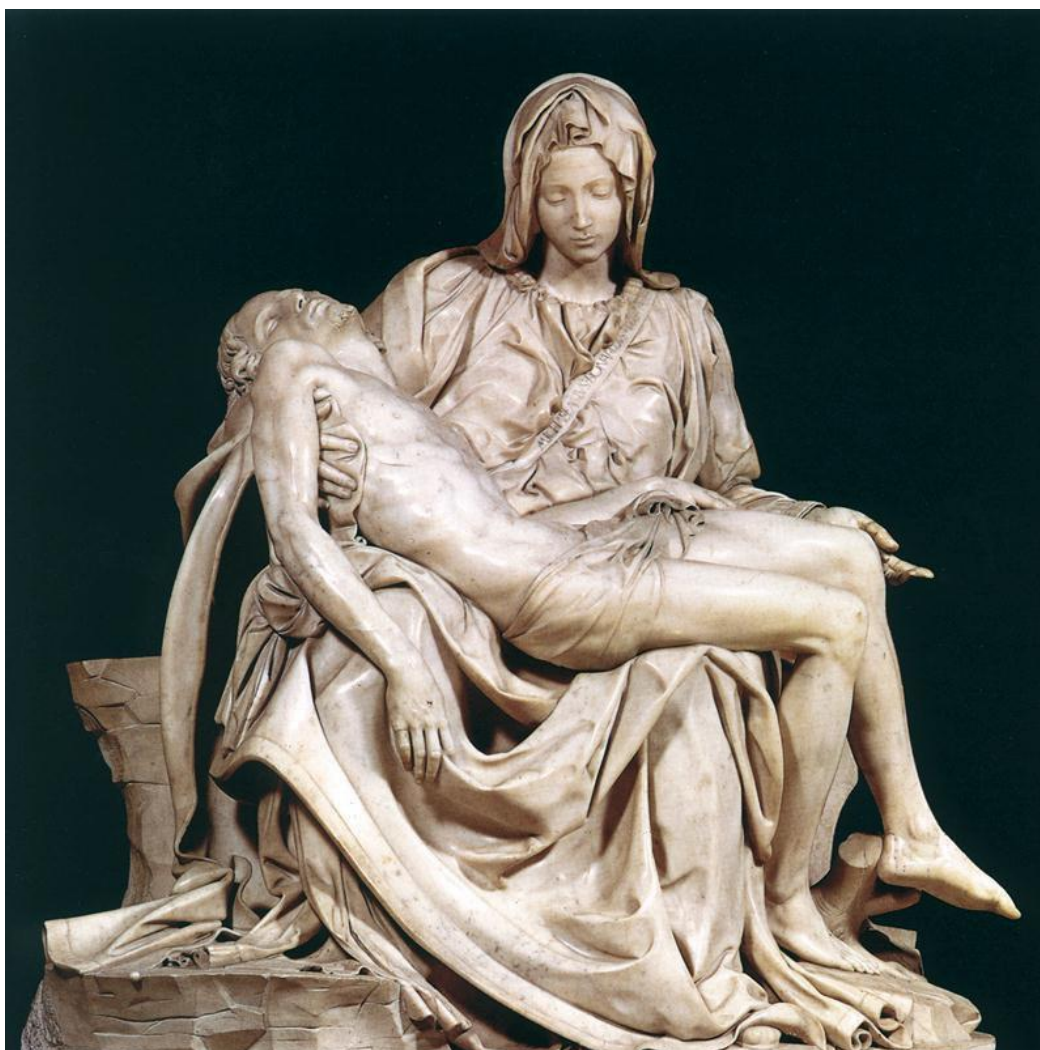


Lucio Russo

DIALOGHI SULLA LIBERTÀ



Lucio Russo

DIALOGHI SULLA LIBERTÀ

*A Claudia,
che cum-divide le fatiche e le gioie del mio lavoro*

Al lettore

Nel 1996, Lucio Russo ha pubblicato privatamente un libro, intitolato: *Dialoghi sulla libertà*. Si tratta di un lavoro (ormai introvabile) dedicato a *La filosofia della libertà* di Rudolf Steiner, che precede di cinque anni quello già presente nel nostro “Osservatorio”: *Amor, che ne la mente mi ragiona*. Nella speranza di fare cosa gradita ai nostri lettori, pubblicheremo i quindici dialoghi che lo compongono, in una versione interamente riveduta dall’autore.

Presentazione

Dall’ottobre del 1993 ai primi mesi del 1995, ho tenuto, presso la sede dell’Associazione Antroposofica Romana, un corso di studio su *La filosofia della libertà* di Rudolf Steiner (1).

Alla fine del corso, scartabellando un paio di quaderni zeppi di note, appunti e riflessioni mi è venuta l’idea di riordinare questo materiale nella forma del presente lavoro.

Si tratta dunque di una libera rielaborazione, in forma dialogica, dell’opera fondamentale di Steiner.

Desidero subito dire che l’ho fatta per la sola gioia di farla. Posso soltanto augurarmi, perciò, che qualcuno, leggendola, studiandola e meditandola, sperimenti lo stesso sentimento che ne ha accompagnato la creazione.

Desidero altresì precisare che questo lavoro non ha la benché minima intenzione di facilitare o risparmiare al lettore lo studio del testo di Steiner.

Questi, nella prefazione alla terza edizione della sua *Teosofia*, ha scritto: “Il modo come si usa leggere nei nostri tempi, non vale per questo libro. In un certo senso, ogni pagina, spesso anche pochi periodi, dovranno essere “conquistati” con sforzo. A questo si è teso coscientemente. Poiché solo così il libro può diventare per il lettore quel che ha da essere per lui. Chi si limiti a scorgerlo, non lo avrà affatto letto. Le verità in esso contenute devono venir sperimentate. La scienza dello spirito ha un’efficacia solo in questo senso” (2).

Ho cercato, per quanto possibile, di tenere presente questa esigenza; giudichi il lettore se sia riuscito o meno a soddisfarla.

Rosa Mayreder, rispondendo a Steiner, che le aveva inviato una copia appena pubblicata de *La filosofia della libertà*, ebbe a osservare che il libro, “a causa della

lapidaria brevità della forma espressiva e dell'esposizione", richiedeva "un intenso raccoglimento" (3).

Un analogo raccoglimento è stato a me necessario per riuscire in questa modesta fatica, e sarà inevitabilmente necessario a chiunque voglia ricavare qualche frutto dalla sua lettura.

Ho mosso i primi passi sulla via conoscitiva dell'antroposofia sotto la guida paziente e fraterna di Massimo Scaligero. Oggi, giunto ormai alla vigilia delle mie "nozze d'argento" con l'insegnamento di Steiner, vale a dire con il "grande amore" della mia vita, vorrei celebrare l'evento dedicando questo lavoro proprio a Massimo, con la speranza che, nei cieli in cui si trova oggi a collaborare con il "fiammeggiante principe del pensiero", questa piccola cosa possa allietarlo, inducendolo così a perdonare la temerarietà, se non l'impudenza, del suo fedele e devoto allievo.

A questa presentazione del 1996, mi sento di dover oggi aggiungere soltanto questi due passi di Steiner:

1) "Scrivendo nel modo in cui io cerco di scrivere, si agisce sull'io, e l'io dispone del libero arbitrio. Usando invece uno stile "ebbro" (quale opposto di "sobrio" – *nda*) si interviene sul corpo astrale, che però non è altrettanto libero, anzi non lo è affatto. Possiamo agire sul corpo astrale se, parlando con le persone, sappiamo di dire ciò che esse vogliono sentire. Le persone che non intendono persuadere gli altri in modo corretto, ma vorrebbero convincerli attraverso il proprio modo di parlare, usano solitamente frasi e parole che il pubblico apprezza. Chi, invece, vuole dire la verità, non sempre può esporre ciò che agli altri è gradito (...) Osservando il modo in cui un uomo compone le proprie frasi, possiamo dire: se compone le frasi usando la logica e una frase segue l'altra, l'uomo agisce sull'io dell'altro, e l'io è libero" (4);

2) "Se oggi una persona di cultura anche superiore alla media si mette a leggere un'opera filosofica di Fichte o di Hegel, all'inizio crederà di leggervi semplicemente uno sviluppo di concetti. I più saranno poi concordi nell'affermare che non si riesce a commuoversi più di tanto, leggendo le prime pagine della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel, dove si parla prima dell'"essere" poi del "non essere", del "divenire", della "esistenza" e così via. Verrà fatto di dire: ecco che qui un tale ha abborracciato un mucchio di astrazioni; sarà anche pregevolissimo, ma non offre proprio niente al mio cuore, alla mia anima, non emana alcun calore. Ho conosciuto molte persone che hanno messo subito da parte proprio quell'opera di Hegel, dopo averne letto due o tre pagine. Però una cosa non si è disposti ad ammettere facilmente: che potrebbe essere colpa nostra, se quei pensieri ci lasciano freddi, se non suscitano in noi conflitti di portata vitale, capaci di sollevarci dagli abissi al

cielo. Non si ammette volentieri che potrebbe dipendere da noi! Esiste infatti la possibilità di partecipare appassionatamente a quello che la gente chiama le “astrazioni” di quei tre filosofi (il terzo è Schelling – *nda*), di sentirvi non soltanto del calore, ma addirittura l’intero trapasso dal massimo gelo al calore vitale più ardente. Si può arrivare a sentire che quelle pagine non sono scritte solo con pensieri astratti, ma direttamente col sangue” (5).

Note:

01) R.Steiner: *La filosofia della libertà* – Antroposofica, Milano 1966;

02) R.Steiner: *Teosofia* – Antroposofica, Milano 1957, p. 1;

03) G.Roggero: *Fiducia nel pensare. La formazione filosofica di Rudolf Steiner* – Tilopa, Roma 1995, p. 73;

04) R.Steiner: *Natura e uomo secondo la scienza dello spirito* – Antroposofica, Milano 2008, pp. 158-159;

05) R.Steiner: *Il Vangelo di Marco* – Antroposofica, Milano 1993, pp. 87-88.

Lucio Russo
Roma, 20 marzo 2009

1° DIALOGO

R: Mi meraviglio sempre quando trovo qualcuno che crede ancora al libero arbitrio. Non capisco come si possa ignorare che la psicologia moderna ha ormai dimostrato che le nostre scelte sono determinate da motivi inconsci di carattere istintivo o emotivo. E' pur vero, d'altronde, che quando ci si vuole illudere non c'è ragione che tenga.

L: Peccato, però, che di quanti vogliono illudersi tu veda soltanto una parte.

R: Come sarebbe a dire?

L: Sarebbe a dire che come s'illudono quelli che affermano la libertà negando la necessità, così s'illudono quelli che affermano la necessità negando la libertà.

R: L'una non esclude l'altra?

L: Non necessariamente. Come l'inspirazione non esclude l'espiazione, o come la diastole non esclude la sistole, così la libertà non esclude la necessità, e viceversa.

R: Non vorrai comunque mettere i sostenitori del determinismo e quelli del libero arbitrio sullo stesso piano! Gli argomenti dei primi poggiano sui solidi risultati della ricerca scientifica, mentre quelli dei secondi sono quasi sempre astratti o campati in aria.

L: Dicendo così, trascuri però il fatto che tanto gli uni che gli altri devono poggiare sul pensare. Chiunque dicesse, ad esempio: "Non intendo poggiarmi sul pensare", poggerrebbe su questo pensiero, e quindi sul pensare.

R: Però il pensare non basta: servono anche i fatti!

L: Ma che cosa sono i fatti, se non dei pensieri afferrati nella realtà mediante il percepire?

R: Cosa vorresti dire?

L: Voglio dire ch'è impossibile prescindere dal pensare, e che i cosiddetti "fatti", se non fossero nella loro essenza pensiero, non potrebbero essere determinati né messi in rapporto tra loro. Riesci forse a immaginare un fatto che non si risolva in un pensiero, o che sia in grado, quale semplice contenuto di percezione, d'imporre una rinuncia al pensare?

R: Certo che no!

L: E per quale ragione, allora, ritieni che i sostenitori della libertà siano tali soltanto perché ignorano i risultati della moderna ricerca scientifica? Credi forse impossibile che possano aver raggiunto le loro conclusioni sulla base di quegli stessi dati che sembrano imporre, ad altri, una visione deterministica?

R: Vorresti dire che i dati, di per sé, non dimostrano nulla?

L: Certo! Tutto dipende dal modo in cui vengono utilizzati o messi in rapporto tra loro. Pensa a Sherlock Holmes. La sua celeberrima superiorità investigativa non stava appunto nel riuscire a ricomporre in modo aderente alla realtà gli stessi dati di cui disponevano anche i suoi collaboratori?

R: Le tesi dei deterministi sono però suffragate dalla scienza.

L: Da come lo dici, sembra che i deterministi siano degli individui che prima pensano in modo autonomo e poi scoprono che le loro conclusioni coincidono con quelle della scienza. Ma non è così. La coincidenza deriva semplicemente dal fatto che il determinista delega alla scienza la responsabilità di pensare.

R: Dunque i deterministi non sarebbero che dei “portavoce” della scienza?

L: Per lo più è così! Si tratta solitamente di *scienziati* che tanto più si appellano alla scienza quanto meno sono animati da *spirito scientifico*. In verità, sono dei dogmatici cui piace più credere che pensare.

R: Non me la prendo perché non mi considero un vero e proprio determinista. Ammetterai, comunque, ch'è un giudizio piuttosto pesante.

L: Ma dimmi un po': se non fosse così, pensi che si troverebbe qualcuno disposto a credere che la fisica, la chimica, la neurologia o la psicologia abbiano qualcosa da dire sull'essenza della libertà umana? Pensi forse che la libertà sia un fatto fisico, biologico, neurologico o psicologico? La libertà è un fatto spirituale, e l'unica scienza in diritto di parlarne dovrebbe essere una scienza dello spirito.

R: Non conosco alcuna scienza del genere. So di diverse filosofie dello spirito, ma non di una scienza dello spirito.

L: Apprezzo che ti sia limitato a dire che non la conosci. Non tutti lo fanno. Prima hai detto che ti meraviglia trovare qualcuno che crede ancora alla libertà. Io mi meraviglio, invece, che si neghi l'esistenza di ciò che semplicemente non si conosce.

R: Ci si potrebbe però domandare: non c'è la libertà perché non la si conosce, o non la si conosce perché non c'è?

L: Io preferisco invece domandarmi come sia fatta quella libertà che i deterministi negano. E' difficile infatti pensare che non se ne facciano una qualche rappresentazione!

R: E ti sei dato una risposta?

L: Sì, ma non è stato facile. Per trovarla, mi sono dovuto mettere nei panni del determinista e cercare di ricostruire il suo ragionamento.

R: E quale sarebbe?

L: All'incirca questo: se sono convinto, da determinista, che tutte le azioni umane, comprese quelle apparentemente volontarie, non sono che effetti di cause precise e

inderogabili, allora un'azione libera devo per forza immaginarla come un'azione senza motivo o come un effetto senza causa. Dopo averla immaginata così, comincio a guardarmi intorno per scoprire se si dia, in qualche dove, un'azione del genere. Verifico che senza un motivo o una causa non si dà mai alcuna azione o alcun effetto, e concludo allora che la libertà non esiste.

