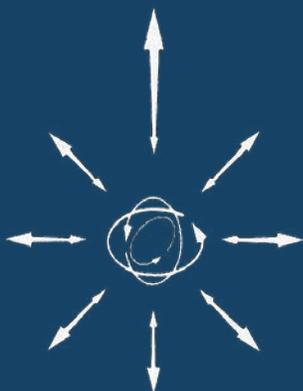


anno VII
13.2025

Cum-Scientia

Unità nel dialogo



Morlacchi Editore U.P.

CUM-SCIENTIA

Unità nel dialogo

La rivista, in versione rinnovata, intende rilanciare la centralità della *coscienza*, valorizzandone l'*atto*, ossia quel sapere che accompagna, condizionandolo, ogni suo contenuto e che è il medesimo per ciascun soggetto. Le differenze costituiscono i punti di vista, mentre l'intenzione di verità si esprime nel *dialogo*, il quale, rivelando il limite di ogni opinione, consente di pervenire a quell'*unità* che emerge oltre le differenze stesse. La nuova veste e la collocazione *open access* consentono di configurare una *agorà* aperta al contributo di quegli studiosi che si propongono di fare argine alle concezioni riduzionistiche e materialistiche di fatto dominanti nella cultura contemporanea. Alla rigidità di queste intendiamo opporre l'*apertura* che è propria del dialogo, il quale consente di oltrepassare il limite della *doxa*, sospinto verso l'*episteme* proprio dalla luce della coscienza.



Il numero è disponibile in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet www.riviste.morlacchilibri.com e nei principali canali di distribuzione libraria.

Copyright © 2025 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9, Perugia.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

Finito di stampare nel mese di maggio 2025 presso la tipografia Logo spa, Borgoricco (PD).

Testata regolarmente registrata presso il Tribunale di Spoleto al n. 2/2018 del 23 settembre 2018.

anno VII
13.2025

Cum-Scientia

Unità nel dialogo

Morlacchi Editore U.P.

CUM-SCIENTIA

Unità nel dialogo

Rivista semestrale di filosofia teoretica

anno VII, 13.2025 (semestrale)

Morlacchi Editore U.P.

ISSN 2612-4629

ISBN/EAN (print) 978-88-9392-617-1

Direttore editoriale

Aldo Stella

Coordinamento editoriale

Dario Alparone; Alessandro Balbo; Marco Berlanda; Tiziano Cantalupi; Marco Cavaioni; Paolo De Bernardi; Mirko Dolfi; Tullio Fabbri; Manuela Fantinelli; Francesco Gagliardi; Giancarlo Ianulardo; Michele Lo Piccolo; Fabrizio Luciano; Maurizio Morini; Alessandro Negrini; Patrisha Nezam; Carlo Palermo; Carlo Piccioli; Maria Assunta Pierotti; Mario Ravaglia†; Donato Santarcangelo; Piergiorgio Sensi; Aldo Stella; Nicolò Tarquini; Giuseppe Vacca; Arturo Verna; Gianni Zen.

Comitato scientifico

Stefania Achella (Università di Chieti); Evandro Agazzi (Universidad Panamericana); Antonio Allegra (Università degli Stranieri di Perugia); Andreas Arndt (Humboldt-Universität zu Berlin); Giampaolo Azzoni (Università di Pavia); Marco Bastianelli (Università di Perugia); Francesco Bellino (Università di Bari); Enrico Bertin† (Università di Padova); Paolo Guido Bettineschi (Università di Messina); Adone Brandalise (Università di Padova); Stephen Brock (Pontificia Università della Santa Croce); Francesco Federico Calemi (Università di Perugia); Mattia Cardenas (Università Ca' Foscari, Venezia); Ricardo F. Crespo (IAE Business School Buenos Aires); Nicoletta Cusano (Università degli Studi Internazionali di Roma); Federica De Felice (Università di Chieti); Anna Donise (Università di Napoli "Federico II"); Riccardo Fanciullacci (Università di Bergamo); Juan F. Frank (Universidad Austral, Buenos Aires); Nicoletta Ghigi (Università di Perugia); Paul Gilbert (Pontificia Università Gregoriana); Giulio Goggi (Studium Generale Marcianum Venezia); Jesús Huerta de Soto (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid); Luca Illetterati (Università di Padova); Guido Imaguire (Universidade Federal do Rio de Janeiro); Carlo Lottieri (Università di Verona); Eric Mack (Tulane University); John Maloney (University of Exeter); Massimiliano Marianelli (Università di Perugia); Deirdre N. McCloskey (University of Illinois, Chicago); Domènec Melé (Universidad de Navarra, IESE Business School); Marcello Mustè (Università La Sapienza, Roma); Marie-Cécile Nagouas Guérin (Université de Bordeaux); Antonio-Maria Nunziante (Università di Padova); Mario Olivieri (Università per Stranieri di Perugia); Giangiorgio Pasqualotto (Università di Padova); Roberto Perini (Università di Perugia); Francesco Saccardi (Università Ca' Foscari, Venezia); Carlo Scilironi (Università di Padova); Roger Scruton† (University of Buckingham); Davide Spanio (Università Ca' Foscari, Venezia); Jean-Marc Trigeaud (Université de Bordeaux);

Sophie-Hélène Trigeaud (Université de Strasbourg); Carmelo Vigna (Università Ca' Foscari, Venezia); Mark D. White (College of Staten Island, The City University of New York); Gabriel Zanotti (Universidad Austral, Buenos Aires).

Direttore responsabile

Andrea Gerli

Le proposte di pubblicazione, i contributi da pubblicare, libri da recensire vanno inviati ai seguenti indirizzi:

Aldo Stella, aldo.stella@unistrapg.it

Giancarlo Ianulardo, g.ianulardo@exeter.ac.uk

Piergiorgio Sensi, redazione@cum-scientia.it

Libri a stampa, riviste e materiale cartaceo da recensire vanno inviati:

Piergiorgio Sensi

Via Francesco di Giorgio, 4

06122, Perugia (PG)

INDICE

SAGGI

- Identità differenza. Sulla struttura intenzionale e attenzionale degli atti cogitativi (II/III)** 9
PAOLO DE BERNARDI
- Identità differenza. Sulla struttura intenzionale e attenzionale degli atti cogitativi (III/III)** 53
PAOLO DE BERNARDI
- Iperonticismo e totalità in Severino (II/II)** 85
FRANCESCO GUSMANO

ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA

- L'apparire dell'essere nella filosofia di Emanuele Severino** 105
MYRIAM GARAGUSO

SAGGI

Identità differenza.

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

PAOLO DE BERNARDI

debernardi.paolo@libero.it

DOI: 10.57610/cs.v9i13.487

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

Keywords: Act of thought, mediation, finite, consciousness, nous, dianoa, existence.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11. L'intenzionalità

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12. *Autoconcetto e Anderssein*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

13. Atto del pensare e mediazione in Bacchin

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

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

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

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

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

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

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

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

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

30. Ivi, p. 61.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14. *Nous e Dianoia*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15. Toglimento o autotoglimento del finito?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

42. Ivi, p. 78

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Riferimenti bibliografici

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

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

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'interno, 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 dia-noetica. Allo stesso modo, Hegel pretende che il sapersi dello spirito avvenga non per autocoscienza noetica, bensì per autoconoscenza dianoetica, 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 dianoetica, 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 conoscesti 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. Evoluzionismo, 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 concreta 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'innegabile

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'ipposauo, 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, muovendo 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 Sr, 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.

Iperonticismo e totalità in Severino (II/II)

FRANCESCO GUSMANO

gusmanof@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v9i13.489

Abstract: Starting from an heideggerian insight, this paper offers a critical analysis of Severino's theoretical work. Using tools and methods derived from the analytic tradition as well as the phenomenological one it tries to show that Severino a) comes to contradictions in developing the concept of eternity; b) misunderstands the role of "means" (with serious consequences for its ontological system); c) is unsuccessful in rejecting Heidegger's ontological difference (he faces a new type of ontological difference).

Keywords: ontic determinateness, holism, phenomenology, contradictions, nothingness.

Riassunto: Partendo da un'intuizione heideggeriana, questo articolo offre un'analisi critica del lavoro teorico di Severino. Utilizzando strumenti e metodi derivati dalla tradizione analitica e da quella fenomenologica, cerca di mostrare che Severino a) giunge a contraddizioni nello sviluppare il concetto di eternità; b) fraintende il ruolo di "significa" (con gravi conseguenze per il suo sistema ontologico); c) non riesce a rigettare la differenza ontologica di Heidegger (si imbatte in un nuovo tipo di differenza ontologica).

Parole chiave: determinatezza ontica, olismo, fenomenologia, contraddizioni, nulla.

4. L'eternità del tutto

Partendo dal presupposto che ogni ente non è un nulla, Severino arriva a sostenere che ogni ente è eterno. Il movimento logico-argomentativo consiste nell'*inferire* dall'autoidentità dell'ente la sua eternità. Le legna, in quanto ente, è autoidentica, il suo esser sé non può mai venir meno, *dunque* è eterna. Si tratta qui, naturalmente, di vedere cosa intende Severino con il termine "eternità" e di valutare la legittimità dell'inferenza da "necessario" a "eterno".

La definizione di "eternità" è connessa alla proprietà logica di un ente di essere sé stesso. Dice Severino, "l'eternità è l'*impossibilità* di non essere.

(L'impossibilità è la *negazione* dell'inegabile esser sé)".¹ L'eternità è la *necessità* dell'esser sé dell'essente. Severino, in virtù di questa proprietà logica, attribuisce l'eternità a tutti gli enti (questa lampada, questo tavolo, questo particolare rumore della pioggia che cade, Giulio Cesare, la fenice ecc.). Essendo autoidentici, questa lampada, questo tavolo, questo rumore, Giulio Cesare, la fenice ecc. sono necessariamente eterni. Il passaggio dalla necessità all'eternità non costituisce di per sé un'aberrazione: la connessione dei concetti modali alla dimensione temporale è largamente presente, ad esempio, nella filosofia greca.² Severino tuttavia sviluppa, da par suo, questa implicazione da "necessario" a "eterno". La prima formulazione esplicita si ha in *Tautótēs*. Una seconda in *Dike*. Una terza, più completa e probabilmente definitiva, in *Storia, Gioia*. Vediamole brevemente.

In *Tautótēs* (par. 4, capitolo XIV) si afferma che i) la forma del pensare e del dire non è negazione dell'esser sé dell'essente solo se il contenuto è eterno; ii) ciò che è detto e pensato è eterno solo se la forma del pensare e del dire non nega l'identità dell'essente. La chiave di tutto è il *non isolamento* fra le determinazioni. Il pensiero nichilista isola le determinazioni – isola "questa lampada" dal suo "essere accesa" – e così facendo identifica determinazioni diverse fra loro, dunque contravviene a (PNC). Se si predica, di *questa* lampada, un *astratto* "essere accesa" e non invece il *suo* essere accesa, allora si finisce per identificare, nell'enunciato "questa lampada è accesa", due determinazioni diverse. La giusta predicazione, secondo Severino, deve invece avere questa forma:

$$(A=B) = (B=A)$$

Posto A= "questa lampada", e B= "il suo essere accesa", l'equazione viene a dire che "questa lampada è uguale al suo essere accesa" cioè A=B (la copula vale l'identità) è uguale a "l'essere accesa da parte di questa lampada" (B=A). Conclude Severino: "La sintesi fra questa lampada e il suo essere accesa è eterna, e dunque è un nesso necessario; tale sintesi è un nesso necessario (perché i suoi termini non sono isolati), e dunque è eterna".³ Il procedimento inferenziale sembra allora funzionare così: la necessità implica il non isolamento, il non isolamento implica l'eternità.

Il discorso svolto in *Dike* rielabora la stessa struttura implicativa, e distingue due livelli di fondazione dell'eternità. Il presupposto è sempre l'impossibilità che ciò che è non sia. Partendo da qui Severino individua una fondazione *primaria*

1. E. Severino, *Storia, Gioia*, p. 131 (corsivi aggiunti).

2. Per esempio in Aristotele si può ravvisare una interpretazione in termini temporali delle modalità: si veda lo studio di J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotele's Theory of Modality*.

3. E. Severino, *Tautótēs*, p. 135.

dell'eternità e una fondazione *ulteriore*. Scrive Severino che "l'apparire dell'eternità dell'essente è una determinazione che compete *immediatamente* all'apparire dell'esser sé, ossia alla struttura originaria in quanto *contenuto* dell'essenza linguistica del destino"⁴. Questa è la fondazione *primaria* dell'eternità dell'essente. Per Severino il fondamento ultimo è la struttura originaria giacché il primo rilevamento che si dà nel destino della verità è l'apparire dell'esser sé come *determinazione persintattica*, cioè come relazione ontologica fondamentale, per questo arriva a dire che il fondamento di ogni fondamento è la struttura originaria. Il tutto precede (ontologicamente) la parte, *dunque* il tutto *fonda* (ontologicamente) la parte (è questo un aspetto, o forse, l'aspetto centrale dell'olismo di Severino). In questa relazione di priorità ontologica risiede la fondazione *primaria* dell'eternità. La fondazione *ulteriore* è tale solo in senso lato, giacché essa si fonda in ultimo sulla fondazione *primaria*. In realtà rappresenta una *specificazione* di quella fondazione. Indicando con (e)EE l'eternità dell'essente in quanto essente, con S la struttura originaria, e con (e)S l'eternità della struttura originaria Severino sviluppa così nessi implicativi fra queste determinazioni:

1) $S \rightarrow (e)EE$, cioè S fonda (e)EE. (fondazione primaria originaria)

2) $(e)EE \rightarrow (e)S$, cioè (e)EE fonda (e)S (fondazione primaria)

1) rappresenta la fondazione primaria. La struttura originaria nel suo apparire come essa è, una struttura *stabile* del tutto, manifesta contestualmente l'eternità del tutto, cioè dell'essente in quanto essente ((e)EE). Però ancora non si è manifestata l'eternità della struttura, la quale viene implicata nella 2) giacché essendo S una determinazione persintattica, in quanto determinazione è un essente e dunque sottostà alla legge posta da (e)EE, cioè dell'eternità dell'essente in quanto essente. Perciò la 2) rappresenta un altro *aspetto* della fondazione primaria. Ora, ad esse segue

3) $(e)S \rightarrow (e)EE$ (fondazione ulteriore)

