

Identità differenza.

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

PAOLO DE BERNARDI

debernardi.paolo@libero.it

DOI: 10.57610/cs.v9i13.488

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

Keywords: Act of thought, mediation, finite, consciousness, a priori, a posteriori, existence.

Riassunto: La cooriginarietà di identità differenza, la loro irriducibilità, anche sancisce l'impossibilità di dedurre la seconda dalla prima, come in ricorrenti tentativi di tipo idealista e attualista. Non solo; anche le tentate contraffazioni sono destinate a fallire, perché la differenza contiene, come tesoro nascosto, qualcosa di irriproducibile e inimitabile, e questo elemento stupefacente 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, a priori, a posteriori, 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)

17. *L'esistenza, ossia la denominatio extrinseca*

Il nome proprio di ciò che diciamo “alterità”, e solo grazie alla quale è possibile la differenza, è “esistenza”. La cui etimologia già ci pone sulla strada per la comprensione del significato. *Ex sistere*: ossia lo stare fuori, oltre, quindi trascendenza. Fuori da cosa? Fuori dal mondo interiore. E il mondo interiore è l'insieme degli atti intenzionali di Coscienza (Sri), oggetto (rilevati) da altrettante *animadversiones*.

I giudizi sintetici a priori sono stati uno dei più notevoli tentativi, nella storia del pensiero occidentale (Kant¹ lo chiama *il problema della ragion pura*, non *un problema*: “*Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile apriori möglich?*”), di sintesi della identità ($A=A$) con la differenza (B). Nella forma: $(A=A)=B$. Ma l'assoluta inintegrabilità dell'esistenza al mondo dell'interiore, espressa da Kant² nella nota conclusione del *Der einzig mögliche Beweisgrund*, secondo la quale “l'esistenza non è predicato”, ha fatto sì che storicamente i giudizi sintetici a priori siano stati giudicati un fallimento, a partire dallo stesso Hegel. Essi si sono rivelati giudizi analitici³, a conferma di quanto, per dirla col Leibniz⁴, l'esistenza è *denominatio extrinseca*, parole diverse per dire quello stesso che ha detto Kant: ossia, l'esistenza non è predicato.

I giudizi della matematica pura sono tutti analitici, a partire dall'esempio aritmetico che fa Kant, secondo il quale $7+5=12$ sarebbe giudizio sintetico a priori. In realtà, come potete osservare, questo è un giudizio analitico, perché $7+5$ è solo un modo diverso di scrivere 12, come lo è $4+4+4$. I teoremi della geometria pura altrettanto sono analitici e il loro valere nel campo dell'esperienza avviene a seguito di una comparazione di verosimiglianza tra le figure geometriche pure, basate sull'intuizione pura dello spazio, e quelle, solo somiglianti,

1. I. Kant., *Kritik der reinen Vernunft*, B19-20, p. 58.

2. I. Kant., *Der einzig mögliche Beweisgrund*, p. 75: “*das Dasein eigentlich gar kein Prädikat von irgend einem Dinge sei*”.

3. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 342.

4. G.W. Leibniz, *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, p. 311. Espressione di derivazione scolastica, ma estranea al pensiero di Leibniz, per il quale non si danno denominazioni esteriori. Che vuol dire? Leibniz pretende che tra identità e differenza vi sia continuità, e che quindi nella nozione di Cesare sia contenuto, a priori, il fatto che passerà il Rubicone; in realtà, come abbiamo cercato di dimostrare in questo scritto, la cooriginarietà tra le due impone di riconoscere l'ineducibilità dell'una dall'altra, quindi la rottura che si colloca tra le due, la stessa rottura che Leibniz non può non riconoscere tra verità di ragione (non possono essere diverse da come sono senza contraddizione) e verità di fatto (possono essere diverse senza contraddizione). Perciò Cesare poteva non passare il Rubicone. Ecco l'indomabilità dell'esistenza, amata dai poeti e invisa ai filosofi, che vorrebbero addomesticarla, rendendola contigua e deducibile dall'identità e dal concetto. Mentre essa è rottura e imprevedibilità.

dell'esperienza; lo iato tra ideale e reale non viene colmato per integrazione nel giudizio sintetico a priori, bensì si deve compiere il salto (*Abfall*) nel mondo reale. I principi della fisica, pretesa pura, non sono giudizi sintetici a priori, bensì giudizi analitici a posteriori. Infatti anche l'affermazione kantiana, secondo la quale la materia rimane costante in tutte le sue trasformazioni, presuppone l'esperienza del mondo materiale, come primo dato assunto del tutto a posteriori, dopodiché per analisi di una tale nozione di materia, desunta dall'esperienza, se ne ricavano principi come quelli indicati da Kant, incluso il principio che ad ogni azione corrisponde una reazione. Nella nozione di materia è analitico il principio di equilibrio. Mentre il concetto di materia è basato su una intuizione sensibile, dunque un fattore a posteriori. Anche se tali giudizi si appoggiano alle intuizioni pure di spazio e tempo, tuttavia rimangono atti cogitativi formali, fintantoché non trovano la loro validità nelle applicazioni di esperienza, in vista delle quali essi sono elaborati. È solo un elemento discontinuo, non integrabile e individuato quello che fornisce loro validità e verità, che vada oltre la mera certezza soggettiva, sempre e solo analitica.

È dell'oggetto in sé (che diverrà il kantiano *Ding an sich*), cioè di B, che Hume afferma l'impossibilità di conoscere a priori i nessi causali. Dalla nozione di acqua che bolle non posso dedurre, per quanto nesso causale pare vi sia, che essa sia in grado di rendere morbida una patata e duro un uovo. L'oggetto in sé consente solo giudizi sintetici a posteriori. Questa la lezione humeana. La risposta di Kant è, nell'intenzione, che tali giudizi invece devono essere possibili, dal momento che non è B l'oggetto dell'esperienza, bensì BA (B di A) e che quindi per l'aspetto formale (=per quel tanto che BA è costituito da A, ossia da forme a priori della soggettività), deve essere possibile pensare i fenomeni come regolati da nessi causali, tale che posso ben dire a priori, che tutto ciò che accade nell'esperienza ha una sua causa. Ma questa non è ancora una proposizione scientifica, perché manca la differenza. Quel principio appena espresso suona tautologico e vuoto e soprattutto universale; per avere validità scientifica deve implicare l'Altro, il quale può essere reperito nel punto di congiunzione di A e B e questo punto di congiunzione è là dove ha sede il fenomeno nella sua particolarità esclusiva e irripetibile. L'esistenza. Qui è il luogo in cui si toccano l'interiore e l'esteriore, come fosse l'affresco michelangiolesco della creazione di Adamo, delle due dita, umana e divina, che si sfiorano; essa è la sensazione. Insomma non si può pretendere di essere scienziati rimanendo chiusi nello studio tra i libri, ma bisogna scendere nel laboratorio di fisica. La proposizione a priori, per cui ogni accadimento nell'esperienza ha una sua causa, è stata elaborata nello studio tra i libri, mentre è nel laboratorio di fisica che possiamo scoprire come il fuoco possa essere causa dell'acqua che bolle.

Ora, dobbiamo chiederci: è solo un'aspettativa nata dall'abitudine (*custom*) quella di ritenere che l'acqua bolla, se messa sul fuoco, come vuole Hume, oppure è una certezza scientifica, come vuole Kant? Come principio generale, formale e a priori, è certamente valido pensare un rapporto di causa quale base dell'accadimento di ogni fenomeno d'esperienza; è quindi legittimo, come vuole Kant, che sia atteggiamento scientifico il cercare una causa per ogni accadimento; ma nello stesso tempo dobbiamo essere consapevoli dell'irripetibilità dell'esistenza e dell'insieme delle condizioni di contorno che caratterizzano un evento. L'acqua messa sul fuoco potrebbe bollire a temperature molto diverse dalla "norma" ideale, al punto che se tali condizioni di contorno, come le pressioni e le altitudini, dovessero essere esasperate a dismisura, non sarebbe impossibile accertare la mancanza del fenomeno-effetto atteso, quale l'ebollizione, nonostante il fuoco. Ecco allora che la conclusione a cui perviene Hume rimane legittima, anche dopo e nonostante la lezione kantiana. I giudizi sintetici apriori sono impossibili. O, se si preferisce, ve ne sono e contribuiscono a dare l'illusione che una fisica pura sia possibile, ma non hanno alcuna validità scientifica.

Quelle che Kant chiama proposizioni sintetiche a priori, proprie della matematica e della fisica, anche se danno l'apparenza della sinteticità, dal momento che poggiano su intuizioni pure, che sono la forma spazio-temporale del fenomeno, tuttavia, permangono tautologiche e vuote, fintantoché non si incontrano con l'individualità irripetibile del fenomeno, dove solo possono attingere la *differenza*, che è base di effettiva sinteticità. Ecco allora che la sinteticità, nonostante si abbia a che fare con fenomeni in senso kantiano, resta inintegrabile, mai a priori, sempre individualmente irripetibile, e unica in quanto esistenza. Per quanto Kant, con la sua *Kritik*, si sia spinto avanti, con la nozione di fenomeno, nel cercare di addomesticarla, rendendola soggetta alle forme a priori della sensibilità e dell'intelletto, l'esistenza rimane la fonte imprescindibile dell'alterità, un che di inafferrabile, nella sua unicità irripetibile, con cui il pensare-dianoia si è dovuto scontrare, ma nella consapevolezza di non poter farne a meno⁵. È questo il mistero dell'esistenza, inafferrabile, che, come la Dea, può dire: nessuno ha mai sollevato il mio velo.

Senza esistenza, il mondo interiore delle *cogitationes* si inviluppa in se stesso, nella propria irrealtà tautologica e soggettiva, finendo per rappresentare per la Coscienza una contraddizione tra intenzione (*actus signatus*) e realizzazione

5. È quello che Hegel deve riconoscere nel punto più critico della sua opera principale: 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.

(*actus exercitus*) e una chiusura nell'immediatezza di sapere (=non sapere). In questo si risolve la protervia cirenaica e di ogni attualismo⁶ che pretenda l'integrazione dell'esistenza secondo i modi di un Sri: l'oggetto è dichiarato inseparabile dall'atto che lo rileva e per il fatto di questa inseparabilità lo si pretende integrato (saputo nella sua interezza), ma è un'illusione. È questa la speciosa identità di essere e pensare che viene rivendicata da un attualismo (preteso puro e immanentista), il quale non si accorge dell'inconsistenza della rivendicazione di tale immanenza e integrazione, allorché afferma che il cavallo non sarebbe altro che il "concetto del cavallo", quale prova che il pensiero sarebbe tutto. Quello che sfugge a questo idealismo rudimentale è che il concetto di cavallo è sempre un *posterius* rispetto al cavallo esistente, anzi rispetto ai cavalli, perché la molteplicità trova il suo *ubi consistam* nell'esistenza, così come nell'essenza, espressa dal concetto, trova la sua unità. Al pari dell'idea platonica, quest'essenza trova il suo cominciamento⁷ nella *denominatio extrinseca*, come tale molteplice e inintegrabile, nel senso di indeducibile a priori dall'essenza stessa. Il possesso della quale essenza, se non vuole ridursi alla tautologia vuota del tipo: il "pensiero pensa i pensieri", deve fare i conti con la differenza, come tutti gli atti intenzionali di Coscienza. Perciò questo idealismo ingenuo, se vuole che il concetto di cavallo sia qualcosa di significante per lui e non proterva soggettività vuota, di un atto del pensare che si pretenda puro, deve non limitarsi alla formula $A=A$, bensì, deve scendere nel tormento della formula $(A=A)=B$; dove B è l'Altro, la base di sintesi dei giudizi sintetici a priori, ossia la *denominatio extrinseca*, o l'esistente. È perciò inevitabile la divisione del reale in essenza ed esistenza, dove l'esistenza rimanga inintegrabile. Per dirla in termini gentiliani, il pensare-dianoia deve praticare il metodo dell'immanenza, quanto il metodo della trascendenza, se vuole essere alcunché di reale.