R: Il ragionamento non fa una piega; non mi è chiaro, però, dove vuoi arrivare. Vuoi forse sostenere che esistono azioni prive di motivo o effetti privi di causa? Ma un effetto privo di causa non è neppure un effetto! Come si fa a sostenere un'assurdità del genere?

L: Infatti non la sostengo! Sono anzi convinto che non possono darsi azioni prive di motivo o di causa.

R: E allora?

L: E allora il problema è un altro. Il ragionamento del determinista è conseguente, ma muove da un presupposto sbagliato.

R: Quale?

L: All'inizio della nostra conversazione, hai parlato della psicologia del profondo e dei motivi inconsci che determinerebbero le nostre scelte; ma non hai detto nulla del fatto che questi motivi possono essere portati a coscienza.

R: Non l'ho detto perché mi pare che non cambi granché le cose. Si tratta infatti di motivi di cui si prende coscienza *a-posteriori*, ossia dopo che hanno determinato le nostre scelte.

L: D'accordo, ma per quale ragione non potrebbero darsi dei motivi di cui si ha coscienza *a-priori*, cioè prima che determinino le nostre scelte?

R: Perché la libertà è la coscienza della necessità.

L: Meno male che non hai detto, come Paolo Flores d'Arcais, che la libertà è un "quasi nulla", rievocando così il celebre "quasi rete" di Nicolò Carosio. Devi comunque riconoscere che la necessità, per portarla a coscienza, dobbiamo oggettivarla: ossia distinguerla da noi e porla fuori di noi. Sai bene, ad esempio, che un pazzo che ha coscienza della propria pazzia non è un pazzo.

R: Ho appena riconosciuto, infatti, che questa è l'unica libertà che ci viene concessa.

L: Dici: "l'unica libertà", ma che cosa significa? La libertà *o è o non è*. Non solo, ma un conto è il suo essere, altro la forma in cui si manifesta quando comincia a dar conto di sé quale "coscienza della necessità". Se non si facesse questa distinzione si potrebbe arrivare al paradosso di riconoscere il bocciolo, ma non il fiore, o il girino, ma non la rana.

R: Però ogni girino, in condizioni propizie, diventa rana, mentre questo non succede al germe della libertà.

L: E chi ti dice che anche questo non necessiti di condizioni propizie? Una concezione come quella deterministica, ad esempio, non aiuta di certo a sviluppare la coscienza della libertà.

R: Non ti sembra di esagerare?

L: Ma come vuoi che si realizzi la libertà, se non grazie allo sviluppo della sua coscienza? La libertà non è un fatto di natura, ma una conquista dello spirito: *è lo spirito che, conoscendo se stesso, possiede e realizza se stesso*. Marco Aurelio ha detto: “Se l’uomo guardasse sempre in cielo, finirebbe con l’averle ali”. E che cosa fanno invece il determinismo e il materialismo? Lo spingono a guardare sempre in terra, e così facendo gli tarpano le ali. Insomma, quanti ostacolano lo sviluppo della scienza della libertà, ostacolano quello della realtà della libertà.

R: In tutti i casi, non mi hai ancora detto qual è il presupposto sbagliato da cui muove il ragionamento del determinista.

L: Hai ragione. Prima di dirti del presupposto logico, vorrei dirti però di quello psicologico. Non credi che sarebbe singolare se proprio quelli che si appellano alla psicologia del profondo dovessero un giorno scoprire che il loro determinismo è generato da un’inconscia paura della libertà? Erich Fromm, uno psicoanalista che di sicuro conosci, ha scritto un libro intitolato appunto: *Fuga dalla libertà*. Stando così le cose, ritieni che ci si possa occupare serenamente della libertà? O non è giustificato il sospetto che è perché non la si vuole trovare che la si cerca nel posto sbagliato: ossia dove non è, e mai potrà essere? In proposito, c’è perfino una storiella.

R: Quale?

L: Un tizio, di notte, cerca qualcosa proprio sotto un lampione. Gli si avvicina un altro, e gli chiede: “Ha perso qualcosa?”; “Sì, le chiavi di casa”; “E le ha perse qui?”, chiede ancora il nuovo venuto; “No!”, risponde il nostro; “E allora perché le cerca qui?”, domanda l’altro sorpreso. E il tizio replica: “Perché qui c’è luce!”.

R: Carina! Ma non capisco ancora dove vuoi andare a parare.

L: Sto cercando di spiegarti che il presupposto da cui muove il determinista è sbagliato, perché la libertà non va cercata nell’ambito della relazione secondaria tra la causa e l’effetto.

R: Perché “secondaria”?

L: Perché, prima della relazione tra la causa e l’effetto, c’è quella tra il soggetto e la causa. I termini reali del problema sono *tre*, non *due*: il soggetto, la causa e l’effetto. Prima che una causa produca un effetto, occorre che il soggetto produca o ponga la causa.

R: Spiegati meglio.

L: Immagina un pianista che si accinga a eseguire un brano d'autore. Avrà di fronte a sé uno spartito al quale dovrà rigorosamente attenersi. E' lo spartito, infatti, a stabilire quali tasti dovrà pigiare e quali note dovranno di conseguenza risuonare. Ora immagina, invece, che al posto dell'esecutore sieda un compositore. Lo spartito non c'è più; spetta dunque a lui decidere quali tasti pigiare. Come vedi, in queste due situazioni, cambia la relazione primaria del soggetto con i tasti, ma non quella secondaria e necessaria dei tasti con i suoni.

R: In questo modo, dai però per scontato che il compositore sia il soggetto che sceglie le note. A me pare, invece, che sia solo un tramite delle idee musicali. Chi crea non è forse ispirato, e quindi una sorta di *medium*?

L: Ma un conto è essere "ispirati", altro essere "posseduti". Un determinista, comunque, non potrebbe fare una distinzione del genere.

R: E perché?

L: Perché chi nega la libertà nega pure il soggetto. Se c'è la libertà c'è l'io, se non c'è la libertà non c'è l'io, e possono esserci allora solo dei *medium*.

R: E non potrebbero esserci dei *medium* coscienti?

L: No, perché dei *medium* coscienti non sarebbero dei *medium*. Si può essere infatti un *medium* soltanto se l'io si eclissa per lasciare il posto a un non-io o a ciò che è altro da sé: ad esempio, al cervello, alla materia o a quant'altro.

R: Ma nel tuo esempio, una cosa è appunto il compositore, altra l'idea musicale.

L: Adesso sei tu a dare per scontato che l'idea, musicale o meno, sia altro dal soggetto che la intuisce o concepisce. Per me non è affatto scontato; ti dirò, anzi, che è proprio questo il cuore del problema. Prima ho riconosciuto che se il rapporto tra il soggetto e l'idea è inconscio non si può parlare di libertà; ma come stanno le cose quando questo rapporto è cosciente?

R: Intendi dire che un'azione cosciente è per ciò stesso libera?

L: Non proprio. Un'azione libera è un'azione cosciente, ma un'azione cosciente non è detto che sia libera. Non a caso, il determinismo giudica non libere anche le azioni apparentemente volontarie. Fatto sta che, per poter distinguere ciò che è realmente cosciente da ciò che lo è solo in apparenza, bisognerebbe comprendere il significato del conoscere, e quindi dell'essere coscienti. Il che implica che, prima di affrontare il problema *etico* della libertà, ci si dovrebbe porre quello *noetico* dell'origine e del valore del pensare.

R: E perché del pensare, e non magari del sentire o del volere?

L: Perché è solo allo stato di veglia, e grazie al pensiero, che possiamo dirci davvero coscienti. Un'azione cosciente deve discendere necessariamente da un'idea: nell'atto del passeggiare, ad esempio, s'incarna l'idea del passeggiare.

R: Ti ho già fatto notare, però, quando parlavamo delle idee musicali, che così non si risolve ancora il problema. L'idea del passeggiare potrebbe essere infatti una forma cosciente mediante la quale s'impongono dei contenuti inconsci: che so, la noia, la speranza d'incontrare qualcuno, o la paura che, senza fare un po' di moto, ci si possa ingrassare.

L: Giustissimo! Ma come vedi ci troviamo di nuovo alle prese con quello che ho definito il "cuore del problema".

R: Vale a dire?

L: Vale a dire che ci troviamo di nuovo alle prese col problema della *causa della causa* o del *modo in cui sorge nel soggetto la decisione*: ossia col problema del rapporto primario tra il soggetto e l'idea, e non con quello del rapporto secondario tra l'idea e l'atto. In altri termini, si tratta di capire se le idee coscienti non possano far altro che veicolare dei contenuti istintivi o emotivi.

R: Vorresti che le idee fossero forme che non veicolano alcun contenuto?

L: No di certo! Prova a dirmi, però, per quale ragione non potrebbero essere veicolo del loro stesso contenuto. Come vedi, la difficoltà di concepire la libertà non è diversa da quella che c'impedisce di cogliere l'essenza delle idee e quella del soggetto o dell'io.

R: Spero ti renda conto che non capita tutti i giorni di sentir dire che le idee hanno un proprio contenuto. Ammesso e non concesso che sia così, sarebbe comunque l'idea a realizzarsi nell'azione, non il soggetto.

L: E se si scoprisse che il soggetto è davvero il soggetto quando l'idea è davvero l'idea? Qual è la natura del soggetto? Quale quella dell'idea? E che rapporto c'è tra le due? Di omogeneità o di eterogeneità, d'identità o di alterità? Se l'idea fosse altro da me, la sua realizzazione non coinciderebbe con la mia; ma se fosse invece *la forma in cui il mio stesso essere di volta in volta si determina e attua*, se cioè fosse, come ha detto Rudolf Steiner, un "recipiente d'amore", la sua realizzazione coinciderebbe allora con la mia. Di fatto, *un'azione è libera solo quando è frutto della forza volitiva dell'io nella forma pensante dell'idea* o, in sintesi, quando la *causa della causa o del motivo è l'io*.

R: La cosiddetta "libertà di scelta" riguarderebbe dunque i *motivi*, e non, come per lo più si crede, le *azioni*? E' un'ipotesi azzardata, ma interessante. Toglimi però una curiosità. Che fine fanno, in questa tua visione, i contenuti inconsci e i loro condizionamenti?

L: Ma ti sei mai domandato che cosa siano in realtà questi contenuti? C'è chi li chiama "impulsi" o "istinti", chi li chiama "complessi", chi li chiama perfino "archetipi", ma nessuno è riuscito finora a scoprire la vera natura di queste forze.

Eppure, un pensiero privo di pregiudizi non dovrebbe avere difficoltà a riconoscere che si tratta di *idee viventi*. La noia, la speranza e la paura, di cui parlavi prima, sono in realtà delle idee viventi, o, come dice Karl König, delle “entità-guida”, che conosciamo, in genere, solo in virtù del loro spento riflesso cerebrale. La vita, l’anima e l’essere di queste idee non penetrano nell’abituale coscienza di veglia. Per lo stretto legame che ha con gli organi di senso fisici e con il cervello, questa può infatti restituirci soltanto le immagini riflesse delle idee: ovvero delle forme vuote, come la scorza di un agrume dal quale sia stato spremuto tutto il succo; ed è proprio questo succo che, una volta estratto e separato dalla propria forma, si ripresenta in veste di forza inconscia. Sai che cosa dice al riguardo un autore che mi è molto caro? “Ogni emozione è il risonare di un “pensiero incompiuto”, che non chiede di risonare in noi secondo l’incompiutezza, ma di essere compiuto: di avere la sua integrazione dal pensiero cosciente”.

R: Capisco. Ma se le idee sono degli esseri o delle entità, non si va a finire nello spiritismo?

L: Guarda che lo spiritismo è una forma di materialismo, e dunque non ha nulla a che vedere con la ricerca o la conoscenza spirituale. In un’epoca meno materialisticamente superstiziosa della nostra, le idee che ti ho esposto non apparirebbero affatto azzardate, né tantomeno scandalose.

R: Non ti sembra troppo parlare di “superstizione”?

L: Niente affatto! Se è giusto parlarne quando si attribuiscono a cause extrasensibili fenomeni che dipendono invece da cause sensibili, è altrettanto giusto allora parlarne quando si attribuiscono a cause sensibili fenomeni che dipendono invece da cause extrasensibili.

R: Vorrai almeno concedermi che si tratta di idee non facilmente accettabili da una mentalità educata scientificamente.

L: E’ vero proprio il contrario! Una mentalità educata dallo spirito scientifico, e non dallo scientismo materialistico, costituisce il miglior presupposto per accettare queste idee. Considera, oltretutto, che se è valido il criterio secondo il quale, tra due ipotesi, va preferita quella in grado di spiegare il maggior numero di fenomeni, la mia ipotesi risulta avvantaggiata.

R: E perché?

L: Perché l’ipotesi del determinismo comporta la negazione della libertà, mentre quella che ti sto proponendo non nega la necessità, ma la comprende. *E’ dalla libertà, cioè dal soggetto o dall’Io, che scaturisce la necessità*, vale a dire il motivo o la causa. Per questo, Spinoza dice: “Io faccio consistere la libertà non in una libera

decisione, ma in una libera necessità”. Si potrebbe anche dire, volendo, che la necessità sgorga dalla libertà come il reale sgorga dal possibile.

R: Su questo, lo ammetto, non avevo riflettuto.

L: Tornando comunque a noi, affermare che le idee hanno un proprio contenuto equivale ad affermare che sono delle entità spirituali, *ancillae* dell’Io, dotate di anima e di vita. *Soltanto un’idea vivente è una vera idea così come soltanto un soggetto o un Io vivente è un vero soggetto o un vero Io.* L’ordinario soggetto morale o ego, in quanto astratto, è impotente, e quasi sempre vittima, perciò, delle forze che risalgono dall’inconscio. Il vero soggetto o il vero Io, in quanto spiritualmente vivo, possiede invece, sia se stesso, sia le idee.

R: Converrai, però, che tutto questo deve essere ancora dimostrato.

L: Certamente! Proprio per questo, se ti va, ne continueremo a parlare nei nostri prossimi incontri.

R: Volentieri! Allora arrivederci.

L: Arrivederci.

2° DIALOGO

R: Durante la settimana, ho ripensato spesso alla nostra conversazione. Hai detto tante di quelle cose che non mi è stato facile raccogliere le idee. Volevo comunque ringraziarti perché è una vera gioia incontrare qualcuno che mostra di avere tanto a cuore i problemi dell'essere dell'uomo e del mondo.

L: Sono io che ti devo ringraziare, perché mi dai la possibilità di parlarne. Questo peraltro mi conferma che l'impulso alla conoscenza nasce dal dolore: da una sofferta esperienza della solitudine e dalla struggente nostalgia dell'unione originaria col mondo e con gli altri.

R: Stando alla Bibbia, è stata però la conoscenza a provocare la perdita dello stato edenico, e non il contrario!