Potrebbe sembrare che siamo di fronte a un circolo vizioso, dice Severino. Infatti, da un lato, secondo la 2), l'eternità dell'essente in quanto essente fonda l'eternità della Struttura originaria. S, in quanto determinazione persintattica, è un essente, e dunque in quanto tale è identico a sé, e dunque è eterno. Però, secondo una *specificazione* ulteriore, vale anche la 3), giacché l'eternità di S implica l'eternità del *contenuto* di S, cioè della *totalità* degli essenti, di *ogni* singolo

4. E. Severino, *Dike*, p. 116.

essente. La proprietà di S si “trasmette” al contenuto di S. La 3) assicura che la proprietà (e) valga *per ogni* essente, nessuno escluso. Se così non fosse, se anche uno degli essenti che stanno dentro S non fosse eterno, ciò significherebbe che questo essente, in un certo tempo, sarebbe nulla, dunque che questo essente, nell’esito del suo diventar altro, è nulla. Ma se anche questo solo essente fosse nulla allora lo sarebbero *ex lege* gli altri essenti giacché ognuno di essi vive in una relazione di sintesi e di opposizione con gli altri. Annullandosene uno, si annullano gli altri. Il quadro ontologico di Severino si fonda su un’assunzione di consistenza assoluta. Per questo il nulla, una volta entrato, “infetterebbe” l’intero sistema (chiaramente nel sistema logico-ontologico severiniano vige il principio di esplosione). Ma il nulla non può essere, e non può perché implicando (e)S la negazione del diventar altro, implica la negazione dell’entificazione del nulla, perciò è necessario che (e)S si estenda a tutti gli essenti, implicando così (e)EE, cioè l’eternità dell’essente in quanto essente.⁵

In *Storia, Gioia* si fa un passo ulteriore. La fondazione dell’eternità viene portata a un livello ancora più originario. Severino va al fondamento di quella che è la vera sorgente di (e)EE, l’identità dell’essente in quanto essente.⁶

L’essente è indicato come il “ciò che è”. Questa determinazione è composta dall’elemento “ciò che” e dall’“è”. Secondo quella che Severino considera la modalità corretta di affermare la sintesi delle determinazioni, l’equazione dell’essere del “ciò che è”, posto “ciò che” = x, e “è” = y, è

$$I) (x=y) = (y=x)$$

La I) significa che il “ciò che” nel *suo* essere è identico all’essere da parte del “ciò che”.

Un essente è essente *in quanto* è, e questo essere è inscindibile dall’essente. Non può darsi un “ciò che” come determinazione isolata, così come non può darsi un “è” come determinazione isolata. Se ora si vuole cogliere adeguatamente la dimensione dell’esser sé dell’essente in quanto essente allora la I) viene sviluppata mettendo in risalto l’identità dell’essente con sé stesso, e assume questa forma:

$$II) [(x=y) = (y=x)] = [(x=y) = (y=x)]$$

La II) rappresenta indica il *senso concreto*, dice Severino, dell’originario *esser sé* dell’essente. È l’*autoidentità* dell’essente in quanto essente, cioè la *relazione*

5. *ivi*, pp. 183-185.

6. E. Severino, *Storia, Gioia*, pp. 208-214.

originaria che riproduce, come *unità minima*, la Struttura originaria secondo la quale si costituisce la totalità degli essenti in quanto essenti. Dato che nessuno degli elementi che costituiscono sia I) che II) è nulla allora sia I) che II) esprimono il livello ultimo della *non separabilità* dell'essente dal suo *esser sé*, del suo impossibile essere nulla e *quindi* del suo necessario essere *eterno*. I) e soprattutto II) sono il fondamento ultimo dell'eternità dell'essente in quanto essente. L'eternità si configura, in ultima analisi, come l'*unione necessaria* di "ciò che" e "è". L'essere dell'essere è l'essere dell'essente. Ossia: non si dà (non appare) l'essere (l'è) se non nel darsi (nell'apparire) dell'essente (il "ciò che").

Severino affronta due obiezioni. La prima dice che I) e II) funzionano solo se il "ciò che" è, ma non è detto che accada sempre. Se si considera la necessità dell'unione dell'essere e del "ciò che" come condizionata, allora l'essente, il "ciò che è" è una sintesi unitaria solo a certe condizioni, come ad esempio nell'espressione come "questa cosa esiste", che vale come "questa cosa è 'ciò che è'". Il "ciò che" è unito all'"è" solo in casi come questo, quando serve a designare l'esistenza. Ma in altri casi il "ciò che" non è unito con necessità all'essere, dunque *di per sé* non è, è cioè nulla. Ma, così facendo, replica Severino, si viene a sostenere che il "ciò che", che di per sé è nulla, è. Si viene cioè a equiparare il nulla all'essere.

La seconda, complementare alla prima, dice che anche ammettendo che la separazione tra il "ciò che" e l'"è" comporti l'equiparazione del "ciò che" al nulla, questa implicazione non esclude che il "ciò che", posto che sia originariamente connesso all'"è", da un certo momento in poi possa *non esser più*.⁷ La replica di Severino consiste nel far rilevare che, se è possibile che il "ciò che" da in certo momento in poi sia nulla, allora ciò significa che da quel certo momento in poi il "ciò che" è unito al nulla da una relazione necessaria, e questo verrebbe a significare che, da quel certo momento in poi, si costituisce una relazione necessaria, cioè che una relazione necessaria *incomincia* ad essere. Ma questo è impossibile perché è impossibile, nell'ottica di Severino, che una relazione necessaria incominci ad essere perché ciò significherebbe che prima di essere tale relazione era un nulla. Quindi, si deve concludere che l'unione fra il "ciò che" e l'"è" è necessaria e inoltrepassabile.

Come si vede, il filo conduttore della deduzione dell'eternità è il *non isolamento* fra le determinazioni e, più radicalmente, il non isolamento dell'essente rispetto a sé stesso – del "ciò che" rispetto all'"è" – espresso in modo concreto dall'equazione II). Severino costruisce una metafisica *relazionale* che sta al fondamento della determinatezza ontica: al cuore dell'essente vi è la relazione necessaria dell'essente con sé stesso.

7. Ivi, p. 214.

4.1 Rilievi critici

Due osservazioni. La prima, riguardo al concetto di eternità. Severino si riallaccia parzialmente alla tradizione filosofica che distingueva l'eternità *extratemporale* da quella che si può concepire *all'interno* del tempo, e che quindi lo presuppone. Si riteneva essere la vera eternità quella che sovrasta e include il tempo, metafisicamente *oltre* il tempo, dunque a rigore né prima né dopo. L'eternità intesa come durata infinita che si dà *nel* tempo (come ad esempio in Aristotele), soffre della dipendenza ontologica dal tempo.⁸ Severino opera in modo ambiguo: sembra per un verso distinguere i due concetti di eternità, ma per un altro sembra unificarli.⁹

Da un lato, essendo impossibile che, ad esempio, questa giornata, con tutto il suo concreto contenuto, sia nulla, ne consegue che questa giornata, così temporalmente istanziata, è eterna. Questa eternità si declina in tre modi, secondo la scansione del passato, del presente e del futuro. Questa giornata è eterna *in quanto presente* (e quindi in modo concreto) *ora*, nel momento in cui si svolge. Ma è eterna anche *in quanto futuro* se considerata in relazione alla giornata di *ieri*, e sarà eterna *in quanto passato* in relazione alla giornata di *domani*. Questo tipo di eternità è inclusa nel, e presuppone il, tempo. (Questa concezione, sembra abbastanza evidente, permetterebbe di collocare Severino, rispetto al dibattito contemporaneo sulla filosofia del tempo, nell'ambito dell'eternalismo).

Senonché, Severino completa la sua metafisica del tempo con uno sviluppo che conduce all'eternità intesa anche in senso extratemporale. Se gli enti sono istanziati nel tempo, la struttura originaria, invece, rappresenta una dimensione in cui il prima e il poi della variazione degli stati/istanti del mondo, appaiono *tutti insieme*. La struttura è l'apparire del sopraggiungere degli essenti, il quale sopraggiungere può sussistere solo se il prima appare *insieme* al poi, nel senso che se non ci fosse un prima un poi non potrebbe sopraggiungere visto che il poi sopraggiunge *sul* prima, cioè l'elemento posteriore (il poi) si "aggancia" a quello che precede (il prima). Se così non fosse non potrebbe darsi variazione, cioè divenire non nichilisticamente inteso. Ora, la struttura, intesa come il luogo dell'apparire del tutto, *include* il tempo.¹⁰ Per due ragioni. Intanto perché la variazione – lo scorrere del tempo – si dà dentro la struttura come infinito sopraggiungere di determinazioni eterne, poi perché col sopraggiungere della "terra che salva" si risolve il contrasto fra la terra isolata e il destino: "Col tramonto del contrasto e con l'avvento della terra che salva appare la

8. Questa l'argomentazione presentata da S. Boethius, *De consolatione philosophiae*, V, 6, 3-8; tr. it. S. Boezio, *Consolazione della filosofia*, pp. 226-229.

9. E. Severino, *Dike*, cit., pp. 124-128.

10. Ivi, p. 128.

totalità concreta e il compimento del tempo del contrasto, e ogni “prima” appare insieme a ogni “poi”¹¹. Visto dall’altezza della struttura originaria il tempo sembra non esistere. Esiste solo una struttura ontologica costituita da un’infinità di determinazioni, e questa è la struttura originaria *dopo* il compimento del contrasto fra la terra isolata e il destino.

Questa concezione dà luogo a una serie di potenziali contraddizioni. Gli stati del mondo che variano nel tempo sono eterni, dunque eterno è il loro variare. Ma al tempo stesso, dopo il contrasto della terra isolata col destino, la variazione sembra, stando alle indicazioni di Severino, doversi dileguare (il “prima” e il “poi”, e tutti gli essenti, finito il contrasto, appaiono insieme)¹². La variazione verrebbe ad essere così solo una “fase” ontologica, in cui inizialmente appare solo la variazione ma poi comincia a manifestarsi l’apparire *tutto insieme* degli essenti, sebbene in forma non compiuta. Quando il processo che rappresenta questo contrasto sarà compiuto (“*perfectum*”, dice Severino, per sottolinearne la compiutezza) allora sarà compiuta anche la variazione, il comparire e lo scomparire, e si aprirà una dimensione nuova, di *eterna simultaneità*.¹³ E tuttavia, si presenta il seguente problema: la variazione stessa è un essente eterno, che si conserva eternamente come variazione. Ciò implica che non può svanire nel nulla poiché, seguendo la logica di Severino, il sopraggiungere della simultaneità al cessare del contrasto fra la terra isolata e il destino della verità presuppone, necessariamente, la non simultaneità, presuppone cioè l’esistenza della variazione. Se la variazione diventasse nulla, e quindi fosse un nulla, la simultaneità eterna della struttura non potrebbe sopraggiungere perché il suo sarebbe un sopraggiungere *dal* nulla, ossia un giungere-*sopra* il nulla.

Andiamo alla seconda osservazione. Severino assume, implicitamente e tacitamente, una concezione del tempo che è essenzialmente dedotta dal senso comune. Il tempo viene considerato alla stregua di un “orologio cosmico” che scandisce il susseguirsi degli stati di cose del mondo. Questa concezione è esigita dalla estensionalizzazione temporale della necessità, dal fatto che “necessario” vale in Severino come “esistente in un istante eterno del tempo”. Questa lampada che sta sul tavolo, qui e ora, esiste eternamente nella struttura originaria del destino. Esiste concretamente *ora* ma esiste *sempre* in quanto elemento insopprimibile del destino della verità, la variazione dell’apparire non comportando alcun annullamento dell’essente. Ogni istante del tempo è connesso necessariamente a un insieme infinito di determinazioni ma, al tempo

11. *Ibidem*.

12. E. Severino, *Dike*, cit., p. 127.

13. Si avverte l’eco della definizione di Boezio: “Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”. S. Boezio, *Consolazione della filosofia*, pp. 227-228.

stesso, l'insieme infinito delle determinazioni è connesso al singolo istante perché è per mezzo di esso che esse vengono istanziate. L'istante *istanzia* le determinazioni. Sembra quasi che l'istante *fondi* le determinazioni. La temporalità riveste il ruolo di presupposto essenziale per la sussistenza della struttura la quale, pertanto, si trova in una condizione di *non* indipendenza ontologica. Severino, pur assegnando, nel suo discorso, all'ordine del tempo un rilievo così fondamentale, non lo tematizza a fondo: non prende seriamente in considerazione ciò che la conoscenza scientifica – segnatamente, la fisica – ha acquisito sul tempo, e di conseguenza non esprime alcuna valutazione sui rapporti di eventuale connessione, compatibilità o incompatibilità della sua concezione del tempo con quella elaborata dalla conoscenza scientifica. Decide di scartare il sapere scientifico in quanto sapere *umano* avvolto necessariamente nella non verità del nichilismo¹⁴, così come elude, per le stesse ragioni, il confronto con il sapere filosofico specifico sul tema (la filosofia del tempo). Purtuttavia, adottando implicitamente la concezione del tempo desunta dal senso comune, non si avvede del fatto che questa *non* rappresenta la descrizione fenomenologicamente primitiva e originaria del tempo, come egli crede, ma che anch'essa è una concezione inscritta in una particolare *teoria* del tempo. Si tratta perciò, anche in questo caso, di un sapere umano che in quanto tale, stando a quel che esige la dottrina di Severino, sarebbe necessariamente avvolto nella non verità, ossia in quel particolare atteggiamento conoscitivo che consiste nell'aver fede nel diventar-altro delle cose.

4.2 Il divenire e il nichilismo

L'affermazione dell'eternità dell'essente è coestensiva alla negazione del divenire. Severino ha cercato faticosamente di risolvere questa difficoltà, indubbiamente la più macroscopica della sua filosofia.¹⁵ Non potendo negare l'evidenza della variazione delle cose, delle situazioni, degli eventi, e dovendo tener fermo il principio ontologico dell'esser sé dell'essente, ha tentato di elaborare un modo per pensare il divenire in senso non nichilistico. La conseguenza è stata quella di immettersi in un fitto ginepraio. Prendiamo il noto esempio della legna e della cenere. Severino spiega il processo della combustione con un succedersi di stati istanziati temporalmente. Ad ogni istante corrisponde

14. Solo qualche cenno alla relatività di Einstein per rilevare un'analogia con la sua concezione ma al tempo stesso per mostrarne il carattere nichilistico: la tesi dell'eternità fondata sulla struttura originaria è abissalmente diversa dalla tesi dell'eternità fondata sulla relatività. Cfr. E. Severino, *Testimoniando il destino*, pp. 41-45.