Il primo e più notevole tentativo, nella storia del pensiero occidentale di assimilare la differenza all'identità si compie con Anselmo d'Aosta e prosegue fino in età moderna con Cartesio e Leibniz, che rinnovano la prova ontologica, nella quale l'esistenza è pensata come una perfezione o come un completamento delle perfezioni. Che vuol dire? Che l'esistenza è considerata come un completamento dell'essenza; essa è pensata come *denominatio intrinseca*, come tale deducibile a priori, come tale fatta ricadere e assimilata all'identità (=concetto, essenza), quindi all'essenza di Dio stesso. Ma è un equivoco, storicamente apprezzato, perché fondato sulla *pietas* (allo stesso modo in cui, nel Medioevo,

6. G. Gentile, *Sistema di Logica*, pp. 200-201, dove pretende di derivare la differenza dalla stessa identità, con procedere del tutto a priori, ritenendo che la differenza sia immanente all'identità.

7. Che l'esperienza sia occasione per risvegliare nell'anima la *animadversio* delle idee evidenzia come già Platone fosse consapevole del rapporto intenzionale e mediazionale che il concetto ha con la percezione, nella quale il primo trova il suo cominciamento, al fine del *logon didonai*.

non erano reato i furti di reliquie, fatti per eccesso di devozione) ma che Kant ha opportunamente messo a nudo, riconducendo l'esistenza alla differenza e alla *denominatio extrinseca*. I cento talleri possibili, non sono meno dei cento talleri reali, i quali, grazie all'esistenza, non diventano 101. L'esistenza non accresce e non perfeziona l'essenza. Ecco la *denominatio extrinseca*, la quale, se non accresce l'essenza dei cento talleri, tuttavia accresce il mio patrimonio. Quindi, l'esistenza ha valore e significato *quoad nos*; e come l'esistenza dei cento talleri ha valore e significato per il nostro patrimonio, altrettanto l'esistenza di Dio avrebbe valore e significato per l'ordine provvidenziale del mondo e della nostra vita. *Quoad nos*. Tale *quoad nos*, che è l'accrescimento del nostro patrimonio, non può esser dedotto a priori dalla nozione di cento talleri (di Dio si può dire solamente che è e non che esiste, perché l'esistenza, lungi dall'essere una perfezione, è una limitazione).

Ora, dobbiamo chiederci quale sia, all'interno del soggetto, quella *cogitatio* rivelativa dell'esistenza. Questa *cogitatio* si chiama "sensibilità" (*Sinnlichkeit, aisthesis*) e il suo atto specifico "sensazione" (*Empfindung*). Questo nel soggetto⁸. Il punto intermedio tra soggetto e oggetto si chiama *Affizieren*. Nella sensazione si attua un'affezione, per la quale il soggetto subisce l'azione di un oggetto (o presunto tale). Hegel chiama questo *fremder Anstoss*, in Dilthey e Heidegger esso si chiama: *Widerstand*.

Fonte di incessante ispirazione e oggetto di canto per poeti, rapsodi e romanzieri, l'esistenza pare nemica al pensare-dianoia, essendo per questi inafferrabile e sfuggente...

18. La terza categoria

L'esistenza, così come fa da base imprescindibile per ogni progetto di giudizi sintetici a priori, altrettanto essa è la base del cammino dialettico della Coscienza, al contrario di quello che saremmo tentati di dire, essere cioè il concetto. L'opera maggiore di Hegel aveva come titolo originario quello di *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*; che al termine della scrittura diviene *Phänomenologie des Geistes*. Durante la stesura di quest'opera deve essere accaduto qualcosa di grosso nel cammino speculativo di Hegel. I termini chiave di questo movimento dialettico sono: "in sé" e "per lei". Il termine "in sé" si riferisce all'oggetto e al suo stare come oggetto singolare della percezione, come qualcosa di indipendente dalla percezione stessa e come supporto della

8. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A20-B34, p. 69: "Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung".

sua (della percezione) proiezione intenzionale verso l'Altro. Senonché l'indagare e problematizzare che fa la Coscienza circa ciò che crede di sapere riguardo a tale oggetto, attività detta "mediazione", perviene a negare che il so-qualcosa-di-particolare sia verità e il vero sapere; il concetto universale, emerge come una positività su questa negazione. Ecco allora che quello che prima era l'oggetto in sé è divenuto concetto, ossia qualcosa che è per lei, ossia per la Coscienza. Quello che prima appariva come esteriore ed estraneo è divenuto interiore e facente parte della vita della Coscienza come concetto. Questo ci dice che il concetto non è autoconcetto, ma è concetto che si riferisce, come ogni altro atto intenzionale, ad Altro e il suo Altro è la percezione come *Bekanntschaft*, ossia come cominciamento della filosofia.

Qual è il luogo in cui insiste il noto, la percezione? Questo luogo è la Coscienza, perché anche la *Empfindung*, che è il materiale o contenuto della percezione, è una *cogitatio*, come tale contenuta nella Coscienza. Qual è il luogo in cui è tolto il noto, la percezione? Questo luogo è il concetto. Allora il senso corretto in cui va compresa la *Aufhebung* (altrimenti contraddittoria nella formula del "mantenuto come tolto") è il seguente: ciò che è tolto nel concetto è mantenuto nella Coscienza, ed è qui che il concetto trova il suo Altro (come *Bekanntschaft*), senza il quale si ridurrebbe a idealismo vuoto, quello che Hegel dimostra di avere ben chiaro in *Phänomenologie "C"*. Quando perciò Hegel afferma e pretende che la Coscienza trovi se stessa nel concetto e che nel concetto scopra di essere tutto, ossia si scopra come ragione, questa è una pretesa impossibile. La Coscienza non trova se stessa nel pensare, ma al contrario è il pensare che trova e invera se stesso nella Coscienza. Quando Hegel pretende che la Coscienza trovi se stessa nelle categorie, ciò che le consentirebbe, come ragione, di sentire se stessa come il tutto, sta chiedendo al contenitore di farsi contenere nel contenuto. L'apparato delle categorie, qualunque uso puro se ne faccia, come ha definitivamente mostrato Kant, è antinomico, fallace, e mette capo solo a pseudoconoscenze. Nell'uso introspettivo (finalizzato all'autoconoscenza e al sapere razionale, come certezza di essere tutto) che ne vorrebbe fare Hegel (progetto che trova fondazione e giustificazione nella *Phänomenologie* e che si realizza nella *Logik*), il tentativo che il contenitore venga introdotto nel contenuto, ossia che la Coscienza trovi se stessa nel pensare-dianoia, interrompe il cammino dialettico e scientifico dell'opera. In che modo? Nel modo del credere di poter sopprimere l'Altro, quale naturale oggetto intenzionale delle categorie, al fine di avvalersi in modo puro di questo apparato categoriale, dando a credere (sicuramente al pubblico e forse anche a se stesso) che in questo modo la Coscienza trovi se stessa. La maldestra soppressione dell'Altro avviene

9. G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 183-185.

sostituendolo con una controfigura fittizia, che è la categoria della singolarità. Ma la differenza è quella che c'è tra un morto e un vivente, dove il vivente è l'Altro, cioè l'esistente, mentre la controfigura fittizia è una categoria vuota, un letto di Procuste dove la Coscienza dovrebbe, secondo Hegel, trovare se stessa.

Questo tentativo di eludere l'Altro, e quindi la vera differenza, si compie in Hegel nella sezione "C" della *Phänomenologie*, avvalendosi, senza che venga mai nominato, della sezione III dell'"Analitica dei concetti" della *Kritik*, in cui Kant, esponendo la tavola delle categorie, fa notare come la terza categoria di ciascun gruppo (due matematiche e due dinamiche) sia la sintesi delle due precedenti¹⁰. Ad esempio: la categoria dell'unità si contrappone a quella della pluralità; ebbene, la terza categoria, che è quella della totalità, non è altro che il pensare come unità la pluralità. E questa operazione avverrebbe per una particolare sintesi che compirebbe l'intelletto stesso nella sua spontaneità, in modo del tutto a priori, indipendentemente da qualsiasi esperienza. Quanto così esposto da Kant diviene per Hegel il paradigma di un ampliamento della conoscenza (sintesi), condotta in modo puro, a priori, e sarà alla base della sua *Logik*. Ma prima ancora della *Logik*, il ricorso a questo modello sconvolgerà l'impianto scientifico e rigoroso della *Phänomenologie*, la quale, fin dove si svolge come *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*, procede in maniera teoreticamente ineccepibile, conducendo la Coscienza a liberarsi dialetticamente dalla potenza dell'Altro, mostrando come ogni presunto in sé sia solo un per lei, e dunque sollevandola con questa consapevolezza ad autocoscienza, in cui la differenza (con l'Altro) è tolta. Questo significa che per l'autocoscienza un mondo come qualcosa di estraneo e contenitore delle certezze (false) della Coscienza non c'è più.

Senonché Hegel, per non chiudere la sua opera con un socratico "so di non sapere", forse per non deludere le aspettative del pubblico o della sua Università, procede a svolgere quella che lui ritiene la parte positiva del sistema; ritenendo quindi che le sezioni di Coscienza (A) e Autocoscienza (B) siano solo l'esposizione della parte negativa. Con ciò facendo valere l'idea infelice di sistema che fu anche di Schelling e che con lui ha condiviso negli scritti precedenti alla *Phänomenologie* e in particolare in *Differenz*¹¹ (1801). Questa idea di sistema dice che, dopo aver mostrato che Io=tutto (che sarebbe lo svolgimento del lato soggettivo e fichtiano del sistema), bisognerebbe procedere a fare l'opera inversa, ossia a mostrare che Tutto=Io. Ossia, partire dalla natura per mostrare come

10. Di questa sezione III scrive Heidegger: "La comprensione di questo paragrafo è la chiave per la comprensione della Critica della ragion pura, come fondazione della metafisica" M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 58, corsivo mio.

11. G.W.F. Hegel, *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie*, p. 94 e segg.

questa evolva fino allo spirito. In prima istanza si è partiti dalla Coscienza (Io) per mostrare che l'Altro, la natura, è solo ideale, non reale e che il suo vero Sé è Coscienza. Solo che questo partire dalla Coscienza per mostrare che l'esteriore è interiore si chiama propriamente "mediazione" e questo cammino è dialettico e scientifico, mentre quello opposto è la contraffazione della mediazione; e infatti si conclude in assurdità e contraddizioni.

Ecco allora come si è passati dalla *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* alla *Phänomenologie des Geistes*. Arrivati alla sezione C dell'opera, in cui compare la ragione, Hegel congela la dialettica e introduce surrettiziamente una *Realphilosophie des Geistes*. La ragione che ha compreso di essere tutto, trasformerebbe la Coscienza in Spirito, per il quale ogni categoria e concetto è immediatamente il reale stesso e quindi ogni suo pensare è immediatamente il reale stesso.