L: Ma proprio perché è stata la conoscenza a infrangere l'unità delle origini, deve essere la conoscenza a guidarci verso una sua libera reintegrazione. Nel *Parsifal*, ad esempio, la ferita che affligge Amfortas viene guarita dalla stessa lancia che l'ha prodotta.

R: In effetti, nell'infanzia ognuno di noi riassapora inconsciamente la beata innocenza delle origini. Quando poi la coscienza del soggetto si distingue da quella dell'oggetto, questo stato dilegua. Ricordi *Il Sabato del villaggio*? “Cotesta età fiorita / E' come un giorno d'allegrezza pieno / Giorno chiaro, sereno, / Che precorre alla festa di tua vita. / Godi, fanciullo mio, stato soave, / Stagion lieta è cotesta. / Altro dirti non vo'; ma la tua festa / Ch'anco tardi a venir non ti sia grave”.

L: E come dimenticarlo! Questo dovrebbe però indurci a riflettere sul fatto che si tratta di un'esperienza esclusivamente umana, di uno stato di alienazione che riguarda l'uomo, non il mondo. Per questo l'uomo è chiamato a risolverlo anzitutto in se stesso.

R: Che vuoi dire?

L: Voglio dire che l'opposizione tra il soggetto e l'oggetto, tra l'Io e il non-Io o tra lo spirito e la materia, la si proietta in genere sul mondo, tanto da arrivare a credere che sia frutto del modo in cui è fatto il mondo, e non, come sarebbe giusto, del modo in cui siamo fatti noi o, per essere più precisi, del modo in cui il soggetto apprende l'oggetto. Ci si domanda, ad esempio, quale rapporto ci sia, al di fuori dell'uomo, tra l'idea e la realtà sensibile, senza considerare che, al di fuori dell'uomo, non c'è alcuna realtà sensibile priva d'idee. Solo l'uomo può infatti separare l'idea dal mondo sensibile e rappresentarsi poi una natura priva d'idee.

R: Se ho ben capito, non si tratterebbe perciò d'indagare quale relazione ci sia, al di fuori dell'uomo, tra il mondo ideale e quello naturale, quanto piuttosto di osservare quale relazione ci sia, nell'uomo, tra l'esperienza del pensiero e quella dei sensi. Ritieni dunque che l'enigma del mondo altro non sia che l'enigma dell'uomo?

L: Proprio così! *L'enigma del mondo e quello dell'uomo non sono che uno stesso enigma*. Dice appunto il saggio: “Conosci te stesso e conoscerai il mondo, conosci il mondo e conoscerai te stesso”. Cominciando a indagare filosoficamente il rapporto tra l'intelletto e i sensi si è fatto un importante salto di qualità: si è passati dall'antico problema dell'essere dell'oggetto, vale a dire dall'*ontologia*, al moderno problema del conoscere del soggetto, vale a dire alla *gnoseologia*. Ma sarebbe ormai tempo d'indagare, e non più in modo filosofico e quindi astratto, i rapporti, nell'uomo, tra lo spirito, l'anima e il corpo, e quelli, nell'anima, tra il pensare, il sentire e il volere.

R: Hai detto, poco fa, che il bisogno di conoscere nasce dalla solitudine e dalla nostalgia. Ti dispiacerebbe tornare un attimo su questo?

L: Non mi dispiace affatto! Vedi, il bisogno tutto umano di sciogliere l'enigma del mondo nasce da uno stato di reale privazione. Si desidera il cibo quando si ha fame, si desidera l'acqua quando si ha sete, e si desidera il mondo quando ci si sente divisi dal mondo e se ne sente la nostalgia.

R: Questo è vero. La stessa parola “de-siderio” esprime un senso di mancanza o di privazione. Credo che la nostalgia di cui parli viva nelle profondità del sentimento. Nonostante sul piano cosciente del pensare ci si riconosca divisi dall'oggetto, sul piano sognante del sentire ci si continua a sperimentare come parti di un tutto.

L: E proprio questa è la lacerazione o la frattura interiore che il conoscere è chiamato a sanare. Nell'anima patiamo la nostalgia dell'unità, mentre nel corpo sperimentiamo la dualità.

R: E questo si riflette nel pensare?

L: Certo! Un pensare ipotecato soprattutto dal sentire, tenderà a sognare o vagheggiare in forma idealistica o mistica l'unità di cui ha nostalgia; un pensare ipotecato soprattutto dal volere tenderà invece a razionalizzare o sancire in forma materialistica o spiritualistica lo stato di alienazione.

R: Mi sorprende che tu metta sullo stesso piano il materialismo e lo spiritualismo: non sono due concezioni antitetiche? E lo spiritualismo non si accompagna piuttosto all'idealismo e al misticismo?

L: Ti capisco. Ma se è vero, com'è vero, che la conoscenza muove dall'antitesi di soggetto e oggetto, bisogna allora distinguere le concezioni che affermano il soggetto, sottovalutando o annullando l'oggetto, da quelle che fanno il contrario.

R: D'accordo.

L: Ebbene, l'idealista afferma, sì, il soggetto, ma lo pensa astrattamente, sperimentandolo perciò nel sentire. Un soggetto del genere non può essere affermato che in forma psicologista: sia essa idealistica, spiritualistica, mistica o estetica. A ben vedere, dietro la varietà di queste forme c'è sempre un'opzione soggettivistica.

R: Sbaglio o in questo modo vengono alla luce due opposti tipi di spiritualismo?

L: Non sbagli! Come esiste uno spiritualismo soggettivistico dell'io, così ne esiste uno oggettivistico del non-io che privilegia l'oggetto a danno del soggetto. Si tratta di un oggetto metafisico o spirituale, ma pur sempre di un oggetto o di un non-io trascendente, ritenuto inconoscibile.

R: Mi viene da pensare ch'è forse per questa ragione che c'è sempre stata, nell'ambito dello spiritualismo, una diffidenza reciproca tra i teologi e i mistici. Ma hai detto che anche i materialisti optano per l'oggetto o il non-Io.

L: Come vedi, è possibile mettere in luce anche due opposte forme di oggettivismo: una metafisica; l'altra fisica.

R: Devo riconoscere che la diversità delle forme in cui si manifestano nasconde bene l'identità delle loro essenze.

L: Eppure, un occhio abituato a osservare la dinamica degli opposti, nel suo rapporto col conscio e con l'inconscio, non ci mette molto a scoprire che ogni materialista è inconsciamente un metafisico e che ogni metafisico è inconsciamente un materialista. In entrambi i casi, l'essere è l'oggetto trascendente, materiale o spirituale, dal quale il soggetto viene fatto dipendere, in un modo o nell'altro.

R: Hai detto che l'opzione soggettivistica è alimentata soprattutto dal sentire, mentre quella oggettivistica è alimentata soprattutto dal volere. Che ne è allora del pensare? Deve limitarsi a ubbidire a questi due padroni?

L: Nella vita quotidiana, è quasi sempre così. In qualsiasi momento, però, il pensare può risvegliarsi, può prendere coscienza del proprio stato di subordinazione e svincolarsene. *Solo un pensiero libero può infatti liberare.*

R: E' così che si può arrivare ad annullare, sia la separazione tra l'uomo e il mondo, sia il dissidio tra le forze dell'anima? Ti voglio raccontare, in proposito, una riflessione che mi è capitato di fare.

L: Dimmi.

R: Tempo fa, mentre stavo rileggendo quel *Canto* di Leopardi che comincia così: "Che fai tu, luna, in ciel / Dimmi che fai, / Silenziosa luna?", d'improvviso ho pensato: sono pensieri di straordinaria bellezza che toccano in profondità il sentimento... Eppure, se li considerassimo alla luce dell'attuale coscienza scientifica, non sarebbero che delle assurdità. Per la psichiatria, ad esempio, uno che interroga la luna e si aspetta pure che gli risponda e gli sveli il senso della vita e della morte, non è forse un delirante? Questo significa che oggi quello che il sentire trova bello il pensare non lo giudica vero, e che quello che il pensare giudica vero il sentire non lo trova bello. Sono perciò arrivato alla conclusione che un simile conflitto tra queste forze dell'anima deve necessariamente portare a una paralisi del volere.

L: Sono d'accordo. Ma la tua riflessione non fa che confermare l'esigenza di un conoscere nuovo, in grado di risolvere questi conflitti. Per quale ragione, infatti, non dovrebbe essere possibile una scienza grazie alla quale *ciò che si dimostra vero al pensare si dimostra anche bello al sentire e buono al volere*? Per quale ragione, insomma, l'uomo non dovrebbe essere in grado di partorire una scienza che non violenti il reale e sappia ricomporre in armonia le forze dell'anima?

R: Mi hai fatto ricordare che, secondo Pascoli, il cantore del "fanciullino", è "impoetico", tanto ciò che la morale giudica cattivo, quanto ciò che l'estetica giudica brutto. Per me, è comunque la moralità a fare maggiormente le spese di questi conflitti interiori.

L: Senz'altro! Ma se siamo sempre pronti a condannare un *orrore etico*, non siamo altrettanto pronti a riconoscere che deriva da un *errore noetico*, e che quindi *il male del volere nasce dal male del pensare*.

R: Tu affidi dunque il compito di guarire il male umano a una nuova conoscenza o a un nuovo pensare. Ma ammesso che sia possibile, chi ti dice che la cosa funzioni? Chi ti garantisce che non si tratti di un'illusione?

L: Per capire se la cosa funzioni o meno non si deve fare niente di diverso da quanto di solito si fa per capire se un farmaco o un alimento fa bene o male. In questi casi, si presta ascolto a quanto dice il corpo; nel nostro, si deve prestare invece ascolto all'anima. Secondo Goethe, la conoscenza è vera soltanto quando è feconda: quando riesce cioè a migliorare tanto l'uomo che il mondo.

R: Secondo te, dunque, l'idealismo, lo spiritualismo e il materialismo non possono guarirci perché non superano il dualismo, ma si limitano a operare una *reductio ad unum*: ossia ad affermare uno dei due opposti, negando l'altro.

L: Certo! Il materialista, ad esempio, crede che la materia o il cervello pensi. Non dice però: "Io penso che il cervello pensi"; ma dice: "Il cervello pensa". Come vedi, rimuove il soggetto nell'inconscio.

R: Se è così, l'idealista rimuove allora nell'inconscio l'oggetto o il mondo?

L: E non si usa infatti dire, di un idealista, che è un "sognatore", che "sta con la testa fra le nuvole" o che "non sta con i piedi per terra"?

R: Di un materialista, si dovrebbe dire allora che "sta con la testa per terra"?

L: Non sarebbe affatto sbagliato. Pensa, ad esempio, al rapporto della parola "terra" con "terrore", "terribile" o "terrificante". In un libro che ho letto di recente, John Eccles ricorda che la motivazione più profonda del materialismo, secondo John Searle, è costituita appunto dalla paura della coscienza, e quindi della soggettività.

R: Queste, comunque, sono solo valutazioni psicologiche.

L: Lo so. Ma credimi, sono assolutamente necessarie. Ricordi quella storiella della bottiglia per metà piena e per metà vuota che l'ottimista giudica solo mezza piena e il pessimista solo mezza vuota?

R: Sì, e allora?

L: E' una storiella che dimostra con particolare efficacia che la conoscenza, l'*episteme*, è cosa diversa dall'opinione, dalla *doxa*. La conoscenza è un *fatto spirituale*, mentre l'opinione è un *fatto psicologico*. L'opinione ci permette di conoscere com'è fatto il soggetto, non com'è fatto l'oggetto.

R: Questo è vero. I *test* psicologici si basano proprio su questo principio. Il soggetto al quale vengono somministrati formula dei giudizi che servono a conoscere il soggetto e non l'oggetto.

L: Immagina infatti un tizio che, messo di fronte a una tavola del Rorschach, dicesse: "Questa è una delle dieci tavole del *test* proiettivo ideato dallo psichiatra svizzero Hermann Rorschach". Vanificherebbe immediatamente il *test* proprio in forza dell'obiettività del suo giudizio.

R: Non c'è dubbio!

L: Il guaio, però, è che anche il mondo può essere trattato come una tavola del Rorschach: ossia come uno schermo sul quale proiettare tutte quelle rappresentazioni, dette “visioni” o “concezioni” del mondo, partorite dalla nostra natura personale. Ad esempio, di tutta la ricca, articolata e organica unità del mondo, il materialista coglierà il solo momento oggettivo, poiché meglio si confà alla sua indole; per lo stesso motivo, l’idealista coglierà invece il solo momento soggettivo.

R: Devo confessarti che più si va avanti e meno capisco come la pensi.

L: Questo dipende dal fatto che io non “la” penso, ma penso!

R: E qual è la differenza?

L: La differenza è che io cerco di muovermi nella realtà col *pensare*, facendo bene attenzione a non farmi irretire da nessun *pensato*: vale a dire, da nessuna filosofia, ideologia o visione precostituita.

R: Non ti riconosci, dunque, in nessuno dei tanti “ismi” esistenti?

L: Ma vedi, il materialismo, lo spiritualismo, l’idealismo, il matematismo, lo psichismo, il fenomenismo, il realismo, il monadismo, il razionalismo, il sensismo, il dinamismo e lo pneumatismo sono dodici possibili “ismi”. La loro funzione, sul piano animico-spirituale, dovrebbe essere analoga a quella svolta, sul piano fisico, dagli organi di senso. Ne abbiamo diversi e sappiamo che nessuno di essi è più vero degli altri. Sappiamo anzi che, per avere sufficienti informazioni sul reale, è indispensabile il loro concorso. Come suonerebbe perciò ridicolo il dichiararsi, che so, “olfattisti”, “uditisti” o “tattisti”, dovrebbe suonare altrettanto ridicolo il dichiararsi “materialisti”, “spiritualisti” o “psichisti”.

R: Chi si dichiara, poniamo, “razionalista” si è quindi inconsciamente identificato con il razionalismo?

L: Esatto! E’ proprio questa inconscia identificazione a irrigidire il pensare, e a generare di conseguenza l’immobilismo e il dogmatismo. E’ come se uno dicesse: “Sono razionalista, dunque sono”. Una persona del genere, quando verrà messo in discussione il razionalismo, si difenderà perché, perdendo il razionalismo, avrà paura di perdere se stessa o la propria identità.

R: Penso comunque che un razionalista avrà più paura dello psichismo o dello pneumatismo che non magari del matematismo.

L: Certo! Fra gli “ismi” può darsi infatti attrazione o repulsione. La concezione che più si teme e si avversa è senz’altro quella opposta alla concezione con la quale ci si è identificati. Il materialista, ad esempio, sentirà la propria identità minacciata soprattutto dall’idealismo.

R: Devo riconoscere che tutto ciò è molto interessante. Se ho ben capito, tu vorresti insomma che si dicesse: “*Sum, ergo cogito*”, e non: “*Cogito, ergo sum*”. Sento, tuttavia, che l’idea di un Io che si regge su di sé, e che non ha perciò bisogno delle grucce di una dottrina, di una ideologia o di una concezione filosofica, può impaurire, se non dare addirittura le vertigini.