15. Tutta la produzione successiva a *Destino della necessità* fino a *La Gloria, Oltrepassare, La morte e la terra, Dike e Storia, Gioia* è volta a rendere conto del divenire nel senso che Severino definisce "non nichilistico".

uno stato (es. da “legna” a “legna che inizia a bruciare” a “legna che è bruciata a metà” a “legna che sta per finire di bruciare” ecc. ecc. fino a “cenere”). Per ognuno di questi stati vale la legge suprema, il principio fermissimo, per cui di essi si deve dire che sono ed è impossibile che non siano, e che dunque sono eterni. Il prezzo da pagare, anche qui, non è irrisorio. Per mettere in campo questa concezione “non nichilistica” del divenire Severino è costretto a “frantumare” infinitamente l’oggetto “legna” facendolo diventare qualcosa di irriconoscibile e palesando così, per dirla con Bontadini, una strana concezione del reale mondano. Nella successione proposta da Severino un singolo pezzo di legno viene interpretato come *infiniti* pezzi di legno che si succedono durante la serie infinita degli istanti che caratterizza la combustione. Qualcosa che sembra non corrispondere ai dettami dell’esperienza di cui egli stesso peraltro afferma esplicitamente, e convintamente, di voler tener conto.¹⁶

E il non tener conto dell’esperienza si rivela precisamente in questo. Nel processo di combustione della legna, anche volendo concedere, per mera ipotesi, alla interpretazione di Severino, e quindi volendo ammettere che le singole determinazioni che escono dal cerchio del nostro apparire non vadano nel nulla ma siano essenti eterni “visibili” nello spazio dell’apparire trascendentale, c’è qualcosa che, indubitabilmente, scompare, che *si annienta*, e che dunque viene meno al divieto posto da (PNC). Questo qualcosa, per chi si trova nello spazio prossimale della legna, è il *calore* che da essa promana. Per fornire ancora del calore c’è bisogno di altra legna, in quanto quella specifica legna che si trovava prima nel camino ora non c’è più. L’esistenza, come giustamente viene rilevato,

16. A Bontadini che, mediante il celebre esempio del melissiano con la barba, obiettava proprio questo, la frantumazione ingiustificata dell’unità del molteplice, e dunque una proliferazione degli enti *praeter necessitatem*, Severino rispondeva osservando che a) la successione di ciò che appare ha un *ordine* e che b) l’unità del molteplice, dunque *quest’ordine*, si manifesta come apparire trascendentale. (Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, p. 304). Severino ammette che l’ordine della successione è un qualcosa di inerente alla dimensione *fattuale*, rilevabile dunque mediante l’esperienza. Così facendo, però, la successione (es. degli stati della legna che brucia) non risponde più a una “necessità del logo”, come richiederebbe il suo sistema necessitarista. Che alla legna-che-inizia-a-bruciare al tempo t non succeda, al tempo t_1 , un tubo di stufa o una macchina da cucire, rileva giustamente Bontadini, è un fatto di comune esperienza ma non è qualcosa di *logicamente necessario*. Severino si limita semplicemente ad affermare che l’ordine fattuale della successione dei vari stati *coincide* con quello logico-trascendentale, e per questo motivo è necessario. Ma si tratta di una petizione di principio: che cosa *garantisce* che sia così? Lo può garantire l’ordine trascendentale stesso? Ma noi non abbiamo accesso diretto a questo livello dell’apparire! Inoltre tenta di ribaltare l’obiezione dicendo che anche per Bontadini l’ordine della successione non è logicamente necessario (è un fatto). Vero, ma questo non costituisce un problema per chi accetta l’evidenza empirica del divenire, dunque dell’unità del molteplice successivo rilevato a livello fenomenologico. Si rende manifesto il fatto che la legna è un’unità che, bruciando diviene, trasformandosi da legna, appunto, in cenere. E questo non rappresenta affatto un problema.

è una proprietà reale, la cui essenza consiste nell'aver poteri causali.¹⁷ La legna ormai combusta ha perso una sua capacità essenziale, quella di scaldare. Ha perso il suo potere causale, la sua capacità di agire *nel* mondo e *sul* mondo, quindi possiamo legittimamente dire che, almeno sotto questo rispetto, essa non sussiste più. *Quel* potere – è certo – non sussiste più in relazione al soggetto o agli oggetti che si trovano dentro la stanza. La sua esistenza non esplica più i suoi effetti nello spazio circostante. L'esistenza concreta, sembra persino ovvio, non è (riducibile a) una proprietà logica. Severino metafisicizza rigidamente i principi logici: “il logo esige l'immutabilità dell'essere”, si legge nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide*.¹⁸ Ciò che non si adegua a questo dettato va semantizzato come “nulla”.¹⁹

4.3 Monismo modale

Il passaggio dalla necessità logica a quella metafisica implica la previa adesione a una forma di monismo modale, la dottrina secondo cui i concetti modali (in questo caso, la necessità) vanno ridotti a una categoria comune. Consideriamo ad esempio, prendendo spunto da Kit Fine, le seguenti tipologie di necessità:

- a. logico-concettuale (relativa al significato dei termini);
- b. metafisica (relativa alla natura delle cose);
- c. naturale (relativa alle leggi di natura);
- d. etica (relativa all'ordine normativo)²⁰

17. Cfr. F. Berto, *L'esistenza non è logica*, p. 73.

18. Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, p. 87. In ultima analisi Severino, pur volendo mantenere ferma la realtà dell'esperienza, determina la struttura del campo ontologico a partire dalla configurazione dello spazio logico. Bontadini, pur accettando l'isomorfismo, non disconosce la contraddizione attestata dalla fenomenologia ma la utilizza produttivamente come “leva” per attingere la trascendenza. Di diverso avviso era Amato Masnovo, maestro di Bontadini, che invece assegnava importanza all'evidenza ontologica, al “darsi dell'ente” da cui, per via elenchica, emerge (PNC): è la consapevolezza della realtà che conduce alla consapevolezza esplicita del Principio. Una posizione, quest'ultima, nota come “subordinatismo realista”, che sembra più idonea a superare le aporie del rigido logicismo severiniano. Si veda, su questi temi, P. Pagani, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della “neoscolastica” milanese*, Jaca Book, Milano, 1990.

19. Pur da una prospettiva simpatetica verso il necessitarismo Williamson afferma che “‘Trajan does not exist’ is true when ‘exist’ is used in the nonlogical sense of concreteness, not when it is used in the logical sense. Existence in the sense of concreteness is of crucial significance for metaphysics; for logic it is just one more property, which objects may have or lack”. T. Williamson, *Necessary Existents*, in O'Hear, A. (ed.), *Logic, Thought and Language*, p. 245.

20. K. Fine, *The Varieties of Necessity*, in Szabo Gendler, T. & Hawthorne, J., (eds.), *Conceivability and Possibility*, pp. 253-281, 2002. Lo schema di Fine prevede tre tipologie di necessità.

Il monista modale è colui il quale, mediante opportuni procedimenti di restrizione, assume una tipologia come fondamentale e ricava le altre tre riconducendole progressivamente dentro il dominio della prima. Severino procede in modo diverso. Lo si potrebbe definire un monista modale estremo perché opera innanzitutto una saldatura fra a) e b) e, successivamente, la riduzione di c) e l'eliminazione di d). La determinatezza del significato implica la determinatezza del concetto che a sua volta implica la determinatezza dell'ente, cioè la determinatezza metafisica, pertanto l'unica necessità esistente è quella logico-concettuale-metafisica. A questo punto, consegue che i) il "mondo" descritto dalla concettualità scientifica viene *eliminato* perché connesso alla fede nel diventar altro delle cose: la scienza non coglie il livello trascendentale degli enti che sottostanno alla legge posta da (PNC), l'esser sé e non esser altro;²¹ ii) la sfera del normativo viene del tutto espunta: il bene e il male, l'etica, la volontà del soggetto, l'agire concreto di esso nel mondo, la violenza, la sopraffazione sono tutti contenuti illusori. L'uomo *crede* di agire, *crede* di muoversi per il bene (o il male), *crede* di poterlo fare attraverso l'uso dei mezzi tecnici. Ma, nel quadro rigidamente necessitarista di Severino, non c'è spazio per tutto questo.

Il conflitto con l'esperienza concreta dell'esistere umano non potrebbe essere più netto. Un conflitto così aperto che, non per caso, ha indotto frequentemente lo stesso Severino a dubitare in modo profondo e sistematico.²²

21. Difatti le leggi scientifiche non hanno statuto ontologico ma sono semplici "connessioni" casuali stabilite dalla volontà. Scrive Severino: "D'altra parte, lo sviluppo della concettualità scientifica presuppone sì la fede nel diventar altro ma questa fede (cioè la struttura in cui essa consiste) non implica necessariamente tale sviluppo (o ancora non appare tale implicazione), sì che nel loro insieme – come si è rilevato nel paragrafo precedente – le leggi scientifiche si presentano, agli occhi stessi del nichilismo coerente, come connessioni *volute*, e quindi, in esse, è da ultimo casuale sia l'accadimento del termine implicante sia l'accadimento del termine implicato". E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, p. 33. La "deformazione" del sapere scientifico da parte di Severino si mostra, in questo passo, in tutta la sua evidenza.

22. In *Intorno al senso del nulla*, p. 210, si legge una inattesa e per certi versi sconcertante ammissione da parte di Severino: "Anche se "io" sono una volontà di testimoniare il destino, io credo *di più* e *più spesso* nelle cose in cui comunemente si crede che non nel "destino della verità" – credo di più nelle cose in cui *credo* che comunemente si creda, cioè nel "senso comune" (ossia in ciò che credo che sia il "senso comune", e che non ha eccessive difficoltà a credere nella scienza), nella "vita quotidiana": credo di più e più spesso nei contenuti della terra isolata, dalla quale sono spesso completamente avvolto: sono spesso assalito dal dubbio che il "destino", che peraltro voglio affermare, non sia altro che una mia costruzione arbitraria e che alla fine il nulla non risparmiarà nessuno e nessuna cosa: ciò che, nel linguaggio con cui intendo testimoniare il destino, viene chiamato "terra isolata" e "nichilismo" è una grande sebbene disperante tentazione – anche se a volte, invece, la letizia mi invade per ciò che in quella testimonianza si dice".

5. La differenza ontologica

Correlata a questo tema è la questione della differenza ontologica delineata da Heidegger. Severino la rigetta in questi termini. Heidegger, nel tracciare la differenza fra essere e ente, non si è accorto di un fatto importante: sia l'essere che l'ente, in quanto sono affermati, condividono un tratto essenziale, quello di non essere un *nihil absolutum*. Entrambi cioè *si oppongono* al nulla assoluto poiché sono, essi stessi, delle *determinazioni significanti* che, in quanto tali, *negano* di essere quello che non sono. E dato che il loro, diciamo, polo negativo coincide (il *nihil absolutum*), allora anche essi, quanto alla loro natura trascendentale, coincidono. L'essere e l'ente si oppongono al nulla, sono entrambi un *significare*, e questo fa sì che essi siano entrambi degli enti. Diversi, ma uguali sotto il rispetto della determinatezza del significato.²³

Severino arriva a questo risultato attraverso due passaggi, e cioè a) interpreta l'essere heideggeriano come "apparire" e quindi b) lo onticizza. Il passo decisivo è il primo, una volta compiuto il quale il secondo segue da sé. Per Severino infatti l'essente che appare, appare *insieme* al suo apparire.²⁴ Il che porta necessariamente a concludere che anche l'apparire è un ente connesso all'ente che appare. Se così non fosse, se l'apparire non fosse per necessità connesso all'ente che appare, allora varrebbe l'obiezione che l'apparire potrebbe esser soggetto a un divenire in senso nichilistico poiché ci sarebbe un momento in cui, pur essendo eterno l'ente che appare, il suo apparire cesserebbe di esistere, una volta scomparso l'ente. La lampada che esce dal cerchio dell'apparire conduce con sé il proprio apparire che così, come la lampada, uscendo dal cerchio rimane illuminato dalla luce dell'essere. L'apparire è dunque per necessità un ente.

Qui sorge una difficoltà. Lasciando da parte la legittimità di interpretare l'essere heideggeriano come l'apparire degli enti (facendone, contrariamente all'intento di Heidegger, un essere "semplicemente presente"), la riduzione dell'essere all'ente costringe Severino a introdurre, si direbbe per necessità, un terzo elemento, l'*essente*, che li include entrambi ("essere" e "ente" sono entrambi essenti) e che perciò viene a costituirsi come il vero senso *trascendentale* dell'ente.²⁵ Dunque, mentre da un lato si cancella una differenza (quella fra essere e ente) se ne introduce subito dopo un'altra, quella fra l'*essente* e gli

23. Cfr. *Tautôtês*, p. 94. Sul punto si veda anche E. Severino, *La filosofia contemporanea*, pp. 243-249.

24. Cfr. *Essenza del nichilismo*, pp. 95-97. Questa "deduzione" costituisce il cuore della risposta di Severino all'obiezione posta da Bontadini.

25. Cfr. E. Severino, *Dike*, p. 17. Severino deduce il senso (per lui) autentico dell'ente in quanto ente in opposizione alla caratterizzazione platonica dell'ente espressa dal termine *epamphoterizein*, che indica "il senso nichilistico del trascendentale ontologico". Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, p. 61.

enti. Considerando poi che la trascendentalità dell'essente consiste nel fatto che esso rappresenta la struttura formale della Legge che esprime la necessità dell'esser sé dell'ente, di cui (PNC) rappresenta la "manifestazione" concreta, allora non si può evitare l'impressione che l'essere heideggeriano cacciato dalla porta rientri, camuffato, dalla finestra. La Legge dell'essere che "obbliga" l'ente a essere quello che è, e che qualifica tutto ciò che è come un essente che si oppone al nulla assoluto (*nihil absolutum*) è una *norma metafisica* che rende possibile l'esistenza degli enti i quali ne rappresentano perciò l'istanza concreta. Questa Legge, proprio perché trascende l'ente, se ne differenzia.

5.1. La riformulazione dell'argomento

In *Oltrepassare*, forse non pienamente soddisfatto delle precedenti formulazioni, Severino riprende in modo più esteso la sua critica ad Heidegger.²⁶ Bisogna distinguere fra due significati dell'essere, uno semplice e uno complesso. Al primo si riferisce sostanzialmente Heidegger mentre quello essenziale è il secondo, che però rimane inavvertito nella filosofia di Heidegger.