Nel tentativo di abolire l'Altro (la differenza) o di surrogarlo, al fine di perseguire l'idea schellinghiana di sistema, Hegel ha prodotto le pagine più tormentate e infelici della sua opera, proprio nella sezione "C" della *Phänomenologie*, lì dove passa dalla *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* alla *Phänomenologie des Geistes*, così nominata perché contiene una *Realphilosophie des Geistes*, quella che pretende dimostrare che Tutto=Io, partendo dalla natura e ricavando da questa lo spirito. Tra le contraddizioni più gravi di queste pagine, c'è l'affermazione che un'autocoscienza starebbe di fronte ad altra autocoscienza¹². Cosa evidentemente impossibile, perché l'autocoscienza può essere solo una e non è moltiplicabile; semmai possono essere molteplici i luoghi e i modi del suo manifestarsi. Un'autocoscienza che abbia di fronte a sé un'altra autocoscienza è da dirsi propriamente Coscienza, e ciò che questa abbia per oggetto dicesi "cosa" o "sostanza", non autocoscienza. All'inizio di "B", nel paragrafo "La verità nella certezza di se stesso", Hegel, nel mentre mostra che con l'autocoscienza siamo finalmente entrati nel regno della verità, in ossequio alla necessità di proseguire come *Realphilosophie* e per fare apparire come insufficiente questo approdo, scrive che "all'autocoscienza la differenza non ha anche la figura dell'essere"¹³ (avrebbe la figura del non essere?), mentre poche righe sopra scriveva che l'autocoscienza è la pienezza di sé dopo il ritorno dall'esser altro. Questa caduta, dal piano teoretico rigoroso a quello interpolatorio, è ripetuta e confermata in "C", dove, con identica scansione, dopo aver detto che l'autocoscienza razionale è la certezza raggiunta della Coscienza di essere ogni cosa, subito dopo,

12. G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 146: "Es ist für das Selbstbewusstsein ein anderes Selbstbewusstsein, es ist ausser sich gekommen".

13. Ivi, p. 138: "indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des Seins hat, ist es nicht Selbstbewusstsein".

per giustificare la prosecuzione dell'opera come *Realphilosophie*, Hegel afferma che questa "ha obliato" il cammino lungo il quale si è emancipata dalla potenza dell'Altro e perciò, da verità che era, a tutta prima, viene fatta di nuovo regredire a certezza¹⁴. Questa interpolazione del discorso teoretico con una categoria fisiologico-psicologica come la "memoria" indica l'imbarazzo e l'insicurezza con cui Hegel sta esponendo il lato oggettivo del sistema (Tutto=Io), quello che lo porta a concludere ad esempio, in un clamoroso perversimento della mediazione, che lo spirito è un osso¹⁵ (affermazione insanabile, nonostante il ricorso al giudizio infinito). Mentre la mediazione vera, quella che dimostra essere Io = Tutto, dice che l'osso nella sua essenza è spirito e che osso è solo un'esistenza apparente. È l'osso ad essere in verità spirito, non viceversa. Come può Hegel essere arrivato a questo¹⁶?

Nella sezione dedicata alla *Beobachtende Vernunft* egli ribadisce che con l'autocoscienza siamo nel territorio della verità, dove la Coscienza ha pienamente trovato se stessa e ha pienamente trovato se stessa perché, dove illusoriamente cercava l'altro, realmente trovava una categoria, ossia un concetto dell'intelletto, come tale espressione del suo mondo interiore (per dirla con Kant, frutto della spontaneità dell'animo umano). Insomma, nella parte dialettica della sua opera, ossia nella *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*, egli ha mostrato che il mondo dell'esperienza si è rivelato essere concetto e universale, ossia categoria, perciò sapere tutto è sapere tutte le categorie. Una differenza tra mondo dell'esperienza e categorie sarebbe impossibile segnare. Allora lo svolgimento della *Realphilosophie*, in cui partendo dalle cose (natura) si mostrerebbe che queste sono, da ultimo, spirito, non sarebbe altro che una autoconoscenza che la Coscienza fa di se stessa nelle categorie. Insomma il mondo della natura e dell'esperienza è vissuto da questa coscienza individuale, che è il nuovo protagonista della *Realphilosophie* (quindi la Coscienza ridotta a monade leibniziana), esattamente come un mondo di categorie. Questa monade leibniziana, che è la coscienza individuale (altra nozione contraddittoria), si muove in un mondo dell'esperienza nella perfetta convinzione che esso non sia altro che il suo mondo interiore fatto di concetti.

Ora dobbiamo chiederci: l'Altro, la differenza, l'esistenza che fine hanno fatto? Hegel ha creduto di poter surrogare l'Altro e la differenza dicendo che la molteplicità delle categorie già contiene una differenza, quella tra loro¹⁷ (sic!)

14. Ivi, p. 180: "*Das Bewusstsein, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen*".

15. Ivi, p. 260: "*das Sein des Geistes ein Knochen ist*".

16. Al punto da credere di poter reificare lo spirito: "*er ist ein Ding*", ivi, p. 259.

17. Anche grazie ad una prosa non facile da decodificare, Hegel dà a credere al lettore sprovveduto che su tale stipte si possa costruire l'immensa arcata di una cattedrale gotica, quella che il pensare speculativo sta costruendo sotto il nome di "sistema", ma se osservate bene Hegel sta spacciando per

e quindi un'alterità; e questa differenza e alterità, dedotta in tal modo dalla tavola delle categorie, sarebbe sufficiente a far sì che la *Realphilosophie*, che lui svolge come seconda parte di quest'opera del 1807, non si chiuda nella vuota tautologia $Io=Io$, che è il falso idealismo. Per rafforzare questa idea di una differenza che non sia ricavata analiticamente dalle categorie (come tale sarebbe solo finzione) si avvale del procedimento triadico indicato da Kant, per il quale il soggetto di questo percorso nella *Realphilosophie* sarebbe compiuto da un certo "uno" (*reine Einheit*), il quale sarebbe la sintesi dell' Io , nella sua immota tautologia $Io = Io$, e della differenza, quella propria delle categorie tra loro. Questo sarebbe la singolarità¹⁸ (*Einzelheit*). L' Io è chiamato da Hegel "categoria pura", come tale è un universale; le categorie, quale secondo fattore di questa sintesi, sono universali. Come possa la sintesi di due fattori universali dare luogo alla *Einzelheit* solo ad Hegel è dato sapere. La quale *Einzelheit* non è altro che camuffamento pseudodialettico della monade leibniziana, che ha sostituito la Coscienza, la quale era protagonista nella *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*. "Die Einzelheit ist ihr Übergang aus ihrem Begriffe zu einer äusseren Realität"¹⁹. Con questa dichiarazione Hegel vuole rassicurare il lettore che la differenza sarebbe stata conseguita, rivestendo questa presunta *äusseren Realität* con l'attributo specifico dell'esistenza, che è quello della singolarità. Ma si tratta di un surrogato dell'esistenza, la quale è indeducibile dalle categorie, per questo è sempre stata definita come *denominatio extrinseca*. L'unione di due categorie, come tali universali, come lo sono l' Io (che per Hegel è categoria pura) e la diversità delle categorie tra loro (!) non produce una differenza reale (come lo è l'esistenza), ma una differenza finta, che resta finta anche se la camuffiamo col termine di *Einzelheit*. Per attingere la vera differenza ci vuole lo *Anstoss*, come Hegel stesso lo chiama, e solo questo ci mette in contatto con la *äusseren Realität*, che è l'esistenza, la sola *altera res*, che ci permette di uscire dall'identità astratta, come la chiama Gentile, per conseguire l'identità concreta. Senza la vera e reale differenza (non quella finta della *Einzelheit*, la quale non poggia sullo *Anstoss*, bensì su una improbabile alchimia delle categorie tra loro) il pensare si chiude nella tautologia di sé medesimo $A=A$, dove il primo e il secondo membro dell'uguaglianza sono identici: il pensiero pensa

differenza (*Differenz*) quella che, tra le categorie, è la mera diversità (*Unterschied*), sulla quale non potrebbe poggiare neppure il tetto di una casupola ("Der Unterschied erscheint als eine Vielheit von Kategorien", ivi, p. 182). La diversità delle categorie tra loro si mantiene nel principio di interiorità, nello $A=A$ tautologico, perché ciascuna categoria appartiene a questo genere e da esso non esce (= assenza di differenza). La differenza, invece, dice l'Altro, cioè l'esteriore, dove ha sede l'esistenza ed ha un immenso respiro, ancor maggiore di una cattedrale, perché lì opera il principio di realtà.

18. Ivi, pp. 182-183.

19. Ivi, p. 183.

il pensiero. La cosa grave è che se il pensiero pensa il pensiero cessa di essere pensiero. Infatti pensare è mediazione e la mediazione non è possibile senza negazione; la negazione, non potendo essere autonegazione, può essere solo negazione di Altro; solo così il pensiero è dimostrazione (concetto). Senza l'Altro il pensiero cessa di essere mediazione-dimostrazione, che sono possibili solo dove vi sia negazione, la quale è intenzionale, si esercita su ciò che sia effettivamente, non fintamente, Altro. Solo così si consegue l'identità concreta. Mancando l'Altro, il pensiero, non potendo costituirsi come mediazione-negazione, non può costituirsi come dimostrazione (concetto), quindi collassa sull'opinione. Il pensiero che pensa il pensiero, non è pensiero, bensì opinione.

Insomma siamo in presenza di un imbroglio, sul quale pascola tranquilla l'esegesi hegeliana, ma dal quale si ritrae con orrore la teoresi rigorosa, che tiene ben distinti il romanzo dal filosofare scientifico ed ineccepibile. Per dirla con un'immagine, voi potete inventare un ordigno sul quale un atleta si muova come un nuotatore, compiendo identici movimenti. Potete dire che quel tale stia nuotando? No, perché continua a stare fuori dall'acqua. L'apparenza di sinteticità della terza categoria, detta uno e singolo, che pare fornire una differenza, è l'equivalente di quell'atleta fuor d'acqua, in quanto riesce solo a surrogare l'autentica differenza, che non è possibile senza l'Altro (l'esistenza), che Hegel pur riconosce col termine di *fremder Anstoss*²⁰, e che crede di sostituire col ricorso alla triade kantiana, dove si genera la terza categoria. Il dialettismo ha sostituito la dialettica.

La *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*, che è la parte scientifica e originale dello hegelismo, termina con *Beobachtende Vernunft*, dove la *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* viene interpretata da Hegel stesso come la parte negativa del sistema, consistente in un idealismo soggettivo, che attenderebbe il suo complemento nella *Realphilosophie des Geistes*, considerata come empirismo assoluto, dove la ragione troverebbe se stessa nelle categorie, le quali sarebbero identiche alla stessa esperienza (l'immediata effettualità di un cranio, preteso come adeguata forma esterna), con *petitio principii*: perché la prova che il cranio è effettualità dello spirito è data dal ritenere che la sua verità sia la categoria; mentre la prova che la categoria sia immediatamente esperienza e quindi empirismo assoluto è data dalla presunta adeguatezza della categoria al cranio. Ora, dobbiamo chiederci: che cosa conosce la ragione nelle categorie? Essa conosce, non se stessa, ma i modi della propria estraneità, essendo la categoria quella *Handlungsweise* con la quale la Coscienza cercava di cogliere e pensare l'Altro (l'oggetto della percezione). La *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* ha sperimentato nella categoria una funzione negativa, che è

20. Ivi, pp. 184-185.

stata quella di liberarla dalla potenza dell'Altro e questa negatività le ha consentito di trovare se stessa, come autocoscienza. Ma la pretesa, da *Beobachtende Vernunft* in poi, che la Coscienza conosca positivamente se stessa nelle categorie significa confondere e tentare di parificare autocoscienza con autoconoscenza, che sono cose profondamente diverse²¹ (l'autoconoscenza prova a compiersi e fallisce sul piano della *dianoia*, mentre l'autocoscienza è *Nous, sensus*). Le categorie sono bensì forme dello spirito ed espressione della sua essenza, ma esse sono espressione dello spirito in quanto ancora coscienza che non si riconosce in sé, ma che è soggetta ancora ad un sapere apparente, quello che soggiace alla potenza dell'Altro (Io in sé della percezione). Quindi la ragione non sta conoscendo se stessa nelle categorie, ma solo le forme soggettive del sapere apparente, che sono ormai un suo passato, contenuto nelle sezioni A e B della *Phänomenologie des Geistes*. Insomma: uno stravolgimento e una regressione: alla Coscienza viene sostituita la coscienza individuale ("*einzelne, zufällige Selbstbewusstsein*"); all'Altro viene sostituita la pretesa sinteticità della terza categoria; alla dialettica viene sostituito il dialettismo; all'autocoscienza viene sostituita l'autoconoscenza.

