiero ha nella *Bekanntschaft* il suo Altro), la filosofia si realizza come dimostrazione, in quanto si struttura come togliimento di fedi e vane certezze (che hanno la forma del mero "A", l'immediato), e così essa può pervenire al vero sapere che è nella forma del concetto (A non è non A). Ma questo vero sapere non può essere un

28. G.R. Bacchin, *L'immediato e la sua negazione*, "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", p. 108.

29. Ivi, "il tutto, la cui negazione è contraddittoria, è saputo mediante questa contraddizione", p. 116. "Perché qualcosa veramente sia bisogna che risulti non vera la sua negazione", p. 47.

sapere assoluto (sapere l'Assoluto), perché Assoluto non può essere ciò che nega il proprio negativo, essendo il negare il proprio negativo uno stare in relazione con quest'ultimo. E ciò che sta in relazione non è Assoluto. Sul cammino della differenza la filosofia può accedere solo a verità di esperienza (giudizi sintetici a priori, ossia verità solo all'interno di un determinato Sri), non a verità assoluta. E allora, per mostrare che la filosofia può andare oltre Kant si salta (trattandosi proprio di un saltare) sul cammino dell'identità, al modo che segue.

Quando, nella spasmodica protervia di voler dimostrare di essere tutto, questo atto di pensiero sbaraglia ogni idea di *Ding an sich*³⁰, ecco che esso si sta surrettiziamente erigendo di nuovo a sostanza spinoziana, ancorché liquida, in quanto atto del pensare, e cioè sta pretendendo di atteggiarsi ad "assolutizzazione monistica del *Logos*", affermando che il *Ding an sich* non sarebbe altro che un pensato; e non si avvede, in questo, che si sta togliendo la terra da sotto i piedi, perché ha così tolto a se stesso ogni riferimento all'Altro, come B, come *Objekt*, e allora ecco che dichiara se stesso non più mediazione-dimostrazione, non più problematicità, bensì torna a riproporsi come "assolutizzazione monistica del *Logos*"³¹. In altri termini: nel tentativo di negare che l'atto di pensiero si debba

30. Ivi, p. 61.

31. L'atto olfattivo argomenta allo stesso modo dell'atto di pensiero la propria verità e universalità. Così come l'attualismo del pensare afferma la cosa essere concreta solo in quanto attualmente pensata, altrettanto l'attualismo olfattivo dichiara concreto l'oggetto solo in quanto attualmente odorato. E come il primo afferma che pensare è essere (G.R. Bacchin, *Anyphothon*, p. 248), altrettanto il secondo afferma che odorare è essere, tale che la differenza dal pensare (cioè l'esperienza e l'esistenza, considerati come differenti dal pensare) sarebbe impossibile, se non come differenza pensata (Ivi, p. 245), altrettanto per l'atto olfattivo una differenza dall'olfatto sarebbe impossibile, se non come differenza annusata, tale che ipotizzare l'esistenza di oggetti inodori come le pietre è pura astrazione. Così come sarebbe impossibile una alterazione del pensare (un pensare che si riferisca ad altro da sé), altrettanto sarebbe impossibile una alterazione inodore. E come l'altro dal pensare cadrebbe nel dominio dell'inessente, altrettanto l'inodore, come l'altro dall'olfatto, cadrebbe nel dominio dell'inessente. Tale il destino delle pietre. Così come l'atto del pensare è togliimento dialettico della dualità di pensiero ed essere (Ivi, p. 168), altrettanto l'atto olfattivo è togliimento dialettico della dualità di odorato ed essere. L'atto del pensare è atto in atto totalmente presente a se stesso, senza che qualcosa lo differenzi alterandolo; ogni posizione di differenza in esso coincide col togliersi della posizione stessa, nella sua pretesa di essere differente dall'atto, che, essendo lo stesso essere, configura come non essere ogni pretesa differenza. Stessa cosa afferma l'attualismo olfattivo: ogni posizione di differenza, come le pietre inodori, coincide col togliersi della posizione stessa, nella sua pretesa di essere differente dall'atto, che, essendo lo stesso essere, configura un dominio del non essente, in cui vengono relegate le pietre, nella loro pretesa di essere inodori. E così come l'atto del pensare può affermare che niente gli resiste o lo limita (Ivi, p. 248), altrettanto l'atto olfattivo può ritenere che nulla lo limiti e che nulla possa resistere all'odorato, essendo infatti ciò che non è annusabile per ciò stesso inesistente (come le pietre). L'attualismo di pensiero e l'attualismo olfattivo adottano gli stessi argomenti per sostenere l'impossibilità della differenza. E come l'attualismo olfattivo detesta le pietre nella loro pretesa di porsi oltre l'atto olfattivo, altrettanto l'attualista ha in spregio l'esistenza (tanto amata dai poeti) nella sua pretesa di essere di là dal pensiero e non deducibile dal pensiero. Ecco allora che con sfida la dichiara un nulla, allo stesso modo in cui l'olfatto, stizzito, dichiara inesistenti le pietre.

ridurre a categoria, come tale capace di sole verità di esperienza, cioè verità che sono tali solo all'interno di Sri e dunque aventi per oggetto solo il fenomeno, nel tentativo di rivendicare la capacità dell'atto di pensiero di restituire la cosa nella sua integralità, ossia la verità dell'essere, si procede all'abolizione dell'Altro, violando la legge del cominciamento che abbiamo evidenziata nel cammino della differenza e quindi violando l'avvertimento hegeliano che dice: "la filosofia deve presupporre una certa notizia del suo oggetto". Si procede così a sbaragliare l'Altro, sia esso il *Ding an sich* kantiano, sia esso la *Bekanntschafft* hegeliana, e, a mo' di sostanza spinoziana, lo si ingoia: "l'altro dal pensare è un pensato, ergo non è altro dal pensare, ma immanente all'atto di pensiero", che è traduzione attualista dello spinoziano *omnis determinatio est negatio*. Ma proprio perché l'Altro, come abbiamo visto sul cammino della differenza, è *conditio sine qua non* della dimostrazione, la quale non sarebbe dimostrazione se non fosse togliamento dell'immediatezza come *Bekanntschafft* (la verità dimostrata essendo un risultare e solo così può dirsi concetto, ossia A non è non A), ecco che l'Altro non potrebbe venire abolito senza abolire il processo del risultare dimostrativo, ossia il concetto. Con la conseguente apertura di questo duplice scenario: – L'Assoluto, o preteso tale, cui faccia riferimento questa filosofia che abolendo l'Altro ha con esso abolito la dimostrazione o concetto, può essere solo un contenuto di fede, solamente tale potendo essere quanto affermasse una filosofia che abbia abdicato alla dimostrazione. – Oppure, se la filosofia vuol continuare a parlare da filosofia e non da *pistis*, essa può solo dire che, avendo rinunciato alla dimostrazione, ha rinunciato alla verità e che l'unica cosa sensatamente filosofica che può dire è che la verità è certamente assente, e riconoscere che anche questa è un'opinione e non una affermazione vera, tale essendo il ritenere che vi sarebbe "una abissale presenza della verità assente"³². Se la verità è assente è mera opinione il dichiarare questa assenza. La rinuncia alla verità è impossibile.

Esibire costantemente, come fa l'attualismo, l'attenzione come prova dell'inesistenza di ciò che non sia pensato (la differenza, l'esistenza) non è diverso dall'affermare, da parte dell'attualismo olfattivo, come inesistente tutto ciò che non abbia odore, come le pietre.

32. G.R. Bacchin, *Axyphoton*, p. 16. Se io dividessi l'umanità in carcerati e non carcerati, certo avrei un criterio onnicomprensivo per definire-discriminare gli umani. Allo stesso modo se definissi l'essere a partire dai Sri che pretendono semantizzarlo-oggettivarlo, dovrei dirlo inoggettivabile e non semantizzabile (il Grande Assente). Ciò che non va in questa definizione-che-non-definisce è che comunque ci si riferisce all'essere a partire dai Sri (che sono l'ego), che, allo stesso modo del carcere, si fanno valere come se fossero l'ombelico del mondo, a partire dal quale discriminare l'umanità in carcerati e non carcerati. Ma le carceri non sono l'ombelico del mondo per valutare l'umanità a partire da esse, e così i Sri, in particolare il pensare, non possono esser fatti valere come un tale ombelico per stabilire alcunché dell'essere, in bene o in male. L'ombelico del mondo (posto a Delfi) è e resta la Coscienza, la sola a partir dalla quale è legittimo stabilire alcunché riguardo all'essere, e la Coscienza non vedrebbe mai nell'essere il Grande Assente, bensì il Grande Presente.

Ecco allora i due corni dell'antinomia: - il pensare come idealismo deve essere assoluto, con l'affermazione che l'atto di pensiero è tutto; - ma questo pensare non può essere assoluto, se vuole essere mediazione-problematicità, ossia togliimento dei presupposti e dell'immediatezza.