L'essere, come significato semplice, corrisponde all'essere di Parmenide. L'espressione "l'essere è" non indica una differenza fra l'"essere" e l'"è" ma designa piuttosto una tautologia, cioè significa l'"è è" o l'"essere essere". Visto nella sua semplicità l'essere è un essere *formale* lontano dalla *concretezza* del suo significare. Heidegger, sulla scia di Berkeley, pensa all'esser come un apparire (un *percipi*) ma così facendo mette in campo un tentativo di espungere il significato autentico di "essere" dal linguaggio della filosofia.²⁷ L'apparire così inteso ha i tratti dell'essere formale, ed è in ultimo per questo motivo che la differenza ontologica, nonostante le intenzioni, non riesce a costituirsi. Il *significato ontico* e il *senso dell'essere* sono accomunati dal fatto che le parole "significato" e "senso" hanno in comune un più ampio senso del significare che consiste nell'*opporsi* all'assoluta assenza di significato, dunque al *nihil absolutum*.

Questo più ampio senso del significare, osserva Severino, può essere colto solo se ci si *solleva* da livello della *semplicità* dell'essere a quello della *concretezza* dell'essente, laddove emerge il significato autentico dell'essere, che consiste nella *relazione di identità* fra determinazioni concrete. "Questa lampada è accesa" si può esprimere, come si è già visto, con l'equazione

$$1) (x=y) = (y=x)$$

26. Cfr. E. Severino, *Oltrepassare*, pp. 317-329.

27. Qui Severino ammette esplicitamente di forzare il discorso di Heidegger, in qualche misura trasformandolo. Cfr. E. Severino, *Oltrepassare*, p. 319.

la quale esprime una relazione di identità fra determinazioni, e cioè, posto $x =$ “questa lampada” e $y =$ “essere accesa”, la 1) dice che questa lampada, nel *suo* essere accesa ($x=y$) è *identica* all’essere accesa da parte di *questa* lampada ($y=x$).

La 1) è l’equazione dell’essere, ne esprime il *significato complesso*, cioè la relazione di identità fra determinazioni che permette di indicare concretamente il carattere di identità dell’essente, il suo *esser sé* e non poter essere altro.²⁸

Per portare argomenti in favore della sua tesi Severino si impegna nel mostrare che l’autentico significato del verbo “essere”, il suo significare filosofico-ontologico, consiste nell’indicare una relazione di identità. Nell’isolamento della terra questo significato rimane nascosto ma esso, se si vuole giungere alla piena comprensione dell’essere, va fatto emergere. Come si è già visto, la 1) esprime questo significato filosofico-ontologico poiché fa vedere che l’autentico senso della copula è quello di esprimere una relazione di identità. “Questa lampada è accesa” significa che questa lampada è *identica* al suo essere accesa. Dunque “è” vale “=” o “eguaglia”. Dire “questa lampada è accesa” vuol dire “questa lampada = il suo essere accesa” o “questa lampada *eguaglia* il suo essere accesa”. La copula “è” indica l’identità. E questo accade anche quando la si voglia pensare, all’interno del nichilismo, come indicatore di esistenza, cioè nella sua funzione *esistenziale*, contrapposta perciò a quella copulativa. In realtà, dice Severino, queste due funzioni si implicano a vicenda, e non sono per nulla separate. Dire “ x è x ”, dato che x non può uscire dal nulla e tornare nel nulla, implica il fatto che la “è” presente in questa espressione è insieme copulativa ed esistenziale, cioè il *sussistere* di x consiste nell’*esser sé* di x , cioè nel suo *essere identico* a sé. D’altra parte, nell’espressione “ x è” l’“è” esistenziale viene espresso dalla stessa forma copulativa nel momento in cui si riformula l’affermazione esistenziale “ x è” secondo i termini dell’equazione dell’essere, cioè $(x=è) = (è = x)$. Dire “questa lampada esiste” è come dire che “questa lampada è identica al *suo* esistere” che equivale a “l’esistere da parte di *questa* lampada è identico a questa lampada”. L’esistenza si costituisce nella relazione di identità fra le determinazioni dell’essente, perciò non si può distinguere da essa.

Severino poi aggiunge un terzo elemento, funzionale al suo disegno. La copula vale come relazione di identità ma vale anche come relazione di *significazione*. “È” vale “è identico a”, “eguaglia” ma vale anche “significa”. L’intento è chiaro: l’essere è identità ma essere identità significa essere significato giacché ciò che non significa è il niente, il *nihil absolutum*. Perciò “è”, “eguaglia”,

28. Volendo usare una formula, potremmo dire che mentre Heidegger cercava l’essere nei bagliori della radura (la “mezza luce” indicata col termine *Lichtung*) Severino ha tentato di farlo emergere dalla determinatezza degli enti.

“significa” sono lo stesso significato, si eguagliano, sono identici.²⁹ L’esser sé dell’essente, il suo *significato*, consiste nel non essere l’altro da sé, nell’essere perciò *identico* a sé. Su questa base Severino costruisce l’obiezione alla differenza ontologica la quale, volgendosi verso l’essere indeterminato, non pone attenzione al fatto di presupporre implicitamente il senso autentico dell’essere – cioè *significato, identità, determinazione* – lasciandoselo sfuggire.

Questi argomenti proposti da Severino, va detto, non sembrano del tutto convincenti. Per esempio, non è chiaro come la funzione esistenziale della copula possa essere assorbita interamente da quella copulativa. Dopotutto, dire “questa lampada esiste” è qualcosa di diverso dall’affermare “questa lampada è accesa” (anche se “questa lampada è accesa” implica che “questa lampada esiste”). Se in aggiunta, come si è sopra richiamato, “esistere” significa avere poteri causali, allora sembra difficile poter ricondurre questi a una mera relazione di identità.

Inoltre – ed è questo un punto decisivo – viene operata una indebita sovrapposizione fra “eguaglia” e “significa”. Severino individua correttamente il significato di “significa” come una relazione di identità ma non si accorge del fatto che essa opera a un livello non *intralinguistico* ma *metalinguistico*. Come ha messo in luce Wilfrid Sellars, “significa” è un operatore del metalinguaggio che svolge il compito di equiparare ruoli funzionali nel linguaggio-oggetto. Difatti, se si prende in considerazione una frase come

red significa “rosso”

emerge che la parola *menzionata* a sinistra svolge lo stesso ruolo della parola *usata*, che si trova a destra dell’operatore.³⁰ Possiamo poi riformulare la frase come

red è “rosso”

che fa risaltare il ruolo autentico dell’operatore “significa”, una identità di ruoli funzionali: il ruolo che la parola “red” svolge nella lingua inglese è identico a quello svolto dalla parola “rosso” nella lingua italiana. Come si vede, dunque, “significa” è sì un operatore di identità (una forma specializzata di copula, dice Sellars) ma lo è a livello metalinguistico giacché opera dal metalinguaggio sul linguaggio-oggetto e non, come “eguaglia”, all’interno il linguaggio

29. Questo assunto viene ribadito anche in E. Severino, *Intorno al senso del nulla* che conferma quanto espresso prima in *Oltrepassare*: “Si aggiunga che *è* significa *significa* e che *è* e *significa* significano *è identico*, e viceversa; cfr. *Oltrepassare*, loc. cit.”. *Intorno al senso del nulla*, p. 123.

30. Cfr. W. Sellars, *Meaning as Functional Classification. A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics*, in R. Brandom, K. Scharp (eds), *In the Space of Reasons*, pp. 81-100.

oggetto. Non a caso se proviamo a sostituire “significa” con “eguaglia” otteniamo espressioni prive di senso. Se è legittimo affermare, ad esempio, “Carlo *eguaglia* Paolo” (es. in altezza o in bravura), non ha senso invece “Carlo *significa* Paolo”. Dunque “significa” e “eguaglia” o “è identico a” non solo la stessa cosa. “Significa” rappresenta un’identità fra determinazioni linguistiche (ruoli funzionali) e non, come vorrebbe Severino, fra determinazioni ontologiche.

Questo fatto però non è privo di conseguenze. Non si tratta di una marginale inesattezza tecnica che non lascia tracce nel complesso del sistema. Severino, lo ricordiamo, stabilisce la dualità fra semantica e ontologia ma al tempo stesso ma ne esige l’equivalenza. Il *semaínein* (*Met.* 1006 a 21) che Aristotele usa contro il confutatore di (PNC) è una parola centrale nel discorso severiniano perché esprime l’*insuperabilità* della determinatezza, e della parola e dell’oggetto. “La parola significa l’oggetto” vuol dire che la parola è *identica*, nella sua costituzione, all’oggetto. La parola “lampada” è identica, dal punto di vista trascendentale, alla lampada, esprime la stessa relazione di un ente che è e non può essere altro. L’ente *linguistico lampada* e l’ente *materiale lampada* sono determinazioni distinte ma non isolate, pertanto la loro relazione viene catturata dalla forma concreta dell’equazione dell’essere, e cioè

II) (**lampada** = lampada) = (lampada = **lampada**).

La II) dice che l’esser lampada da parte della **lampada** significa (è identico) all’esser lampada da parte della **lampada**. Ma ancora la II) dice che l’esser **lampada** significa (è identico) all’esser lampada (primo membro dell’equazione) e che l’esser lampada significa (è identico) all’esser **lampada** (secondo membro dell’equazione). Severino cerca di ottenere una completa coerentizzazione dei principi che reggono la sua struttura teoretica, e per farlo ha bisogno di affermare una *connessione* fra la parola e l’oggetto, cioè una *identità trascendentale* tra i due elementi. La **lampada** è identica alla lampada, e questo è l’autentico significato del “significato”. Nel quadro dell’ontologia di Severino si configura pertanto la seguente situazione:

- a. la determinazione linguistica *coincide* con la determinazione ontologica (**lampada** = lampada); ma, più basilamente, la relazione semantica è anche il “cuore” trascendentale dell’essente poiché
- b. la relazione ontologica fondamentale, *l’esser sé dell’essente*, è anch’essa, e precipuamente, una relazione di significazione, cioè una relazione di identità (A=A) = (A=A).

La sfera semantica contiene tutto, così come la sfera ontologica contiene tutto. La totalità semantica coincide con la totalità ontologica. Posto T_s = totalità semantica e T_o = totalità ontologica, il plesso concettuale che esprime questa relazione è ancora una volta catturato dall'equazione

$$\text{III) } (T_s = T_o) = (T_o = T_s)$$

Perciò Severino giustamente (dal suo punto di vista) dice che “*il significato è l'originario [...] ad esso non si accede né è possibile uscirne*”³¹. Dato che la relazione di significato è una relazione di identità, e dato che la relazione di identità è il *fondamento ultimo* della struttura originaria, allora si capisce come sia necessario, per la coerenza dei principi stabiliti da Severino, che il significato esprima una relazione di identità i) fra parola e oggetto, ii) fra oggetto e oggetto, iii) fra totalità e totalità.

Come si è osservato però, l'operatore funzionale “significa” non istituisce una connessione della parola con l'oggetto, come pensa Severino, e come prevedevano le concezioni verificazioniste del significato, ma equipara ruoli funzionali intralinguistici che le parole normalmente svolgono: è un operatore linguaggio \rightarrow linguaggio e non linguaggio \rightarrow mondo o, ancor meno, mondo \rightarrow mondo. Dicendo che la *lampada* è (significa) la lampada non si dice che la *parola* “lampada” è la stessa cosa dell'*oggetto* “lampada” – il che sarebbe un vero paradosso – ma si afferma che il ruolo funzionale della parola *menzionata* coincide con quello della parola “lampada” *usata* nei normali contesti conversazionali.

“Copula”, “identità”, “significato” sono parole che nella teoresi severiniana hanno un ruolo centrale ma il “significato” è il vero elemento originario perché su di esso si fonda in ultimo

- a. l'esser sé dell'essente singolarmente inteso
- b. l'esser sé delle determinazioni in quanto relazioni fra essenti
- c. l'esser sé della totalità degli essenti e delle loro relazioni e infine, e soprattutto,
- d. la relazione di identità originaria fra semantica e ontologia.

a), b), c) ma soprattutto d) fondano la specularità e la fusione fra linguaggio e mondo, fra l'immediatezza logica e l'immediatezza fenomenologica. L'essente

31. E. Severino, *Dike*, p. 59 (corsivo aggiunto).

è originariamente il significante, il suo esser sé è esso stesso originariamente una relazione di significazione, e per questo il suo significare *coincide* con il suo essere.

È evidente che, alla luce di quanto osservato, l'architrave che regge la struttura originaria del destino della verità subisce una grave incrinatura. L'operatore funzionale "significa", come emerge dall'analisi di Sellars, non può svolgere il ruolo che Severino gli conferisce, non può stabilire una relazione di identità fra determinazioni ontologiche.

6. Una conclusione

Scrive Severino in *Intorno al senso del nulla*:

Anche il linguaggio "mentale" è cioè testimonianza del destino solo nella misura in cui il destino in quanto appartenente alla dimensione mentale e il destino in quanto libero da essa non sono soltanto un differire, ma hanno anche in comune un tratto del loro significato, un tratto per il quale il tentativo del linguaggio di indicare il destino non è un fallimento totale, sebbene il destino, *in quanto appare in sé stesso*, libero dalla volontà e dal linguaggio, sia *indicibile*. In quanto non detto è indicibile, giacché se fosse assolutamente dicibile, se il dire fosse capace di contenere *totalmente* il destino, il destino apparterebbe totalmente alla volontà di dirlo, ossia apparterebbe totalmente alla non verità della terra isolata.³²

Il destino, cioè la *Totalità concreta* delle determinazioni, è inattuabile nel suo proprio, profondo esser sé. La coscienza che ha di sé, in quanto appare in sé stesso, oltrepassa i confini del linguaggio, e non solo del linguaggio della terra isolata, incapace di vederne il benché minimo tratto, ma anche del linguaggio che si pone sulla strada della testimonianza, cercando di rilevarne il volto autentico. L'autocoscienza del destino, la *Totalità* in cui consiste l'apparire del destino a sé stesso, può essere solo postulata ma non *detta*. Il destino, come l'essere per Heidegger, mostra la sua radicale *alterità*, la sua *irriducibilità* al linguaggio che tenta di indicarlo. La terra liberata dalla Follia e dall'alterazione esiziale della verità dell'essere si inoltra nella processualità della Gloria, cioè nel dispiegarsi *infinito* della Gioia nei cerchi del destino, che non arriva mai però a toccare la Gioia Assoluta dell'Autocoscienza del destino che appare a sé stesso, al di fuori da ogni volontà e da ogni possibilità di catturarla mediante il linguaggio. La differenza ontologica, nonostante tutti gli sforzi volti ad arginarla, sembra ritornare in campo in tutta la sua pregnanza.