L: Questo dipende dal fatto che c’identifichiamo normalmente con il corpo o con l’anima, e non con lo spirito: ossia, con il nostro vero Io. Considera che tanto l’Io del

soggettivista quanto il non-Io dell'oggettivista non rappresentano che *due opposti aspetti o momenti dell'Io reale*. Del resto, se non muovessimo da uno stato d'identificazione con ciò che è altro da noi, per quale ragione dovremmo avere paura di ciò che siamo?

R: Penso di poter dire, comunque, che sei un monista.

L: Un vero monista, però, deve essere in grado di realizzare una sintesi effettiva degli opposti e di approdare così al vero Io, che è, sia essenza del soggetto e dell'oggetto o dell'Io e del non-Io, sia essenza del pensare, del sentire e del volere.

R: Non credo che il pensiero ordinario sia in grado di concepire una realtà del genere!

L: Hai ragione. Quand'anche la concepisse, la concepirebbe infatti sul suo stesso piano, e quindi in modo astratto. Fatto sta che più della *cosa* che si concepisce, importa il *come* la si concepisce, poiché è il come a rivelare il *chi* la concepisce.

R: Vale a dire?

L: Vale a dire che anche la realtà più viva, pensata nel modo in cui possono pensarla un pensiero e un soggetto astratti, risulta astratta. Soltanto un pensiero vivo può riuscire a concepire e realizzare una sintesi viva. Un vero monismo deve mostrarsi quindi in grado di risolvere l'antitesi di soggetto e oggetto in una superiore unità dinamica che riassume *tre momenti*: quello della differenza degli opposti; quello della loro identità; e quello del processo mediante il quale si trasformano l'uno nell'altro.

R: Sono sicuro che, durante la settimana, avrò molto da pensare. La prossima volta, dato il valore che assegni al pensiero, vorrei che ci soffermassimo su questa facoltà.

L: Lo faremo, te lo prometto.

R: Allora arrivederci.

L: Arrivederci.

3°DIALOGO

R: La volta scorsa, ci siamo lasciati col proposito di affrontare oggi il problema del pensare.

L: Me lo ricordo; non solo, ma in questi giorni, ripensandoci, mi sono reso conto che la tua richiesta può aiutarci a entrare subito nel problema.

R: Non capisco.

L: Non hai forse chiesto di pensare il pensare?

R: E con ciò? Se ne avessi sentito il bisogno, avrei potuto ugualmente chiedere di pensare il sentire o il volere.

L: Vedi, di “pensare” il sentire o il volere, e non di sentire il sentire o di volere il volere. Non ti sembra significativo? Non ti dice nulla, cioè, che sia soltanto il pensare a potersi conoscere, ripiegandosi su di sé?

R: Continuo a non capire.

L: Va bene, ne riparleremo più tardi. Ora immagina, invece, che la volta scorsa avessimo deciso di dedicare questo incontro, non al pensiero, ma alle piante. Ci saremmo forse dati appuntamento all’orto botanico, avremmo passeggiato, avremmo osservato le varie specie e ci saremmo anche scambiati delle idee.

R: Può darsi, e allora?

L: E allora stiamo per scambiarci lo stesso delle idee, ma sulla base di quali osservazioni? Le piante, prima di pensarle, le avremmo osservate. Il pensiero ci accingiamo invece a pensarlo senza averlo prima osservato.

R: Ancora mi sfugge il senso di questo discorso.

L: Sarò allora più esplicito. Sai che la ricerca scientifica poggia sui due pilastri dell’*osservazione* e del *pensiero*. Qualunque scienziato osserva infatti gli oggetti o i fenomeni e poi li pensa. Ebbene, vorresti forse contravvenire a questa regola? Vorresti cioè pensare il pensare senza averlo prima osservato?

R: Ma come si fa a osservarlo?

L: Chiediamoci, piuttosto, per quale ragione non lo si fa: per quale ragione, ossia, passa normalmente inosservato.

R: E quale sarebbe questa ragione?

L: Lo vedremo. Cominciamo intanto col distinguere il *pensare*, quale verbo o attività, dal *pensato*, quale sostantivo. I concetti o le idee sono infatti dei pensati che vengono alla luce attraverso il pensare.

R: Vuoi dire che è il pensare a crearli?

L: No! Ho solo detto che vengono alla luce “attraverso” o “mediante” il pensare. Pensa a un figlio; sono forse i genitori a crearlo? O non è piuttosto un’individualità o un Io che può venire al mondo soltanto attraverso o mediante un padre e una madre?

R: D’accordo, distinguiamo il pensare dai pensati. Per quale ragione, dunque, passano entrambi inosservati?

L: I pensati, ossia i concetti o le idee, passano inosservati perché vengono *identificati inconsciamente con le cose*. Si dice, ad esempio: “Vedo una sedia”, e si crede, così dicendo, che siano gli occhi a vederla. Se si fosse coscienti di quel che si fa, si direbbe invece: “I miei occhi ricevono degli stimoli che penso come sedia”.

R: Sarebbe alquanto buffo esprimersi così!

L: Magari non lo si facesse soltanto per questo! Non lo si fa, invece, perché non ci si rende conto che la sedia è *un concetto, e non una cosa*.

R: Sopra un concetto, però, non ci si siede!

L: E' vero. Ma senza tale concetto, ci si potrebbe sedere ovunque, tranne che su una sedia. Nessuno l'avrebbe infatti costruita se prima non l'avesse ideata. Non a caso, Hegel ricorda che “il legno non è in grado di realizzare un letto, né il metallo una statua”. Del rapporto tra la cosa e l'idea, parleremo comunque in seguito.

R: D'accordo, torniamo allora a noi. Hai detto dei pensati, cioè dei concetti o delle idee; e che dici del pensare?

L: Hai presente il prologo del Vangelo di Giovanni? “La luce risplende fra le tenebre, ma le tenebre non l'hanno riconosciuta”. Anche il pensare, passando inosservato al pari dei pensati, non viene riconosciuto. Il motivo per cui passa inosservato è però un altro.

R: E quale?

L: Non è facile dirlo in breve!

R: Dillo come vuoi, ti ascolto.

L: Immagina allora che uno scienziato stia osservando qualcosa al microscopio, e che, alle sue spalle, un altro scienziato sia intento a osservarlo. Il primo scienziato osserva e pensa dunque una cosa o un “fatto”, mentre il secondo osserva e pensa l'attività del primo o un “fare”. Ecco, per poter osservare il pensare, dovremmo fare da soli quanto fanno, in questo esempio, i due scienziati.

R: Ma è impossibile!

L: Hai ragione. Infatti, osservare il pensare *in atto* è impossibile, mentre è possibile osservare quello *attuato*. Ma sai che cosa significa questo?

R: Non ne ho idea.

L: Significa che il pensare è una nostra attività o un *atto dell'Io*. Se fosse l'attività di un altro o se fosse l'atto di un non-Io, potremmo infatti osservarlo nel momento in cui si produce. Poiché è però impossibile fare due cose in una volta, dobbiamo scegliere: o lo produciamo, o lo osserviamo. Scegliamo ovviamente di produrlo, perché, se non lo producessimo, non potremmo nemmeno osservarlo.

R: Un momento! Hai detto, parlando della scienza, che prima si deve osservare e poi pensare. Come mai adesso dici che prima si deve pensare e poi osservare?

L: Lo dico perché sto parlando dell'osservazione del pensare: ossia di una realtà ch'è diversa da tutte le altre.

R: E stando alla regola che hai ricordato, il pensare, dopo averlo osservato, lo dovremmo anche pensare?

L: Certo! Ogni oggetto osservato, per essere compreso, deve essere pensato. Un albero, ad esempio, quale puro oggetto di osservazione, non è ancora un “albero”, né tantomeno un “pioppo”, un “pino” o una “quercia”: non è ancora, insomma, *una percezione determinata da un concetto*. Dal punto di vista dell’osservare, non c’è alcuna differenza tra il pensare prodotto e tutti gli altri oggetti. Dal punto di vista del pensare, si conferma invece la sua eccezionalità.

R: Si conferma cioè un oggetto “molto peculiare”?

L: Proprio così! Abbiamo visto in che cosa consiste la peculiarità del pensare quando lo si assume quale oggetto dell’osservazione; stiamo cercando adesso di vedere come si presenta la sua peculiarità quando invece lo si assume quale oggetto del pensare.

R: Cioè, di se stesso.

L: Rifletti: quando osserviamo nella natura i minerali, le piante o gli animali, o quando osserviamo nell’uomo i sentimenti o gli istinti, ci accorgiamo che, per poterli comprendere, dobbiamo trasferirli, dal piano in cui si manifestano, al piano del pensare. Come corsi d’acqua che hanno la loro sorgente nei luoghi più diversi, tutti questi fenomeni vanno a sfociare nel mare del pensare. E’ solo qui che, riunendosi ai loro rispettivi concetti, possono determinarsi e rivelare la loro identità. Quando si osserva il pensare, ci si accorge invece che questo non è necessario. Per potersi determinare e rivelare, il pensare non ha bisogno di *uscire da se stesso*.

R: Intendi dire, insomma, che il pensare, una volta osservato, non ha bisogno di essere pensato, in quanto è già appunto pensare?

L: Esatto! Si tratta infatti di un’attività capace, come dice Hegel, “di determinare se stessa a partire da se stessa”. Pensa ad esempio alla luce. Se si vuole vedere che cosa c’è in una stanza buia, si deve accendere la luce; ma se poi si vuole vedere la luce, non è necessario accendere altro. La luce, illuminando le cose, illumina anche se stessa, poiché si regge su di sé come il pensare.

R: E’ il caso di dire che questo esempio è proprio “illuminante”! Vorrei porti, però, un altro problema.

L: Dimmi.

R: Quando si vuole osservare e studiare un microrganismo, si provvede anzitutto a isolarlo. Dal momento che il pensare ci si presenta normalmente mescolato col sentire e col volere, si deve fare la stessa cosa per osservarlo?

L: Vedi, quando ci si richiama all’esperienza, non sempre si è coscienti che risulta dalla combinazione di due diversi elementi: della *percezione* e del *pensiero*. E non se ne è coscienti perché non si è fatto, con l’esperienza, quello che si è fatto ad esempio con l’acqua. Se non l’avessimo scomposta, avremmo mai scoperto che è frutto della combinazione dell’idrogeno con l’ossigeno?

R: Non solo non lo avremmo scoperto, ma ci sarebbe stato perfino difficile immaginare che risulti dalla combinazione di due gas.

L: In ogni caso, la vera ragione per la quale è difficile comprendere l’esperienza è che viene quasi sempre confusa con la percezione: che l’insieme viene cioè confuso con una delle sue parti. Qui risalta in modo particolare il peso negativo della

reificazione del concetto: ossia, della sua inconscia identificazione con l'oggetto o con la cosa.

R: Anche il problema della percezione, in effetti, è interessante e complesso. Non potremmo affrontarlo nel nostro prossimo incontro?

L: D'accordo. Del resto, se l'esperienza è costituita di percezione e pensiero, dopo esserci occupati del pensiero, non possiamo non mettere in programma un incontro dedicato alla percezione.

R: Riprendendo il discorso, mi pare di capire che sarebbe dunque necessaria un'*esperienza dell'esperienza*.

L: C'è infatti il rischio, se non la si analizza attentamente e non la si comprende, che il giusto appello all'esperienza, precipuo della scienza, si trasformi in una banale e vuota formula dogmatica.

R: Se non ti dispiace, vorrei però tornare al problema della separazione del pensare dal sentire e dal volere. Mi domando, infatti, come si possa realizzare.

L: In realtà, all'interno del pensare, sono sempre presenti il sentire e il volere. Ma il pensare, per il fatto di avere in sé il sentire e il volere, non è che cessi di essere il pensare. All'essere del pensare, il sentire conferisce qualità o anima, mentre il volere conferisce calore o forza. Ma entrambi conferiscono qualcosa appunto al suo essere: ossia, a ciò che fa del pensare il pensare.

R: Vedo che la cosa è più complicata di quanto pensassi. Continuo comunque a chiedermi come sia possibile isolare il pensare.

L: Fatto sta che non si tratta tanto d'isolarlo, quanto piuttosto di accertare se il pensare contenga o meno il sentire e il volere: di vedere, cioè, se li contenga, o se non ne sia viceversa contenuto. Un ospedale, ad esempio, non cessa di essere tale per il fatto che al suo interno vengono svolte attività tecniche e amministrative; solo nel caso in cui una di queste prendesse il sopravvento sull'attività terapeutica si avrebbe ragione di sostenere che un ospedale non è più un ospedale.

R: Vuoi dire, insomma, che il pensare è il pensare, non quando esclude il sentire e il volere, ma quando li subordina. Immagino che questo valga anche per il pensare e il volere *nel* sentire e per il pensare e il sentire *nel* volere.

L: Immagini bene. In realtà, è solo per comodità che parliamo di pensare, sentire e volere. Di fatto, siamo sempre in presenza di tutt'e tre queste forze. Ciascuna, però, si presenta una volta come *dominante* e due volte come *ausiliaria*.

R: In ogni modo, credo che il pensare, il sentire e il volere si distinguano anche per come si rapportano all'oggetto.

L: E' vero. Il sentire non fuoriesce normalmente dal soggetto, mentre il volere e il pensare si protendono verso l'oggetto: il primo, verso l'oggetto materiale; il secondo, verso quello ideale o spirituale. Il sentire valuta invece l'oggetto in rapporto al soggetto o, per meglio dire, in funzione della reazione che suscita nel soggetto. Se facessimo assegnamento solo sul sentire, non potremmo dire, ad esempio: "Questa è una statua"; potremmo solo dire: "Questo mi piace o non mi piace". In quanto

intransitivo, il sentire non ci parla di ciò che le cose sono in sé, ma sempre e soltanto delle reazioni che suscitano in noi, e quindi di noi stessi.

R: Il volere e il pensare si dimostrano inoltre attivi, mentre il sentire appare passivo.

L: Non a caso, la sfera del sentire è quella delle “passioni”. Sono le cose, in effetti, a suscitare in noi le immediate reazioni del sentire. E’ difficile immaginare, ad esempio, che un triangolo rettangolo susciti immediatamente, nel pensare, il teorema di Pitagora.

R: Hai detto che il pensare, per essere tale, non deve escludere il sentire e il volere, ma subordinarli. Qual è, allora, la più pura delle sue manifestazioni?

L: Senza dubbio quella concettuale. Possiamo farci molte rappresentazioni del triangolo, ma possiamo averne *un solo concetto*. Il noto detto “*Quot capita, tot sententiae*” vale per le rappresentazioni, ma non per il concetto. Le rappresentazioni sono le forme in cui i concetti si manifestano nell’intelletto o, come dice Hegel, delle “metafore” dei concetti. Se non ci fossero i concetti, non esisterebbero nemmeno le rappresentazioni.