Le due cose sono inconciliabili, ecco perché abbiamo parlato di un "saltare"; dal cammino della differenza a quello dell'identità, non c'è passaggio. Per capirci, se voi al vostro falegname chiedete di farvi un tavolo rotondo che sia quadrato, il falegname vi dirà che le due richieste non sono conciliabili, il tavolo può essere o rotondo o quadrato. E così la filosofia che percorra il cammino della differenza, ossia il cammino della dimostrazione, non è conciliabile con la filosofia che percorra il cammino dell'identità, ossia quello nel quale si rivendichi il pensare come atto puro e assoluto (che abbia cioè abolito l'Altro).

Questi due corni non sono i pilastri su cui cammina il movimento dialettico del pensare, bensì sono i due corni di una antinomia che dice che abbiamo preso la strada sbagliata, che col pensare-dianoia non si riesce ad andare dove si pretendeva, ossia, l'aspirazione all'Assoluto della filosofia rimane frustrata. E il far valere la consapevolezza della sua assenza come presenza non ha consistenza filosofica, essendo quella della "presenza dell'assente" figura solo retorico-letteraria, di fattispecie funeraria: la morte di un caro parente non può essere fatta valere come sua presenza, allorché tutti i congiunti, esibendo le sue foto, i ricordi ed effetti dicono: "sentiamo la sua presenza". Perché questo è un ribadire con più forza che lui è defunto e un dichiarare che lui ci manca tanto. Nel "so di non sapere" la presenza del vero è formale e negativa (nel senso che: "è vero che il sapere umano è privo di verità"), ma questa verità formale e puramente negativa non ci ha rivelato alcuna verità dell'essere. Dal punto di vista fenomenologico, ossia della vita della Coscienza, essa ("so di non sapere") è indigenza di verità e la Coscienza non può esser paga in questo vuoto di verità, né la consola la dichiarazione che la verità (l'Assoluto) è inoggettivabile. Una cosa simile la si può – deve – dire all'ego, ma non può essere detta alla Coscienza. L'assenza di verità è inaccettabile per la Coscienza, perché tale assenza non è vera, ma è solo opinata.

Mentre per il pensare-dianoia come atto intenzionale vige e deve vigere la separazione tra contenuto e oggetto, ossia tra *Gegenstand* e *Objekt* (irriducibili per la stessa struttura trascendentale dell'atto di pensiero, che non può assimilare la differenza all'identità), per la Coscienza tale separazione non sussiste, ecco perché quella del pensare-dianoia diciamo "medietà", mentre quella della Coscienza diciamo "mediazione originaria". Non è dunque il pensare il degno interlocutore dell'essere, bensì la Coscienza, la cui posizione è stata usurpata da un impostore (pensare-dianoia), che ha coartato l'essere nel principio di mediietà concettuale nella forma Essere=non non Essere ("Perché qualcosa

veramente sia bisogna che risulti non vera la sua negazione”, Bacchin), con ciò esprimendo la necessità che l’essere sia legato a qualcosa (al suo negativo), e, nello stesso tempo, che l’essere non sia legato a qualcosa (il suo negativo), dunque riproducendo anche qui i due corni dell’antinomia che abbiamo denunciato³³. E infatti si richiede che l’essere sia legato alla sua negazione tolta, affinché lo si possa dire mediato (nella forma della necessità e dell’universalità); senonché questa forma contraddice l’assolutezza e incondizionatezza dell’essere, il quale, come *ab solutum*, dice il suo non legame anche con la negazione tolta. Con che, anche il non essere subisce la stessa antinomia; all’andata è un non essere che deve essere, come ciò che dall’essere è concretamente tolto, mentre, al ritorno, il non essere deve essere nulla assoluto, per poter indicare che l’essere è effettivamente sciolto. Ricompare insomma la figura pseudoteoretica del *metaxy*, a dirci che non siamo su strada.

14. *Nous e Dianoia*

La *Critica della Ragion pura* kantiana costituisce una pietra miliare nel panorama della filosofia contemporanea, tale che non può assolutamente essere ignorata, perché essa è l’unica opera che tratta in maniera così approfondita e rigorosa la natura dell’atto di pensiero. La conclusione cui giunge Kant è che

33. I due corni dell’antinomia sono rilevabili anche esegeticamente; mentre infatti ne *L’immediato e la sua negazione*, “Perché qualcosa veramente sia bisogna che risulti non vera la sua negazione”, p. 47, in *Confutazione e Dialettica*, abbiamo l’affermazione opposta: “(l’opinione resta) opinione proprio perché il suo affermarsi è presenza dell’opposto da togliere”, “Per questa ragione veramente dimostrato è solo ciò che ha convertito la sua negazione in una negazione impossibile” (pp. 116-117). Nel primo scritto è verità ciò che risulti dalla negazione; nel secondo scritto è verità solo ciò che non abbia bisogno di risultare dalla negazione. Solo il concetto esprime la verità, in quanto esso si struttura come “A non è non A”, che è la struttura della necessità, che solo il concetto esprime. Ora, affermare che la verità non è in relazione col proprio negativo, in quanto inoggettivabile, significa affermare che la verità è oltre, al di là del concetto, quindi essa non è il risultare di una dimostrazione, e questa affermazione non è concettuale, ma solo fideistica, solo la fede potendo dire che la verità è oltre il pensiero (oltre il concetto, oltre la dimostrazione). La verità è risultato diceva Hegel, risultato di cosa? Della non verità della sua negazione, ricorda Bacchin. Quindi la verità non può mai essere l’Assoluto, perché la verità non potendo non essere risultato della dimostrazione, sarà sempre relativa a quella sua negazione che risulta non veritiera. Che questa negazione della verità, come opinione, tolga se stessa per la propria inconsistenza a valere, non libera la verità dal legame con questo autotoglimento (che non configura un *nihil negativum*), perché è questo legame che fa della verità un risultare, ossia concetto. Misconoscere questo legame della verità con la negazione-tolta (o anche autotolta) è lo stesso misconoscimento della verità. Esso configura la presupposizione fideistica che ritiene vero ciò che non risulti dalla negazione del negativo (o dalla autonegazione del negativo). Questa è la croce del pensare-dianoia, che cerca la scappatoia in un criptofideismo, anziché ammettere e riconoscere la sua totale inadeguatezza ad esprimere la verità assoluta. Non si può andare oltre il “so di non sapere”. Qualsiasi oltre è una mera fede.

l'atto di pensiero può essere solamente categoria, tale che esso solo nel giudizio può trovare la sua verità, che è dunque una verità di esperienza, relativa ai fenomeni. Ora, il punto di vista da cui si colloca Kant in questa profonda indagine è di logica trascendentale, ossia egli mostra le condizioni (schematismo temporale e analogie dell'esperienza) in base alle quali i concetti dell'intelletto sono in grado di produrre giudizi sintetici a priori, ossia quel sapere d'esperienza in cui consiste la scienza. L'indagine che abbiamo svolto nel presente saggio non si colloca dal punto di vista della logica trascendentale, bensì dal punto di vista fenomenologico, ossia della scienza della Coscienza, o filosofia teoretica, intesa come puro stare a guardare l'interna dinamica dialettica della vita della Coscienza. E allora la nostra domanda guida non è: come sono possibili i giudizi sintetici a priori, bensì: come è possibile e qual è il significato ultimo della mediazione. Nel corso di questa indagine su un punto ci siamo incrociati in condivisione con la *Critica della Ragion pura* e cioè sul fatto che l'atto di pensiero trova la sua verità solo all'interno di quella che Kant chiama esperienza e che in questo scritto è chiamato Sri, ovvero, che è la stessa cosa: l'atto di pensiero, che può esprimersi solo come categoria, trova la sua verità solo nel giudizio. Ma ci siamo espressi in termini kantiani, in termini gnoseologici, dicendo "verità del giudizio", mentre dal punto di vista teoretico o di scienza della Coscienza il valore e l'importanza del giudizio non sta nel darci verità d'esperienza innegabili (del tipo: ogni metallo sottoposto a calore dilata; oppure: ogni evento ha una causa), bensì esso viene riguardato come mediazione. Che vuol dire mediazione? La mediazione è quel processo di esperienza con cui la Coscienza si sottrae dal dominio dell'Altro, che la tiene soggetta come un che di estraneo, detenendo lui e non la Coscienza stessa la verità. E allora, da questo punto di vista, il giudizio è una forma di mediazione, in quanto il soggetto della proposizione, come oggetto dato ed estraneo alla Coscienza, mediante l'atto di pensiero come categoria, è compreso, nel senso letterale del termine di "preso dentro la vita della Coscienza", che lo pensa-comprende nella forma dell'universalità e dell'interiorità.