32. Cfr. E. Severino, *Intorno al senso del nulla*, cit. p. 200.

Riferimenti bibliografici

- Berto, F., *L'esistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- Boezio, S., *Consolazione della filosofia*, Rusconi, Milano, 1996.
- Hintikka, J., *Time and Necessity. Studies in Aristotele's Theory of Modality*, OUP, 1973.
- O'Hear, A. (ed.), *Logic, Thought and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Severino, E., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980.
- *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1995.
- *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995.
- *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano, 2001.
- *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007.
- *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano, 2013.
- *Dike*, Adelphi, Milano, 2015.
- *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano, 2016.
- *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano, 2019.
- Sellars, W., *Meaning as Functional Classification. A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics*, in R. Brandom, K. Scharp (eds), *In the Space of Reasons*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2007, pp. 81-100.
- Szabo Gendler, T. & Hawthorne, J., (eds.), *Conceivability and Possibility*, OUP, 2002.

ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA

L'apparire dell'essere nella filosofia di Emanuele Severino

MYRIAM GARAGUSO

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

myriam.garaguso@gmail.com

DOI: 10.57610/cs.v9i13.490

Abstract: Emanuele Severino's thought is set in a philosophical context that questions the nature of being and becoming, in dialogue with the metaphysical tradition (Parmenides, Plato, Aristotle) and with his contemporary thought, such as that of Martin Heidegger. In these terms, Severino, considering an eternal and immutable essence, where the essence is not possible, argues that it differs from the point of view of logic, ontology and metaphysics, overcoming the initial ambiguity of the preceding philosophy. This approach allows us to integrate the immutability of Parmenidean being with Heideggerian temporal dynamism, opening up over time to new philosophical questions. Questions that can be solved, in this age, through a multidisciplinary approach where philosophy reigns supreme in all its forms.

Keywords: being, time, parmenidism, eternalism.

Riassunto: Il pensiero di Emanuele Severino si colloca in un contesto filosofico che interroga la natura dell'essere e del divenire, in dialogo sia con la tradizione metafisica (Parmenide, Platone, Aristotele) che con il pensiero contemporaneo, come quello di Martin Heidegger. In questi termini, Severino, considerando un essere eterno e immutabile, ove l'essere è e non può non essere, argomenta il divenire dal punto di vista logico, ontologico e metafisico, superando l'iniziale ambiguità della filosofia precedente. Tale approccio consente di integrare l'immutabilità dell'essere parmenideo con la dinamicità temporale heideggeriana, aprendo con il tempo a nuove questioni filosofiche. Dunque, le questioni potranno essere superate, in questo secolo, grazie a un approccio multidisciplinare, ove la filosofia regna suprema in tutte le sue forme.

Parole chiave: Essere, tempo, parmenidismo, eternalismo.

1. Parmenidismo ed eternalismo un ampio dibattito

Il dibattito tra permanentismo ed eternalismo¹ porta a soffermarsi su *Ritornare a Parmenide e Poscritto* di Emanuele Severino, pubblicati sulla *Rivista di*

1. Diversi sono i filosofi e i matematici che hanno avuto un ruolo guida sullo sviluppo della

Filosofia Neo-Scolastica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, entrambi presenti in *Essenza del nichilismo*. Da questi emerge come la storia della filosofia occidentale non sia altro che la vicenda dell'alterazione, ovvero della dimenticanza del "senso dell'essere". E come, in questa vicenda, "la storia della metafisica è il luogo ove l'alterazione e la dimenticanza si fanno più difficili per scoprirsi: proprio perché la metafisica si propone esplicitamente di svelare l'autentico *senso dell'essere*"². Sicché,

per ridestare la verità dell'essere, che sin dal giorno della sua nascita giace addormentata nel pensiero occidentale, si dovrà pur sempre penetrare il senso di questo semplice e grande pensiero: che l'essere è e non gli è consentito di non essere³.

Nel tentativo di riscoprire l'autentico significato dell'essere, compito del filosofo diviene quello di riflettere sull'essenza stessa della metafisica. Si comprende così come, per Severino e per altri prima di lui⁴, occorre comprendere il significato essenziale di alcuni principi cardine del pensiero occidentale: "essere", "verità" e "conoscenza". Significati che andranno letti avendo come sfondo quello della storia della filosofia.

semantica dei mondi possibili, incidendo sia sul piano analitico sia su quello metafisico ed ontologico. Anzitutto sono stati elaborati modi alternativi di formalizzazione della logica modale quantificata discutendo sulla realtà in sé e sull'esistenza degli individui che la abitano. In particolare la filosofia analitica ha delineato due posizioni fondamentali: il permanentismo o presentismo e l'eternalismo. Il presentismo sostiene che esistono solo enti presenti, sicché ciò che è passato non esiste più, mentre ciò che sarà futuro non esiste ancora. Al contrario, gli eternalisti sostengono che passato, presente e futuro sono tutti egualmente reali: ovvero, tempi e cose non fanno che coesistere. Per Severino, in linea con Williamson (che afferma come ogni oggetto che può esistere esiste necessariamente) la tesi più coerente con la realtà delle cose è senz'altro la seconda, o meglio quello che si dovrebbe chiamare un neo-parmenidismo. Ovvero, emerge sin da subito come per Severino il presentismo non sia assolutamente ammissibile riflettendo sul significato della verità e del senso dell'essere.

2. Severino E., *Ritornare a Parmenide in Essenza del nichilismo*, p. 19.

3. Ivi, p. 63.

4. Già Parmenide si era soffermato sul problema della verità individuando nel suo *Poema della natura* "tre possibili vie" per accedere sia all'essere che alla verità. Di queste una sola è assolutamente verace, una seconda assolutamente fallace, e poi una terza in qualche modo verosimile. Tra queste, dirà Parmenide, non resta che seguire la prima che ammette che "solo l'essere è, e non può non essere; il non essere non è e non può in alcun modo essere". Sicché, l'essere è e va affermato, il non essere non è in alcun modo e va negato; mentre negare l'essere e affermare il non essere è l'assoluta e radicale falsità. Parmenide afferma a proposito dell'essere: "Del non-essere non ti concedo né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare che non è". (Parmenide, *I frammenti del poema di Parmenide "sulla natura"*, Fr. 8). Questo dimostra come la storia della filosofia occidentale, fin dagli inizi, ha preso consapevolezza sul compito di riflettere sul senso dell'essere, sebbene, poi da Platone in avanti, come le rimproverano dapprima Heidegger e poi lo stesso Severino, abbia disperso il "vero" senso dell'essere (cfr. Severino E., *Essenza del nichilismo*, pp. 27-36; Id., *Ritornare a Parmenide*, in «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», pp. 137-41; Id., *Heidegger e la metafisica*).

2. La questione dell'essere, tra Heidegger e Severino

Nella storia dell'Occidente le forme del sapere hanno assunto con il passare del tempo connotazioni diverse. La nascita della filosofia, per Severino, si fonda sulla concezione che esiste un principio in base a cui tutto ciò che è, nasce e muore; “ossia nella posizione della unità immutabile che raccoglie insieme tutte le cose divenienti, dalle più simili e vicine alle più diverse e lontane”⁵; ovviamente in relazione a un *Λόγος*, ad un *ἀρχή*, che è il principio originario e incorruttibile di ogni cosa. In *Legge e caso* egli allude a come la filosofia - soprattutto con Platone ed Aristotele - abbia per secoli ricondotto l'essere-vero al fondamento-divino, arrivando a parlare di *epistème della verità* come confusione del positivo e del negativo, dell'indifferenza tra “essere” e “non-essere”: un'aporìa che non si potrebbe nemmeno evitare abbandonando la “verità dell'essere”. Questo è un cammino che per Severino dovrà essere abbandonato, giacché,

se esistesse il Dio immutabile ed eterno della tradizione, esso sarebbe la *Legge* a cui dovrebbe adeguarsi anche il nulla da cui le cose provengono e il nulla in cui essere ritornano. Pertanto il nulla diventerebbe un ascoltatore e un suddito di tale *Legge*, cioè non sarebbe più un nulla, ma un ente⁶,

cadendo in contraddizione.

In questo clima è centrale per Severino il confronto con la logica. Egli dimostra infatti come un passo alla volta, in linea sempre più affine e singolare a Williamson, si possano risolvere in maniera nuova le difficoltà ontologiche e metafisiche relative alla modalità⁷. Pertanto, alla luce di tale consapevolezza, prima di addentrarsi nella disputa logico metafisico-ontologica tra “essere” e “non-essere”, Severino ritiene di dover considerare come gran parte della storia della filosofia, seppur caratterizzata da importanti guadagni ontologico-metafisici, non faccia che muoversi entro una comprensione inautentica dell'essere, e non meno grave è l'errore commesso da Heidegger. Infatti, ricorda Severino:

anche il pensiero dello Heidegger è una sorta di alterazione [...], del senso dell'essere. Per lui la più antica filosofia greca intravede l'essere come *presenza*, ossia come

5. Severino E., *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979, p. 18.

6. Severino E., *La potenza dell'errare*, p. 103.

7. Già con Quine la semantica dei mondi possibili forniva risposte precise in merito a diverse questioni, ad es. la logica modale quantificata oltre ai mondi possibili arrivava ad ammettere insieme di possibili individui, sebbene escludesse come tali formule potessero essere usate da qualsiasi filosofo in materia di ontologia e metafisica modale. Il tutto dunque rimaneva sospeso in un discorso puramente analitico, linguistico e di proposizioni, non ancora pienamente concreto. Con Williamson ed altri si incomincia a fare un passo avanti intrecciando logica, filosofia del linguaggio, ontologia e metafisica.

l'apertura o l'orizzonte entro cui può giungere a manifestazione ogni determinazione dell'ente⁸.

Cosicché, nel confronto tra Heidegger e la metafisica occidentale, centrale è il tema della differenza ontologica: l'accidentalità nel rapporto tra "essere" ed "ente". Un essere come "nulla-di-ente", ed un ente, molteplice e diveniente, che è sia ciò che si dà immediatamente nel mondo⁹ sia ciò che rimanda, attraverso la domanda sul fondamento, al *sensu* stesso *dell'essere*. Un principio che è chiaramente contrapposto alla non-differenza ontologica, all'immutabilità-eternità delle cose che contraddistingue il pensiero del filosofo di Elea¹⁰.

Dunque, per Severino, sebbene Heidegger riesca a salvaguardare il valore dei fenomeni attraverso la fenomenologia, non riesce a vedere fino in fondo il senso autentico dell'essere, fraintendendo la nozione stessa di differenza tra "essere" e "non-essere". Infatti, Heidegger concepisce l'essere come una "presenza", come apertura entro cui può giungere a manifestazione l'ente come tale. Per cui, accade che,

ciò che per l'idealista è risultato, per lo Heidegger è al contrario l'inizio; lo sfolgente inizio che ben presto impallidisce e lascia il campo alla mistificazione metafisico-teologica dell'essere, nella quale l'orizzonte di ogni apparire dell'ente diventa un ente, sia pure l'*Ens supremum, das Seinenste*¹¹.

In questo modo, se per Heidegger l'essere costituisce il cercato, e "se essere significa essere dell'ente, ne viene che, nel problema dell'essere, l'interrogato

8. Severino, *Ritornare a Parmenide* in *Essenza del nichilismo*, p. 19.

9. A partire dall'insegnamento husserliano della fenomenologia, Heidegger decide di applicare tale metodo nella comprensione della natura essenziale degli enti. Nel corso dedicato al "*Sofista*" di Platone, e anche in *Essere e tempo*, egli determina il senso proprio di questa "scienza fenomenologica": l'espressione "fenomenologia" deriva dal verbo greco *φαίνεσθαι*, a cui risale successivamente il sostantivo *φαινόμενον*, "fenomeno". Tale accezione indica espressamente un "giungere a manifestazione", un "apparire". Perciò, risalendo al *φαίνω*, si riesce a comprendere la radice dell'illuminare e del venire alla luce alla base sia dell'indagine sugli enti sia del legame tra "essere", "verità" e "linguaggio". Da qui si apre la strada ad una maggiore comprensione della differenza ontologica heideggeriana.

10. La posizione di Heidegger si allontana da qualsiasi congettura sul "non-essere assoluto" parmenideo, considerando che ognuno di noi pensa l'essere soltanto in relazione ad un'altra "idea", che è precisamente l'idea dell'altro da sé (come voleva Platone). Platone, andando ben oltre il margine dualistico, sostituisce dialetticamente l'opposizione di contrarietà tra "essere" e "non-essere" mediante il concetto di relazione dato dalla differenza o alterità. L'altro o molteplice, sotto questo aspetto, viene salvaguardato nella sua natura ontologica e non all'interno di un'identità assoluta, come voleva essere l'Uno parmenideo. Ed è proprio in quest'ottica che, con Heidegger qui in linea con Platone, la posizione parmenideo sull'assolutezza dell'Uno e della negazione del "non-essere" si sostituisce con la dialettica che definisce l'essere attraverso l'iterazione con il diverso.