Scolio. Siamo così giunti a scoprire il criptoaristotelismo di Hegel. E quindi il modo in cui Hegel svolge la stessa funzione storica di Aristotele all'interno della Civiltà Occidentale, che è quella di nascondere e interdire l'accesso alla facoltà suprema, o facoltà divina del *Nous*. In che modo? Abolendo e misconoscendo l'autocoscienza, che è il punto focale del pensare noetico, per sostituire ad essa l'autoconoscenza. Operazione compiuta già da Aristotele, quando attribuisce al pensiero divino il tentativo (vano) di sapersi mediante autoconoscenza dialettica. Allo stesso modo, Hegel pretende che il sapersi dello spirito avvenga non per autocoscienza noetica, bensì per autoconoscenza dialettica, allorché prospetta il tentativo (vano) di sapersi dello spirito come riflessione (autoconoscenza) sul proprio stesso apparato categoriale. Questa sorda abolizione del *Nous* si compie col far apparire come unica via del sapersi dello spirito quella che consiste nella riflessione, che essendo dialettica, prospetta sempre e necessariamente una differenza tra colui che conosce e il ciò che è conosciuto. Ecco perché diciamo che questo tentativo di sapersi, sia da parte del dio aristotelico, sia da parte dello spirito hegeliano, sono vani. Questa vanità del credere di poter conoscere sé mediante concetti ha già bene evidenziato Kant. Anche nel tentativo di sapersi noi conosciamo noi stessi solo e sempre come fenomeno (mai come siamo realmente), ciò vuol dire che il conoscitore e l'oggetto conosciuto

21. Rimando per questa differenza tra autocoscienza e autoconoscenza a quanto ho scritto in *Uno senza secondo: la mediazione, la coscienza, il testimone*, parte II, p. 17.

sono diversi, infatti l'oggetto conosciuto è un ente di esperienza interna, appreso nei modi dello schematismo temporale e delle analogie dell'esperienza, chiarite da Kant. In soldoni: ti conosci sempre come oggetto temporale, ossia come fenomeno. Questo solo ti consente il pensare-dianoia, la forma-pensiero che la tradizione filosofica occidentale ti ha proditoriamente consegnato come esclusiva. Quindi colui che conosce e ciò che è conosciuto sono diversi, come anche è costretto a riconoscere Aristotele: "Infatti, l'essenza del pensare e l'essenza del pensato non coincidono"²². E siccome tu sei il conoscitore e non il conosciuto, ecco che quello che conoscessi mediante il pensare-dianoia non è mai chi sei veramente. Nella storia del pensiero occidentale tre sono i capisaldi dell'abolizione della Coscienza-Nous dal patrimonio cognitivo dell'uomo occidentale. Aristotele nel mondo medievale, Spinoza nel mondo moderno, Hegel in epoca contemporanea. Gran parte dell'autorevolezza di questi tre autori è stata costruita e sostenuta nell'ambito di un progetto di de-spiritualizzazione dell'uomo occidentale e di chiusura dell'accesso verso la trascendenza. E questo si poteva fare solo proibendo e abolendo la Coscienza-Nous, per rendere l'uomo occidentale (una volta messa a sua disposizione la sola *διάνοια* come forma-pensiero) propenso al materialismo, allo scientismo e a forme di laicismo, queste intese non come anticlericalismo (non ci interessa qui), bensì come negazione e avversione per tutto ciò che abbia valenza spirituale e trascendente.

Queste tre impostazioni filosofiche, che aboliscono la Coscienza-Nous, sono il corrispondente esatto di quanto accaduto sul piano teologico-antropologico nel secolo IX, durante la seconda parte del IV Concilio Costantinopolitano (febbraio 870, regnante Adriano II, coadiuvato da Anastasio detto il Bibliotecario), nel quale furono redatti 26 canoni; l'undicesimo di essi affermava l'unicità dell'anima umana²³, ossia aboliva la precedente tricotomia (presente nei Padri della Chiesa come sopravvivenza della dottrina anassagorea del *Nous* separato) di corpo, anima e spirito, di cui è costituito l'uomo, riducendolo alla sola dicotomia di anima e corpo. E fu anatema contro lo spirito (chiamato ingannevolmente doppia anima, tale da far apparire plausibile l'affermazione dell'unicità dell'anima umana) e contro chi ne sostenesse la dottrina. Questo documento, importantissimo dal punto di vista della storia della spiritualità, ma anche dal punto di vista della storia della filosofia e della teologia, è, nella stragrande maggioranza dei casi, ignorato dai filosofi occidentali; eppure esso consegna alla storia del pensiero occidentale una valenza

22. Aristotele, *Metaphisica*, 1074, b35.

23. http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/200_Mansi/1692-1769,_Mansi_JD,_Sacrorum_Concilorum_Nova_Amplissima_Collectio_Vol_016,_LT.pdf. https://archive.org/stream/EcumenicalCouncilsOfTheCatholicChurch/Ecumenical%20Councils%20of%20the%20Catholic%20Church_djvu.txt

di “pensiero” esclusivamente di tipo dianoetico e abolisce, con un anatema, lo spirito, e con esso quella valenza di pensiero (νοῦς) espressione della Coscienza pura. La grande importanza di questo documento sta nel fatto che esso sancisce il destino materialista dell’uomo occidentale, la sua chiusura nel solo ordine di realtà permesso dai 5 sensi e il suo conseguente primario interesse per la tecnica, come unico modo per dominare e assicurare se stesso in quell’ambito di materialità concesso dai 5 sensi. Il pensare-dianoia, come sola forma-pensiero concessa e necessaria per questa angusta visione del reale (materialista, scienziista e meccanicista²⁴), è così diventata il veicolo, monco e impotente, con cui generazioni di filosofi hanno cercato di trovare un’identità specifica della filosofia, che la differenziasse dalle scienze, cercata vanamente nella metafisica, dove il veicolo monco e impotente (tale per la filosofia, ma non per le scienze) si è mostrato non utilizzabile per la conoscenza di sé, come ha dimostrato Kant²⁵ e per la conoscenza dell’Assoluto, come abbiamo dimostrato nell’antinomica del paragrafo 5 di questo saggio. E così, l’anatema costantinopolitano contro lo spirito si è rivelato un anatema contro la filosofia stessa, dal momento che questa si è trovata incapace di realizzare due dei suoi obiettivi fondamentali, l’autocoscienza e la conoscenza dell’Assoluto, essendo dotata della forma-pensiero inadatta allo scopo (come dare una forchetta a uno che voglia radersi), ma che lei acriticamente ha accettato, nella pressoché totalità dei filosofi occidentali, i quali confermano questo conformismo all’anatema, non andando oltre all’autoconoscenza quando si tratta del sapere di sé dello spirito; essendo solo questo ciò che il pensare-dianoia (il veicolo monco e impotente) consente. Un’altra conferma l’abbiamo riscontrata nel fatto che il νοεῖν di Parmenide, del noto frammento con cui si afferma l’identità con l’essere (“τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι” fr. 3 DK), viene meccanicamente tradotto con “pensare”, e con “pensare” i filosofi occidentali intendono, in maniera ormai quasi inconscia, il pensare-dianoia, quello che ha presieduto allo sviluppo delle scienze materialiste e meccaniciste, insomma quello che ordinariamente e giustamente è detta “mente” (in quanto mentisce). Mentre con νοεῖν Parmenide e Anassagora fanno riferimento alla Coscienza-Nous, quella fatta oggetto dell’anatema, di cui i filosofi occidentali neppure si sono accorti, nemmeno quelli che rivendicavano la propria filosofia come esente da presupposti, mentre qui si tratta di qualcosa ben più pesante di un presupposto: un’ipoteca e un anatema.

24. P. De Bernardi, *Contaminazione tecnocratica della scienza e mistificazione stocastica della natura. Evolucionismo, caos, entropia*, II, p. 66 e segg., dove ho mostrato come anche la scienza contemporanea si sia data come obiettivo l’abolizione della Coscienza-Nous, attraverso la critica e la negazione del Soggetto.

25. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 152, B 157-158.

Per comprendere la gravità storica di questo evento ahrimanico del IX secolo, basti dire che il *Nous* nella sua separatezza e purezza, come tale riconosciuto da Parmenide e Anassagora²⁶ (ἄπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν) e come tale ereditato dai Padri della Chiesa e dal Neoplatonismo, accomunava ancora la tradizione filosofica greca con quella vedica. La separatezza e purezza dello spirito è infatti dottrina cardine del *Sambhkyā*²⁷, degli *Yogasutra*²⁸ di Patanjali e anche delle *Upanishad*²⁹. Perciò, l'anatema costantinopolitano contro lo spirito e la conseguente abolizione del *Nous*, ha sancito la separazione dell'Europa occidentale dalle sue radici euroasiatiche e vediche³⁰. Con gravissime conseguenze spirituali, filosofiche e culturali, sulle quali non ci possiamo ora soffermare. L'uomo è così privato della sua differenza specifica e ontologica rispetto all'animale, nel momento in cui si afferma essere composto solo di anima e corpo; anche l'animale ha un'anima e si chiama "animale" proprio perché animato da un'anima. E l'*imago Dei*, una volta abolito con l'anatema lo spirito, può consistere nella sola anima, che l'uomo ha in comune con gli animali? Sostenerlo sarebbe solo finzione.

La conformità delle filosofie dei paesi occidentali all'anatema costantinopolitano è nella stragrande maggioranza dei casi *conditio sine qua non* del loro successo accademico ed editoriale, come lo è stato per l'aristotelismo nei secoli passati, per lo hegelismo, in tempi più recenti, e per il dilagare odierno dello spinozismo. Cosa che il lettore può verificare per proprio conto, seguendo come filo rosso di quest'indagine l'abolizione della Coscienza-Nous³¹: una sorta di lasciassere accademico-editoriale.

26. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 59 A 56.

27. Isvarakrsna, *Sambhkyakarika*, strofa 17.

28. Patanjali, *Yogasutra*, sutra 27.

29. *Katha Upanishad*, in *Upanishad vediche*, p. 304.

30. Sugli innegabili legami della filosofia greca col mondo vedico (e anche derivazioni), che gli storici della filosofia occidentale hanno sempre cercato di misconoscere (e ancora misconoscono) rimando a P. De Bernardi, *Pirrone e i Maestri indiani*, pp. 83-102 e anche: *A proposito della nascita della filosofia. Con nota sulle radici sanscrite della civiltà europea*, che è Appendice a P. De Bernardi, *Nero Perfetto. La spiga di Iside-Demetra*, pp. 275-289.