Ora, dopo Kant, la filosofia, che si avvale del concetto, si è vista preclusa ogni possibilità di accesso all'Assoluto, dal momento che il concetto, trovando verità solo come categoria e nel giudizio di esperienza non può consentire alcuna conoscenza riguardo ad oggetti che non siano dati (alla sensibilità); e così essa si è vista preclusa, con la metafisica, una tale possibilità, alla quale preclusione anime nobili, da Fichte in poi (incluse quelle che qui abbiamo criticato, ma di cui riconosciamo l'onorabilità per questa loro aspirazione all'Assoluto), si sono ribellate. La pregiudiziale aristotelica che ha gravato sulla storia della filosofia occidentale, ha consegnato una valenza e una nozione di "pensiero" che, come in

Aristotele³⁴, identifica *dianoia* e *nous* (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῇ), riducendo il secondo alla prima. Con la conseguenza che non si può non dare a Kant quello che è di Kant, nel senso che la sua indagine sull'atto di pensiero dianoetico non poteva non arrivare a quelle conclusioni, le stesse cui perviene, per altra via, il presente saggio. E così come con una canoa non si può pretendere di affrontare l'oceano, altrettanto la filosofia non può affrontare la questione dell'Assoluto avvalendosi del pensare dianoetico, il quale non realizza la mediazione assoluta, ossia non libera la Coscienza dall'autorità dell'Altro. E se la Coscienza non si libera dall'autorità dell'Altro non consegue il *Nous*³⁵, la sola "facoltà" che la mette in condizione di intraprendere e realizzare lo scopo più nobile, anzi l'unico degno di essere intrapreso, in quanto realizzante il *telos* della vita umana, che è l'Assoluto. Ma per conseguire questo non ci si può fermare alla mediazione apofantica, la sola che il pensare-dianoia consente di conseguire, essendo essa insufficiente, per quanto propedeutica. E se nella prospettiva kantiana aver dimostrato come sono possibili i giudizi sintetici a priori è il punto di arrivo e coronamento di successo della sua opera, nella prospettiva fenomenologica di questo saggio tali giudizi, riguardati come unica forma possibile di mediazione consentita dal pensare dianoia, sono un approdo insufficiente. Il punto di vista kantiano è filosofico-gnoseologico, il punto di vista della presente indagine è filosofico-spirituale. Solo in questo modo, ossia riabilitando la "facoltà scomparsa" (anzi, abolita, dalla storia della filosofia occidentale, per effetto anche della pregiudiziale aristotelica), si poteva dare soddisfazione a quella che fu l'esigenza della metafisica, ma senza atteggiarsi a metafisica, cosa del resto impossibile dopo Kant. Non in pochi hanno creduto di poter togliere la clava dalle mani di Ercole, a cominciare dallo stesso Hegel, che abolisce la *cosa in sé* facendola immanente al concetto; ma questa gli ricompare, sotto diverse sembianze, ma con la stessa funzione, nella *Bekanntschaft*, allorché la filosofia non può non presupporre "una certa notizia dei suoi oggetti", allo stesso modo in cui il *Ding an sich* sanciva l'insufficienza mediazionale della categoria kantiana, allo stesso modo in cui il soggetto del giudizio sancisce l'insufficienza mediazionale dell'apofansi. In questi ruoli, apparentemente diversi, si conferma la necessaria soggezione all'Altro (lo *Objekt* intenzionato) del pensare-dianoia; ecco cosa intendiamo per insufficienza mediazionale, che solo nella facoltà abolita del *Nous* trova compimento. E solo qui, l'andare oltre Kant, alla ricerca dell'Assoluto, trova legittimità, senza che ciò sia velleitario; cosa che non potrebbe essere diversamente in tutti coloro che hanno creduto e preteso andare oltre Kant

34. Aristotele, *De anima*, 429a 25.

35. Sul significato di questo termine, la sua storia, la sua traduzione latina come *Sensus*, rimando a P. De Bernardi, *Nero Perfetto. La spiga di Iside-Demetra*, capitolo II.

mantenendosi sul piano del pensare-dianoia, reintroducendo forme criptiche e comunque infelici di metafisica, oppure esasperando l'attualismo, nel tentativo, per questa via, di recuperare la metafisica. Solo con la "facoltà" del *Nous* la Coscienza trova la mediazione integrale o mediazione originaria (che non trova nel pensare-dianoia) e il nucleo focale di questa "facoltà" è l'autocoscienza, termine che il pensare-dianoia non comprende se non come autoconoscenza, ed è in questi termini che l'aristotelismo abolisce il *Nous*: riducendo l'autocoscienza ad autoconoscenza. L'opera di Aristotele potrebbe venire scritta tutta dall'intelligenza artificiale e nessuno sarebbe in grado di discernere se tale opera sia stata scritta da un uomo o da un computer.

Questo ci fa capire che è inutile continuare a voler cercare la verità (dell'oggetto, l'intero) sul piano della *dianoia*, sul piano della mediazione concettuale, perché siamo nell'antinomia, la quale ci avverte che siamo in un vicolo cieco. L'unica via di uscita da questa *impasse* è la dialettica, quella resa possibile dalla chiara distinzione tra oggetto attenzionato e oggetto intenzionale, che mostri alla Coscienza l'inadeguatezza tra intenzione e realizzazione, nella quale essa cade, quando crede di poter trovare la verità nel pensare-dianoia. Anche il concetto è inadeguato alla sua *intentio*, allorché crede di potere trovare l'identità concreta di B oltre il Sri. La consapevolezza di questo non sapere è desso l'intero, la verità della cosa cercata, il teorema gentiliano dell'identità concreta, ossia la Coscienza nella pienezza del *conosci te stesso*. Quindi l'intero che la filosofia teoretica consegue, dialetticamente e mediante la *skēpsis*, non è un intero metafisico, un'entità non determinata e inoggettivabile, ma ha un nome e un'identità precisa, non metafisica, si chiama "Coscienza", pervenuta alla piena consapevolezza di se stessa, dunque al proprio intero. La Coscienza ha dapprima cercato la verità della cosa e nella cosa (altro da sé), e dalla dialettica di questo invenimento impossibile, dialettica della commisurazione di ciò che essa intende cercare (oggetto intenzionato) e ciò che di fatto essa trova (oggetto attenzionato), o, detto sul piano oggettivo, dialettica della non coincidenza tra lo in sé dello oggetto (oggetto trascendentale) e ciò che esso è per me, ne è risultato un "so di non sapere", una *epoché* scettica che non significa un nulla (e neppure una assenza fatta valere come presenza, allo stesso modo consolatorio della circostanza funebre, che, per quanto generosa, resta finzione), bensì significa il pieno ritrovamento di sé della Coscienza stessa. Insomma, essa ha cercato la verità della cosa, il teorema dell'identità concreta, ha fallito in questo tentativo, ma ha trovato la verità di se stessa, perché consapere che l'in sé è ancora un per lei (constatare che non può esservi un che di realmente altro da lei) la conduce alla reversione³⁶, ossia a vedere solo sé in ogni apparente altro.

36. Cfr., *Bardo Tödöl*, p. 162: "ricordati (del metodo) della reversione".

15. Toglimento o autotoglimento del finito?

Anche il pensare-dianoia, come ogni altro atto intenzionale di Coscienza, deve fare riferimento all'Altro, che per lui è *Objekt*, mentre per la Coscienza è *Gegenstand* (=non è veramente altro). E questo *Objekt* intenzionato è l'intuizione, la percezione, la credenza, l'opinione: atti intenzionali di Coscienza che costituiscono il cominciamento della filosofia, l'oggetto intenzionale del concetto, ossia l'immediato.

L'identità concreta a cui mira il concetto, che si esprime come $B=A$, contempla come primo termine l'immediato, l'Altro (B); mentre la A che compare al secondo membro è l'interiore, il concetto. La A che ne risulta è appunto la verità come risultato, negazione e divenire; divenire della negazione-mediazione. Le certezze, le fedi sono state tolte, ma si tratta di un toglimento che è mantenuto, perché trattasi di un'esperienza della Coscienza, la quale ha superato il suo passato, quello in cui era dominata dall'immediatezza di B. Ogni sapere concreto, che sia sapere vero, prevede questo divenire dialettico, senza il quale sarebbe immediatezza delle fedi e delle opinioni. Ma questo divenire non è un divenire dell'esperienza esterna (spazio-temporale), come tale aporetico e ingiustificabile. Qui si tratta di un divenire dialettico, che può avvenire solo nella Coscienza, il solo in grado di produrre universalità e necessità. Perciò ogni discorso sul finito non può che essere fenomenologico, mentre portare tale discorso sul piano logico-ontologico è un fraintendimento.