11. Ivi, p. 20.

è l'ente stesso¹². L'ente, l'Esserci/*Dasein*, ciò che noi siamo e come noi siamo, viene interrogato sul suo stesso essere, cosicché, "l'essere si trova nel che-è, nell'esser-così, nella realtà, nella semplice presenza, nella sussistenza, nella validità, nell'Esserci, nel c'è"¹³. Si può dunque dire che: "l'essere si sottrae in se stesso mentre si scopre nell'ente. [...] Così l'essere sta in se stesso con la sua verità"¹⁴. Da ciò ne deriva che il suo mantenersi come tale, il permanere nella sua identità, non è che la condizione di possibilità del suo scoprimento: *ἡ ἀλήθεια*¹⁵, ereditata dal pensiero greco-platonico. Quindi intendiamo la "verità", come "disvelamento", come colei che rende possibile la manifestazione dell'essere nell'ente. Pertanto, allontanandosi dall'identità tra "essere" e "non-essere" e teorizzando la differenza ontologica, si può affermare che "essente ed essere sono già sempre trovati preliminarmente a partire dalla differenza e nella differenza"¹⁶. Da questo si deduce come lo stesso Heidegger voglia mettere in discussione le categorie che costituiscono lo sfondo comune del pensiero occidentale¹⁷, partendo dalla stessa nozione di "essere" e di verità". Ovvero, possiamo dire

12. Heidegger M., *Sein und Zeit*, tr. it. *Essere e tempo*, p. 30.

13. *Ibidem*. Per Severino l'Esserci di Heidegger è "essenzialmente un esser con gli altri". Un enunciato fenomenologico e al contempo ontologico che non deve limitarsi ad attestare semplicemente la mia presenza, ma che ci sono altri simili a me. Per Heidegger la "presenza" è una determinazione essenziale dell'Esserci, e quindi necessaria. Per cui, se il concetto di temporalità e quello di storicità illuminano l'essenza del *Dasein* appare chiaramente che: "la storicità del *Dasein* è la denuncia della sua radicale contingenza. La storia appartiene al *Dasein*, perché esso, come non potenza, si trova a esser gettato nella possibilità dell'impossibilità stesso di trovarsi, e cioè del suo esistere: la non potenza determina la storicità del *Dasein* [...]" (Severino, *Heidegger e la metafisica*, p. 271). Il *Dasein* è colui che è gettato. Esso è la presenza, l'Esser-ci come apertura al mondo. Ma Severino ricorda anche come: "nessuna fenomenologia può mostrare nessi necessari (anche se quella di Heidegger ha continuamente questa pretesa) [...]. Quell'enunciato fenomenologico-ontologico non può cioè fondare l'enunciato ontologico che afferma il mio esistere insieme ad altri" (Severino E., *La Gloria*, pp. 206-7).

14. Heidegger M., *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti* (1950), pp. 314-15.

15. Afferma Heidegger: "L'alfa è un *privativum*. Si tratta dunque di un'espressione negativa per nominare una cosa che noi intendiamo in senso positivo. *Verità* ha per i Greci lo stesso significato negativo che in tedesco ha ad esempio *Umvollkommenheit*, *imperfezione*". Ma non basta dire che questa espressione è negativa; essa lo è in modo affatto peculiare. Naturalmente Heidegger legge i greci attraverso una lente fenomenologica, tanto che la modalità che permette una via d'accesso per dischiudere questo o quell'ente è chiamata "conoscenza", mentre la conoscenza che dischiude questo o quell'ente è ciò che chiamiamo "vero". Così per Heidegger (in linea con la differenza ontologica) l'essenza della verità deve svelarsi come libertà, come condizione di possibilità, ovvero come "il lasciar-essere e-sistente che svela l'ente". (Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit* (1954), in «*Segnavia*», p. 147).

16. Heidegger, M. *Identität und Differenz*, p. 47; tr. it. *Identità e differenza*, p. 60.

17. Il progetto che ha in mente Heidegger è la distruzione della storia della metafisica che non è un abbattimento negativo, ma è una "destrutturazione", un mostrare quello che c'è al di sotto (cfr. Severino E., *Heidegger e la metafisica*, pp. 39-40). Per Heidegger, se vogliamo capire realmente lo sviluppo positivo del pensiero occidentale, dobbiamo passare da Aristotele attraverso Platone, mediante un confronto con la storia della filosofia. Pertanto, "il passato [...] non è affatto qualcosa di separato e lontano da noi. Al contrario, noi stessi siamo questo passato. E non lo siamo nella misura in cui coltiviamo espressamente la tradizione e l'antichità classica, ma perché la nostra filosofia e la nostra

che per Heidegger, “essere” significa: “poter stare nella verità”, considerando la verità come “manifestazione”, quella che è l’*ἀλήθεια* dell’essente. Mentre: “conoscenza” è “poter filosoficamente sostenere il peso dell’essere”. Nonostante questo, per Severino gli sforzi sostenuti non sono sufficienti. Egli rimprovera Heidegger perché si limita ad attestare che l’essere è un “nulla-di-ente”, cioè “non è il nulla assoluto”, poiché “è” l’essere; allo stesso modo, l’ente non è nemmeno un nulla assoluto poiché “è”: sicché, sia l’essere che l’ente hanno in comune il “non-essere nulla assoluto”. Per Severino infatti (come vedremo in seguito) ente ed essere non devono essere assolutamente pensati in contraddizione, essendo la stessa cosa, per cui Heidegger commette un grande errore. Quindi,

l’arbitrarietà dell’interpretazione heideggeriana è ormai fuori discussione; [...], perché è storicamente aberrante il tentativo di ravvisare nel primissimo pensiero greco l’identificazione del significato dell’essere e del significato della presenza¹⁸.

Cosicché, per Severino, l’essere non deve e non può essere inteso come “nulla-dell’ente”, o più semplicemente come ciò che “non-è-ente”, ma come ciò che ne è la condizione di manifestatività, l’atto stesso che semplicemente permette all’ente di essere. Pertanto, il pensiero di Heidegger non fa che ricadere negli stessi errori dei filosofi che lo hanno preceduto, arrivando ad aprire ad una fenomenologia del *divino come fondamento*. Naturalmente, per Severino, Heidegger risente soprattutto della strada percorsa da Platone: principale responsabile del tramonto dell’essere. Ed ecco che se dopo Parmenide è stato percorso questo impercorribile sentiero, Severino si domanda: “che cosa c’è di più plausibile che porre l’essere nel tempo, dove è necessario che a volte sia e a volte non sia?”¹⁹. In quest’ottica, dato che la distinzione platonica tra “non-essere” come “diverso”, “contrario” (*ἐναντίον*) e “altro” (*ἕτερον*) dall’essere è stata assolutamente fatale, occorre mettersi in cammino per andare alla ricerca di quell’essere che sta ed “è” fuori dal tempo²⁰. Ancora determinante è *Ritornare a Parmenide*. Qui Severino

scienza vivono su tali fondamenta, quelle della filosofia greca. [...] L’interpretazione dei dialoghi platonici ha lo scopo di rendere perspicuo ciò che in tali fondamenti per noi è ovvio”. (Heidegger M., *Platon: Sophistes*, p. 56). Severino, al contrario, vuole partire dalla filosofia occidentale, da quella che teorizza il divenire (in particolare da Platone), non per salvarla ma per metterla in discussione.

18. Severino, *Ritornare a Parmenide in Essenza del nichilismo*, p. 20.

19. Ivi, p. 23.

20. Per Severino questo non è un semplice *noema*, un costruito del pensiero. Perciò “occorre riportare dal pensiero alla realtà l’identità che l’essere ha con se stesso. L’essere (E’), e quello di cui si predica l’essere (E”), è appunto l’essere-che-è-l’essere nel concreto. Per cui: se E’ = E” e l’essere E’, che è predicato, è appunto l’essere dell’essere: E” = E’. La formula dell’identità concreta è pertanto: (E’ = E”) = (E” = E’)” (Severino E., *La struttura originaria*, p. 183). Determinante per Severino è il principio di “non-contraddizione” che afferma: “A” uguale “A” (cfr. libro IV della *Metafisica* di Aristotele), è una proprietà dell’essere in quanto tale. Ogni cosa è in relazione di identità con se stessa e, valendo

spiega che per capire questo problema si deve tornare ad Aristotele, e in particolare al *Liber De interpretatione* 19 a 23-27: “è necessario che l'essere sia, quando è, e che il non essere non sia, quando non è; tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non-essere non sia”. In quest'orizzonte Severino allude certamente al principio di non-contraddizione e ribadisce come anche nel discorso aristotelico il senso dell'essere si sia già dileguato. Aristotele,

ponendo che quando l'essere è, è, e che quando non è, non è, dice dunque che quando l'essere è il nulla, allora è nulla; e non si accorge che il vero pericolo dal quale ci si deve guardare non è l'affermazione che, quando l'essere è nulla, sia essere (e quando è essere sia nulla), ma è l'acconsentimento che l'essere sia nulla²¹;

ovvero, “che si dia un tempo in cui l'essere non è il nulla (quando è) e un tempo in cui l'essere è nulla (quando non è)”²²: immettendo, come Platone, l'essere nel tempo, assecondando il divenire come passaggio dall'essere al non-essere. Il principio di non contraddizione diventa così, secondo Severino, la forma peggiore di contraddizione, per cui anche Aristotele fraintende l'importanza delle parole di Parmenide:

perché la lotta tra l'essere e il nulla non è come quella che si combatteva tra antichi eserciti, che di giorno guerreggiavano, mentre a notte i capi nemici bevevano insieme sotto le tende - nemici dunque *quando* e se fossero stati in campo²³ (uomini anche se nemici); [...] l'essere, invece, è un tale nemico del nulla che nemmeno a notte disarmata: se lo facesse non si strapperebbe di dosso la propria armatura, ma le proprie carni²⁴.

L'essere quindi “è” e non può assolutamente “non-essere”.

3. *Ontologia e logica, paradigmi a confronto*

In questo modo, sospendendo per un momento l'*iter* percorso da Severino e riflettendo con Williamson sul piano della logica, si comprende come negare

questo sia sul piano ontologico che semantico, come una cosa che è non può non essere, così un enunciato non può essere contemporaneamente vero e falso. Per cui, l'essere è e non può non-essere: questa è la prima e fondamentale proprietà dell'essere in quanto essere, un'affermazione originaria in se stessa, e indipendente e innegabile da ogni altra affermazione.

21. Severino, *Ritornare a Parmenide* in *Essenza del nichilismo*, p. 22.

22. *Ibidem*.

23. *Ivi*, p. 21.

24. *Ibidem*.

l'esistenza necessaria di ogni individuo possibile implicherebbe negare anche la nostra capacità di fare distinzioni numeriche. Perciò, è essenzialmente corretto affermare il carattere necessario dell'esistenza. Quello di Williamson diviene un argomento breve basato su tre premesse determinanti che coinvolgono le nozioni di proposizione, verità ed esistenza: (1) necessariamente, se io non esisto, allora la proposizione che io non esisto è vera; (2) necessariamente, se la proposizione che io non esisto è vera, allora la proposizione che io non esisto esiste; (3) necessariamente, se la proposizione che io non esisto esiste, allora io esisto. Per cui, se si accettano queste premesse: "la legge (modale) della transitività della implicazione stretta e la legge (classica) nota tradizionalmente con il nome di *consequentia mirabilis*"²⁵: $(\neg a \rightarrow a) \rightarrow a$. Scrive Williamson:

Of course, any thinker could go through (1)-(5) to prove their own necessary existence. Indeed, nothing in the proof depends on the use of the first person "I"; other names and demonstratives would do in its place. Indeed we can generalize the proof by substituting a variable for "I" to derive the result that for every x, necessarily x exists (a result which we might prefix with a further necessarily)²⁶.

Ovvero, necessariamente, per ogni x, x esiste necessariamente. Ovviamente questo non vuol dire che per un qualsiasi x appartenente a qualsiasi mondo possibile y, x esiste in ogni mondo, ma è altresì logico affermare che ogni mondo possibile ha lo stesso dominio di oggetti, dato che tutti gli oggetti del mondo reale esistono in ogni mondo. In semantica potremmo affermare: "1) necessariamente (Q se e solo se la proposizione Q è vera); 2) necessariamente (se la proposizione Q è vera, allora la proposizione Q esiste); 3) necessariamente (se la proposizione P (o) esiste, allora o esiste)"²⁷. Così anche Severino, partendo dall'argomento centrale: che l'essere è e non può non essere, arriverà a ribattere il trionfo dell'eternalismo, dell'essere che sempre è e dell'eternità degli enti, contraddicendo sia sul piano logico (riferendosi in particolare all'argomento aristotelico) sia su quello ontologico e metafisico l'apparente ed inautentico divenire di Platone e di Eraclito a cui sembra fanno ricorso i presentisti²⁸. Ma

25. Tomasetta A., *Esistenza necessaria e oggetti possibili. La metafisica modale di Timothy Williamson*, p. 48.

26. Williamson T., *Necessary existents*, p. 234.

27. Tomasetta, *Esistenza necessaria e oggetti possibili. La metafisica modale di Timothy Williamson*, p. 49. Secondo Tomasetta nei principi 1 e 2 la lettera Q può essere rimpiazzata da qualsiasi enunciato dichiarativo; 1 richiama alla *Convenzione V* di Taski (1935/56) necessaria per la nostra comprensione del concetto di verità; con 2 si intende il presupporre una concezione realista delle proposizioni; mentre, 3, la lettera P sta per un predicato generico e può esser sostituito da un termine singolare e referenziale come un semplice dimostrativo.

28. Dunque, la vera differenza tra eternalismo e presentismo sta nel fatto che se per i presentisti

allora, se le cose stanno realmente così, a cosa si allude quando si dice: “quando l'essere non è?”. Per Severino avrebbe più senso dire: “quando il nulla non è”; evitando di ricadere nell'errore compiuto e continuamente reiterato dalla filosofia occidentale. Di conseguenza, pensare quando “l'essere *non è*, pensare cioè il tempo del suo non-essere significa pensare il tempo in cui l'essere è il nulla, il tempo in cui si celebra la tresca notturna dell'essere e del nulla”²⁹. L'essere è il puro positivo, il nulla il puro negativo e, come tali, vanno tenuti distinti. Pertanto per Severino, come per Parmenide, non si può mescolare il positivo con il negativo, e il negativo con il positivo. Ed ecco allora un'altra domanda: come superare il problema sul senso dell'essere e di conseguenza del divenire e sulla molteplicità degli enti nel mondo? In più, se consideriamo che Platone è il guardiano del pensiero occidentale, e in questo guardiano il pensiero occidentale vi ha riposto ogni certezza, come fare a riscattare la filosofia di Parmenide? Ripristinando il pensiero parmenideo, come vanno pensate le determinazioni? Se le determinazioni: “rosso”, “casa”, etc., non significano l'essere e tantomeno il nulla, occorre che esse vengano ricomprese nell'essere (che ne diventa il predicato). L'essere diventa il predicato di ciò che gli è diverso, di ciò che “non-è” essere, ma non l'opposto. Essere e determinazioni apparirebbero quindi come due modalità dell'essere, seppur differenti: due positivi. Secondo questa interpretazione, la verità sull'essere parmenideo resta viva anche dopo il parricidio platonico, ovvero anche quando “l'essere viene pensato non già come puro essere, che lascia cadere fuori di sé le determinazioni, ma come l'essere concreto, che è appunto la positività delle determinazioni”³⁰. Il pensiero occidentale giunge così a sperimentare l'essere parmenideo come il predicato di tutte le determinazioni, sicché, “la rarefatta positività diventa il determinarsi del positivo, la positività del determinato; non già il puro essere, ma l'essere come sintesi (di essenza - la determinazione - e di esistenza - l'è)”³¹. In questo senso, l'ontologia, superando il tramonto dell'essere diviene capace di vedere l'essere, l'essere che “è”. Un essere che, nonostante i molteplici percorsi seguiti dal pensiero occidentale, dovrebbe anche tener conto del significato stesso che gli consente di rapportarsi all'*esperienza*. Tuttavia,

tutto è simultaneo, per gli eternisti (si pensi a Williamson e, in parte anche se con qualche diversità, a Severino) si deve aver in mente la presenza di stati di cose dislocate nel tempo che, nonostante gli spazi temporali, continuano ad esistere. Per gli eternisti, il divenire come fluire del tempo dei presentisti (Platone ed Eraclito) non è altro che una mera illusione e, benché ogni cosa sia eterna, il tempo fluisce nel senso delle cose che di volta in volta si manifestano nel reale.