31. P. De Bernardi, *Nero perfetto. La spiga di Iside-Demetra*; è quanto ho iniziato a fare nell'Introduzione, pp. 13-24, ma sarebbe un lavoro enorme mostrare come l'interdizione dell'anatema operi, quasi fosse una pulsione inconscia, nel retroterra mentale di quasi tutti gli autori della cultura occidentale, non solo in campo filosofico, ma anche letterario, cinematografico, artistico, ecc.; si tratta di qualcosa che è impressionante e incredibile. Ancor più quando si osserva come tale pregiudizio verso la Coscienza operi con invincibile conformismo proprio in coloro che si proclamano innovatori o rivoluzionari; pare come se tale pregiudizio-interdizione venisse respirato con l'aria, nei paesi occidentali, per dire l'efficacia della sua presenza e operatività, che agiscono in proporzione inversa con la notorietà del documento (quasi da tutti ignorato), il quale sancisce la proibizione di ravvedere la presenza dello spirito nell'uomo.

19. L'esperienza interiore come unica via per l'invenimento della Coscienza

“Anima” è il modo in cui è stata trattata la Coscienza da parte della metafisica e della teologia per secoli e secoli in Europa, facendone un oggetto, un ente metafisico, collocandola in un iperuranio, dove teologia e metafisica le hanno assegnato tutti gli attributi che hanno voluto (opera vana, dirà magistralmente Kant, perché di questo ente metafisico si può dire tutto e il contrario di tutto. Ecco la dialettica).

Perché Cartesio è il fondatore della filosofia moderna? Per aver forse elencato le 4 banali regole del metodo (messe in pratica ogni volta da qualsiasi attento ingegnere o artigiano)? O forse per aver detto che il concetto della cosa coincide con l'essenza della cosa? Non sono mancati autori razionalisti nella Scolastica Medievale, che hanno sottolineato l'importanza del concetto e della ragione naturale per cogliere la verità. Eppure Cartesio è e deve restare il fondatore della filosofia moderna europea. Perché? Perché ha riportato l'Anima nella sua sede naturale, sottraendola all'esilio metafisico; l'ha riportata nella sua sede originaria, che è l'esperienza interiore. Una volta tornata a casa essa ha preso il suo vero nome: Coscienza (essa significa “so qualcosa” e contemporaneamente “so me che so la cosa”; ossia: “so qualcosa nel mentre sono autocosciente”; questo essere autocosciente si riferisce a sé con l'espressione: “Io sono”). E infatti, l'opera in cui Cartesio riporta l'Anima a casa si intitola “*Meditatio*” (non “Trattato di Metafisica”), scritta in forma autobiografica e introspettiva. Questa introspezione (già agostiniana) in cui coglie l'innegabilità dell’“Io sono”, ossia della Coscienza (II *Meditatio*, capoverso 3), è un'esperienza. Cartesio non è il fondatore della filosofia moderna per aver dato un ulteriore e migliore concetto dell'Anima. “La proposizione Io sono, Io esisto è necessariamente vera ogni volta che la concepisco”³²; qui si vede che il *cogito* non c'entra; Cartesio ha colto l'innegabilità della Coscienza pura, “Io sono”; è di questa che ha colto ed evidenziato l'innegabilità, non del *cogito*. Ecco come Cartesio ha realizzato lo “*Illud ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*” agostiniano. Ancora più a monte del *cogito* c'è la Coscienza pura, *synderesis*.

Cartesio scopre che l'esperienza interiore della Coscienza pura (Io sono) è l'unica conoscenza innegabile, che egli non definisce un concetto ma un “sentire”. Innegabile, perché l'espressione “Io non sono” non la potrò mai pensare, né dire senza contraddizione. Che poi Cartesio, di fronte alle richieste dei teologi del suo tempo, che gli chiedevano in che consistesse l'essenza della Coscienza,

32. R. Descartes, *Meditationes de prima Philosophia*, p. 25: “*adeo ut, omnibus satis superque pensatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum: ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum*”.

abbia risposto: “il pensare” (*res cogitans*), non ci interessa per ora. Questo riguarda l’esegesi cartesiana.

Cartesio è il padre della filosofia moderna e lo deve restare, perché ha riportato alla luce la Coscienza nella sua vera natura, che non è un concetto, come per secoli hanno preteso teologia e metafisica, oggettivandola, ma un’esperienza interiore, che ognuno può attingere e riconoscere, evidenziando, nello stesso tempo, che è l’unica certezza incontrovertibile, dunque: verità. Ecco l’importanza dell’esperienza interiore a cui richiama l’Oracolo di Delfi, a cui si è richiamato Agostino e, dopo Cartesio, Campanella, Fichte, Schopenhauer, Husserl ... Chi vuole sapere dove abita la Coscienza, sappia che, dopo Cartesio, non deve bussare alle porte della metafisica. Non abita più lì.

Ora, certamente questa esistenza che ci tocca, detta “vita” e che non abbiamo scelto è “inevitabile” (non necessaria), “finita”, con tutta la sua empiricità contingente, anche arida; ma non è tutto e solo buio. Nel fondo, e molto a monte nello scavo interiore, cui invita l’Oracolo, è dato trovare una fonte preziosa e luminosa, quale i grandi mistici (non solo Cartesio) hanno saputo scorgere; ed è la luce della Coscienza, che si manifesta attraverso l’uomo e che è fondamento della sua dignità e irriducibilità, all’animale, alla macchina e al niente. Questa luce fa dell’uomo un essere di altissima dignità e peso ontologico. È vero che l’uomo, come soggetto empirico, è erroneo e, accecato dal bisogno di assicurare se stesso alla vita, riferisce in maniera egoica tutto a sé, distorcendo la realtà e quindi vivendo per lo più quasi sempre nella menzogna, ma non lo possiamo per questo buttare a mare o istigare al suicidio, allo stesso modo che un medico non può dire al paziente che, se lui vuole eliminare la malattia, deve morire, perché la malattia concesce sul suo corpo vivo. È vero che, se il paziente muore, sparisce la malattia, ma questa non è guarigione! Allo stesso modo, all’uomo non possiamo dire sparisce, togliti di mezzo, perché solo così rifulgerebbe e risalterebbe, in tutta la sua gloria, la verità che inutilmente cerchi. Infatti la natura umana è duplice: è l’ego, quello empirico, inevitabile e misero; ma è anche, e soprattutto, la presenza della Coscienza in lui, che si manifesta come “Io sono”. Questa esperienza interiore è condizione di possibilità dello stesso *incipit* filosofico, che non può e non vuole presupporre nulla, ma che non può non prerequisire l’*esperienza fondamentale* dell’autocoscienza, se non vuole poggiare e muoversi nel vuoto. Non che l’uomo porti la Coscienza in sé, ma è la Coscienza che porta in sé l’uomo, certamente. Tuttavia è attraverso l’uomo³³ che essa si manifesta, quale elemen-

33. Questa centralità e primalità dell’uomo, come unico “luogo” che consenta l’invenimento della Coscienza, nello scavo della ricerca interiore, è dissonante col pessimismo antropologico di Bacchin che così si esprime: “*sapere che essa [l’alienazione] non è sapere come essere, estraneo all’estraneità onde*

to divino (“Io sono colui che sono”). E questo è il fondamento di ogni dignità e irriducibilità dell’umano, all’animale, alla macchina o al nulla. Quindi non possono essere confusi Io ed ego. “Ego” dice il particolare e contingente empirico; “Io” dice l’universale, necessario, trascendente. E questo è capitale nella Dottrina della Coscienza.

La modernità inaugurata da Cartesio, dice, a chiare lettere, che la verità e l’uomo sono coesenziali, perché non può darsi una Verità che non sia cosciente di essere la verità che è. E siccome questo essere cosciente non è un concetto, ma un’esperienza (interiore), solo nell’uomo, in quanto esperienza interiore dell’autocoscienza, quella verità concretizza se stessa, ossia trova se stessa; ossia, sa di essere la verità che è. Questa è vera mistica. Le sorti dell’uomo e della verità sono legate.

La Coscienza nella sua riduzione a concetto o a ente metafisico riproporrebbe un precartesianesimo. Questo è un subdolo e sottile riduzionismo. Perché tale è da prospettarsi una Coscienza che venga svincolata dalla dimensione dell’umana esperienza interiore, svincolamento che la fa tornare Anima, con tutte le implicazioni dialettiche e antinomiche nel senso kantiano del termine. Non si può fare una metafisica della Coscienza; è un ferro di legno. Non si tratta di un concetto. Non si può introdurre una trattazione della Coscienza su un piano logico o metafisico, ossia su un piano che non sia dell’esperienza interiore, come la *Meditatio*, perché si ridurrebbe la Coscienza ad Anima, cioè ad una entità metafisica che la Coscienza non può essere.

Proprio perché stiamo parlando di un’esperienza, anzi dell’esperienza fondamentale, dovremo procedere non per concetti, nel tentare di avvicinare la Coscienza, bensì in maniera meditativa, cercando di fare noi stessi quest’esperienza di avvicinamento.

si pensava che un essere vi sia, l’io, che filosofando perviene a sapere e, alla fine, come nel presente discorso, a sapersi inessente. Il procedimento che porta a consapere l’astrattezza dell’io è ancora interno a questo ed alla sua astrattezza e il suo senso è di cancellarsi come significante, svuotandosi totalmente della pretesa di essere [...] La verità non abita nell’interiorità dell’uomo” (G.R. Bacchin, *Anypotheton*, p. 172). Ma proprio perché il cuore del suo insegnamento sta nel motto platonico che ha voluto porre a premessa della sua opera principe (“*Là dove il Logos come soffio di vento ci conduce là bisogna dirigersi*” *Resp.*, II 394 d), non è critica la presente, ma autentica fedeltà al suo insegnamento, l’auspicio che questa concezione antropologica venga ripensata, all’interno della sua Scuola, al fine di potersi condurre oggi una autentica battaglia per la centralità della Coscienza, nella filosofia e nella cultura, che è anche manifesto programmatico della presente Rivista, la quale meritoriamente ha dato vita, voce e continuità alla Scuola patavina di Metafisica Classica. Urge una rinnovata *Gigantomachia peri tes ousias*, ma stavolta a favore della primalità della Coscienza, in un momento storico in cui forze oscure insidiano gravemente la libertà umana, con progetti transumanistici, miranti alla disconnessione dell’uomo dalla sua anima superiore e divina. La finalità di questi progetti antiumani è, da ultimo, proprio il peggio che si potesse ipotizzare: rendere l’uomo, anche con opportune modifiche genetiche in corso, inadatto ad esprimere la Coscienza, come ciò che lo ha reso finora l’essere centrale e più degno del creato.

Quando il bambino ha sotto a quattro anni fa riferimento a se stesso in terza persona, dicendo ad esempio “Claudio gioca col micio”. Superati i cinque anni accade qualcosa di strano-straordinario. Il bambino fa riferimento a se stesso dicendo “Io voglio giocare”. Nessuno gli ha insegnato il “concetto” di “Io”, nessuno lo ha edotto, eppure spontaneamente affiora in lui un senso di sé prima inaudito, che si esprime col termine “Io”.

Quando guardiamo fuori di noi vediamo la varietà degli oggetti sensibili. Vediamo la collina. “Io” può significare la collina? No. E neppure la sedia, che è molto più vicina. Neppure la lampada. Questi sono tutti oggetti, fuori di me. Il termine “Io” non significa e non può significare un oggetto fuori di me. Può allora significare questa mano e questo braccio e tutto questo corpo, che dico mio e che è contiguo alla sedia e alla lampada? Neppure, perché, per quanto “vicini”, essi sono oggetti fuori di me. Ed “Io” non può significare un oggetto fuori di me.

Questo corpo, contiguo alla lampada e alla sedia e che sta fuori di me, come gli altri oggetti, è ciò che i miei amici e conoscenti indicano col nome di Alessandro. Esso è la parte materiale e tangibile di ciò che diciamo “persona”. A questa parte materiale e tangibile corrisponde una parte non materiale e non tangibile fatta di ricordi, di aspettative, sogni, emozioni, una intelligenza con certe capacità. Questa si dice la parte psichica della persona. E anche lei è lì, in tutta la sua oggettività non materiale, ma la posso osservare come altra da me che osservo.