Arriviamo così alla delicata questione: è il finito che si toglie da sé, oppure è il concetto (il pensare) che nega il finito?

1. L'idealismo attualista non dice semplicemente "il nulla è contraddittorio", bensì "il finito (l'essere finito, *das endliche Sein*, Hegel) è contraddittorio". Con ciò viene posta una differenza tra essere finito e nulla. E siccome l'essere finito sarebbe contraddittorio, ecco che il nulla sarebbe diverso dalla contraddizione in cui si risolverebbe il finito. Siamo alla decettiva figura teoretica del *metaxy*. Il finito, che si contraddice, sarebbe diverso dal nulla. E così, mentre il "nulla non è", il finito "è e non è". Chiunque dicesse, che qualcosa è e non è, si contraddirebbe e il suo dire sarebbe insignificante. Perciò il filosofema fondamentale di questo idealismo attualista consiste in una contraddizione, con la conseguenza che chi sostiene la "contraddittorietà dell'essere finito" è nell'insignificanza. La nozione di "essere finito" è insignificante, perché contraddittoria.
2. La stessa cosa possiamo osservare da quest'altro versante. Nella proposizione "il nulla è nulla" osserviamo che il soggetto è identico al predicato.

Nella proposizione “il finito è contraddittorio” viene riconosciuta una differenza tra il soggetto e il predicato. Riconoscere questa differenza è riconoscere la non contraddittorietà del soggetto, cioè del finito. Il quale, infatti, deve poter essermi dato, deve potermi apparire, per poter fungere da soggetto della proposizione, e in questo ne viene riconosciuta l'incontraddittorietà. Il voler porre, poi, quest'ultima come predicato nel giudizio implica che sto costruendo una proposizione contraddittoria, dunque un dire insignificante.

3. Non avendo senso l'affermazione che ci sarebbe un tempo in cui il finito sarebbe posto e un tempo in cui sarebbe tolto, non resta come terza ipotesi quella di prospettare un finito che sia tolto *ab aeterno*, ossia mai posto, quindi identico al *nihil negativum*. In questo caso si avrebbe l'impossibilità della stessa filosofia, perché non essendoci togliimento del finito (dell'errore e dell'indimostrato) non si può parlare di mediazione, e se non c'è mediazione, non c'è filosofia.

Questo ginepraio aporetico ha la sua radice nella pretesa di proiettare il piano fenomenologico su quello ontologico, confondendo il piano attenzionale con quello intenzionale. E il termine “essere finito” concretizza in sé questa pretesa, peraltro nichilista.

Hegel e seguaci pretendono che l'opposizione sia intrinseca, interna, all'oggetto intenzionato, ossia pretendono che le opposte determinazioni di salita e discesa appartengano al piano inclinato, cosicché esso dovrebbe *verschwinden*, come ogni finito, in quanto contraddittorio. In realtà tale opposizione neppure sfiora l'oggetto in sé, intenzionato, che anche diciamo “livello ontologico”, bensì essa riguarda e si colloca sul piano fenomenologico (=dell'esperienza della Coscienza); l'opposizione appartiene allo Sri entro il quale il piano inclinato è significato, dunque appartiene all'oggetto attenzionato. E allora la contraddizione non riguarda ciò che è (l'essere, come nella nozione hegeliana di “*endliche Sein*”), bensì il modo in cui l'oggetto è saputo; ne segue che ad essere contraddittorio non è il “finito” (termine che indica la pretesa di esprimere la contraddizione sul piano ontologico³⁷), bensì l'immediato, che è l'attributo di

37. È quello che in Hegel chiamo il dialettismo, caratterizzato dalla confusione di piano intenzionale e piano attenzionale, con la pretesa che quanto percepisco sul piano attenzionale appartenga all'intenzionato. Hegel pretende che le opposizioni appartengano al piano intenzionale, in modo da poter dire (questo sarebbe il pensare speculativo) che lo scivolo sarebbe un oggetto contraddittorio, in quanto sarebbe *simul* salita e discesa e che come tale si abolirebbe da sé, come ogni altro finito (*Wissenschaft der Logik*, in “*Werke*”, cit. Bd. 6, pp. 74-80). La contraddizione sarebbe interna all'essere. Capite la gravità della pretesa, che finisce in un nichilismo, quello che dichiara nullo ogni essente, etichettato come finito. In realtà ad essere finita è la pretesa hegeliana di assimilare e identificare l'oggetto intenzionato (differenza) con il piano attenzionale (identità).

un atto cogitativo di Coscienza, solo all'interno del quale il piano inclinato pare (solo pare) essere contraddittorio.

La questione teoreticamente corretta dunque così si esprime: non se e come si tolga il finito, bensì se e come si tolga l'immediato.

Così come l'opposizione *ad intra* non sfiora la realtà dell'oggetto intenzionato, altrettanto dicasi dell'opposizione *ad extra*. Facciamo un esempio. D è più grande di E e più piccolo di C. Se io dicessi che D è contraddittorio per il fatto di essere nello stesso tempo grande e piccolo, ecco che compirei una anfibolia, scambiando quello che a D compete sul piano attenzionale e fenomenico, con quello che a D compete sul piano intenzionale ed ontologico. Stessa cosa quando affermassi che A per determinare se stesso avrebbe bisogno di opporsi a B e che B per determinare se stesso avrebbe bisogno di opporsi ad A. La conclusione a cui si dovrebbe arrivare, a seguito di questo ragionamento, è che né A, né B sarebbero veramente posti, ma l'uno dovrebbe dissolversi nell'altro, esattamente quello che accade nelle prime battute della *Logik* hegeliana, dove l'essere e il nulla si dissolverebbero l'uno nell'altro. Anche qui l'opposizione di B ad A è tale solo sul piano attenzionale o cognitivo, essa non si pone su quello ontologico, allo stesso modo in cui D non è in tensione con C, né con E nel suo tentare di essere grande e piccolo nello stesso tempo; allo stesso modo in cui il piano inclinato non è al suo interno lacerato dall'essere salita e discesa nello stesso tempo; allo stesso modo in cui A e B non sono in opposizione l'uno con l'altro nel tentativo di determinarsi ($B = \text{non } A$ e $A = \text{non } B$), col risultato caustico del non essere di ciascuno, come accade all'essere e al nulla nella *Logik*. Tutto questo si compie nella pretesa di portare sul piano ontologico o intenzionale quanto invece appartiene al piano attenzionale cognitivo, ciò significa che la contraddizione è interna solo al Sri, ossia cade a livello di atti cogitativi, non a livello dell'essere.

Si deve parlare allora di immediatezza, non di finitudine. E l'immediatezza è una proprietà degli atti cogitativi; qui cade la contraddizione, tendenziosamente attribuita al piano ontologico, col termine strumentale di "finito". Ciò che si contraddice dunque non è il finito (non può essere), ma l'immediato (e deve essere, vedremo come).

Tuttavia, la forza argomentativa di ciò che stiamo esponendo sta tutta nella capacità dell'argomentazione stessa di ricalcare la struttura trascendentale degli atti cogitativi. E allora procediamo.

1. Il pensare non può produrre il proprio oggetto, senza chiudersi nella tautologia $A=A$, che significa: "il pensiero pensa i pensieri", perché questo equivarrebbe alla pretesa di valere come automediazione, autonegazione, impossibile. Sarebbe come costruire una proposizione con due

predicati (senza il soggetto). Avremmo da ultimo un'immediatezza, perché dove $A=A$ significhi identità degli indiscernibili, esso varrebbe solo come mero A , un immediato³⁸.

