

6° Dialogo

R: Di tutto quello che hai detto la volta scorsa, indovina che cosa mi ha dato più da pensare.

L: Non saprei.

R: La tua risposta e quella di von Hartmann alla terza domanda: quella che chiede quanti esemplari si danno di due persone che si trovano in una stanza. Te le ricordi?

L: Certo! E perché ti hanno dato da pensare?

R: Perché avete risposto entrambi “sei”, avendo aggiunto alle quattro rappresentazioni due Io. Ma l’Io non è uno?

L: No! L’Io è uno per tutti gli esemplari di una stessa specie animale, ma non per l’uomo. Ogni specie animale ha un Io collettivo, mentre l’uomo ha un Io individuale.

R: Dunque ogni uomo è una specie a sé?

L: Sì, *una specie o un concetto a sé*.

R: Due persone non si limitano perciò a rappresentarsi diversamente, ma sono effettivamente diverse.

L: Vedi, Tizio, per Caio, è tanto un oggetto di percezione sensibile, e quindi un corpo, quanto un oggetto di percezione spirituale, e quindi un concetto o un Io; quando queste due percezioni si riuniscono, sorge, nell’anima di Caio, la rappresentazione di Tizio.

R: La rappresentazione è dunque *sintesi di percepito e concetto*?

L: Certo. Potremmo anche dire, volendo, che la rappresentazione è la manifestazione del concetto e che il concetto è l’essenza della rappresentazione. Ciò che più importa capire, comunque, è che il percepito e il concetto non sono *due cose* diverse, bensì *una stessa cosa* appresa a *due livelli di coscienza diversi*. Il momento in cui percepiamo potrebbe essere paragonato a quello in cui un pescatore, sentendo tirare la lenza, sa di aver preso qualcosa, ma non sa ancora che cosa; il momento in cui pensiamo, potrebbe essere invece paragonato a quello in cui il pescatore, tirandola fuori dall’acqua, realizza se è un pesce o solo, magari, una vecchia ciabatta.

R: Come intorno a uno stesso centro possono darsi più circonferenze, così intorno a uno stesso concetto possono quindi darsi più rappresentazioni?

L: Fatto si è che il concetto è *uno*, mentre le sue rappresentazioni possono essere *molteplici*. Diciamo, ad esempio: questo è un triangolo equilatero; quest’altro è un triangolo isoscele; quest’altro ancora è un triangolo scaleno. Come vedi, non possiamo evitare, esprimendoci, di ricorrere ogni volta alla parola “triangolo”.

R: Potresti essere più chiaro?

L: Vedi, è come se dicessimo: questo è un *quid* che, in un caso, ha preso la forma *A*, in un altro, la forma *B*, e, in un altro ancora, la forma *C*.

R: E il *quid* è il concetto.

L: Dovrebbe essere evidente, ma non lo è, perché si crede che ci si rappresenti la cosa, e non il concetto o, più precisamente, che sia il contenuto sensibile della percezione a informare la rappresentazione. Benché Hegel abbia parlato della rappresentazione come di una “metafora” del concetto, non si è ancora realizzato che *il vero contenuto della percezione è appunto il concetto o l’essenza immateriale della cosa*.

R: E perché non lo si è realizzato?

L: Perché si teme di mollare gli ormeggi che vincolano all’esperienza sensibile. Sai che dice a questo proposito Hegel?

R: No, che dice?

L: Dice che alla coscienza ordinaria sembra che, togliendole la rappresentazione, le si tolga un terreno senza il quale non ha più la sua solida base abituale.

R: Mi hai fatto ricordare che Jung, che tu pure hai citato, parla del cosiddetto “archetipo in sé” come di una *facultas praeformandi* paragonabile all’immateriale sistema assiale di un cristallo che preforma, in un certo senso, la cristallizzazione nell’acqua madre.

L: Non si arriva però alla verità se non si riconosce che la *facultas*, che per Jung preforma le “immagini archetipiche”, è propria del concetto: se non si riconosce, cioè, la realtà essenziale o spirituale del concetto.

R: E’ dunque in virtù di questa *facultas* che Tizio si fa una rappresentazione di sé e di Caio, e che Caio si fa una rappresentazione di sé e di Tizio.

L: Facendo però leva, Tizio, sul concetto o sull’Io di Caio e, Caio, sul concetto o sull’Io di Tizio.

R: Potremmo dire, quindi, che la rappresentazione è un concetto “personalizzato”?

L: Certo. Quando diciamo, ad esempio: “Io sono fatto così”, non ci rendiamo conto che una cosa è l’Io, altra la sua veste caratteriale o bio-costituzionale.

R: Una cosa è dunque l’Io che siamo, altra la natura psichica e fisica che abbiamo.

L: Si può dire, infatti, di “avere” un’anima e un corpo, ma non si può dire di “avere” un Io, poiché l’Io lo si è, non lo si *ha*. Chi parlasse di un “suo” Io, dimostrerebbe soltanto d’ignorare che l’Io è sempre il *possessore* e mai il *posseduto*.