Io osservo le paure, i ricordi e le doti di quello che tutti chiamano Alessandro. Rispetto alla sedia e al braccio questa parte psichica ha la caratteristica di non essere materiale, ma è sempre un oggetto fuori di me, come tale altro da me, *in forza del principio che l'osservatore e l'osservato non possono coincidere*. Io che osservo Alessandro nel suo aspetto materiale (corpo) e nel suo aspetto immateriale (psiche e capacità intellettive), non sono ciò che osservo, io sono altro da ciò che osservo. *Ergo*, Io e ego sono differenti ed irriducibili, dove “ego” indica la persona, ossia ciò che da tutti è osservabile.

In che universo stiamo entrando? È questo universo che siamo invitati ad esplorare da parte dell’Oracolo delfico, da parte dei *Veda*, da parte dei grandi mistici. È qui che Cartesio trova la “conoscenza” innegabile (Io sono), anche detta “conoscenza” presenziale (Campanella). Giunti a questo approdo, possiamo fare alcune considerazioni macroscopiche.

- Qual è la mia reale identità e qual è quella fittizia ed esteriore?
- In quanto Io, Io sono l’assoluta interiorità, ossia l’unica via di uscita dal mondo oggettivo fenomenico e temporale, quindi l’unica vera via verso la trascendenza (con tutte le implicazioni sul piano mistico e religioso).

(Sul piano filosofico questo approdo è quello indicato dalla interiorità agostiniana, dalla *meditatio* cartesiana e dalla riduzione fenomenologica husserliana, solo per fare alcuni esempi).

- Io sono il Testimone di ciò che accade, di tutto ciò che è oggettuale ed esteriore, Io ne sono cosciente e come tale lo contengo. Nulla potrebbe essere o accadere senza che ci sia Coscienza di questo essere o accadere.
- La Coscienza è universale, non solo perché è l'assolutamente interiore e quindi sta fuori dal mondo della molteplicità e dell'esperienza, ma anche perché non c'è ente o accadimento che non implichi la Coscienza (Coscienza di questo ente o di questo accadimento). La quale è l'elemento più universalmente diffuso, pur essendo il più difficile da scorgere.

Da un punto di vista mistico religioso, certamente io sono più vicino a Dio non quando sono centrato nella mia egoità, della persona, esteriore e mondana, ma quando mi ritiro in questo eremitaggio della assoluta interiorità, quella che la parola "Io" significa. Meditare sul senso dell'"Io" a questo porta: ad una uscita dal mondo. Il termine Santo viene dal francese e la sua etimologia è "*sans terre*": senza terra, senza mondo. Santo è colui che è uscito dal mondo. Ma qual è la via unica e autentica per uscire dal mondo? La ricerca di un eremitaggio nella pura Coscienza è la via verso la santità, un'uscita dall'individualità e un accesso all'universalità.

Prima ancora dell'universalità del concetto va riconosciuta l'universalità propria della Coscienza pura, che è esperienza. Quella che il concetto non può non prerequisite, se non vuole muoversi nel vuoto. La Coscienza pura è "più originaria" del pensare. Il quale è propriamente "atto", perché in forza del principio di intenzionalità che anima le *cogitationes* della Coscienza, esso è "attenzione a qualcosa". La Coscienza pura si colloca in ambito pre-intenzionale, in quanto essa non è presenza di un oggetto – a cui venga data attenzione – ma è presenza a sé immediata. L'oggetto, di qualsivoglia fattispecie, è assente. Perciò questa conoscenza presenziale diciamo autocoscienza. Il pensare non può non prerequisite la Coscienza pura ossia l'autocoscienza.

20. Spinozismo

Non v'è oggetto intenzionato che non sia esistente, ma anche viceversa, non v'è oggetto esistente che non sia intenzionato. Perciò l'esistenza è una "categoria" (elemento) propria della vita della Coscienza, dunque una categoria fenomenologica (nel senso della scienza dell'esperienza della Coscienza) e non

ontologica. Quando allora Spinoza parla di Sostanza come di una realtà che esiste necessariamente, ciò si compie all'interno di una finzione o meglio di un occultamento. Si omette cioè di dire che la Sostanza esiste per la Coscienza, essendone (come assoluto a cui ci si intende riferire) l'oggetto intenzionale. Tutto ciò che Spinoza scrive nell'*Ethica* sono *cogitationes*, contenute nella Coscienza e l'oggetto intenzionato di tali concetti (da lui detti idee) è l'assoluto (Dio), mentre l'oggetto attenzionato (di cui si pretende la coincidenza con l'oggetto intenzionato), trattato nell'*Ethica*, è la Sostanza, dotata di infiniti attributi, di cui solo due ci sono noti. Questa esistenza della Sostanza (detta "esistenza necessaria"³⁴) non può essere assoluta, perché essa è relativa alla Coscienza, come soggetto degli atti cogitativi intenzionali. Ora, l'esistenza appartiene, non al campo dell'identità, come invece vi appartengono i concetti (propri del campo della necessità e dell'a priori), bensì al campo della differenza, là dove si colloca il contingente e il non necessario. *Ergo*: le affermazioni spinoziane secondo cui "la sostanza esiste necessariamente" e l'altra, secondo la quale anche l'esistenza delle cose del mondo sarebbe necessaria (nulla potrebbe essere diverso da come accade³⁵), sono affermazioni contraddittorie. L'esistenza non può mai essere assoluta, né necessaria per sua definizione, la quale discende dal suo statuto fenomenologico, che la colloca nel regno della differenza (così come il concetto è collocato nel campo dell'identità).

L'intera cifra dello Spinozismo sta nell'espulsione della Coscienza (dalla filosofia, dalla ricerca della verità). Come il mostruoso varano di Comodo si ingolla intera e ancor viva la sua preda, così questo sistema filosofico primitivo e spietato si ingolla e decreta la sparizione della Coscienza, la quale si manifesta nell'uomo come libertà e quindi etica, capace di andare contro natura, con gesti di eroismo estremo, come di chi ha sacrificato la propria vita per salvare quella altrui. Ma in un sistema che fa l'uomo pari all'animale, assimilandolo all'ingranaggio meccanicistico della natura³⁶, dove molla dell'agire etico è lo stesso principio animale, volto all'autoconservazione³⁷, ancorché conseguita con la ragione³⁸, ecco che non c'è spazio per un'etica eroica di chi dimostri con l'agire la non assimilabilità dello spirito alla natura. Anzi un tale agire nello spinozismo sarebbe giudicato immorale, contravvenendo all'imperativo naturale della propria conservazione.

Anche gli animali (*aloga*) agiscono per conservare il proprio essere, ma non è questa virtù, che è una categoria etica, la quale mostra nell'uomo un'inne-gabile

34. B. Spinoza, *Ethica*, Parte Prima, prop. VII e XX.

35. Ivi, Parte Prima, prop. XXIX, XXXIII.

36. Ivi, Parte Terza, Prefazione.

37. Ivi, Parte Quarta, prop. XVIII, Scolio.

38. Ivi, Parte Terza, prop. IX.

evidenza specista (che si contrappone a quello che oggi si chiama il “pregiudizio specista”, sostenuto da P. Singer, correligionario di Spinoza), nel senso che tra i viventi l’uomo è quello che può, se vuole, andare contro natura, mostrando la propria signoria sul meccanicismo naturalistico, con un’esperienza alla portata di tutti. L’uomo può non mangiare quando ha fame, se vuole, può non bere quando ha sete e così non dormire quando ha sonno e rinunciare ad accoppiarsi quando abbia desiderio. Provate a chiedere e ottenere la stessa cosa da un cane o da una scimmia. Questo prova che nell’uomo c’è qualcosa di irriducibile alla natura, che gli consente una signoria sulla stessa, che non è dell’animale. Tale elemento, che gli conferisce una dignità speciale, si manifesta nell’uomo come volontà e come intelletto e questo qualcosa si chiama Coscienza, la scintilla divina (*Nous*). Il misconoscimento e l’espulsione di questo fattore dignificante caratterizza la filosofia di Spinoza.

A fronte di questa espulsione della Coscienza, dall’etica e dalla filosofia, ad essa non resterebbe che farsi ingoiare dalla Sostanza, come se il perdersi in tale abisso (spacciato per verità) fosse salvezza per lei. Lo spinozismo ha viaggiato e viaggiato in lungo e in largo nella filosofia occidentale, sotto mentite spoglie: come idea hegeliana, come economia nel marxismo, come la struttura negli strutturalismi, come l’inconscio nella psicanalisi e perfino come atto del pensare in certi attualismi. In tutti questi travestimenti ciò che conta è tenere muta e all’angolo la Coscienza, alla quale brutalmente si chiede di togliersi di mezzo (ciò che eufemizzando si dice “superare se stessa”), per inabissamento in una “verità” (pretesa tale) proposta nella forma di una “oggettività assoluta” (Idea, Economia, Inconscio, Struttura, ecc.), alla elaborazione della quale la Coscienza non prenda parte, ma che anzi la faccia star muta col suo principio di libertà e di autocoscienza che è l’“io sono”, al quale si nega lo statuto di somma evidenza e conoscenza massimamente certa, come le era stato accordato in Agostino, Campanella, Cartesio, Kant, Fichte.

21. L’esperienza

Da questa prospettiva raggiunta siamo in grado ora di capire, in modo chiaro, che cosa sia l’esistenza, che cosa l’immediato, che cosa l’oggetto di esperienza, quale sia l’oggetto intenzionato.

L’intenzionato è sempre l’esistenza, quella imprevedibile, indeducibile, inintegrabile, tanto amata dai poeti, quanto temuta dai filosofi; fonte di ogni gioia e di ogni drammaticità. Anche quando l’intenzionato fosse un oggetto di esperienza interna come potrebbero essere i *ficta Erlebnisse* (prendiamo

l'esempio dell'ipposauro, un animale non esistente), tuttavia tale *fictum*, fatto oggetto di un atto cogitativo riflessivo (rivolto cioè all'esperienza interna), è per quest'ultimo un esistente, un oggetto di esperienza dato (nell'esperienza interna) e come tale intenzionato, nella sua trascendenza, dall'atto cogitativo riflessivo stesso.

L'esistenza dunque resta trascendente, come oggetto intenzionato, e non può essere confusa con l'oggetto attenzionato, che è propriamente l'oggetto di esperienza, ossia il fenomeno, il quale, a rigore, non esiste, bensì in-siste, all'interno dei Sri, dei quali si intesse quella che chiamiamo "esperienza" e che principalmente è costituita da atti cogitativi intenzionali, come sistemi di riferimento (Sri). L'oggetto di esperienza è ciò che non esiste, bensì insiste, poiché non si colloca fuori, come fa l'oggetto trascendentale (esistenza), bensì si colloca dentro un Sri, ed è da questo strutturato, per ottenere la sua identità semantica e funzionale (i suoi significati). Esso è immanente, per questo in-siste, pur restando trascendentalmente legato con l'oggetto trascendente, il quale ex-siste (è posto fuori e oltre da ogni atto cogitativo) ed è *unum*, mentre l'oggetto immanente, o *Gegenstand*, che riceve la sua identità funzionale dai Sri, è sempre molteplice. Con la conseguenza che il molteplice immanente è sempre trascendentalmente legato con lo *unum* trascendente (lo *Objekt*), da cui trae *realtà*, essendo tale legame la costituzione della differenza, che impedisce che la percezione, il rappresentare, e qualsiasi altro atto cogitativo, si rinchiuda nella irrealtà della identità tautologica dello $A=A$. Ecco come giocano il loro ruolo complementare identità e differenza nella struttura intenzionale-attenzionale degli atti cogitativi, la quale lega l'interiore ($A=A$) con l'esteriore (B).