2. L'oggetto del pensare non può dunque non appartenere all'ordine della differenza, perché questo è l'ambito della recettività, il solo a cui l'oggetto può appartenere, una volta esclusa la sua appartenenza all'ordine dell'identità, dove domina la spontaneità.
3. L'oggetto intenzionato è di necessità diverso dall'oggetto attenzionato, perché il modo proprio del pensare (concetto) di riferirsi al proprio oggetto non può non compiersi nei modi del suo riferirvisi ($A=\text{non-non-}A$; qualcosa è vero se è negata la sua negazione), che è diverso dal modo di riferirsi al proprio oggetto del percepire (A è; la forma della mera certezza).
4. Se allora, come vuole lo hegelismo, col termine "finito" si intendesse la intrinseca contraddittorietà dell'oggetto intenzionato (livello ontologico), si avrebbe l'intrinseca impossibilità del pensare, inteso come mediazione, perché verrebbe a mancare, con la differenza e l'ordine della recettività, l'oggetto, senza il quale il pensare si chiude nella tautologia $A=A$, che equivale alla pretesa impossibile di essere autome diazione e autonegazione. Insomma se ci rappresentiamo la mediazione come un giudizio, con l'espressione l'"essere finito è contraddittorio" verrebbe a mancare il soggetto della proposizione.
5. È allora la struttura dei Sri ad essere opponente in quanto determinante. È solo in essa che la luce pare lottare contro l'oscurità, allo stesso modo in cui un ente pare lottare contro un altro ente per determinarsi, come fanno l'essere e il nulla nell'avvio della *Logik*. Ma questa opposizione non cade nell'essere, bensì nell'atto cogitativo e nel suo oggetto attenzionato, mentre l'oggetto intenzionato, o l'essere, rimane al riparo da *polemos* e dal *panta rei* conseguente. Il crogiolo della contraddizione non nullifica allora alcun essere (detto finito, per insinuare il suo soggiacere a *polemos*-contraddizione), bensì riguarda solo e sempre l'immediato, che come tale si colloca sul piano fenomenologico (=dell'esperienza della Coscienza). Detto in altri termini: sono le certezze immediate a contraddirsi, ossia sono i modi in cui credo di sapere l'oggetto ad essere

38. Così si esprime a questo proposito un grande classico del Taoismo, Lao Tse, *Taoteching*, p. 323: "La mia Via, dice il mondo, se pur grande, è simile al dissimile. Ed è grande proprio per essere simile al dissimile: simile fosse, da poco sarebbe." Per "simile" qui si intenda ciò che abbiamo espresso come tautologico $A=A$.

contraddittori (livello fenomenologico), non l'oggetto stesso (livello ontologico). E infatti Parmenide, che era molto più avveduto (*ἀδόξατος*) dei filosofi contemporanei, ha collocato l'opposizione nel regno della *doxa*, non nel dominio dell'essere. Lo stesso Eraclito ha sapientemente collocato *polemos* nel regno della *doxa*, dominata dai Sri, i quali, come i sensi "sono cattivi testimoni per coloro che hanno anime barbare". E la barbarie sappiamo qual è. Quella stessa di quei Greci che davano dei barbari agli Sciti, non comprendendone lingua, ma soprattutto costumi. E pensavano che il termine "barbari" esprimesse la vera natura scita; mentre i più intelligenti tra i Greci sapevano che il termine "barbari" occultava il vero carattere e cultura Scita, sì che quello era solo la cifra dell'ignoranza della maggioranza dei Greci sulla grande cultura scita.

6. Esemplicazioni. Il fatto che a te sia B a consentire di vedere (pensare) A, e che sia A a consentirti di vedere (pensare) B, non significa che sia l'essere di B a fondare l'essere di A, né che l'essere di A sia a fondamento di quello di B. Il fatto che sia l'oscurità a consentirti di vedere le stelle, non significa che luce ed oscurità siano in opposizione e che l'essere dell'una possa dipendere dall'essere dell'altra.

Da un punto di vista fenomenologico il concetto è lo stesso togliersi dell'immediato. Il concetto contiene in sé come suo "passato" il togliimento dell'immediato. Il concetto è strutturalmente legato a questo togliimento, perché l'immediato è una possibilità sempre aperta nella vita della Coscienza. Perciò la negazione dell'immediato è perennemente attuata nella vita della Coscienza, come problematicità "perenne" (più che "pura"), propria del "so di non sapere", come Bacchin ha sottolineato. Quindi il concetto è perennemente negazione e divenire. Ecco la verità come risultato. E la verità, se vuole essere universale e necessaria, ossia se stessa, si mantiene in questo divenire-negare-problematizzare³⁹.

Il togliimento del finito, preteso sul piano ontologico, è una contraddizione e un nichilismo, nel quale finisce per cadere lo stesso Hegel, quando controvintamente, fino all'ultimo giorno della sua produzione letteraria, come nella recensione (1831) a Olhert, scrive che il finito è l'essere contraddittorio⁴⁰; egli non dice che l'apparenza è contraddittoria, bensì pone (crede di poter porre) la contraddizione all'interno dell'essere, quindi sul piano ontologico, non sul solo piano fenomenologico (ossia della vita della Coscienza). Mentre,

39. La problematicità "pura" non può essere per il suo costante riferirsi all'esperienza come luogo delle immediatezze; mentre "perenne" deve essere perché non potrebbe mai abdicare al suo ruolo negativo verso fedè e certezze.

40. G.W.F. Hegel, *Der Idealrealismus. Erster Teil.* von A.L.G. Olhert, p. 473: "aber jedes endliche Sein und Denken ist ein Widerspruch".

in realtà, il togliimento è dell'immediato ed è tolto dalla vita e dall'attenzione della Coscienza. Il togliimento dell'immediato è un passato nella vita della Coscienza, ma un passato mantenuto, che sussiste, e che la tiene libera dalle credenze che la tenevano prigioniera. Son le credenze ad essere immediate, non l'essere. La Coscienza si è liberata dall'illusione dell'esterno e del particolare. Chi è dunque che toglie l'immediato? È la Coscienza che perviene a questo togliimento dalla sua attenzione. Come lo toglie? Riconoscendone l'insufficienza. Riconoscendone l'inadeguatezza alla sua intenzione come atto intenzionale conoscitivo. L'immediato è tolto, non perché contraddittorio, non è infatti possibile togliere ciò che non è, e neppure ciò che è; bensì viene tolta (l'attenzione, la credibilità) l'assenso all'immediato (*epoché*), allorché la Coscienza, mediante la *skepsis*, ne riconosce l'inadeguatezza al suo intento, quale constatazione dello iato tra *actus signatus* e *actus exercitus* (intendo sapere la verità, mentre opino solo certezze). *Il togliimento dell'immediato è operato dalla Coscienza che è soggetto di questa negazione, che consiste nel togliere l'assenso (la credibilità) a ciò che è inadeguato alla sua intenzione.*

Questo è lungi dal significare che l'immediato si tolga da sé per contraddizione, perché questa assolutizzazione dell'immediato corrisponderebbe alla pretesa assolutizzazione del concetto, con la conseguenza che il concetto non sarebbe risultato (della dimostrazione), quindi non sarebbe necessario ed universale, non sarebbe concetto. Il concetto è negazione e la negazione è intenzionale, come tale riferita ad Altro, che dunque è negato, non autonegato; per cui sostenere l'autonegazione dell'immediato equivale a negare che il concetto sia mediazione. La pretesa assolutizzazione del concetto con la formula che l'immediato, chiamato inopportuno "finito", si toglierebbe da sé, implica lo snaturamento del concetto e la sua decadenza a immediatezza esso stesso, come fede nella sua presunta absolutezza. Ecco perché l'atto del pensare non è e non può essere l'assoluto.

16. L'inganno della Maya: l'opposizione cognitiva e la decettiva proiezione di essa sul piano ontologico

La confusione-scambio del piano intenzionale col piano attenzionale è la struttura portante della *Logica* di Hegel (vantata come *nova*). Come già abbiamo sottolineato, il piano inclinato, la luce e lo stesso essere si collocano sul piano intenzionale e ontologico, nel quale sono al riparo dalle strutture oppositive, che non possono non caratterizzare i Sri, ossia quegli atti cogitativi, che, per la loro struttura determinante, non possono non rappresentare il piano

inclinato come salita e discesa, la luce come contrapposta al buio e l'essere come contrapposto al nulla. Abbiamo così oggetti attenzionati, o fenomeni, caratterizzati dall'opposizione, ossia esperiti e dati in contesto sempre oppositivo. Ma è solo all'interno dell'atto cogitativo, ossia in quanto *Gegenstände*, che tali enti acquisiscono struttura oppositiva. È nel modo in cui attenzioniamo, e nel modo in cui giochiamo, che il piano inclinato diviene salita o discesa; è solo nel nostro attenzionare la luce che questa pare in opposizione col buio, così come è nel nostro fare dell'essere un *Gegenstand* che questo pare in opposizione e in alternativa col nulla. Ma l'Essere intenzionato non sta accanto al nulla, perché stare accanto al nulla è semplicemente non stare accanto (mangiare il nulla è non mangiare; parlare del nulla è non dire; volere il nulla è non volere). Allo stesso modo, la Luce come *Objekt* non si oppone al buio, perché la luce in sé è lo stesso togliimento dell'oscurità, per cui, per la Luce, come oggetto intenzionato, il buio non è mai esistito e dunque la struttura oppositiva, nella quale la luce è rappresentata, non la sfiora minimamente sul piano ontologico. Dove compare il buio? Solo sul piano fenomenico. Ossia esso compare come *Gegenstand*; e lì anche compare come opposto alla luce, quest'ultima a sua volta comparente come *Gegenstand*. Stessa cosa per il piano inclinato, che a livello intenzionale e ontologico, come *Objekt*, se ne sta al riparo dagli opposti, mentre come fenomeno, come *Gegenstand* esso pare caratterizzato dagli opposti di salita e discesa.