R: Sto pensando che per il fatto che ciascuno ha, come si usa dire, “la sua verità”, si crede che *la* verità non esista, e non possa esistere. Mi sembra di cominciare a capire l’equivoco. E’ come se si dicesse: “Dal momento che esistono diversi ritratti di Napoleone, Napoleone non esiste”. Comincio anche a capire che, pensando, non facciamo che trafficare con i concetti o con le idee. *Gatto*, ad esempio, è un concetto, ma concetti sono pure *mammifero*, *animale* ed *essere vivente*. Per quanto, pensando, si salga o si scenda, s’induca o si deduca, non si esce mai dal regno dei concetti.

L: Il solo modo di uscirne sarebbe quello di smettere di pensare. *Crediamo infatti di pensare le cose, ma non pensiamo, in realtà, che pensieri o concetti*. Tuttavia, pensando pensieri o concetti ci accorgiamo di capire le cose, tanto da riuscire perfino a modificarle. E che cosa significa questo, se non che *le cose, nella loro essenza, sono pensiero?*

R: La cosiddetta “realtà delle cose” sarebbe dunque la realtà delle idee? Anche i rapporti tra le cose sarebbero allora rapporti tra idee.

L: Esatto! Osserva ad esempio questa pagina del mio taccuino. Ora traccio una riga orizzontale...Ecco! Che cosa è venuto fuori?

R: Non saprei, vedo solo una riga.

L: Non ti accorgi che, tracciando questa riga, ho evocato due concetti opposti: quello di *alto* e quello di *basso* o, se vuoi, quello di *sopra* e quello di *sotto*?

R: E’ vero!

L: Come vedi, questi due concetti sgorgano dalla stessa fonte. Benché l’uno sia l’opposto dell’altro, si tratta di due gemelli. Se consideri che tutti i concetti sgorgano, mediante il pensare, dall’Io, puoi ben comprendere la loro relatività. In ogni concetto, Hegel ha per l’appunto rilevato due momenti: quello del suo essere “per sé” e quello del suo essere “per l’altro”, anzi per il “suo altro” e non per un altro qualsiasi. *Alto* è infatti, a un tempo, un concetto “per sé” e un concetto relativo a quello di *basso*, che è il “suo altro”.

R: Vedo che non prendi nella benché minima considerazione la possibilità che queste attività siano il risultato di processi neurofisiologici.

L: Ma guarda che la stessa neurofisiologia ha ormai dimostrato l'assoluta inconsistenza dei tentativi di ridurre l'attività della mente a quella materiale del cervello. D'altro canto, chi non riesce a realizzare che il concetto, mettiamo, di *causa* è legato a quello di *effetto* soltanto in virtù del suo contenuto ideale, non ha davvero speranza di capire come stanno le cose.

R: Dici che l'attività del pensare non è svolta dal cervello, ma dall'Io. Ma come si fa a esserne certi?

L: Chi vuole scoprire la sorgente di un fiume, che cosa fa?

R: Ne risale il corso.

L: Ebbene, è anche ciò che occorre fare per scoprire la sorgente del pensare. Per risalirne il corso, cioè il movimento, bisogna però osservarne e conoscerne la natura.

R: Vuoi dire che è scoprendo la natura del pensare che si comincia a intravedere quella della fonte da cui sgorga?

L: Che noi, quali soggetti, si sia una sola cosa con l'atto del pensare lo abbiamo già visto; e abbiamo anche visto che il pensare si rivolge all'oggetto osservato, e non al soggetto. Mentre pensa, il pensante presta attenzione all'oggetto pensato, e non alla propria attività; e non vi presta attenzione poiché è appunto impegnato a svolgerla.

R: Abbiamo detto, infatti, che non si possono fare due cose in una volta.

L: Il soggetto che produce il pensare è lo stesso che l'osserva; mentre lo produce non può però osservarlo, poiché è del tutto calato nell'atto del produrlo. Compiuto l'atto, il soggetto rientra in sé, e può allora osservare quello che ha prodotto.

R: Questa impossibilità di fare contemporaneamente due cose, mi ha fatto tornare alla mente la celebre "figura ambigua" di Edgar Rubin. Si trova in molti testi di psicologia e viene detta "ambigua" o "doppia" perché ci si può vedere, o un vaso bianco, o due volti neri di profilo. La conosci?

L: Sì. Ne ricordo anche un'altra forse meno famosa, ma più divertente: è del caricaturista Hill e s'intitola: "Mia moglie e mia suocera"; ci si può vedere, o una bella ragazza, o il profilo di una vecchia befana.

R: Ah sì, la conosco. L'ho vista un paio di volte. Avrai notato ch'è impossibile riuscire a vedere contemporaneamente i due aspetti di queste figure.

L: E ti sei chiesto il perché di questa impossibilità?

R: A dire il vero, mi sono limitato a notarla. Con un solo sguardo è di fatto impossibile coglierne entrambi gli aspetti; li si deve necessariamente osservare uno dopo l'altro. La mia impressione è che si dia una sorta di movimento interiore, una sorta d'impercettibile cambio di prospettiva.

L: Ma non è la prospettiva a cambiare! La figura è quella che è, e gli stimoli che raggiungono gli occhi sono sempre gli stessi. Siamo noi che, muovendo il pensare, giudichiamo tali stimoli una volta come "vaso", l'altra come "due profili", o viceversa. Siamo noi, insomma, che portiamo incontro ai medesimi stimoli due

concetti diversi; questi generano poi due diverse rappresentazioni che, proiettate all'esterno, si traducono in due diverse immagini percettive.

R: L'ambiguità di tali figure deriva dunque dalla sfera del pensare e dei concetti, e non, come per lo più si crede, da quella della percezione?

L: Certo! Un'unica figura contiene tanto il vaso che i due profili. Il pensare non può però produrre, a un tempo, due concetti diversi. Secondo quanto abbiamo detto e ripetuto, se si fa una cosa non se ne può fare simultaneamente un'altra.

R: Questo confermerebbe che il pensare è una nostra produzione, e che, osservando il suo movimento, osserviamo *la nostra stessa attività*.

L: Diciamo che, in virtù del *movimento extrasensibile* del pensare, ci è data la possibilità di sperimentarci e conoscerci quali soggetti spirituali.

R: Lo trovo convincente. Prima di salutarti, vorrei farti però una domanda che avrei dovuto forse farti prima. Abbiamo parlato del pensare, ma non della *coscienza*; eppure è la coscienza a reggere il pensare.

L: Considera, tuttavia, che, nel conoscere, si parte da ciò che è ultimo, e non da ciò che è primo: è partendo dall'effetto che si risale alla causa. E' per questo che l'esame del pensare deve precedere quello della coscienza. A cosa servirebbe partire dalla coscienza e sottoporla all'analisi pensante, senza sapere nulla circa la possibilità di ottenere una spiegazione delle cose mediante il pensare?

R: Apprezzo la praticità di questa tua risposta. In effetti, qualunque cosa si decida d'indagare, sia essa il conscio, l'inconscio, l'esistenza, l'essenza, la materia o lo spirito, si deve muovere dal pensare.

L: Mi fa piacere sentirtelo dire. E' questa, in realtà, la cosa più importante: quella che tutti fanno, ma che pochi si rendono conto di fare. Hegel, ad esempio, prende le mosse dall'*Idea*, ma questa, per quanto sublime, è pur sempre un pensato, e non il pensare.

R: Secondo te, è dunque essenziale partire da un'attività, e non da una cosa, da un fare, e non da un fatto: insomma, dal pensare e non da un pensato.

L: Proprio così!

R: Mi dispiace, ma devo salutarti. Ti ricordi che abbiamo deciso di affrontare, la prossima volta, il problema della percezione?

L: Me lo ricordo; arrivederci dunque alla prossima settimana.

R: Arrivederci.

4° DIALOGO

L: Eccoci pronti a parlare della percezione. Ti sei preparato?

R: Tu scherzi, ma in questi giorni sono andato davvero a consultare svariati testi sull'argomento.

L: E ti è stato utile?

R: Non molto. Pensa che in un *Dizionario di psicologia* i rapporti tra la percezione e la sensazione vengono definiti addirittura "inestricabili". Non è certo incoraggiante!

L: Immagino. D'altro canto è inevitabile dal momento che non si ha una giusta idea né della percezione né della sensazione. Come si fa a districare i loro rapporti se non si è compreso che *la percezione è un fatto del corpo*, mentre *la sensazione è un fatto dell'anima*?

R: Ho notato che anche diversi filosofi parlano della sensazione come se fosse un fatto del corpo.

L: Il che conferma la confusione che regna al riguardo. Eppure, non sarebbe difficile capire che, mediante la percezione, accogliamo *un contenuto del mondo* e, mediante la sensazione, sperimentiamo *la nostra reazione a esso*.

R: Vale a dire?

L: Pensa, ad esempio, a un incontro di calcio in cui una delle squadre stia vincendo, a cinque minuti dalla fine, per uno a zero. Ai tifosi della squadra in vantaggio questi cinque minuti sembreranno interminabili; a quelli della squadra in svantaggio sembreranno di contro brevissimi.

R: Nonostante i minuti siano per entrambi gli stessi.

L: Un conto sono infatti "cinque minuti" come *percezione*, vale a dire come frazione di tempo determinata oggettivamente dall'orologio, altro "cinque minuti" come *sensazione*: questi si allungano o si accorciano a seconda del nostro stato d'animo.

R: Un po' come capita quando ci si guarda in uno specchio deformante. Ci si vede più magri e più alti o più grassi e più bassi di come si è, a seconda della deformazione operata dallo specchio.

L: Certo!

R: Immagino che anche la percezione di uno stesso spazio possa suscitare sensazioni diverse.

L: Basta pensare a come lo sperimentano le persone che soffrono di claustrofobia o di agorafobia. Proprio le fobie, peraltro, evidenziano, anche se in modo abnorme, il carattere *soggettivo* delle sensazioni. Nessun claustrofobo, ad esempio, ha paura dell'ascensore come oggetto di percezione, ma sempre e soltanto dell'ascensore come oggetto di sensazione.

R: Consultando i testi di cui ti dicevo, ho avuto comunque l'impressione che il fenomeno della percezione sia estremamente complesso.

L: Per comprenderlo, infatti, si dovrebbe cominciare col distinguere: 1°) l'*atto percettivo* del soggetto; 2°) il *processo percettivo*; 3°) il contenuto oggettivo della percezione, vale a dire il *percepto*; 4°) la percezione soggettiva di tale contenuto, vale a dire l'*immagine percettiva*.

R: In genere, si ritiene che il processo percettivo parta da uno stimolo fisico. E' così, o parte invece dall'atto percettivo? Muove insomma dall'oggetto o dal soggetto?

L: Perché possa sfociare in una chiara immagine percettiva, occorre l'atto del soggetto. Lo dimostra il fatto che la percezione presuppone un certo grado di *attenzione*; e l'attenzione è segno della presenza dell'Io nella coscienza.

R: Anche l'intensità dello stimolo deve però superare una certa soglia.

L: Indubbiamente. Non si dà infatti chiara percezione, tanto nel caso in cui sia insufficiente l'attenzione, quanto in quello in cui sia insufficiente lo stimolo.

R: In ogni caso, il soggetto non si limita, come dicono alcuni, a "patire" lo stimolo, o a esserne "affetto".

L: Ma certo! Una volta ho fatto questa prova: mi sono messo a leggere il giornale con la radio accesa, in modo da essere raggiunto, contemporaneamente, da stimoli visivi e da stimoli uditivi. Quando mi concentravo nella lettura non sentivo più la radio, e quando mi concentravo nell'ascolto della radio non ero più in grado di leggere il giornale.

R: Spostavi dunque l'attenzione, alternativamente, dagli occhi alle orecchie?

L: Sì. Era come se, stando in una stanza con due finestre aperte su strade diverse, mi fossi affacciato ora all'una, ora all'altra. Sotto quella alla quale non ero affacciato gli eventi proseguivano il loro corso, ma io non potevo accorgermene.

R: Questo per l'atto percettivo; e per il processo percettivo?

L: Si tratta di un processo che va dallo stimolo fisico all'immagine percettiva. Lo stimolo viene accolto dagli organi di senso, passa ai nervi, e poi, come impulso nervoso, viene trasferito lungo le vie afferenti al cervello. Da questo punto di vista, il processo percettivo ricorda quello nutritivo. Il percepto somiglia al cibo che, appena messo in bocca, viene elaborato e trasformato dalla masticazione.

R: Se è un processo attivo, ossia un atto dell'Io, che differenza c'è allora tra questo e quello del pensare?

L: Sono entrambi atti dell'Io ma si estrinsecano a livelli diversi e in modi diversi. Quello del percepire è un atto prevalentemente *volitivo* o *intenzionale*; quello del pensare è un atto prevalentemente *ideale*.

R: Non sono dunque gli occhi a vedere o le orecchie a udire, bensì è *l'Io che vede e ode attraverso gli occhi e le orecchie*. Questo mi fa tornare alla mente una cosa che mi è capitata qualche anno fa.

L: Che ti è successo?

R: Ero a letto a leggere, e quindi avevo gli occhiali. Quando ho sentito arrivare il sonno, ho posato il libro, mi sono messo giù, e mi sono dimenticato di toglierli. Al che mia moglie mi guarda e dice: "Che fai, dormi con gli occhiali?".

L: E tu?

R: Qui viene il bello! Senza minimamente pensarci, ho detto: “Sì, perché voglio vedere bene i miei sogni”.

L: Ha apprezzato la battuta?

R: Non lo so perché, subito dopo averla detta, mi è venuto da pensare: diavolo! Anche se sono miope e astigmatico, vedo benissimo i sogni senza occhiali. Come si spiega questo fatto?

L: E ti sei dato una risposta?

R: So solo che a un certo punto mi sono detto: ma non sarà che i sogni non si vedono con gli occhi, e che quindi il vedere non dipende da loro?

L: Questa tua esperienza è molto significativa. Gli occhi, come tutti gli altri organi di senso, sono infatti uno strumento del quale l’Io dovrebbe servirsi, e dal quale non dovrebbe essere viceversa asservito. Immagina, ad esempio, che qualcuno, abituato a usare il binocolo, d’un tratto se lo trovasse incollato agli occhi e non riuscisse più a staccarlo. A lungo andare, potrebbe perfino dimenticarsi di essere stato un tempo capace di vedere senza il binocolo.

R: Stai forse alludendo a stati di coscienza che erano propri dell’antica umanità?

L: Hai colto nel segno! Tieni però presente che la coscienza può ritrovare, a un nuovo e più alto livello, quello che ha perduto nel corso della sua evoluzione.

R: Mi piacerebbe proseguire su questa strada, ma capisco che ci porterebbe troppo lontano. Tornando perciò a noi, mi pare che l’atto del percepire sia rivolto alla manifestazione sensibile delle cose, mentre quello del pensare sia rivolto alla loro essenza ideale.

L: In effetti, l’Io percepisce mediante i sensi ciò che può rivelarsi solo ai sensi, e pensa, mediante il pensare, ciò che può rivelarsi solo allo spirito.

R: In poche parole, “il simile conosce il simile”.

L: Appunto!

R: L’altra volta, hai detto che l’essenza ideale dell’oggetto, ossia il concetto o l’idea, passa inosservata perché viene identificata inconsciamente con la cosa, e quindi reificata; e hai anche detto, per esemplificare, che un albero diventa un albero soltanto quando al percolato indeterminato si unisce il concetto determinato. Allora mi chiedo: prima di essere conosciuto, che cos’è un albero?