R: Siamo dunque esseri umani, in quanto siamo degli Io. Molti, tuttavia, considerano l’essere umano un’astrazione. Tu stesso hai ricordato, ad esempio, che, per Berkeley, “l’uomo in generale” non esiste.

L: Lo so. Per Berkeley e per i nominalisti come lui, l’uomo universale non è che una *sententia vocum* o un *flatus vocis*. Ma questo dipende dal fatto che c’è chi, per vedere *quest’uomo*, non vede *l’uomo*, e chi, per vedere *l’uomo*, non vede *quest’uomo*.

R: Ma non hai detto anche tu che l’Io umano è individuale, e non collettivo come quello delle specie animali?

L: Certo! Tieni presente, però, che una cosa è l’*Io individuale*, che intuiamo solo se siamo liberi dai sensi, altra l’*Io singolare* o l’ego, che ci rappresentiamo solo se siamo vincolati ai sensi. Quando i nominalisti affermano che esiste *quest’uomo*, ma non *l’uomo*, pensano al corpo, e non allo spirito o all’Io individuale, intendendo così affermare che esiste l’uomo quale percepito, ma non l’uomo quale concetto.

R: Pensano insomma all’*homo* anagrafico!

L: All’*homo* anagrafico, a quello della carta d’identità o a quello delle impronte digitali. Per loro il concetto è una forma vuota che viene riempita di sostanza o contenuto esclusivamente dalle cose o dai corpi. Il che deriva però da un equivoco.

R: Da un equivoco?

L: Sicuro! Immagina di avere un bicchiere pieno d’acqua e di berne tutto il contenuto. Come sarà il bicchiere dopo che avrai bevuto?

R: Sarà vuoto, è ovvio!

L: Ecco l’equivoco! Sarà, sì, vuoto d’acqua, ma pieno d’aria.

R: E’ vero, non ci avevo pensato.

L: E non ci pensano neanche i nominalisti. Come il bicchiere, nel momento stesso in cui si vuota dell’acqua, si riempie d’aria, così il concetto, nel momento stesso in cui si vuota del contenuto percettivo o rappresentativo, si riempie del proprio contenuto o della propria sostanza: si satura, ossia, di essere o di spirito.

R: Il concetto ha quindi la stessa sostanza dell’Io?

L: Certo! L’Io è il *Concetto dei concetti*, l’*Idea delle idee* o, come direbbe Kant, il concetto “sommo”.

R: La rappresentazione sta dunque tra il concetto e la percezione, così come l’anima sta tra lo spirito e il corpo?

L: Esatto. In virtù del concetto, e quindi dello spirito, identifichiamo l’oggetto che abbiamo incontrato grazie alla percezione, e quindi al corpo: in questo modo, lo facciamo nostro e, grazie alla rappresentazione, continuiamo poi a portarlo nell’anima.

R: Cioè nella memoria?

L: Prima che la memoria possa intervenire, deve essersi però formata la rappresentazione. La memoria, che “fissa”, come si usa dire, le rappresentazioni, è personale, e non ha perciò a che fare direttamente con i concetti.

R: E indirettamente?

L: Indirettamente, sì. Ma è un discorso che ci porterebbe troppo lontano.

R: D'accordo. Sto pensando che quando ci si domanda come ci riesca di conoscere l'oggetto che sta di fronte a noi, e quindi fuori di noi, ci si pone allora il problema in modo sbagliato. Lo dico, perché pare che Einstein si sia appunto domandato come faccia la matematica, puro frutto della mente umana, ad applicarsi così bene agli oggetti dell'esperienza.

L: Non solo, ma ha anche detto: “La più incomprensibile caratteristica del mondo è la sua comprensibilità”. Ignorava, dunque, che il pensiero si trova anche nel mondo e che l'oggetto e il soggetto non sono, essenzialmente, che una stessa cosa.

R: Stando così le cose, penso che il problema lo si potrebbe addirittura rovesciare.

L: Vale a dire?

R: Che ci si potrebbe domandare non perché l'oggetto e il soggetto siano una stessa cosa, ma per quale ragione li sperimentiamo separati e giustapposti.

L: Hai ragione. Devi però considerare che gli oggetti li sperimentiamo così soltanto nello spazio, e soltanto a causa della percezione sensibile. Nel sogno, ad esempio, le cose che nella veglia sono fuori di noi le ritroviamo e sperimentiamo dentro di noi. L'autocoscienza o coscienza dell'io non poteva, d'altro canto, che nascere così.

R: E perché?

L: Perché è soltanto dividendosi dal mondo e dagli altri che il soggetto può prendere coscienza di sé come *un Io contrapposto a un non-Io*. Quello che permette al soggetto di conseguire questo primo grado di autocoscienza è un moto disgiuntivo, e quindi di *antipatia*, mentre quello che gli permette di ritornare al mondo e agli altri, in virtù di una superiore e più matura autocoscienza, è un moto unitivo, e quindi di *simpatia*.

R: L'autocoscienza egoica è dunque un'autocoscienza embrionale.