29. Severino, *Ritornare a Parmenide* in *Essenza del nichilismo*, p. 22.

30. Ivi, p. 28.

31. *Ibidem*.

il rapporto che sussiste tra l'essenza formale del destino, ossia l'apparire dell'esser sé, e l'eternità dell'essente in quanto essente", – l'essente è eternamente come è l'essere in quanto "è", – "sussiste anche tra l'apparire di tale essenza e tutte le determinazioni che si fondano su di essa o sull'unità di essa e di altre determinazioni che su di essa si fondano"³².

Prendiamo ad esempio: la determinazione del divenire come apparire e scomparire degli eterni/essenti; l'esistenza sullo sfondo; il contrasto tra il destino e l'isolamento della terra; il senso della *Gloria*. Ciascuna di queste determinazioni, fondandosi sul fondamento dell'essenza formale del destino che è sintesi della incontrovertibilità degli elementi tra essi distinti, non può "non-essere" se non ciò che "è". In questo senso:

il *fondamento* non è che una dimensione indipendente e isolata da ciò che essa fonda, ma è il fondamento nel senso che è la sintesi in cui esso consiste ad essere fondamento dell'incontrovertibilità degli elementi della sintesi in quanto distinti da essa, e non sono questi elementi, in quanto ad essere distinti, ad essere fondamento della incontrovertibilità della sintesi³³.

È nella *Gloria* che a tal proposito Severino arriva ad un importante risultato. Il fondamento autentico della metafisica-ontologia non può esser più il Λόγος/Ἀρχή greco o il divino della tradizione teologica Occidentale, "ma la totalità delle determinazioni persintattiche, ossia è lo stesso insieme "d, d", ..." ³⁴, e così via, *n* volte, in quanto la "*n*" include anche l'essenza formale del destino e tutte le determinazioni che su questa si *fondano*. Cosicché, se il fondamento è tale unità, è necessario che tale unità appaia sempre eternamente in quello che è il cerchio finito del destino, dato che: "l'essenza formale del destino è ciò la cui negazione è autonegazione, ossia è l'incontrovertibile, e l'incontrovertibile non può sopraggiungere in quel cerchio"³⁵. Inoltre, tale essenza è anche strettamente rapportata all'uso che noi facciamo del linguaggio. Infatti, nella relazione dell'essente con sé e con l'altro da sé, non possiamo avere la seguente equivalenza: $A = A$, $A = B$ ³⁶. È quindi ragionevole affermare che: $(A = A) =$

32. Severino, *La Gloria*, p. 431.

33. Ivi, p. 432.

34. *Ibidem*.

35. *Ibidem*.

36. Se lo si ammettesse verrebbe meno il principio di non-contraddizione, A non può che essere uguale a sé stessa, A è uguale ad A, così come per Parmenide l'essere è non può non essere: ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. In questo modo, per Severino il fondato, che è l'essente, non può essere indipendente e isolato dal fondamento, in quanto da esso "fondato". E, in virtù della relazione originaria che lega il fondamento e l'essere fondato occorre affermare che, siccome il fondamento non potrebbe essere incontrovertibile senza il fondato, il fondamento incontrovertibile non è che la

($A = A$), riconducendo ogni cosa all'essenza formale dell'originario, ovvero al fondamento dell'esser sé dell'essente/che come tale "è".

4. Ritornare a Parmenide, essere-pensiero e linguaggio

A tal proposito, per comprendere meglio il problema e per confrontarci ancora con la logica (cfr. *l'èlenchos* aristotelico), occorre porgere nuovamente lo sguardo a *Ritornare a Parmenide*. Qui il linguaggio testimonia, con le determinazioni eterne che sempre sono/eterni positivi, il sopraggiungere nel cerchio dell'apparire, e come lo stesso apparire "dell'autonegazione della negazione dell'esser-sé (cioè del non esser altro) dell'essente – lo stesso apparire in cui consiste *l'èlenchos* – [...] è fondato sull'essenza formale dell'originario"³⁷. In questo caso *l'èlenchos* aristotelico³⁸ ci consente di capire come la negazione dell'opposizione sia anche la sua affermazione. Ossia:

l'affermazione dell'opposizione, ossia l'opposizione, è il fondamento di ogni dire, e quindi, e perfino, di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione. In ogni discorso, in ogni pensiero, il significato che emerge nel dire e pensare è tenuto fermo nella sua diversità da ogni altro significato³⁹.

Ripensando a questa opposizione, se essa non viene pensata, non si costituisce alcun pensiero; mentre, il fondamento incontrovertibile diviene l'opposizione senza la quale non si costituirebbe alcun pensiero o discorso. Ovvero, l'affermazione per cui "A" non può essere "non-A" consente l'emergere dell'opposizione che non è altro che la condizione di possibilità tanto del pensiero che del linguaggio. Riassumendo: *essere, pensiero e linguaggio* sono legati dalla opposizione tra essere (A) e non-essere (non-A). Per cui, dato che possiamo dire e pensare solo ciò che "è", ovvero l'essere, *l'èlenchos* è l'accertamento di questo

sintesi tra l'essenza del fondamento e il senso concreto dell'essere sé. Per questo si potrebbe dire che la fondazione si compie grazie "agli elementi della sintesi in quanto distinti da essa (distinti ma non separati, giacché in quanto separati non sono fondati, bensì negati dal fondamento). La *fondazione* in cui l'essenza formale dell'originario si presenta come indipendente e precedente rispetto all'essere concepito come ($A = A$) = ($A = A$)" (Ivi, p. 433).

37. *Ibidem*, p. 434.

38. Per Severino *èlenchos* è la forma del trascendentale, ovvero la forma che esso assume quando in qualche modo viene negato. Quindi dire che trascendentale è elentico è come dire che è intrascendibile; dove intrascendibilità implica l'impossibilità di collocarsi altrove o a distanza rispetto ad esso. Naturalmente, "ciò non toglie, si intende, che una distanza sia ricavabile all'interno dell'intrascendibile: come un luogo in cui l'esperimento del trascendere sia progettabile - e superabile -, in modo che così divenga riconoscibile l'intrascendentalità stessa" (Pagani P., *L'èlenchos e la sua forma*, p. 28.

39. Severino, *Ritornare a Parmenide in Essenza del nichilismo*, p. 43.

autoglimento della negazione, ossia è “l’accertamento che la negazione non esiste come negazione pura, ossia come negazione che non abbia bisogno, per costituirsi, di affermare ciò che nega”⁴⁰. Pertanto, l’asserto: “l’essere non è non essere”, deve essere interpretata come universale, come la opposizione tra il non-essere trascendentale e l’essere trascendentale. Ma, la negazione dell’opposizione, come testimonia lo stesso Aristotele, non può essere universale perché altrimenti sarebbe contraddittoria, ma deve realizzarsi nel concreto/reale: l’essere deve aver a che fare con gli enti, coloro che sono le essenze⁴¹.

La legge dell’essere diventa a questo punto il destino del pensiero e la logica del linguaggio, e l’*èlenchos*, intesa come *verità dell’essere*, non si riduce sempre e soltanto alla logica del trascendentale come è accaduto nelle filosofie precedenti, ma diviene il rilevamento della *determinatezza* della negazione dell’opposizione. Quindi, se per determinatezza si intende la capacità del positivo di opporsi al proprio negativo, l’identità degli opposti diviene un positivo (non un negativo) in quanto *pensata*; mentre, il nulla in quanto *pensato* diviene un positivo significare. L’identità del diverso diviene così la diversificazione del diverso, essendo la negazione dell’opposizione affermazione della opposizione. Quindi, il passo in avanti di Platone rispetto a Parmenide, dice Severino, consiste nel dimostrare che la determinazione è diversa dall’essere *in quanto tale*, e non per altri motivi⁴². Per cui, se con Platone è chiaro che la determinazione in quanto tale è diversa dal nulla, è anche vero che il nichilismo ha qui la sua nascita: “il non-nulla (la determinazione), diventando nulla o da nulla (non essendo più o non essendo ancora) è nulla”⁴³. In base a questa considerazione, il nichilismo distinguendosi dalla filosofia occidentale, separa la determinazione dal suo essere di modo che “nel destino della verità appare la necessità che la determinazione, separata dall’essere sia nulla (nulla assoluto) e che l’essere, separato dalle determinazioni, sia a sua volta nulla (nulla assoluto)”⁴⁴; appare che “nulla assoluto è anche la determinazione nel suo essere provvisoriamente

40. Ivi, p. 162.

41. Riportando la riflessione sul piano dei fenomeni, e non più su quello delle essenze, Severino getta le basi per superare la differenza ontologica attraverso quella che sarà una logica dell’apparire e dello scomparire.

42. Per Platone esistono anche le determinazioni eterne che sono eterne in se stesse, prima ancora di essere unite all’essere. Ma il nichilismo, per Severino, fa un passo in più rispetto sia a Parmenide che a Platone. Dunque, per Severino si avverte la necessità di fare un passo in più rispetto al presentismo e allo stesso eternalismo: infatti, se il presentismo è inammissibile per il significato stesso che ha l’essere, l’essere è e non può non essere, non possiamo nemmeno accettare ciò che gli eternisti affermano ipoteticamente, soffermandosi sul piano logico sintattico, disinteressandosi dell’ontologia del reale. Dunque non ci si può soffermare su meri stati di cose o mondi possibili ma occorre portare il discorso sul piano più concreto dell’esperienza umana, seppur abbandonando la fenomenologia.

43. Severino, *Testimoniando il destino*, p. 159.

44. *Ibidem*.

unita all'essere. Questa unione non può infatti riuscire a togliere la separazione e conseguentemente nullità di tale determinazione nel suo essere⁴⁵. Sicché nel destino della verità appare che il nichilismo vuole attestare che la determinazione non è un nulla, poiché quando appare “è”. In questo senso, contrariamente ad Heidegger, la differenza ontologica deve essere pensata alla luce del nichilismo e non semplicemente come differenza tra ente ed essere, bensì come mera opposizione tra positivo e negativo: l'essere e la determinazione “sono”, il nulla non-è, ma se “pensato” e “detto” apparendo “è”. Pertanto, se vogliamo liberare la filosofia da ogni mistificazione riguardo al “senso dell'essere”, non bisogna cadere nell'errore di Tommaso⁴⁶ o in quello di Agostino, o in quello di Platone e di Aristotele anche riguardo al significato di “esistenza”. Ebbene, l'uomo deve allontanarsi da quelli che sono

gli immutabili e gli eterni che l'Occidente ha evocato per salvarsi, cioè per dominare l'irruzione del divenire”, che sono stati di volta in volta, “il dio della tradizione greco-cristiana e il dio dell'immanentismo moderno, l'ordine e il diritto naturali, così come il bene e il bello naturali (che si rispecchiano nel retto operare e nell'opera d'arte)⁴⁷.

In questo modo, per Severino, l'esperienza va pensata in relazione ad un essere che non è più il trascendente della metafisica classica, non è il divino, bensì ciò che scorre tra i mortali facendoli essere e accompagnandoli nel “gioco” sempre-eterno tra l'essere (apparire) e il non-essere (non apparire)⁴⁸.

Si tratta allora di smascherare quell'elemento eterogeneo alla struttura originaria della verità: x, l'esperienza. Ovvero, non considerando più l'essere come un *a priori* trascendentale e allontanandosi dal divenire platonico, si può considerare che: un pezzo di carta che stava bruciando rapidamente, in t, ora, in t1 è ridotto a poca cenere. Ecco allora il problema: “questo esser niente appare, oppure di quell'oggetto non appare più niente (niente nel modo di essere che gli conveniva prima di andare bruciato)?⁴⁹. L'oggetto è niente o semplicemente

45. Ivi, p. 160.

46. Per Severino, Tommaso avrebbe dovuto dimostrare come l'esistere che “*est de intellectu quidditatis vel essentiae*” non sia l'essere nella sua valenza trascendentale ma una certa modalità dell'esistere. Infatti, se Platone e Aristotele cercano almeno di restituire una certa coerenza ad una comprensione essenzialmente inautentica del senso dell'essere pur cadendo l'uno in un Demiurgo, l'altro in un Dio come motore immobile, Tommaso ed Agostino (come accadrà sia con il neoplatonismo e con la patristica e la successiva scolastica) non fanno altro che ricondurre l'essere ad un eterno ed immutabile (il Dio di cui si parla nell'*Antico e Nuovo Testamento*), non manchevole di nulla e creatore.

47. Severino, *Legge e caso*, p. 18.

48. Alla base c'è indubbiamente una progressiva purificazione della metafisica occidentale da quella che Severino considera una Follia, la follia del divenire e della fenomenologia del divino.