L: Lo vuoi sapere?

R: Certo!

L: Prima di essere conosciuto, un albero è un albero!

R: Questa è bella!

L: Ma vedi, tutto sta nel non confondere l’*albero* con la *coscienza dell’albero*.

R: Vale a dire?

L: Vale a dire che l’essenza dell’albero è una realtà *naturale*, mentre la coscienza della sua essenza è una realtà *spirituale*. Nikolaj Berdjaev ha detto: “la conoscenza è conoscenza dell’essere per mezzo dell’essere”: è cioè l’essere che, ripiegandosi su di sé, si media, si conosce e si spiritualizza. Insomma, grazie al conoscere umano, l’*essere diviene spirito*.

R: Sono affermazioni impegnative. Potresti essere, per favore, più chiaro?

L: Prova allora a immaginare una bambina che smonti una bambola per vedere com'è fatta dentro, e poi la rimonti. Ora, tra la bambola non ancora smontata e quella rimontata, c'è forse differenza?

R: Se è stata rimontata bene, nessuna.

L: Non è infatti la bambola a essere cambiata, ma la bambina.

R: Intendi dire che la bambina non è più quella di prima perché si è arricchita di una nuova conoscenza?

L: Esatto!

R: Per conoscere com'è fatta dentro la bambola, la bambina la smonta e la rimonta, ma noi, per conoscere com'è fatto dentro il mondo, come facciamo a smontarlo e rimontarlo?

L: E' presto detto: *percepindo, lo smontiamo; pensando, lo rimontiamo!*

R: In che senso percepindo lo smontiamo?

L: Vedi, il percepire non solo smonta il mondo perché trasforma la sua organica unità nella molteplicità delle singole cose, ma smonta pure le singole cose. Abbiamo già detto, ad esempio, che un albero prima di essere riunito al suo concetto non è che un indeterminato contenuto di percezione che si presenta al cervello suddiviso in vari impulsi.

R: Gli eventi cerebrali sono in effetti disparati.

L: E lo sono poiché derivano dall'incontro o scontro dell'atto percettivo del soggetto con l'oggetto. Nell'istante stesso di questo incontro o scontro, l'unità dell'oggetto, recepita da più sensi, si suddivide in una varietà di stimoli e impulsi.

R: E' vero. Ogni oggetto rivela qualcosa di sé al tatto, qualcos'altro alla vista, qualcos'altro ancora all'udito, e così via. In questo modo, la sua unità viene ad articolarsi in una varietà di stimoli e impulsi.

L: Fatto sta che l'oggetto potrebbe essere paragonato a un vaso che, cadendo, vada in pezzi. Ogni senso ne raccoglie uno e lo consegna al pensare, in modo che li rimetta insieme e restituisca al vaso la sua forma originaria.

R: L'attività del percepire è dunque analitica?

L: Indubbiamente! Non solo, infatti, ci consente di estrarre o astrarre, dall'insieme del mondo, i singoli oggetti, ma ci consente pure di estrarre o astrarre, dal singolo oggetto, un numero di qualità pari a quello dei sensi impegnati nella sua percezione.

R: Dunque, come direbbe un alchimista, il percepire *solve* e il pensare *coagula*. Ciò che più mi colpisce, però, di quanto dici, è che il pensare ci dà o ci restituisce proprio quello che esiste prima dell'intervento analitico del percepire. Questo vorrebbe dire ch'è dunque possibile conoscere l'oggetto *in sé*, o l'oggetto *noumenico*, e non solo, come sostiene Kant, l'oggetto *fenomenico*?

L: E' così. Ma se tiri in ballo l'idealismo critico di Kant, allora devi tirare in ballo anche il realismo ingenuo e l'idealismo soggettivo.

R: E perché?

L: Perché è raffrontando queste due concezioni che si possono chiarire meglio, sia i rapporti che intercorrono tra gli elementi che contribuiscono alla formazione dell'immagine percettiva, sia la contraddizione in cui è caduto Kant.

R: Parliamone, allora.

L: Il dualismo di percepire e pensare è analogo a quello di oggetto e soggetto. Quindi si ripropongono, riguardo al primo, gli stessi equivoci che abbiamo rilevato quando ci siamo occupati del secondo.

R: Ricordo: abbiamo parlato di concezioni che optano per l'oggetto a danno del soggetto e di concezioni che fanno esattamente il contrario.

L: Anche nel caso del percepire e del pensare si danno infatti concezioni che riducono il soggetto all'oggetto, perché considerano l'idea un riflesso della cosa, e concezioni che riducono l'oggetto al soggetto, perché considerano la cosa un riflesso dell'idea.

R: Per i realisti ingenui, per gli empiristi o per i materialisti l'idea è in effetti un riflesso della cosa; ma chi sono quelli convinti del contrario?

L: Al giorno d'oggi non esistono quasi più. Ai tempi di Kant, non era però così, e fu anche con questi ch'egli dovette misurarsi.

R: Me ne puoi ricordare almeno uno?

L: Come no: il vescovo irlandese George Berkeley.

R: Ripescando nei miei ricordi scolastici, mi sembra che Berkeley sia il rappresentante di quell'idealismo definito da Kant "empirico" e riassunto nella formula: *esse est percipi*.

L: Ricordi bene. Berkeley sostiene che l'essere delle cose si riduce appunto all'essere percepito. Quel che più importa, tuttavia, è il suo dirsi convinto che, al di fuori della mente umana, non esiste nulla: che al di fuori della mente, cioè, non c'è alcun mondo sensibile fatto di corpi e di cose.

R: Annulla quindi l'oggetto. Ma, annullando l'oggetto, non dovrebbe annullare anche il percepire?

L: Fatto sì è che l'oggetto, più che annullarlo, lo sposta dall'esterno all'interno del soggetto: lo fa cioè sparire dal mondo per farlo riapparire nel soggetto. Secondo Berkeley, percepiamo infatti idee, non cose.

R: Ma non è quello che sostieni anche tu?

L: Attento! Il problema, come ti dissi, è la sintesi degli opposti e non la riduzione dell'uno all'altro. I realisti ingenui trasformano *l'idea in oggetto*, mentre Berkeley trasforma *l'oggetto in idea*.

R: Si trasforma l'idea in oggetto quando s'identifica l'idea con la cosa; ma quand'è che si trasforma l'oggetto in idea?

L: Quando non si ha una giusta idea dell'idea o un giusto concetto del concetto. Per Berkeley, infatti, le "idee generali" o i concetti universali non sono che "nomi", e quindi irrealtà. Trasformare l'oggetto in idea significa mettere l'oggetto al posto dell'idea, e quindi *il singolare al posto dell'universale*.

R: Non mi è chiaro.

L: Vedi, Berkeley dice, ad esempio: “Noi non percepiamo l’uomo, ma quest’uomo”. E’ vero. Ma il guaio è che crede che anche il pensare pensi *quest’uomo*, e non *l’uomo*, in quanto appunto conferisce alle idee il carattere singolare delle cose.

R: Ora capisco perché Kant lo definisce “empirico”! E tu, invece, come vedi il rapporto tra la singolarità della cosa percepita e l’universalità dell’idea pensata?

L: Le cose percepite sono *singole manifestazioni dell’idea universale*. Si potrebbe dire, in termini musicali, che sono delle “variazioni sul tema”. Per Goethe, ad esempio, ogni pianta è manifestazione della *Urpflanze*: cioè, di un’unica *pianta archetipica*.

R: E quale sarebbe la contraddizione in cui è caduto Kant?

L: Prima di rispondere a questo, consentimi di dire ancora qualcosa sulle due concezioni di cui stiamo parlando.

R: D’accordo.

L: Se è vero che le rappresentazioni derivano, mediante il giudicare, dai concetti, e che le immagini percettive non sono, per dirla in breve, che delle rappresentazioni proiettate sul mondo, trasportate cioè dal mondo *bidimensionale* interno a quello *tridimensionale* esterno, si scopre allora che i realisti ingenui invertono la sequenza di questo processo.

R: Vale a dire?

L: Vale a dire che partono col piede sbagliato, perché, identificando *l’immagine percettiva dell’oggetto con l’oggetto*, pensano che la rappresentazione sia una sorta d’impronta o di fotografia dell’oggetto: ovvero, una sua mera riproduzione interiore. E’ naturale, quindi, che, sulla base di una simile convinzione, vedano poi nel concetto un semplice nome, utile soltanto a riunire e catalogare le rappresentazioni. Come vedi, si tratta di una sequenza invertita.

R: Come pare piaccia al diavolo! Si dice, infatti, che quello del diavolo non è che il rovescio del regno di Dio: ciò che in questo è primo in quello diventa ultimo, e viceversa.

L: Se vuoi, mettila pure così. Quel ch’è certo, comunque, è che la reale sequenza degli eventi viene invertita. Berkeley invece non l’inverte, ma, per il fatto di aver scoperto che prima dell’immagine percettiva c’è la rappresentazione, e che prima della rappresentazione c’è il concetto, *spogliato però del suo carattere universale*, si sente in diritto di concludere che l’oggetto, al di fuori della nostra mente, non esiste. Gli sfugge, tuttavia, che se le cose stessero così la nostra esperienza quotidiana non sarebbe che un’allucinazione.

R: Se ben ricordo, lo sforzo di Kant non è stato quello di operare una sintesi delle opposte esigenze degli empiristi e dei razionalisti?

L: Fatto sta però che Kant, benché animato da questa intenzione, non solo non è riuscito a operare una sintesi degli opposti, ma li ha addirittura raddoppiati. Invece di una *coincidentia* o di una *coniunctio*, ha infatti realizzato una *duplicatio oppositorum*.

R: Cioè?

L: Ha cioè *proiettato inconsciamente il concetto sul mondo*, identificandolo con la cosa: non con la cosa *fisica*, come i realisti ingenui, ma con la cosa *metafisica*, con la “cosa in sé” o con il *noumeno*. A differenza dei realisti ingenui, non ha però proiettato sul mondo la rappresentazione e l’immagine percettiva, attribuendole giustamente al soggetto.

R: Ma le “categorie” di cui parla Kant non sono concetti?

L: Sono, sì, dei concetti, ma dei concetti “vuoti”, in quanto hanno un valore *formale*, e non *reale* o *sostanziale*. Ed è appunto *la realtà o la sostanza sconosciuta* del concetto che Kant proietta sul mondo e chiama “cosa in sé”. Fatto sta che per penetrare nei processi del percepire e del pensare occorre adottare un punto di vista dinamico, e quindi diverso da quello statico dell’ordinario intelletto. Kant si colloca a un livello di coscienza indubbiamente superiore a quello dei realisti ingenui e di Berkeley, ma la sua “cosa in sé” rivela il perdurare, in lui, di un elemento inconscio.

R: Di quello, cioè, della realtà del concetto. Mi sembra comunque di capire che esistono, per così dire, sia proiezioni “fisiologiche”, sia “patologiche”. Quella che, partendo dalla rappresentazione interiore, produce l’immagine percettiva esteriore non è appunto fisiologica?

L: Direi, più semplicemente, che si tratta di mettere ogni cosa al suo posto e in giusta relazione con le altre.

R: Non mi hai detto, però, perché Kant realizza una *duplicatio oppositorum*.

L: Proverò subito a colmare la lacuna. Vedi, Kant prende l’oggetto e lo divide in due parti: quella dell’oggetto *in sé* od oggetto *noumenico* e quella dell’oggetto *per noi* od oggetto *fenomenico*; e fa questo anche col soggetto, distinguendo il soggetto in sé sconosciuto, l’*Io trascendentale*, dal soggetto conosciuto, l’*io empirico*.

R: Se l’oggetto *in sé* e il soggetto *in sé* fossero davvero inconoscibili, tanto la nostra coscienza, quanto la nostra autocoscienza sarebbero allora illusorie.

L: E’ vero! Se la concezione di Berkeley va a sfociare, come abbiamo visto, in un’allucinazione, quella di Kant va in effetti a sfociare in un’illusione. Kant ragiona comunque così: il mondo esterno esercita sui sensi un’*azione* che suscita in noi una *reazione*, ossia una rappresentazione. Possiamo perciò conoscere la nostra reazione, ma non ciò che esercita sui nostri sensi l’azione.

R: Sbaglio o Kant attribuisce in questo modo al pensare quel carattere intransitivo ch’è proprio invece del sentire?

L: Non sbagli. Proprio perché tratta il pensare alla stessa stregua del sentire, gli riesce infatti di cogliere la realtà *soggettiva* delle rappresentazioni, ma non quella *oggettiva* dei concetti. Ci sarebbe però da domandargli: tu sostieni ch’è impossibile varcare il limite soggettivo del rappresentare. Bene, e come fai allora a sapere dell’esistenza di un cosa oggettiva che stimola degli organi di senso altrettanto oggettivi? Pensa che questo, a detta di Hegel, è “il massimo dell’inconsequenza”.

R: Capisco l’inconsequenza. Fosse stato coerente, avrebbe dovuto sostenere che è la cosa rappresentata, quindi *formale e non reale*, a esercitare uno stimolo sugli organi

di senso rappresentati, quindi *formali e non reali*. Ma questa sarebbe stata chiaramente un'assurdità!

L: Come vedi, Kant, nonostante si fosse riproposto di superare l'oggettivismo del realismo ingenuo, ha finito col costruire il suo idealismo critico sulle stesse basi della concezione che intendeva superare. La sua logica soggettiva o "animica" presuppone di fatto la realtà del corpo, così come viene concepita dal realismo ingenuo.

R: Mi sembra tuttavia di capire che se non si fosse fermato qui la cosa avrebbe potuto anche andar bene. Voglio dire che se, al di là della realtà del corpo, collegata agli stimoli e agli impulsi, e al di là di quella dell'anima, collegata alle rappresentazioni, avesse considerato la realtà dello spirito, collegata ai concetti, sarebbe caduta l'ipoteca soggettiva e quindi la contraddizione.

L: Non c'è dubbio! Avrebbe infatti scoperto, nel concetto o nello spirito, l'*essenza interiore dell'oggetto esteriore*. Essendosi però fermato all'anima, tale essenza inconscia l'ha proiettata sul mondo quale "cosa in sé". Come vedi, quelli che credono – come i realisti ingenui – che il mondo, rappresentandolo, lo "riproduciamo" passivamente, *finiscono con lo smarrire l'uomo*, mentre quelli che scoprono – come Berkeley e Kant – che, rappresentandolo, lo immaginiamo attivamente, *finiscono con lo smarrire il mondo*.

R: Che cosa è dunque soggettivo, e che cosa è invece oggettivo?

L: Dal punto di vista fisiologico o logistico, vale a dire corporeo, sono soggettivi gli stimoli o *imput* sensoriali e le immagini percettive; dal punto di vista psicologico, vale a dire animico, lo sono invece le sensazioni e le rappresentazioni. I percetti e i concetti sono al contrario oggettivi.

R: Se hai pazienza, vorrei provare, esemplificando, a riassumere.