Come imposta Hegel l'andatura triadica della *Logica* (triadismo che lui, in modo non dichiarato, riprende dalla Sezione III dell'*Analitica dei concetti* della *Kritik* kantiana)? Egli la imposta sistematizzando un procedimento surrettizio, che nasce dal confondere-scambiare piano attenzionale e piano intenzionale; ossia egli prende una nozione propria ed esclusiva del piano attenzionale, come lo è il buio e il non essere, e la trasporta indebitamente sul piano intenzionale, avanzando la pretesa che la luce sia intrinsecamente in opposizione al buio; egli prende la nozione di "non essere", dal piano attenzionale, e pretende farla appartenere al piano intenzionale, in modo da far credere che l'essere si opponga strutturalmente al non essere. Questo procedere surrettizio sistematico è il motore e la struttura della *Logik*, la quale così ritiene di poter affermare che la contraddizione sarebbe l'essenza del piano ontologico⁴¹; la contraddizione sarebbe interna all'essere, così come la luce avrebbe intrinseca a sé, come un che di negativo e di contraddicente, il buio, che la annienterebbe; e a sua volta il buio avrebbe in sé, come il proprio negativo, la luce. Stessa cosa per l'essere

41. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd 6, II, p. 75, la contraddizione sarebbe una determinazione essenziale e immanente quanto il principio di identità. Il contingente è un *an sich selbst widersprechenden Sein*, p. 79.

e il non essere, che avrebbero in sorte di annullarsi l'uno nell'altro, tanto l'opposizione sarebbe interna a ciascuno di essi. E lo scivolo per bambini dovrebbe subire lo stesso *verschwinden*, in quanto la contraddizione che gli toccherebbe, in quanto salita e discesa, lo annienterebbe.

Attenti, non solo Hegel pretende che la contraddizione sia intrinseca all'Essere, all'oggetto intenzionato o *Objekt*, ma pretende (e qui la logica è davvero nuova!) che questa contraddizione sia diversa dal nulla⁴². È lui l'inventore, in età contemporanea, del mostro teoretico del *metaxy*: ossia qualcosa che è e non è, ma che, nonostante questo, sarebbe diverso dal nulla. Provate a dire e non dire nello stesso tempo qualcosa e vedete che risultato ottenete. Provate a mangiare e non mangiare qualcosa nello stesso tempo e dite che livello di sazietà ottenete. Passeggiate e non passeggiate nello stesso momento e poi dite quanta strada avete fatto. Questa logica, che Hegel vorrebbe bollare come riflessione dell'intelletto, è insenscente e serrata quando riconosce che dire e non dire nello stesso tempo equivale a dire nulla, cioè a non dire. Mangiare e non mangiare nello stesso tempo equivale a mangiare nulla, ossia a non mangiare. Passeggiare e non passeggiare equivale a un camminare nullo, ossia non camminare.

L'Essere cui si riferisce Parmenide è quello di livello intenzionale, il quale non sta e non può stare in relazione col nulla, per il fatto che il nulla non è, e una relazione dell'Essere col nulla sarebbe relazione nulla, cioè un non relazionarsi affatto. Parmenide, che era *ἀδόξατος* e *ἀδάματος*, riconosce e colloca l'opposizione dei principi nel mondo cognitivo della *doxa*, cioè nell'apparenza, e non si sogna neppure di proiettare la vicenda dei contrari sul piano ontologico e intenzionale.

Hegel invece si riferisce all'essere di livello attenzionale, il quale, all'interno del Sri o atto cogitazionale, appare in opposizione col nulla; quest'ultimo, a sua volta, sembra essere, in quanto detto e in quanto pensato. *Videtur mihi nihil esse*, sintetizzava Fredegiso di Tours, nel *De nihilo et tenebris* (800). Quello che è proprio del piano attenzionale e che vale come legge del mondo dell'apparenza, sia Hegel che Severino (e anche tanti altri autori che sarebbe lungo elencare) pretendono farlo valere come l'originario, ossia ne pretendono validità sul piano ontologico, ossia a livello intenzionale.

E così la Luce, la quale in sé e sul piano intenzionale non può stare in opposizione col buio, poiché il buio non è, si ritrova surrettiziamente e decettivamente in opposizione col buio, dopo che Hegel ha proiettato sul piano intenzionale (ontologico) una nozione, quella di buio, che lui ha preso dal piano attenzionale, cioè dal livello cogitativo dei Sri (che è il suo, di Hegel, piano

42. Ivi, p. 78

cognitivo) e pretende coinvolgere la Luce in questa vicenda di opposizione. Non basta. Ma vorrebbe pure che la Luce entrasse in contraddizione col buio e perfino si annullasse, perché lui ritiene che la contraddizione sia la legge di tutto l'essente. Egli non dice che la contraddizione è legge del fenomeno, di ciò che appare, ossia di quello che lui (Hegel) vede, ma dell'essente stesso, cioè del piano intenzionale. Quel che a lui appare all'interno della sua struttura cognitiva pretende che valga per l'oggetto in sé, ossia per ciò che la struttura cognitiva intenziona. Stessa sorte dunque tocca all'Essere, il quale come la luce con il buio, si ritrova accanto ad un intruso, che il filosofo di Stoccarda ha pescato nell'ambito fenomenico-attenzioneale, ossia il nulla e pretende che sia filosoficamente attendibile affermare che l'essere si relazioni al nulla. E anche qui l'essere perverrebbe a contraddizione col suo presunto opposto, che è il nulla, e il risultato di questa contraddizione, se ci si attendesse alla logica rigorosa e non alla *logica nova*, dovrebbe essere il nulla, invece ne esce fuori il divenire, ma allo stesso modo del coniglio dal cilindro del mago. Ecco il *metaxy*: qualcosa, pur essendo contraddittorio, sarebbe diverso dal nulla, ma anche diverso dall'essere, quindi *metaxy* (tra i due, tra l'essere e il nulla).

Il surrettizio consiste in una *metabasis*. L'Essere e la Luce non sono affatto complanari col buio e il nulla, allo stesso modo in cui non si possono considerare complanari la sostanza e la sua ombra. Volere unire l'essere e il nulla, il buio e la luce sarebbe come volere unire un vegetale e un animale e vedere che cosa ne viene fuori. Non può venirne fuori nulla perché sono *toto genere* diversi. L'Essere si colloca sul piano intenzionale e "ontologico", mentre il nulla compare solo sul piano attenzioneale-cognitivo (ed equivale, nell'esempio, all'ombra, mentre l'Essere equivale alla sostanza). Ora, sia che si voglia sollevare il nulla dal piano attenzioneale al piano intenzionale, per poterlo porre accanto all'Essere, sia che si voglia declassare l'Essere dal piano intenzionale a quello attenzioneale, per farne l'essere (minuscolo) e poterlo collocare accanto al nulla, è evidente in entrambi i casi la pretesa *metabasis*, e quindi la pretesa di porre l'uno accanto all'altro due realtà che non sono complanari e omologhe. Quindi l'Essere non reagisce col nulla come vorrebbe Hegel⁴³, allo stesso modo in cui l'ombra non apporterebbe alcuna reazione quando fosse "mescolata" ad una sostanza materiale. Non ne verrebbe fuori niente, allo stesso modo che sarebbe sterile l'unione di un minerale con un animale. Sono *toto genere* diversi.

L'Essere e la Luce sono realtà del piano intenzionale e ontologico, mentre il nulla e il buio sono sub realtà, cioè pure determinazioni cognitive, interne al Sri, che è l'atto cogitativo con struttura opponente. Salita e discesa non

43. Ivi, p. 85: "Das Werden enthält, dass Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Sein übergebe".

appartengono allo scivolo per bambini se non al modo estrinseco in cui l'ombra può appartenere allo scivolo stesso. Credere di poter porre accanto al piano inclinato la "propria" salita o la "propria" discesa è insensatezza, la stessa che compie Hegel quando pretende complanarità di Essere (equivalente al piano inclinato) e nulla (equivalente alla discesa o alla salita), allorché afferma la loro relazione, che addirittura si risolverebbe in una contraddizione, la quale, non solo non si risolverebbe in un nulla, come il rigore logico vorrebbe, ma darebbe luogo perfino al divenire (il *metaxy*: come contraddittorio è diverso dall'essere, ma anche dal nulla). L'ombra non può entrare in contraddizione con la sostanza, allo stesso modo del piano inclinato che non può entrare in contraddizione con la discesa; meno che meno l'Essere può entrare in contraddizione con il non complanare nulla.