L: Non c'è dubbio! Finché sappiamo dell'oggetto, siamo *coscienti*; quando sappiamo e dell'oggetto e di noi stessi, siamo *autocoscienti*. Ma questa autocoscienza si regge per intero sulla nostra contrapposizione egoica o, se vuoi, “cartesiana” all'oggetto. Nel momento stesso in cui viene meno questa contrapposizione, viene infatti meno la nostra autocoscienza. E' quello che accade, ad esempio, quando ci addormentiamo o quando perdiamo i sensi.

R: Dovremmo quindi superare questa contrapposizione senza perdere per questo l'autocoscienza?

L: Proprio questo è l'obiettivo da raggiungere, mediante uno sviluppo superiore del pensare, della coscienza e dell'autocoscienza. L'autocoscienza coincide con la coscienza dell'oggetto solo quando l'io giunge a riconoscere *l'oggetto in sé e sé nell'oggetto*.

R: La sfera delle rappresentazioni, tornando a noi, è dunque quella della soggettività?

L: Sì. Ti va di fare, a questo proposito, un piccolo esperimento?

R: Sicuro! Di che si tratta?

L: Si tratta di chiudere gli occhi e di immaginarci la stessa cosa: che so, un cane.

R: Va bene, proviamo.

L: Sei pronto? Quando darò il via, chiudi gli occhi e immagina un cane; io farò altrettanto.

R: Sono pronto.

L: Allora, via!...Hai fatto?

R: Io sì, e tu?

L: Anch'io...Bene, adesso riapri gli occhi e dimmi quale cane ti sei immaginato.

R: Un pastore tedesco.

L: Io invece un barboncino.

R: Ebbene?

L: Ebbene, prova adesso a pensare a quel che sarebbe successo se ti avessi invitato a immaginare *il* cane, e non *un* cane.

R: Ma *il* cane non si può immaginare!

L: E' vero, ma per quale ragione?

R: Per quale ragione?

L: Per la semplice ragione che *il* cane è un concetto.

R: E il concetto, hai detto, si colloca al di là della sfera immaginativa ed è privo di forma.

L: Già. Ora prova però a immaginare che ci sia qui, con noi, una terza persona che, in vita sua, non abbia mai visto un cane.

R: E allora?

L: Allora, se le proponessimo il nostro esperimento, scopriremmo che non è in grado di rappresentarsi un cane.

R: Perché non lo ha mai percepito?

L: Perché non ne ha mai fatto esperienza. Possiamo infatti definire "nostra" esperienza tutto ciò di cui ci siamo fatti delle rappresentazioni. Grazie al percepire e al pensare entriamo materialmente e spiritualmente in contatto con la realtà oggettiva, ma è in virtù delle rappresentazioni che questo contatto si trasforma in esperienza soggettiva o personale e viene poi custodito dalla memoria.

R: Ritieni che questo accada perché le rappresentazioni vengono investite, nell'anima, dal sentimento?

L: Certo. Il sentire, *collegato al giudicare*, media, nell'anima, tra il pensare e il volere, *collegato al percepire*, tra lo spirito e il corpo o, se vuoi, tra l'universale e il singolare. Quando è troppo influenzato dal corpo e dai suoi bisogni, l'orizzonte dell'anima si restringe e la vita del sentire s'impovertisce. In questo modo, come direbbe Guicciardini, gli interessi "particolari" finiscono col prendere il sopravvento su quelli generali o universali.

R: Mi sembra che l'anima non solo veda restringersi il proprio orizzonte, ma scenda pure di livello. Possiamo avere sentimenti nobili ed elevati, ma possiamo anche lasciarci andare a delle meschinità o a delle bassezze.

L: Sono d'accordo. Potremmo infatti dire, parafrasando Nietzsche, che la vita dell'anima è una corda tesa tra quella dello spirito e quella del corpo, e che può perciò essere sopraffatta, e resa quindi dis-umana o in-umana, tanto dalla vita del corpo, che, strappandola al cielo, la immeschinisce, quanto dalla vita dello spirito, che, strappandola alla terra, la isterilisce.

R: Hai notato, al riguardo, che se dai a qualcuno dell'animale, questo si offende, mentre se affermi, come fa oggi la scienza, che l'uomo, per quanto intelligente, è pur sempre un animale, non si offende nessuno? Se non è questa una dimostrazione di come oggi in noi domini il "particolare"...

L: Ricordi che cosa dice il Battista, mentre battezza a Enon, parlando del Cristo-Gesù?

R: No, non ricordo.

L: Dice: "Bisogna che Egli cresca, ed io diminuisca".

R: Il che significherebbe, dal nostro punto di vista, che in ciascuno di noi dovrebbe crescere *l'uomo* e diminuire *quest'uomo*.

L: Proprio così!

R: E' venuta l'ora di salutarci. Hai qualche idea circa il tema del nostro prossimo incontro?

L: Ho pensato che non sarebbe male tornare su alcune cose che abbiamo trattato quando ci siamo occupati del conoscere: ad esempio, su quelle relative all'agnosticismo e ai cosiddetti "limiti della conoscenza". Che ne dici?

R: Ottimo!

L: Allora d'accordo. Arrivederci dunque alla prossima settimana.

R: Arrivederci.