L: Fa' pure.

R: Per il realista ingenuo, io sono qua e l'albero è là, ed è l'albero a riflettersi nella mia mente. Per Berkeley, io sono qua e là non c'è alcun albero: quello che credo di vedere non è infatti che un'allucinazione o un miraggio. Per Kant, io sono qua e l'albero è là, ma quello che vedo non è l'albero vero o l'albero *in sé*, bensì un albero illusorio o l'albero *per me*. Quando poi, oltre l'albero, vedo me stesso, mi trovo di fronte a un'altra illusione, e non al vero Io. Giusto?

L: Giusto! Per il percepire, io sono qua e l'albero è là; per il pensare, invece, *ciò che è là è qua, e ciò che è qua è là*.

R: Prima di salutarci, vorrei proporti di affrontare, la prossima volta, il problema del conoscere; avendo parlato la settimana scorsa del pensare e oggi del percepire, mi sembra doveroso! Sei d'accordo?

L: Senz'altro! Arrivederci dunque alla prossima settimana.

R: Arrivederci.

5° DIALOGO

R: Dal momento che abbiamo deciso di occuparci del conoscere, ti ho preparato una sorpresa.

L: Una sorpresa!?!...Di che si tratta?

R: Ho trovato un libro in cui c'è una specie di *test* gnoseologico ideato da Eduard von Hartmann.

L: L'autore della *Filosofia dell'inconscio*?

R: Sì, proprio lui. Il *test* si trova però in un saggio intitolato: *Gli ultimi problemi della teoria della conoscenza e della metafisica*. Quando l'ho visto, ho pensato subito a te!

L: Mi ci vuoi forse sottoporre?

R: Mi piacerebbe. Così potrei capirlo meglio, perché non mi è del tutto chiaro.

L: Se è così, sono pronto!

R: Von Hartmann sostiene che, in campo gnoseologico, si possono adottare soltanto tre punti di vista: il punto di vista del realismo ingenuo, quello dell'idealismo trascendentale di Kant, e quello del realismo trascendentale, vale a dire il suo.

L: E quindi?

R: E quindi c'invita a scoprire quale di questi sia il nostro, rispondendo a tre precise domande.

L: E che cos'è che non ti è parso chiaro?

R: Le sue risposte. A ciascuna domanda, fa infatti seguire la risposta del realista ingenuo, quella dell'idealista trascendentale e quella del realista trascendentale.

L: Bene, cominciamo allora con la prima.

R: Eccola: "L'esistenza delle cose è continuativa o intermittente?".

L: E che risposte dà von Hartmann?

R: Dice: chi risponde che l'esistenza delle cose è continuativa è un realista ingenuo; chi risponde che è intermittente è un idealista trascendentale; chi risponde che tale esistenza è in sé continuativa, ma si dà alla coscienza in modo intermittente è un realista trascendentale.

L: Mi dispiace, ma la mia risposta è un'altra ancora.

R: E quale?

L: Il problema, in realtà, riguarda il percepire e il pensare. Dal punto di vista del percepire, l'esistenza delle cose è intermittente; dal punto di vista del pensare, è continuativa.

R: E che differenza c'è tra la tua risposta e quella del realista trascendentale? A me pare che si somiglino.

L: Ma l'apparenza inganna! Per il realista trascendentale, *alias* von Hartmann, l'elemento continuativo, ovvero l'essenza o la "cosa in sé", è inconoscibile, mentre per me è conoscibile grazie a uno sviluppo della coscienza.

R: Ma se serve, per conoscerlo, uno sviluppo della coscienza, vuol dire che l'elemento continuativo è normalmente inconscio.

L: Certo, ma un conto è pensare che debba rimanerlo per sempre, e definirlo perciò inconoscibile, altro è pensare che, sviluppando la coscienza, lo si possa portare alla luce.

R: Capisco.

L: Ci sarebbe comunque da chiedergli: ma la "cosa in sé" di cui parli è immaginabile o inimmaginabile? E se è immaginabile, come l'immagini?

R: E come pensi che risponderebbe?

L: Non lo so, ma, delle due, l'una: se rispondesse che è inimmaginabile, dovrebbe allora spiegarci come sia riuscito a pensare un impensabile; se rispondesse che è immaginabile, dovrebbe allora spiegarci come la immagina: se materiale o immateriale, naturale o spirituale, con o senza forma.

R: Vuoi forse dire che la "cosa in sé" altro non è che un *concetto pensato impensabile*?

L: Proprio così! In ogni caso, tornando alla sua risposta, il realista trascendentale giudica intermittente la rappresentazione che la coscienza si fa dell'esistenza delle cose, perché è convinto che non si dà rappresentazione se non si dà percezione, e che non si dà percezione se non è presente il soggetto.

R: Dunque è l'immagine percettiva ch'è intermittente?

L: Certo. L'immagine percettiva è legata all'*hic et nunc*, ed è quindi momentanea, mentre la rappresentazione è duratura e rimane in noi quale immagine mnemonica.

R: Come riproduzione dell'immagine percettiva?

L: No. Pensa a un pittore che osservi un suo quadro. Per poterlo osservare, lo ha dovuto creare; il fatto di averlo creato non gli impedisce però di osservarlo e di conservarne il ricordo. Ecco, come il pittore crea il dipinto, noi creiamo l'immagine percettiva e poi la ricordiamo.

R: Capisco. Se l'immagine percettiva è frutto, come hai detto, della proiezione esteriore di una rappresentazione interiore, non si può spiegare questa con quella, ma si deve piuttosto spiegare come sorga la rappresentazione interiore.

L: Esatto. Vedi, *il prato* è un concetto e *il verde* è un altro concetto; *il prato è verde* è invece un giudizio, vale a dire un rapporto tra concetti. E' questo giudizio a tradursi poi nella rappresentazione *il prato verde*, che, proiettata sul mondo, si traduce a sua volta nell'immagine percettiva del prato. Tutto questo processo si svolge di norma inconsciamente. Il processo cosciente comincia solo nel momento in cui proiettiamo all'esterno la rappresentazione; per questo siamo indotti a credere che l'immagine percettiva sia il punto di partenza, e non il punto di arrivo.

R: Non è dunque il processo percettivo a muovere dall'immagine percettiva, bensì la nostra coscienza.

L: E sai perché la nostra coscienza si risveglia solo nel momento in cui l'intero processo sfocia nell'immagine percettiva?

R: No.

L: Perché solo in quel momento il frutto di tale processo esce da noi e si va a collocare nello spazio tridimensionale: nell'unico luogo, cioè, in cui può essere appreso dalla coscienza ordinaria. Questa, infatti, conosce esclusivamente oggetti: cioè a dire, quanto è fuori di noi e altro da noi.

R: Allora chi crede che l'immagine interiore riproduca quella esteriore si comporta come uno che, non rendendosi conto di essere entrato in sala in ritardo, fosse convinto che lo spettacolo è iniziato nel momento stesso in cui lui ha cominciato a vederlo.

L: E pensa che idea potrebbe farsi di uno spettacolo chi, avendolo visto solo in parte, fosse convinto di averlo visto tutto.

R: Creare l'immagine percettiva non significa però creare l'oggetto.

L: Certamente. Noi non creiamo gli oggetti, ma *creiamo la coscienza degli oggetti*, muovendo dalla loro immagine percettiva.

R: E dimmi, la "cosa in sé" di von Hartmann equivale a quella di Kant?

L: Non proprio. Hai visto, infatti, che von Hartmann distingue la sua risposta tanto da quella del realista ingenuo quanto da quella dell'idealista trascendentale. Secondo Kant, la "cosa in sé" è assolutamente inafferrabile, mentre, secondo von Hartmann, pur essendo direttamente inafferrabile, si presta a essere indirettamente esplorata per mezzo di induzioni, inferenze o ipotesi.

R: Il suo punto di vista coincide quindi con quello della scienza naturale?

L: Sì. Da ciò che è noto al soggetto, grazie agli indizi forniti dalla percezione, ci si sforza di conoscere una realtà che si crede impossibile conoscere altrimenti.

R: Bene! Penso sia giunto il momento di passare alla seconda domanda. Chiede von Hartmann: "Se tre persone siedono intorno a un tavolo, quanti esemplari si danno del tavolo?".

L: E come risponde?

R: Così: chi dice *un* esemplare è un realista ingenuo; chi dice *tre* esemplari è un idealista trascendentale; chi dice *tre* esemplari *più uno* è un realista trascendentale. Qui non mi è chiaro questo "tre più uno".

L: Vedi, i kantiani rispondono "tre" perché sono convinti che si danno tante rappresentazioni del tavolo quante sono le persone che vi siedono intorno, e nient'altro. A queste, il realista trascendentale aggiunge invece l'ignoto "tavolo in sé", che, grazie alle rappresentazioni, si presta, come abbiamo detto, a essere indirettamente esplorato.

R: E tu come risponderesti?

L: Risponderei che le immagini percettive e le rappresentazioni del tavolo sono tre, ma che il concetto di tavolo è uno.

R: Quindi dici anche tu: "tre più uno". Ho capito, comunque, che l'uno, per von Hartmann, è il "tavolo in sé", mentre, per te, è il concetto.

L: Ma il "tavolo in sé" è per l'appunto il concetto! Cos'altro rappresenta infatti il concetto se non l'essenza o l'in sé della cosa? E' importante però distinguere l'*essere del concetto* dalla *coscienza dell'essere del concetto*. Se questa, come quasi sempre

avviene, è astratta, l'essere del concetto rimane inconscio e viene proiettato sul mondo in forma di "cosa in sé".

R: Dunque, *il concetto è la "cosa in sé" conosciuta e la "cosa in sé" è il concetto sconosciuto?*

L: Perfetto! E' molto importante avere chiaro che l'incoscienza è una delle modalità che può rivestire il rapporto del soggetto con l'oggetto, e non una cosa o una proprietà dell'oggetto. Non esiste l'inconscio come oggetto; può esistere solo un oggetto di cui il soggetto è inconscio.

R: Potremmo dire che *la coscienza astratta dell'essere del concetto equivale alla coscienza del suo non-essere*: a quella, ad esempio, dei nominalisti?

L: Ma certo! Fatto si è che l'essere vivo e animato del concetto, riflettendosi nello specchio cerebrale, fornisce di sé un'immagine inerte e priva di spessore. Il concetto si riduce così a vuota forma, e la sua forza, divisa ed estratta dalla sua forma, viene proiettata su una sfera trascendente fisica o metafisica.

R: Bene! Passiamo allora alla terza domanda, quella più complessa.

L: D'accordo.

R: Chiede von Hartmann: "Se due persone si trovano sole in una stanza, quanti esemplari si danno di queste persone?". Questa volta, prima di dirti le risposte che dà lui, mi piacerebbe conoscere la tua.

L: Non c'è problema. Per me, si danno due Io e quattro rappresentazioni.

R: E perché quattro?

L: Perché ciascuna persona si fa, sia una rappresentazione di sé, sia dell'altra.

R: Von Hartmann dice comunque così: chi risponde *due* è un realista ingenuo; chi risponde *quattro* è un idealista trascendentale; chi risponde *sei* è un realista trascendentale. Come vedi, il realista trascendentale risponde di nuovo come te.

L: Ti ho già spiegato, però, qual è la differenza.

R: Sì, lo so. In ogni caso, spero che la sorpresa non ti sia stata sgradita. Ti assicuro che a me è stata molto utile.

L: Non mi è dispiaciuta affatto, anzi l'ho trovata interessante e, per qualche verso, anche divertente. Abbiamo avuto comunque conferma che, anche su questo piano, la conoscenza dei rapporti dinamici tra il conscio e l'inconscio è decisiva.

R: Devo ammettere che non ho mai pensato che queste dinamiche potessero riguardare anche il conoscere, e quindi il percepire e il pensare. Di solito, le si tira in ballo solo quando si tratta di problemi psicologici.

L: Questo è dovuto al fatto che si conosce la *psicodinamica*, ma s'ignora la *logodinamica*. Senza una logodinamica è vano però misurarsi con la realtà vivente del mondo e dell'uomo.

R: Sto pensando che la scienza naturale, da un lato, c'insegna che non possiamo, né potremo mai conoscere il perché e l'essere delle cose, e la psicologia, dall'altro, c'insegna che non possiamo, né potremo mai conoscere il perché e l'essere di noi stessi. Verrebbe proprio da dire che ci "hanno messo in mezzo"!

L: Purtroppo è così. Si tratta di due diverse manifestazioni dello stesso *agnosticismo*. Per Jung, ad esempio, l'Io dipenderebbe da un soggetto ignoto e superiore: cioè a dire, da un *Selbst* o da un "Sé" che non è, a ben vedere, che il *pendant* interiore della "cosa in sé" di Kant e di Eduard von Hartmann.

R: In altre parole, tanto quelli che studiano il mondo, quanto quelli che studiano l'uomo vorrebbero convincerci che siamo degli illusi cui è concesso di sognare la realtà, ma non di conoscerla.

L: Perché hanno adottato, di fatto, il celebre *ignorabimus* pronunciato da Du Bois-Reymond a conclusione delle sue due conferenze sul tema: *I confini della conoscenza della natura*.

R: Ma tutti quelli che sono convinti che non possiamo conoscere la realtà in sé, e che siamo perciò degli illusi, come fanno a saperlo? Anche la loro convinzione, a rigore, dovrebbe essere un'illusione!

L: Dammi retta: "Non ragioniam di lor, ma guarda e passa".

R: Mi sembra comunque di capire, tornando a noi, che è essenziale distinguere il conoscere vivente da quello astratto.

L: Mi fa piacere che tu lo dica. Il vero problema, infatti, è quello della coscienza, e dei suoi gradi superiori e inferiori. La luce della coscienza ordinaria è riflessa come quella della Luna. Osservandola e risalendone il corso si potrebbe però passare dalla luce lunare a quella solare, ossia dalla luce riflessa a quella vivente, e ritrovarne così la sorgente. La coscienza astratta da cui tutti muoviamo può perciò, tanto imprigionarci, quanto additarci la via del suo superamento.

R: Insomma, come dicono i maestri Zen: "La Luna riflessa nello stagno non è la Luna".

L: Certo! Immagina, ad esempio, di trovarti all'inaugurazione di una mostra. Nella sala, insieme agli invitati, c'è anche il pittore, ma tu, non conoscendolo, non puoi individuarlo. Osservi però i suoi quadri e a un certo punto scopri l'autoritratto. Ti guardi allora intorno e lo riconosci. Come vedi, l'autoritratto non è il pittore, ma può aiutarti a riconoscerlo.

R: Se ho ben capito, si tratta dunque di muovere dall'autoritratto per andare incontro al pittore: ossia a quel soggetto che stando ai realisti ingenui non esiste, mentre stando a Kant e a Eduard von Hartmann esiste, ma è irraggiungibile.

L: Si tratta, in sostanza, di risalire, pensando, dal piano dell'*identità astratta o riflessa* a quello della *reale identità spirituale*. Come ti ho detto, è un problema di gradi o di livelli di coscienza.

R: Ti volevo appunto chiedere che cosa intendi per "gradi o livelli di coscienza".