Da questo grave errore teoretico seguono affermazione strampalate che Hegel non può evitare, per spirito di coerenza verso se stesso e verso il pubblico, che si aspetta lo svolgimento ordinato dell'intero sistema del sapere filosofico; ed è per dare priorità alla coerenza che non evita di scrivere: che il moto sarebbe un esempio di onnipresenza della contraddizione, o che lo stesso istinto animale sarebbe un altro esempio di onnipresenza della contraddizione⁴⁴. Chi, come lo scrivente, aderisce ancora alla *logica vetus* sa benissimo che se il moto fosse davvero contraddittorio non potrebbe neppure apparire, stessa cosa dicasi per il mondo animale, se fosse contraddittorio non staremmo qui a parlarne, perché equivarrebbe al nulla e non potrebbe essere oggetto dei nostri discorsi, perché parlare del nulla è dire nullo, cioè non dire. Il *metaxy* è un mostro teoretico, perché il fatto che qualcosa ritenuto contraddittorio sia tuttavia diverso dal nulla, come lo sarebbero il moto e il mondo animale, è una mostruosità.

L'argomento chiave di tutta la *Logik* hegeliana, la chiave di volta di tutto il suo impianto teoretico, si trova confinato in una nota, la nota III al Vol I, Lib.I, sez., I, cap. I, dove si decide la possibilità di collocare il nulla accanto all'essere, il buio accanto alla luce, facendo quello che non ha fatto Parmenide, ἀδάμαστος, che attenendosi alla *logica vetus*, non si sognava neppure di porre il nulla accanto all'Essere, meno che meno di contrapporli in un'opposizione. In questa nota si coglie dunque l'essenza della *logica nova*, con la quale Hegel prende le distanze da Parmenide. Qual è questo argomento?

Hegel scrive che il buio (come il freddo), in quanto negazione della luce, deve essere riguardato come una negazione determinata, cioè come una negazione di un oggetto determinato e questo oggetto determinato è la luce (Hegel perciò chiama il buio nientemeno che "un nulla dotato di contenuto"⁴⁵). Ma

44. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd 6, II, p. 76.

45. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd 5, I, p. 108: *inhaltige Nichts* (impietosamente tradotto

siccome che “ogni determinatezza è una negazione”, egli prosegue, quelle negazioni (il buio e il freddo), essendo negazioni di una determinatezza (la luce e il calore), la quale è una negazione, ecco che esse (buio e freddo) sarebbero negazioni di una negazione (calore e luce), sì che esse in realtà sono un positivo, in quanto la negazione di una negazione è un positivo! È così che il buio e il freddo possono stare accanto al calore e alla luce, allo stesso modo in cui il nulla può stare accanto all’Essere. Dov’è la pseudoargomentazione, anzi il trucco?

Il Calore, la Luce e l’Essere sono realtà del piano intenzionale o ontologico, come tali sottratte alla vicenda oppositiva, in quanto trascendono i Sri; il loro opposto non può avere realtà, perché essi significano l’intero e la pienezza della realtà. È per questo che Parmenide ha escluso che l’Essere possa stare accanto al non essere, il quale non è. Il non essere, come il buio, compaiono su un piano totalmente diverso da quello ontologico, sul quale sono posti la Luce e l’Essere; essi (buio e non essere) compaiono sul piano cognitivo, attenzionale, che non è complanare a quello ontologico, perciò abbiamo fatto il paragone che essi (buio e non essere) stanno all’Essere e alla Luce come l’ombra sta alla sostanza. L’ombra e la sostanza non sono complanari e omologhe. Infatti è la sostanza che rende possibile l’ombra e non viceversa, allo stesso modo in cui sono l’Essere e la Luce che rendono possibili nozioni (non diciamo “realtà”, bensì usiamo il termine di “nozioni”) come il buio e il non essere.

Giunti a questo punto diventa per noi chiarissimo che Hegel non può, in questo caso, applicare il suo abituale stratagemma teoretico⁴⁶ con cui pone a confronto A e B e li dichiara entrambi estrinseci e non essenti: B sarebbe pensato come non A e A sarebbe pensato come non B, col risultato che queste due determinazioni si risolverebbero l’una nell’altra, in un nulla o in un caustico divenire. Perché non lo può applicare? Perché mentre A e B sono realtà complanari, per assunto postulatorio, non lo sono e non lo possono essere considerati la Luce e il buio, l’Essere e il non essere. Perché la Luce e l’Essere sono la realtà e il positivo, mentre il buio e il non essere sono la nozione estrinseca, la pura modificazione cognitiva, come tale ricadente nel solo soggetto dell’atto cogitativo. Il buio e il non essere, in quanto nozioni, sono rese possibili dall’Essere e dalla Luce, che stanno a loro fondamento in quanto sono realtà (intenzionale), e non il contrario, allo stesso modo che l’ombra è resa possibile dalla sostanza e non viceversa. Mentre tra A e B, che Hegel è abituato a dissolvere col suo solito argomento, c’è reciprocità (A fonderebbe B e B fonderebbe A e quindi si

in italiano da A. Moni come “nulla ripieno”. Evitiamo facili ironie) altro mostro teoretico, dopo la contraddizione, pensata come *metaxy* tra l’essere e il nulla; e chi, fermo alla *logica vetus*, non apprezzasse questo nuovo mostro, *inhaltige Nichts*, è da Hegel ritenuto affetto da astrazione intellettuale.

46. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd 6, II, p. 65.

risolverebbero in un nulla), in quanto tra loro c'è *omologhia*, al contrario, non c'è reciprocità e dunque complanarità, perché non c'è *omologhia*, tra Essere e non essere, tra Luce e buio, tra Sostanza e sua ombra. E allora il principio hegeliano che tutta la realtà sarebbe contraddittoria, ossia che ogni positivo sarebbe lo stesso che il negativo, che ogni ente sarebbe la sua stessa contraddizione, non trova fondamento ontologico, perché il piano ontologico si mostra non complanare, non reciproco, col piano nominale, cognitivo (quindi estrinseco), solo sul quale compaiono il non essere e il buio.

Tutta la *Logik* hegeliana poggia su questo fattore surrettizio, che propriamente è una *metabasis*. Il trucco argomentativo, su cui si regge la *metabasis*, è consistito nel dichiarare il buio e il non essere come un “nulla ripieno” (“*inhal-tige Nichts*”!), il quale considererebbe il suo altro (Luce ed Essere) come una negazione a sua volta (perché, egli dice, ogni determinato è un negativo), e allora il nulla di una negazione, come il negativo di una negazione, sarebbe un positivo. Ecco come l'ombra verrebbe trasformata in sostanza e quindi posta legittimamente accanto alla sostanza, in quanto ora risulterebbero omologhe e quindi alchemizzabili con la solita formula che se l'uno non è l'altro, ciò vuol dire che ciascuno neppure è se stesso. Il falso argomentativo è evidente: l'ombra non può valere come negazione della sostanza e meno che meno la sostanza è negazione dell'ombra, anzi è vero il contrario; la sostanza rende possibile l'ombra, allo stesso modo che le realtà ontologiche di Luce ed Essere rendono possibili le nozioni cognitive di buio e non essere, che dunque sono nella impossibilità strutturale di valere come negazione di ciò che le rende possibili; impossibilità resa ancor più cogente dal fatto che buio e Luce, non essere ed Essere, sono collocati su piani di realtà *toto genere* diversi (ontologico l'uno, e solo cognitivo l'altro), tale da rendere impossibile ogni rapporto oppositivo tra loro, che non sia surrettiziamente costruito, come fa Hegel, la totalità della cui opera viene a poggiare su questo inconsistente basamento argomentativo.

E infatti, tanto Hegel, quanto l'altro campione del pensare speculativo che è Severino, dove attingono la nozione di nulla? La attingono dal piano linguistico-cognitivo. *Videtur mihi nihil esse*, poiché quando ne parlo e lo penso quello pare che sia, come risulta ad Hegel⁴⁷ nella *Logik* e a Severino⁴⁸ ne *La struttura originaria*. Ma la pretesa di declassare l'Essere e la Luce dal livello ontologico e metacognitivo, per portarli al livello umbratile, intracognitivo e attenzionale e poterli così inscrivere nella dualità dell'opposizione (col buio e col nulla) e

47. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd 5, I, p. 107, “*das Nichts hat an dem Denken, Vorstellen, Sprechen usf. sein Sein*”.