49. Severino, *Poscritto di Ritornare a Parmenide in Essenza del nichilismo*, p. 85.

non appare più? Per Severino esistono a tal riguardo due diversi atteggiamenti. Da un lato: 1. Ci sono coloro che rispondono che l'oggetto è ormai un niente perché la fiamma lo sta consumando, dal momento che sia la fiamma che la cenere appartengono al contenuto dell'apparire; 2. poi ci sono altri, pensiamo ad Eraclito, che ritengono che ad un evento ne succede un altro, procedendo così da un pezzo di carta più grande ad uno sempre più piccolo, fino alla cenere. Due interpretazioni del problema che Severino considera non corrette, non autentiche. I primi, troppo attenti a difendere la nostra vita nel mondo, non riuscirebbero a rispondere ad una semplice obiezione: anche il sole che scompare dietro le nubi non va distrutto ma ricompare dopo un certo tempo; diversamente, i secondi, confusi dalla $\delta\delta\xi\alpha$, sono costretti a trattare come niente ciò che compare e scompare in un certo modo. Invece, occorre pensare l'esperienza ricordando quanto detto da Aristotele nel *De interpretatione*:

non appare che l'essere esce e ritorni dal nulla, bensì l'essere appare e scompare, cosicché, questi apparire e scomparire devono essere interpretati come l'essere e il non essere delle cose, solo qualora si affermi che la totalità dell'essere coincide con l'essere che appare⁵⁰.

Il discorso logico seguito da Severino finisce quindi per dimostrare un destino della verità che è l'apparire dell'eternità dell'essente, dal momento che: la relazione tra "essere" e "non-essere", "non essere" qui inteso come non-apparire e mai come non-essere assoluto o relativo-diveniente, mostra

la relazione necessaria tra ogni essente e ogni altro essente, e pertanto tra i due essenti in cui consistono i due lati del significato contraddicentesi "nulla" (il significato nulla, da un lato, e dall'altro l'esser significato da parte di tale significato, il suo positivo significare)⁵¹.

Secondo tale schema con il nichilismo si supera il peccato platonico, la Follia occidentale: "affermando che la determinazione esce dal nulla e vi ritorna, identifica l'essente con il nulla perché identifica quel certo essente che è il positivo significante e il nulla"⁵². In questo modo: "X è" ovvero "X è essente"; ove "X" non significa "essente". Gli essenti, alla luce del nuovo significato assunto dal nulla e dalle determinazioni esistono e appaiono in base alla identificazione tale per cui: $(X = Y)$ e di $(Y = X)$ ⁵³ (che è il positivo significare della

50. Ivi, p. 88.

51. Severino, *Testimoniando il destino*, p. 156.

52. Ivi, p. 163.

53. I termini del rapporto (X, Y) sono originariamente separati, ma nella relazione pur

contraddizione in cui il contenuto è il nulla, rapportato al positivo, e non più il divenire). Pertanto, diversamente da Platone, “il divenire che appare non è il passare dal non-essere all'essere o dall'essere al nulla, non la nascita o morte dell'essere, ma è il suo perenne ed eterno apparire e scomparire”⁵⁴. E,

poiché l'apparire del divenire non è l'apparire del nascere e del morire dell'essere, ma è l'apparire del suo comparire e sparire, l'aporia, considerata nella sua formulazione generale, resta così risolta: l'apparire non attesta l'opposto della verità dell'essere⁵⁵.

Ecco allora che l'opposizione tra “essere” e “non-essere”, tra positivo e negativo, considerato il grande problema dell'Occidente, viene qui da Severino risolto. Dunque:

se, quando questa lampada appare, appare necessariamente il suo apparire (ossia il suo essere inclusa nell'orizzonte dell'apparire), allora, se questa lampada incomincia ad apparire, incomincia ad apparire anche il suo apparire; e se questa lampada non appare più, non appare più nemmeno il suo apparire⁵⁶.

Ovvero per Severino, imponendo una svolta al pensiero occidentale, ciò che importa è il divenire come passaggio dal non-apparire all'apparire, dall'apparire al non-apparire di qualcosa. In base a questa interpretazione,

ogni divenire che appare è dunque il passaggio dal non apparire all'apparire; e solo l'incapacità di cogliere l'autentica struttura dell'apparire può far concludere che, se il divenire è comparire-scomparire, allora l'apparire non è⁵⁷.

Qui ad essere eterno è lo sfondo – i tratti dell'essere che rappresentano il destino dell'apparire – mentre, senza le determinazioni e il loro apparire, l'evento trascendentale dell'apparire non sarebbe. Ma è anche vero che fin dall'istante in cui le determinazioni si sovrappongono/appaiono sullo sfondo, questo sfondo

salvaguardando la differenza non è presente niente altro che loro stessi. Per cui, ogni dire, ogni pensiero della terra isolata non è altro che questa identificazione $(X = Y) = (Y = X)$.

54. Nonostante Severino si rivolga a Melisso rimproverandolo di aver affermato come dal nulla potesse generarsi qualcosa, identificando quindi l'essere con il nulla, condivide con quest'ultimo e con lo stesso Parmenide l'idea di un essere eterno ed immutabile. (Severino, *Ritornare a Parmenide* in *Essenza del nichilismo*, p. 35).

55. Severino, *Poscritto di Ritornare a Parmenide* in *Essenza del nichilismo*, p. 95. Il discorso fatto sul pezzo di carta vale per ogni determinazione. L'apparire di questo corpo, nell'inserirsi nell'apparire, prima appare e poi non appare, ma nel suo scomparire/non-apparire non diviene mai nulla.

56. *Ibidem*.

57. Ivi, p. 98.

è già sparito, consentendo a queste ultime di apparire. Quindi lo sfondo, che è l'essere, è la condizione che consente alle determinazioni di rilevare, sebbene esso debba alle determinazioni il merito del suo farle apparire. Secondo questa interpretazione, dunque, nel mondo dell'apparire vige un'antica regola:

le cose vengono alla luce se altre vanno in ombra, e quindi il volto dell'essere che appare può assumere un'espressione solo deponendone un'altra; ma nella casa dell'essere tutto è egualmente ospitato e vi convivono i mondi più opposti⁵⁸.

Per Severino nell'essere coesistono tutte le determinazioni, ogni opposizione, sebbene come ricorda anche Eraclito (fr. 67): “qui, poiché appaia il giorno deve sparire la notte”; e, poiché il divenire dell'essere divenga il suo entrare nell'apparire, occorre considerare come tutto appare da sempre e per sempre, di modo che:

tutto ciò che entra ed esce dal cerchio dell'apparire è eternamente. E questo stesso cerchio è eterno, ossia da sempre, come evento trascendentale, attende la venuta dell'Ospite; e può così attenderla solo in quanto Ospite è già da sempre venuto e si è mostrato nei larghi solchi dello sfondo, in cui crescono le varianti a formare la storia del mondo⁵⁹.

Secondo tale argomentazione, la differenza ontologica di Heidegger accennata da Severino all'inizio di *Ritornare a Parmenide* viene superata, cosicché:

poiché tutto l'essere è immutabile e poiché l'essere diviene — ossia compare e scompare —, allora l'essere, in quanto sottoposto al processo dell'apparire, non è l'essere così come esso è in sé; ossia, l'essere, in quanto astrattamente manifesto, non è l'essere in quanto concretamente avvolto dal tutto⁶⁰.

Ma, l'essere

in quanto astrattamente manifesto, è appunto l'essere diveniente, giacché l'essere, divenendo, appare in parte e quindi non appare concretamente nel tutto; e l'essere, in quanto concretamente avvolto dal tutto, è l'essere che non diviene (ossia che non appare in parte)⁶¹.

58. Ivi, p. 109.

59. Ivi, p. 110.

60. Ivi, p. 112.

61. *Ibidem*.

Così l'essere che appare, poiché appare, è una parte dell'essere, e se l'essere è immutabile, lo sarà anche ciò che appare/l'ente o essente⁶². Severino attesta così l'apparire di un essere che non è l'assurdo. Un essere che testimonia quella vita, eterna, che ho vissuto da sempre e che vivrò per sempre. In questo discorso il nichilismo si rivela essere non soltanto un modo di pensare, contrapposto al tradizionale metodo impiegato dalla filosofia occidentale, ma un criterio determinante per spiegare l'essere, sicché, “quando il nichilismo diventa prassi, appare allora una civiltà; e la negazione del nichilismo non può più compiersi attraverso il semplice riconoscimento che questa civiltà è un identificare l'essere al niente”⁶³. Tuttavia, alla radice del rapporto tra la struttura originaria del destino della verità dell'essere e le diverse forme di nichilismo, ritroviamo per Severino – ancora oggi – tracce che per lo più rimangono ancora indecifrate, e che come tali possono essere lette con lo strumento attento della logica e della scienza. Così Severino, citando Bertrand Russell⁶⁴, ricostruisce il pensiero di Parmenide affermando che: “se c'è conoscenza di ciò che si considera comunemente come passato”, il passato è qualcosa, e quindi esso non può essere passato, ma deve in un certo senso esistere tuttora”⁶⁵ (*Storia della filosofia occidentale*, Parte V); ove, l'evidenza innegabile è l'inesistenza del passato e del futuro, entrambi messi in crisi dal mutamento. L'esistenza del mutamento implica l'esistenza necessaria di ogni essere immutabile e di un épistème incontrovertibile, la stessa di cui parla Severino confrontandosi con gli errori della filosofia occidentale, quella in cui l'essere stesso e le sue determinazioni – i nessi – arrivano a manifestarsi. Ancora, Wittgenstein aveva indicato in alcuni dei suoi appunti come la strada da percorrere dovesse portare al realismo. L'idealismo, dunque, non fa altro che tradursi in un realismo, ove si avverte la presenza di un io, immanente e reale, che non può uscire dal linguaggio: il che attesta il perenne mantenersi aperti a ciò che è.

62. A differenza della differenza ontologica heideggeriana che contrappone l'essere all'ente, Severino attesta una relazione tra l'essere e l'ente in virtù dell'apparire-scompare. Qui, per apparire non si allude più all'apparenza, che nasconde, ma all'apparire che scopre e mette in luce. Cosicché, per Severino, è innanzitutto necessario aver ben chiaro cosa si intende per “apparire” dal momento che “è dunque necessario che l'essere appaia, e che quindi appaiano quelle determinazioni, il cui apparire è richiesto dall'apparire di ogni cosa”. (Ivi, p. 165).

63. Ivi, p. 175.

64. Cfr. Se A è un qualsiasi termine che può essere contato come uno, è chiaro che A è qualcosa, e quindi che A è, “A non è” deve sempre essere o falso o privo di significato. Ed infatti se A fosse niente, non si potrebbe dire che esso non è; “A non è” implica che esiste un termine A il cui essere viene negato, e quindi che A è”. (Russell B., *I principi della matematica*, § 427). In tutto questo: A certamente è, e considerando che “A non è” è esclusivamente un suono vuoto, deve necessariamente essere. Lo stesso dirà Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* affermando che ciò che i nomi del linguaggio designano, le cose, devono essere indistruttibili ed essere.

65. Severino E., *Immortalità e destino*, p. 79.

5. *Una possibile soluzione*

Occorre pertanto abbandonare i vagheggiamenti della metafisica occidentale per riscoprire anche in campo logico-analitico che cosa realmente sia, ovvero cosa sia l'essere e il nulla umanamente inteso: un ritorno alla realtà dell'essere e dei fenomeni. Senza seguire questo percorso la tradizione filosofica rischierebbe realmente di essere destinata al tramonto, di modo che la sentenza di Karl Marx che sinora la filosofia ha contemplato il mondo e che ora si tratta di trasformarlo deve essere rovesciata: “dicendo che sinora la filosofia - sia quella della tradizione, sia quella del nostro tempo, che porta la tradizione al tramonto - ha trasformato il mondo, ma che rimane ancora da comprenderlo”⁶⁶. Dunque, secondo Severino, la storia della verità e del destino dell'essere deve essere pensata come la legge che governa il tutto: non solo la Legge

delle cose esistenti, cioè del *pieno*, ma anche di quelle inesistenti, che costituiscono il *vuoto* del futuro e del passato, cioè il nulla del non-ancora e del non-più. Perciò la legge di tutto riempie ogni spazio vuoto. Il vuoto del nulla è tuttavia indispensabile al divenire⁶⁷.

Abbiamo quindi un essere eterno, così come è eterno e non meramente frazionato il tempo, che consente agli essenti, gli enti di manifestarsi apparendo e scomparendo continuamente. Coticché, ripensando al nichilismo, anche nel pensiero speculativo di Severino non ci sono dei, non esiste alcun “*Λόγος*”, ma soltanto un uomo desideroso di essere che rende possibile la logica del suo destino, di quella terra che egli è chiamato a vivere e a plasmare grazie al dominio e all'onnipotenza della tecnica⁶⁸.

Riferimenti bibliografici:

Heidegger M., *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, p. 47; tr. it. di U.M. Ugazio, *Identità e differenza*, «Aut-Aut», 1982.
 — *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti* (1950), tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

66. Ivi, p. 11.

67. Ivi, p. 13.

68. La filosofia del nostro tempo, per Severino, soprattutto grazie alla logica e alla scienza benedice tale onnipotenza garantendone il fondamento e la legittimazione.

- *Sein und Zeit*, tr. it. a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005.
- *Platon: Sophistes* (1924/25), tr. it. a cura di A. Cariolato, et al. E. Fongaro, N. Curcio, *Il "Sofista" di Platone*, Adelphi, Milano 2013.
- *Vom Wesen der Wahrheit* (1954), tr. it. a cura di F. Volpi, *Dell'essenza della verità*, in «*Segnavia*», pp. 133-157.
- Pagani P., *L'élenchos e la sua forma*, in «*Dire la verità*», 3 (2020), pp. 28-53.
- Parmenide, *I frammenti del poema di Parmenide "sulla natura"*, tr. it. a cura di Reale G., Bompiani, Milano 2003.
- Russell B., *I principi della matematica*, Longanesi, Milano 1967.
- Severino E., *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.
- *La potenza dell'errare*, RCS, Milano 2013.
- *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979.
- *Immortalità e destino*, Adelphi, Milano 2019.
- *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
- *Ritornare a Parmenide*, in «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», 2 (1964), pp. 137-175.
- *Ritornare a Parmenide in Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019.
- Tomasetta A., *Esistenza necessaria e oggetti possibili. La metafisica modale di Timothy Williamson*, Il dodecaedro, Milano 2008.
- Williamson T., *Necessary existents*, in O' Hear A. (ed.), *Logic, Thought and Language*, volume 51 di Royal Institute of Philosophy Supplement, 233-251, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

In questo numero

SAGGI

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

Paolo De Bernardi

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

Paolo De Bernardi

Iperonticismo e totalità in Severino (II/II)

Francesco Gusmano

ANNOTAZIONE TEORETICO-CRITICA

L'apparire dell'essere nella filosofia di Emanuele Severino

Myriam Garaguso

ISSN 2612-4629

www.morlacchilibri.com | 15,00 euro

ISBN/EAN



9 788893 926171 >