Chi gioca dunque il ruolo dell'immediato in questo contesto? Lo gioca l'esistenza, ossia l'intenzionato, che è destinato a restare sempre trascendente, a garanzia della differenza e della realtà, come fosse un pensiero regolatore. Esso è il *Ding an sich*. Perciò non si può dire che l'immediato sia la percezione (certo, essa rispetto al pensare-dianoia è un immediato), ma non è la percezione l'immediato in quanto tale. L'immediato in quanto tale rimane l'oggetto trascendentale, l'esistenza intenzionata. E allora non si può dire che il fenomeno sia un'immediatezza. L'essenza del fenomeno, che è l'oggetto attenzionato, è la medietà, e cioè la sua strutturazione semantico-funzionale all'interno di un Sri. E non v'è comprensione del fenomeno (presunto: lasciar apparire) che non sia comprensione della struttura semantico-funzionale all'interno della quale, come Sri, acquista il significato con cui viene esperito. Parlare perciò di "fenomeno immediato" è contraddirsi.

Proviamo a scendere più in profondità, per vedere quali scenari si aprono. L'oggetto intenzionato, che è l'esistenza trascendente, anche configura la

differenza o principio di realtà; mentre l'oggetto attenzionato, il *Gegenstand*, configura l'identità e l'interiore; ebbene identità differenza sono cooriginari nel modo stabilito dal legame trascendentale che li unisce. L'identità si costruisce sulla differenza, che è così pre-requisita e rispetto alla quale l'identità vale come medietà, mentre la differenza configura l'immediato. Questo legame trascendentale, proprio della struttura degli atti cogitativi, impone di riconoscere come fallimentare qualsiasi tentativo di derivare l'una dall'altra, quindi impedisce qualsiasi assolutizzazione dell'una o dell'altra. È perciò insensata e priva di fondamento qualsiasi *Naturphilosophie* e qualunque naturalismo, a partire da quello di Schelling, che pretenda, movendo dalla differenza, di pervenire all'identità, che vale come l'interiore, per evoluzione o deduzione. E all'opposto sono altresì privi di fondamento tutti quegli actualismi da Hegel fino a Husserl e Gentile, che pretendano l'assolutizzazione dell'interiore, e quindi dell'identità, facendone la base per dedurre, del tutto a priori, la differenza. Questo è esegeticamente evidente in Hegel e Gentile, quanto fallimentare, come abbiamo visto. Non lo è altrettanto in Husserl; tuttavia vediamo in quest'ultimo, se non la pretesa di dedurre la differenza dall'identità, il tentativo evidente di assolutizzare l'identità e l'interiore, con la *epoché* fenomenologica, sulla quale egli crede di potere fondare una scienza rigorosa della Coscienza, questa intesa come insieme degli *Erlebnisse*. Tentativo vano, non perché egli non sappia essere rigoroso e scientifico, Husserl è scienziato sicuramente, ma non è, in questo caso, scienziato-della-Coscienza (lo sarà di qualcos'altro), la quale sfugge alla sua acribia, nella misura in cui sfugge a Husserl il fatto che, quanto lui intende per Coscienza è l'insieme degli atti cogitativi intenzionali, nella cui struttura sta scritta l'inseparabilità trascendentale di identità e differenza e quindi l'impossibile assolutizzabilità della prima. In questo si vede la sua pretesa coincidere con quella hegeliana, che vorrebbe la Coscienza conoscere se stessa nel puro apparato delle categorie. No; in questa pretesa assolutizzazione dell'identità e dell'interiore, la Coscienza non conosce se stessa, ma si misconosce, allo stesso modo in cui si misconosce nella Fenomenologia husserliana, dopo che la differenza è stata epochizzata. Categorie e atti intenzionali epochizzati, cioè rescissi dall'oggetto intenzionale, sono come alberi sradicati dal suolo. Essi non svolgono più la funzione di alberi, quindi non sono alberi, ma legna. E quel che si affermasse di essi non sarebbe scienza botanica. Da questo livello non si può non riconoscere la superiorità teoretica della filosofia kantiana, nella misura in cui il filosofo di Königsberg ha saputo riconoscere e far valere il legame e la cooriginarietà di identità e differenza, nella questione dei giudizi sintetici a priori, facendone il tema fondamentale della filosofia.

22. *Il Nous e la Vollendung*³⁹

La Coscienza cessa di affidare se stessa, nella sua ricerca della verità, ai Sri (incluso il pensare-dianoia), perché ogni Sri determina il proprio oggetto come $A=B$; ma in questo la Coscienza sa che B può essere determinato all'interno di un altro Sri. Perciò, nel mentre sa la fungibilità dei Sri, anche apprende l'indifferenza di B ad ogni Sri. Alla ricerca di B nella sua originarietà o nella sua interezza, essa scopre l'impossibilità di attingere B al di fuori di un Sri.

Ecco allora che la verità o interezza di B sta nel superamento dialettico dei Sri (in quanto questi riferiscono a sé un oggetto, conferendo ad esso un significato, conforme al Sri medesimo, che dicesi intenzionale in quanto fa riferimento ad un oggetto altro da sé e non prodotto dal Sri stesso), e nella presa di coscienza critica della loro presuppositività, nella consapevolezza che lo stesso B compare sempre all'interno di una struttura presuppositiva (come B di A, B di C, B di D), che non restituirà mai B nella sua interezza o verità. B incarna quindi la chimerica pretesa di trovare verità sul piano dei sistemi di riferimento intenzionali, che credono di poter adeguare una verità che intanto non possono non trascendentalmente prerequisite (Kant) come altra da sé, in ragione del principio di intenzionalità, il quale riconosce impossibile che sia il sistema intenzionale stesso a produrre il proprio oggetto.

Ciò che d'altro canto rivela la chimericità di B è la constatazione che esso è rinvenibile (pensabile) sempre e solo all'interno di un Sr. Mai esso compare nella sua purezza (è questa l'argomentazione di Berkeley⁴⁰). È impossibile separare l'oggetto dall'atto che lo coglie, perché ogni atto si configura come datore di significato ("senso" in Frege). Ma proprio in quanto datore di significato, l'atto è presuppositivo del senso o dell'essere, che non si lascia ridurre alle sue significazioni, o oggettivazioni. Siccome l'atto intenzionale riceve la sua identità specifica dall'oggetto intenzionato, non si può affermare che sia l'atto intenzionale a produrre l'oggetto, anche perché ogni atto intenzionale si rivela fungibile.

39. Sul significato di questo termine (che potremmo tradurre con "compimento", "raggiungimento del fine", "realizzazione") in contesto hegeliano rimando a P. De Bernardi, *Difesa e critica di Hegel nel suo successore a Berlino*. G.A. Gabler, II, p. 183.

40. G. Berkeley, *A treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), par. 8: "But say you, though the ideas themselves do not exist without the mind, yet there may be things like them whereof they are copies or resemblances, which things exist without the mind, in an unthinking substance. I answer, an idea can be like nothing but an idea; a colour or figure. If we look but ever so little into our thoughts, we shall find it impossible for us to conceive a likeness except only between our ideas. Again, I ask whether those supposed originals or external things, of which our ideas are the pictures or representations, be themselves perceivable or not? If they are, then they are ideas, and we have gained our point, but if you say they are not, I appeal to anyone whether it be sense, to assert a colour is like something which is invisible; hard or soft, like something which is intangible; and so of the rest".

È solo la dialettica negativa dei Sri a dare alla Coscienza quella verità e quella interezza che essa invano cercava a livello di atti intenzionali, che sono altrettanti Sri, nei quali l'essere trova altrettante semantizzazioni. La dialettica di questo superamento trova il suo abbrivio e dinamica nella non coincidenza tra intenzione del vero (di sapere la cosa nella sua verità e interezza) e la prassi determinativa, la quale non dà la verità o l'intero della cosa che si intendeva sapere. Questa commisurazione dà motivo alla Coscienza di abbandonare e superare questo piano, per sollevarsi oltre il livello degli atti intenzionali, per sollevarsi a livello del testimone.

La Coscienza non è un Sri, perché è in essa che si collocano e compaiono tutti i Sri possibili, che trovano la propria specificità nell'oggetto (*Objekt*) che intenzionano; ma ciò che è *Objekt* per i Sri è *Gegenstand* per la Coscienza, che solo determina, secondo il principio di spontaneità e mai è determinata. Ciò che quindi è immediato (altro) per i Sri non lo è per la Coscienza, dove l'Altro è solo la sua esteriorizzazione apparente. Il togliimento dell'immediato, ossia la mediazione, per gli atti intenzionali di pensiero, è riportare l'esterno a interiore, mostrando che l'evento (esterno) è in realtà regolato e normato da leggi (universali e necessarie, come tali interiori), sì che l'identità $A=B$ risulti concreta e non tautologica; il togliimento della estraneità apparente nella vita della Coscienza è data dal sapere che l'oggetto è sempre e solo *Gegenstand*, mai *Objekt*. Perciò la Coscienza, nella sua purezza e integrità, non conosce divisione tra *Gegenstand* e *Objekt*, che invece caratterizza il pensiero, potendosi dare (dovendosi, dice Hegel) altro dal pensare, essendo il pensare atto intenzionale, uno degli atti intenzionali, il quale come mediazione deve riferirsi ad altro: che è l'opinato, la *Bekanntschaft*.

La certezza della *cogitatio* "Io voglio" è diversa dalla verità della *apperceptio* "Io sono". Quello è atto intenzionale; questo è atto puro inintenzionale. La prima è oggetto di *animadversio*. La seconda è *apperceptio*. E mentre la prima è conseguita per astrazione dal suo oggetto intenzionale, sì che questa astrazione è fondante, e quell'atto non può dirsi mai puro, per la seconda l'astrazione da tutto ciò che è esterno è solo occasionale e funzionale all'invenimento. La prima è strutturalmente orientata all'esistenza, come suo oggetto intenzionale, e mantiene questo riferimento trascendentale anche nella velleitaria astrazione attualista, che ne vorrebbe fare un atto puro (pretendendo fare della certezza una verità), ma al prezzo della vuota tautologia, come tale immediata; mentre per la seconda l'esistenza non esiste, se non come proiezione consapevolmente priva di effettiva alterità⁴¹. La Coscienza, sollevata a *Nous*, sa e sente di essere tutto (sanscr.: *sarvatmabhava*) e non è mai astratta da qualcosa come l'esistenza.

41. *Bardo Tödöl. Il libro tibetano dei morti*, p. 162, "ricordati del metodo della reversione".

Perciò essa, a differenza della vita cogitazionale, è senza sforzo e senza paura. La paura insiste, infatti, sempre e solo dove vi sia l'Altro.