48. E. Severino, *La struttura originaria*, p. 209: “*C'è un discorso sul nulla e questo discorso attesta l'essere del nulla*”.

addirittura annichilire nel crogiolo della contraddizione, è operazione proditoria e secolarizzante, inganno della *logica nova*, che vorrebbe immanentizzare quanto, Parmenide con l'Essere, e Agostino con la Luce, avevano riconosciuto su un livello trascendente metacognitivo, al riparo dalla vicenda dell'opposizione, che non può non riguardare il solo livello fenomenico, intramondano e attenzionale. Il non essere e il buio non possono stare accanto all'Essere e alla Luce per il semplice fatto che non sono; la pretesa di renderli complanari e reciproci con l'Essere e la Luce è il più insidioso nichilismo, cui conduce la *logica nova* dell'ubriacatura ideal-attualista. E questo riconoscimento del non essere di tali nozioni è tutt'uno col riconoscimento della trascendenza del piano intenzionale su cui Essere e Luce devono essere riconosciuti e reinsediati

Perciò, quando Hegel nella *Logik* e Severino ne *La struttura originaria* discutano sul modo in cui l'essere si opporrebbe al nulla, oppure sul modo in cui si comporrebbe col nulla (in vista del divenire), pare che stiano facendo un discorso di tipo logico-ontologico, in realtà stanno proiettando e oggettivando nelle rispettive opere il proprio stesso essere impigliati nel sistema di riferimento che adottano. E così Hegel proietta, descrive e oggettiva, nel discorso logico-ontologico della *Logik*, il dialettismo triadico della terza categoria, che ha ripreso dalla sezione III dell'"Analitica dei concetti" della *Kritik* kantiana, che funge da Sri. E solo all'interno di quest'ultimo l'essere pare andare a braccetto col nulla⁴⁹.

Stessa cosa dicasi per Severino, il cui Sri è il principio di non contraddizione; l'autore de *La struttura originaria* pare fare come Hegel un discorso logico-ontologico, mentre in realtà sta bisticciando con se stesso e coi modi in cui è impigliato nel suo Sri (principio di non contraddizione), col quale non riesce

49. È questo lo specifico della *heterothesis* hegeliana, ossia del modo in cui l'atto di pensiero si impadronisce dell'oggetto: "Wir sagen: das Etwas ist ein Etwas und sind mit dieser vermeintlichen Trivialität anscheinend nicht über den Gegenstand hinausgekommen. Und doch liegt in diesem Satze ein fruchtbares Moment, das der Beziehung. Der Gegenstand ist auf sich selbst bezogen. Inwiefern ist das Etwas ein Etwas? Weil es nicht ein Anderes ist. Es ist ein Etwas und im Etwas-Sein das Nicht- das-Andere-Sein. 'Etwas ist, was es ist, nur in seiner Grenz, sagt Hegel. Dieses Verhältnis im Gegenstand überhaupt erkennt Duns Scotus bis ins letzte: idem et diversum sunt contraria immediata circa ens et convertibilia. Das Eine und das Andere sind gleich unmittelbar mit dem Gegenstand überhaupt gegeben; nicht das Eine oder gar die Eins im Gegensatz zur Zwei, sondern das Eine und das Andere, die 'Heterothesis', ist der wahre Ursprung des Denkens als Gegenstandsbeächtigung". M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 28. Che questa sia la vera origine del pensare, lo concediamo ad Heidegger, purché venga specificato che si tratta del pensare-dianoia e purché questa origine del pensare-dianoia non venga ritenuta l'originario, passo falso facile da compiere, come lo è scambiare origine con originario. Pretendere che la propria struttura cognitiva valga come l'originario significa pretendere che gli attributi di "salita e discesa" appartengano intrinsecamente allo scivolo e non siano semplicemente i miei modi di riferirmi ad esso. Sul piano psicologico questo scambio delinea la struttura stessa dell'arroganza.

a comporre la necessità che l'essere si opponga al nulla, affinché sia innegabile (come negazione del negativo), con la pari necessità che l'essere non dipenda da questa opposizione, affinché sia assoluto (verità) e non relativo al nulla, allo stesso modo in cui il titolare del Sri che intenzionava il piano inclinato bisticciava con se stesso nell'intento di stabilire se il piano inclinato fosse salita o discesa (come esso appariva quale oggetto attenzionato).

Quando Fredegiso, Hegel e Severino argomentano l'essere del nulla, a partire dal fatto che parlandone e pensandolo si riconosce un certo essere del nulla, non specificano che mentre l'essere dell'essere è un essere reale, l'essere del nulla è invece un essere nominale, cioè una modificazione cognitiva. Che vuol dire? Vuol dire che il nulla trova il suo "è" (quello della proposizione che dice "il nulla è") nell'atto cogitativo intenzionale, solo nel quale ha la sua realtà oggettiva, come dicevano gli Scolastici. Ma questa idea è materialmente falsa, come direbbe Cartesio. Anzi contraddittoria vorremmo dire, se contraddizione può dirsi il contrasto e l'inadeguatezza tra livello intenzionale e livello attenzionale. Infatti, a livello intenzionale ci si vorrebbe riferisce al nulla, mentre a livello attenzionale compare un'idea positiva di quel negativo a cui ci si vorrebbe riferire. Che è successo? Quello che sapevano gli Scolastici, ossia che questo pensare è *denominatio extrinseca*. Il quale può estrinsecamente attribuire l'essere al nulla. Ma si tratta di un falso. Allo stesso modo in cui il vedere non aggiunge e non toglie nulla all'albero visto, altrettanto il pensiero non aggiunge e non toglie nulla all'oggetto pensato. Se perciò sembra che, pensandolo o nominandolo, il nulla acquisti l'essere, questo è l'illusione e l'inganno del pensare-dianoia e del suo potere solo nominale. Dare credito al quale sarebbe cadere nell'illusione e nell'inganno. Lo stesso in cui si cadrebbe se si desse credito alle idee materialmente false di freddo e buio. Nell'intenzione, che è trascendente, il nulla non è, nell'attenzione, che è immanente, il nulla è. Questo pensare-dianoia si è mostrato essere un fuoriggge, avendo fatto apparire essente il nulla, e non lo si può incaricare ora di fare anche da gendarme, affidandogli il compito di esporre la verità assoluta, come fa Hegel nella *Logik*, o di esporre la verità dell'essere, come fa Severino, ne *La struttura originaria*. Perché il suo inganno è quello di far passare la *denominatio extrinseca* come struttura *intrinseca*. Ecco perché ἀδάμαστος è Parmenide e non i presunti scaltri filosofi contemporanei. Egli è rimasto ἀδόξαστος e ἀδάμαστος non soccombendo all'inganno del pensare-dianoia, e infatti quando espone la verità dell'essere non nomina il pensare-dianoia, bensì il νοῦς. Uno e lo stesso sono essere e νοεῖν.

Riferimenti bibliografici

- Bacchin G.R., *L'immediato e la sua negazione*, Centro Studi E. Fermi, Perugia 1967.
- *Anypotheton*, Bulzoni, Roma 1975.
- *Confutazione e Dialettica*, in «Teoretica», 1 (1988), pp. 113-118.
- Bardo Tödöl. *Il libro tibetano dei morti*, a cura di G. Tucci, trad. it. Utet, Torino 2004.
- Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Dunker und Humblot, Leipzig 1874.
- De Bernardi P., *Nero perfetto. La spiga di Iside-Demetra. Nous, Conoscenza presenziale e Appercezione pura nella prospettiva advaita della Filosofia Prima*, Aracne, Roma 2021.
- Dummett M., *Frege. Philosophy of Language*, Duckworth, London 1981.
- Fichte J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, in “*Werke*”, hrsg. v. R.Lauth- H. Jacob, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, Bd. II.
- Garbacz P., voce: *Relative Identity*, in “Stanford Encyclopedia of Philosophy”, Stanford University, Stanford 2005.
- Geach P.T., *Reference and Generality*, Cornell University Press, London 1980.
- *Logic Matters*, Basil Blackwell, Oxford 1972.
- Gentile G., *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, Sansoni, Firenze 1964.
- Griffin N., *Relative Identity*, Clarendon Press, Oxford 1977.
- Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in “*Werke*”, hrsg. v. E. Moldenhauer – K.L. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, Bd. 8.
- *Phänomenologie des Geistes*, in “*Werke*”, cit., Bd. 3.
- *Wissenschaft der Logik*, in “*Werke*”, cit., Bd. 6.
- *Der Idealrealismus. Erster Teil. Von A.L.G. Olbert*, Recensione in «*Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik*» Nr. 106-108, 1831, in “*Werke*”, cit., Bd. 11.
- Heidegger M., *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1916.
- Höfler A., *Philosophische Propädeutik. Logik*, Tempisky, Wien, 1890.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Mameyer Verlag, Halle 1922.
- Kripke S., *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford 1980.
- Lao Tse, *Taoteching*, tr. it. a cura di L. Parinetto, Rusconi, Milano 1999.

- Ramsey F.P., *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, Routledge and Kegan, London 1954.
- Read S., *Thinking about Logic*, Oxford University Press, Oxford 1994.
- Severino E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- S. Thomae Aq., *Summa Theologiae, De veritate*, Textum Leoninum Romae 1888; Edizione Studio Domenicano, Bologna 2014.
- Twardowski K. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Hölder, Vienna 1894.
- Wiggins D., *Sameness and Substance*, Blackwell, Oxford 1980.
- *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Routledge and Kegan, London 1961.