Potremmo dire che per la Coscienza l'esistenza non esiste, se non sembrasse paradossale, essendo la Coscienza propriamente intrascendibile (non il pensare), dessa essendo l'assoluta immanenza. Ciò che per la Coscienza è *Inhalt* (o *Gegenstand*) si configura come esistenza e quindi Altro per i Sri. Di questi ne indichiamo tre come fondamentali, in particolare, per la loro vocazione totalitaria, che sono il pensare-dianoia, il linguaggio e il principio di non contraddizione. È quasi impossibile per il serio ricercatore della verità non cadere in uno di essi, dal momento che ciascuno pretende essere il tutto (in questo senso diciamo "vocazione totalitaria", o *index sui*) e questa pretesa si compie nei modi della rivendicazione attualista della propria intrascendibilità o pretesa di assoluta immanenza. Noi qui indichiamo la necessità di pervenire ad un superamento o abbandono del pensare-dianoia ai fini della ricerca della verità, avendo esposto le antinomie entro le quali esso si chiude, nella sua pretesa di essere veicolo della conoscenza del vero e dell'assoluto (se non pretesa di essere esso stesso questo assoluto); ebbene, per il pensare-dianoia questo invito diventa il pensiero del preteso superamento del pensare-dianoia, che così assevera, nella forma elentica, la propria intrascendibilità. Ma questo non deve trasformarsi in pania per il serio ricercatore, allo stesso modo in cui non deve essere d'impedimento il fatto, e la sua risultante elentica, che anche il linguaggio come Sri, di fronte all'indicazione della necessità per la Coscienza di un suo superamento-abbandono, si rivolga contro e ribadisca: anche la necessità del superamento-abbandono del linguaggio ha trovato una formulazione linguistica, nella quale trova conferma la natura totale, intrascendibile e immanente del linguaggio, che ha appena ora esibito la sua signoria su tutto l'essente. Infine il principio di non contraddizione, analogamente conferma la rivendicazione della propria natura totalitaria, mostrando elenticamente l'intrascendibilità del suo principio quale legge di tutto l'essente.

Questa critica trascendentale degli atti cogitativi nel loro principio intenzionale e attenzionale vuole perciò essere uno smascheramento della vocazione totalitaria dei tre nominati, che ne mostri la non veritatività e la non assolutizzabilità, come a tutta prima pretendono, in questo ingannando e fuorviando il ricercatore della verità, che fermo in uno di essi, non saprebbe andare avanti, più in alto, nella vita della Coscienza, verso quello che diciamo *Nous*, sola via di uscita dall'*heimarmene*. La natura di ciascun elemento di questa triade è priva di vita, come lo sono i parassiti di tipo virale, che possono apparire animati e fungere da trappola solo se qualcuno dà loro vita, col credere fermamente in essi, rendendoli così operativi, fatali, infine esiziali. Ma allo stesso modo in cui

vi accorgeteste non essere un dattilografo umano, ma solo un roboto, colui al quale, dopo aver dettato per l'intera giornata un testo da scrivere, voi diceste a sera: "ora basta di lavorare, usciamo a mangiare qualcosa" e vedreste che quello scrive a macchina anche questo invito, dandovi prova di non avere anima, cioè *Nous*, come comprensione trascendente e pura; altrettanto vi accorgete che quei Sri, che abbiamo nominato, come linguaggio, pensare-dianoia, e principio di non contraddizione, non sono la verità e la vita, ma solo un morto roboto, che si nutre della vostra credenza di essere esso un assoluto e un vero, allorché trascrivono al proprio interno anche la vostra volontà di superarli per abbandonarli, dandovi con l'inegabilità una finta prova di verità. Il pensiero vi direbbe che il vostro progetto di superare il pensare-dianoia è un pensato e il linguaggio si dichiarerebbe altrettanto insuperabile mostrandovi che può esprimere e semantizzare anche la vostra volontà di abbandonarlo. Non da meno sarebbe il principio di non contraddizione.

Senonché una testa del cerbero, il linguaggio, ha potuto cacciarsi in gola generazioni di pensatori dai Sofisti, fino a Wittgenstein e Heidegger che lo hanno ritenuto idoneo ad esprimere tutto l'essente, facendone la "casa dell'essere". L'ultima testa, da Aristotele a Severino si è ingoiata coloro che hanno dato fede al principio di non contraddizione, come struttura originaria dell'essere. Infine, nella prima gola sono finiti tutti coloro che hanno dato fede alle rivendicazioni assolutistiche del pensare-dianoia, da Aristotele a Hegel fino ai più recenti attualismi, nei quali il pensare-dianoia sempre manifesta le sue pretese totalitarie nei modi dell'abolizione dell'Altro. Comprendere tutto questo e insieme abbandonarlo, come un livello inferiore e ingannevole della vita della Coscienza, è esercizio in atto del *Nous*; *synderesis* e somma liberazione.

La dialettica è reale divenire all'interno della Coscienza, che ha il suo abbrivio dalla commisurazione tra quel che so dell'oggetto e lo in sé dell'oggetto stesso, o anche, essa è la commisurazione tra la fenomenicità dell'oggetto e il suo in sé. Da ultimo essa è la commisurazione tra l'intenzione della Coscienza (lo *actus signatus*) e quanto di fatto essa realizza (*actus exercitus*); la constatazione di questa mancata coincidenza (malgrado la pretesa opposta), tra in sé dell'oggetto e quanto so dell'oggetto, tra ciò che intendo e ciò che di fatto realizzo, è quella negatività e sofferenza della Coscienza che la conducono al superamento e abbandono delle figure che abbiamo descritto e che sintetizziamo con quella del pensare-dianoia, comprendente linguaggio e principio di non contraddizione. Nella sua ricerca della verità la Coscienza non si affida più a quanto pensare-dianoia, linguaggio e principio di non contraddizione paiono promettere. Ed è questo il cosiddetto togliimento dell'immediato. Ma la consapevolezza, a tutta prima solo negativa, dell'insufficienza

del pensare-dianoia, del linguaggio e del principio di non contraddizione, diviene l'emergenza positiva-intuitiva del *Nous*. È il *Nous*, come questa consapevolezza critica dell'insufficienza a sé delle figure del pensare-dianoia, del linguaggio e del principio di non contraddizione, ad essere la verità della cosa che veniva cercata su un piano inadeguato; qui sta la concretezza cercata della cosa o la sua interezza, qui stanno innegabilità e necessità. Chi è il soggetto di questo commisurare ciò che so dell'oggetto, con l'oggetto in sé, ciò che intendo ottenere, con ciò che ottengo di fatto (quanto a ricerca della verità)? Il soggetto di questa azione è la Coscienza. E come si chiama questo guardare critico dentro di sé? Si chiama "conosci te stesso"⁴² o *vichara* (sanscr.). Questa negatività verso se stessa si chiama *skopsis* o dialettica. L'interezza e la concretezza che cercava nella cosa e che non ha potuto trovare, sul piano del pensare-dianoia, lo trova infine come interezza e concretezza di sé⁴³, non più divisa tra certezza e verità; e questo ritrovare in sé la verità della cosa e sé come verità della cosa è il pensare *Nous* (νοεῖν), intuitivo, dialettico, negativo, il solo sapere assoluto, che non può (più) essere sapere dell'assoluto. La Coscienza può trovare l'agognata interezza dell'oggetto solo come ritrovata interezza di sé. La Coscienza può trovare l'agognata verità dell'oggetto solo come ritrovata verità di sé; la Coscienza può trovare la difficile identità concreta dell'oggetto solo come ritrovata identità concreta con sé. Questo ritrovamento di sé è la liberazione dal dominio e dalla potenza dell'Altro, fonte di ignoranza, paura e sofferenza; e questa liberazione è l'autentica e originaria mediazione, che consiste nella irrevocabile, tombale, riconduzione dell'esteriore all'interiore. Così la Coscienza è la sola (non altri) titolata ad affermare la propria medesimezza con l'essere, tale che, da ultimo, essa non ha a che fare con una verità in cui perdersi (residui di spinozismo, che da Hegel sono filtrati nello hegelismo), bensì ha a che fare con una verità in cui ritrovarsi. Questo sapienziale ritrovamento è il *Nous* divino, separato e puro, ossia lo Spirito, Appercezione pura e atto inintenzionale reversivo, enstatico.

42. P. De Bernardi, *Socrate, il Demone e il Risveglio. Sul senso dell'etica socratica*, pp. 425-443, è questo delfico il vero e ultimo senso dell'etica di Socrate.

43. Ma non come una entità metafisica di cui si sappia la sola inoggettività, cosa che mantiene la Coscienza nell'indigenza del vero, ancorché con la formula: "abissale presenza della verità assente", G.R. Bacchin, *Anypotheton*, p. 16, perché questo è l'aspetto solo negativo del "so di non sapere", che finisce per configurarsi come uno spinozismo liquido quando la verità inoggettivabile diviene l'abisso in cui ci si deve "perdere". Perché mai la verità deve essere ciò in cui perdersi, anziché ciò in cui ritrovarsi?

Riferimenti bibliografici

- Aristotele, *Metaphisica*, cur. W. Jäger, Oxford University Press, Oxford 1957.
- Bacchin G.R., *Anyphothon*, Bulzoni, Roma 1975.
- Bardo Tödöl. *Il libro tibetano dei morti*, tr. it. a cura di G. Tucci, Utet, Torino 2004.
- Berkeley G., *A treatise concerning the Principles of Human Knowledge (1710)*, in *“The Works”*, edit. by T.E. Jessop, London 1949, vol II.
- De Bernardi P., *Nero perfetto. La spiga di Iside-Demetra. Nous, Conoscenza pre-senziale e Appercezione pura nella prospettiva advaita della Filosofia Prima*, Aracne, Roma 2021.
- *Difesa e critica di Hegel nel suo successore a Berlino. G.A. Gabler*, in «Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Perugia» Parte I, XXXIII, 1995/96, pagg.113-138; Parte II, XXXV, 1997/98, pp. 159-204; Parte III, XXXVII, 1999/2000, pagg.7-54.
- *Contaminazione tecnocratica della scienza e mistificazione stocastica della natura. Evoluzionismo, caos, entropia*, in «Sapienza» Parte I, 58 (2005) 1, pp. 69-115; Parte II, 59 (2006) 1, pp. 63-97.
- *Socrate, il Demone e il Risveglio. Sul senso dell’etica socratica*, in «Sapienza» XLV (1992), pp. 425-443.
- *Pirrone e i Maestri indiani*, in «Sapienza» 50 (1997), 1, pp. 83-102.
- *A proposito della nascita della filosofia. Con nota sulle radici sanscrite della civiltà europea*, Appendice a: *Nero Perfetto. La spiga di Iside-Demetra*, pp. 275-289.
- *Uno senza secondo: la mediazione, la coscienza, il testimone*, in «Cum-Scientia», parte I: 8, 2022, pp. 11-27; parte II: 10, 2023, pp. 11-30.
- Descartes R., *Meditationes de prima Philosophia*, in *“Oeuvres”*, t. VII, ed. Adam-Tannery, Leopold Cerf, Paris 1904.
- Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1966, tr. it., Laterza, Bari 1981.
- Gentile G., *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, Sansoni, Firenze 1964.
- Hegel G.W.F., *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie*, 1801, in *“Werke”*, hrsg. v. E. Moldenhauer-K.L.Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, Bd 2.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in *“Werke”*, cit., Bd. 8.
- *Phänomenologie des Geistes*, in *“Werke”*, cit., Bd. 3.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, in *“Werke”*, cit., Bd 20.

- Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. V, Klostermann 1973, par. 12, tr. it. Laterza, Bari 1981.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, in “*Werke*”, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), in “*Kants Werke*” Akademie Textausgabe, Berlin 1968, vol. II.
- Katha Upanishad*, in *Upanishad vediche*, tr. it. a cura di C. Della Casa, Tea Milano 1988.
- Isvarakrsna, *Sambkyakarika*, tr. it. a cura di R. Gnoli, Boringhieri 1978.
- Leibniz G.W., *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, in “*Die philosophischen Schriften*” hrsg. v. C.G. Gerhardt, G. Olms, Hildesheim 1965, Bd VII.
- Patanjali, *Yogasutra*, tr. it. a cura di P. Magnone, Promolibri, Torino 1991.
- Spinoza B. *Ethica*, in “*Opera*”, hrsg. v. K. Gebhardt, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1923-1926.