L: Vedi, tutti sanno che, al di sotto dell'ordinario grado di veglia, ci sono i gradi di sogno e di sonno. Quasi nessuno immagina, però, che, al di sopra di tale grado, possano darsene di superiori. Eppure, come per studiare il sogno è necessaria la veglia, così per studiare la veglia è necessario salire di livello.

R: Che cosa vuol dire "studiare la veglia"?

L: Vuol dire, come abbiamo visto, pensare il pensare o avere coscienza della coscienza: vuol dire, insomma, sviluppare l'*autocoscienza*.

R: Temo, però, che per approfondire questo aspetto ci servirebbe più tempo di quello che abbiamo.

L: Hai ragione. Ma per non interromperci così, vorrei farti un esempio.

R: Dimmi.

L: Immagina di trovarti in un giardino e di osservare un melo. Se è inverno, lo vedrai spoglio; se è primavera, lo vedrai fiorito; se è estate lo vedrai carico di frutti; se è autunno lo vedrai appassito. Secondo te, quale di questi quattro "esemplari" del melo, come direbbe von Hartmann, è il melo?

R: Nessuno dei quattro e, insieme, tutti e quattro: si tratta infatti di quattro diversi momenti del divenire del melo.

L: Ma il melo che diviene lo vedi?

R: Certo che lo vedo!

L: Ed è qui che ti sbagli! Tu non vedi il melo che *diviene*, ma il melo *divenuto*: ossia il melo che *giace nello spazio*, e non quello che *vive nel tempo*.

R: Vuoi dire che, con gli occhi, posso osservare unicamente gli effetti prodotti nello spazio dal melo che vive nel tempo?

L: Proprio così! Quelli che vedi con gli occhi non sono, in realtà, che i singoli fotogrammi di un film: ossia gli spezzoni o i segmenti di un processo che si svolge, nel tempo, con *assoluta continuità*.

R: In effetti, quando si osserva una pianta, non si coglie che un momento del suo divenire.

L: E dimmi: se ciò che sta nello spazio è prodotto da ciò che diviene nel tempo, può la causa che vive nel tempo essere meno reale dell'effetto che produce nello spazio?

R: No, è impossibile.

L: Come vedi, abbiamo scoperto che oltre la pianta che si può vedere con gli occhi, ce n'è un'altra che si può vedere col pensiero.

R: E' questa la "pianta in sé" di Kant e di Eduard von Hartmann?

L: Non ancora. Per arrivare alla "pianta in sé" si deve avere pazienza e procedere per gradi. Prova adesso a immaginare che accanto al melo di cui abbiamo parlato ci sia un pero.

R: E allora?

L: Allora, osservandoli, puoi pensare: questi due alberi si nutrono della stessa terra, della stessa acqua, della stessa aria, della stessa luce e vivono pure, nel tempo, la stessa vita. Che cos'è, allora, a conferire al primo la forma e la natura del melo, e al secondo la forma e la natura del pero?

R: Stai forse alludendo a un ulteriore livello di realtà?

L: Sì. Ma una cosa sono *i livelli di realtà*, altra *la nostra coscienza di tali livelli*.

R: D'accordo, ma tra queste due realtà ci sarà pure una qualche relazione.

L: Certo. Anche i livelli di coscienza sono livelli di realtà: della realtà appunto della coscienza.

R: Potremmo dire che *i livelli di coscienza sono livelli di realtà e che i livelli di realtà sono livelli di coscienza?*

L: Ma proprio questa è la verità!

R: E cioè?

L: Finché distinguiamo i livelli di realtà dai livelli di coscienza, distinguiamo il percepire dal pensare o il reale dall'ideale. Questa distinzione, ch'è legittima sul piano della coscienza dello spazio, ossia dove vige la contrapposizione tra il soggetto e l'oggetto, non appena si sale di livello comincia a svanire. Al grado della coscienza vivente, *il pensare è percepire e il percepire è pensare.*

R: Se tanto il percepire che il pensare sono, come hai detto, atti dell'Io, si può in effetti presumere che siano, all'origine, una sola cosa. Non hai ancora concluso, però, il tuo discorso sul melo e sul pero.

L: Hai ragione! Dove eravamo arrivati?

R: Eravamo arrivati a chiederci cos'è che fa del melo un melo e del pero un pero.

L: Ah sì! Ebbene, ciò che fa del melo un melo e del pero un pero è la *qualità*. Quello della qualità è un livello di realtà non meno concreto di quelli del tempo e dello spazio che gli sono subordinati. Quando osserviamo una pianta, perciò, non facciamo altro che osservare una qualità che si svolge nel tempo per presentarsi ai sensi nello spazio.

R: E che cos'è, in sé, la qualità?

L: Attento: *non si può domandare che cos'è "in sé" la qualità, poiché è la qualità a essere l'"in sé".*

R: La qualità e il concetto sono dunque la stessa cosa?

L: Praticamente sì; anche se, volendo essere pignoli, dovremmo dire che il concetto è *l'essenza* della qualità, mentre la qualità è *l'anima* del concetto.

R: Purtroppo, è arrivato il momento di salutarci.

L: E' vero, si è fatto tardi.

R: Di che cosa vogliamo parlare la prossima volta?

L: Direi di parlare dell'"individualità umana". E' vero, infatti, che il conoscere è sintesi di percepire e pensare, ma è anche vero che tale sintesi si realizza nell'anima, e quindi nell'individualità. D'accordo?

R: D'accordo! Allora arrivederci.

L: Arrivederci.

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 percetto 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 percetto 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 perchè 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'impoverisce. 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.

7° DIALOGO

R: Visto che ci eravamo riproposti di riparlare dei limiti della conoscenza, durante la settimana mi sono andato a riguardare gli appunti e sono incappato in due problemi.

L: Quali?

R: Uno è questo: non potrebbe essere, mi sono chiesto, che la nostra conoscenza sia limitata a causa del percepire e non, come per lo più si crede, del pensare?

L: Che cosa intendi dire?

R: Intendo dire che se è vero, come sostieni, che il mondo è per noi *un insieme di percezioni e di relazioni ideali tra le percezioni*, basterebbe allora dimostrare che la sfera della percezione è limitata perché risulti tale anche quella della conoscenza.

L: E come lo si potrebbe dimostrare?

R: Hai detto, ad esempio, che il percepire ci consente non solo di estrarre o astrarre, dall'insieme del mondo, i singoli oggetti, ma anche di estrarre o astrarre, dal singolo oggetto, un numero di qualità pari a quello dei sensi impegnati nella sua percezione. Ricordi?

L: Certo, e allora?

R: E allora viene da domandarsi: quante altre qualità ci si manifesterebbero se fossimo dotati di un maggior numero di sensi?

L: Di sensi fisici?

R: Sì, di altri sensi che ci mettano in rapporto col mondo sensibile.

L: Ma guarda che se disponessimo di un maggior numero di sensi, il mondo ci apparirebbe diverso, ma dal punto di vista conoscitivo le cose non cambierebbero affatto.

R: Non cambierebbero affatto?

L: Certo. Dovremmo sempre risolvere in concetti il *surplus* di percetti, e la conoscenza ne guadagnerebbe forse in estensione, ma non in profondità.

R: Resta comunque il fatto che il numero di sensi di cui disponiamo è limitato.

L: Ma scusa, limitato rispetto a che?

R: Beh...non saprei. In ogni caso, anche le capacità di ciascun senso sono indiscutibilmente limitate. Nessun uomo, ad esempio, ha lo stesso odorato del cane o la stessa vista dell'aquila.

L: E' vero. Considera, tuttavia, che è proprio la specializzazione dei loro sensi a limitare gli animali. I cani, ad esempio, non sono in fondo che dei "nasi ambulanti". Ciò che perde in termini di specializzazione, e quindi di unilaterità, l'uomo lo guadagna in termini di varietà e completezza.

R: Capisco.

L: C'è piuttosto da fare un'altra considerazione.

R: Quale?

L: Vedi, la realtà dell'essere umano si caratterizza non solo in ragione di ciò che la sua organizzazione sensoriale gli consente di percepire, ma anche in ragione di ciò che gli impedisce di percepire: ossia di ciò che esclude dal suo orizzonte.

R: Non capisco.

L: Secondo te, che cosa sarebbe un cane in cui la vista o l'udito avessero lo stesso grado di sviluppo dell'olfatto?

R: Non saprei.

L: E' semplice: non sarebbe un cane!

R: Non lo sarebbe, in quanto un cane è un cane perché è fatto com'è fatto, perché è appunto, come hai detto, un "naso ambulante"?

L: Proprio così! Ma questo vale anche per l'uomo. In tanto è uomo, e non angelo o animale, in quanto è fatto com'è fatto, e non altrimenti. Quel che importa è che l'uomo si conosca così com'è, senza fantasticare su che cosa accadrebbe se fosse diverso.

R: I cosiddetti "limiti" non sono dunque dei limiti?

L: Ma vedi, nell'uomo, il limitato e l'illimitato, il finito e l'infinito convivono. Sul piano conoscitivo, quello che appare finito al percepire si risolve nell'infinità del pensare; sul piano creativo o morale, quello che viene intuito nell'infinità del pensare s'incarna o si realizza in un atto finito o limitato.

R: I limiti quindi ci sono, ma c'è pure la possibilità di superarli.

L: Sei forse in grado di citarmi un solo poeta o un solo scrittore che abbia rinunciato a scrivere per il fatto che il numero delle lettere dell'alfabeto è limitato? O un solo musicista che abbia rinunciato a comporre per il fatto che le note di cui dispone sono solo sette?

R: Si tratta però di artisti, non di scienziati!

L: Ma anche la scienza è creazione. *L'artista crea sulla terra quanto conosce nello spirito, mentre lo scienziato crea nello spirito quanto conosce sulla terra.* Non solo, ma, grazie all'arte e alla scienza, entrambi conoscono e creano se stessi.

R: La conoscenza è dunque un affare che l'uomo deve risolvere con se stesso?

L: Non è il mondo a porci degli interrogativi; siamo noi che ce li poniamo. *La conoscenza sorge attraverso l'io e per l'io.*

R: Tornando al tuo esempio, c'è allora da pensare che solo un pessimo artista imputerebbe alla limitatezza dei mezzi di cui dispone la propria impotenza creativa.

L: Così come solo un pessimo pensatore imputerebbe alla limitatezza dei dati fornitigli dai sensi la propria impotenza conoscitiva.

R: Per quanto riguarda questo problema, mi ritengo soddisfatto. Se non ti dispiace, vorrei passare all'altro.

L: Di' pure.

R: Nel corso di queste nostre conversazioni, hai più volte affermato che l'ordinario pensiero intellettuale, in ragione del suo carattere statico e astratto, non può misurarsi in modo valido con la realtà viva e concreta del mondo.

L: E allora?

R: Allora mi sembra che, dicendo così, tu abbia trascurato un concetto ch'è ormai parte integrante della coscienza e della cultura moderne.

L: Quale?

R: Il concetto di *energia*. Grazie a questo, ad esempio, la fisica e la psicologia hanno fatto dei grandi passi avanti. Come mai non lo hai considerato?

L: Ma guarda che quando abbiamo parlato della pianta che appare nello spazio e vive nel tempo, mi sono riferito implicitamente alla forza o all'energia. Ricordi?

R: Ricordo.

L: La pianta che vive nel tempo non è una cosa, bensì appunto una forza o un'energia. Se vuoi, ne possiamo riparlare.

R: Credo sia meglio. Hai detto e ripetuto che il realismo ingenuo opera una reificazione del concetto: che identifica cioè il concetto con la cosa. Allora mi chiedo: che cosa succede quando al posto della cosa viene messa invece la forza o l'energia?

L: E' presto detto: il realismo ingenuo si trasforma nel realismo metafisico.

R: Metafisico?

L: Sì, metafisico. Ricordi quando proposi, parlando del pensare, di distinguere il *pensare*, quale verbo o attività, dal *pensato*, quale concetto o idea?

R: Lo ricordo benissimo.

L: Ebbene, *si è realisti ingenui quando si proietta il pensato, mentre si è realisti metafisici quando si proietta il pensare*.

R: Ma una forza non si presta a essere reificata o materializzata.

L: Eppure, definendola, come fa oggi la scienza, una "grandezza fisica", in qualche modo la si reifica o materializza.

R: E' dunque metafisica, in quanto "mezza-fisica"?

L: Tu scherzi, ma c'è del vero. Fatto sta che l'odierno concetto di energia è l'equivalente dinamico di quello statico della "cosa in sé".

R: In effetti, l'energia "in sé" viene ritenuta inconoscibile. In un libro di psicodinamica, ricordo di aver letto appunto queste parole: nessuno ha mai visto l'energia psichica e nessuno mai la vedrà, non più facilmente, certo, di quanto qualcuno abbia mai visto una qualsiasi forma di energia fisica.

L: Che ti dicevo? Nessuno ha mai visto e nessuno mai vedrà l'energia in sé, così come nessuno, secondo Kant ed Eduard von Hartmann, ha mai visto e nessuno mai vedrà la "cosa in sé".

R: Le cose si percepiscono infatti in modo diretto, mentre l'energia la si può solo presumere, inferire o ipotizzare in virtù dei suoi effetti.

L: Ma il realista ingenuo, dato che pensa reale solo il percepibile, non dovrebbe pensare alcunché di reale dove non c'è alcunché di percepibile. Non solo, ma se crede che *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, come fa allora ad avere *in intellectu* il concetto di energia?

R: Mi sembra ovvio: osservando il movimento, la vita o il divenire delle cose.

L: D'accordo. Ma con gli occhi, come abbiamo visto a suo tempo, si possono osservare soltanto gli effetti del divenire nello spazio, ossia il divenuto e non il

divenire. Fatto si è che tale energia la si coglie col pensiero, *ma non s'immagina che possa avere, in sé, la medesima natura del pensiero*. Essendo incapace di scoprirla nella vita del pensiero, il realista metafisico colloca allora tale forza o energia in un mondo assolutamente improbabile, in quanto estraneo, sia al percepire che al pensare.

R: Vuoi dire, se ho ben capito, che il realista metafisico aggiunge, alla realtà percepibile delle cose, quella impercepibile dell'energia, pensata come una forza che non ha natura ideale, ossia *pensabile*, né natura materiale, ossia *percepibile*?

L: Hai capito bene. Questa concezione viene detta "metafisica" proprio perché si mostra del tutto ingiustificata dal punto di vista dell'esperienza.

R: Anche ai realisti metafisici si dovrebbe dunque chiedere in che modo immaginano la loro energia.

L: Ma vedi, alla loro energia sconosciuta, essi conferiscono, di fatto, alcune delle qualità che conoscono grazie alla percezione sensibile, finendo così con l'immaginare *la natura di un impercepibile come quella di un percepibile*.

R: Intendi dire che immaginano l'energia come un impercepibile dotato di qualità analoghe o affini a quelle apprese mediante la percezione sensibile?

L: Non la definirebbero, altrimenti, una "grandezza fisica".

R: Hai detto, poco fa, che la natura essenziale dell'energia coincide con quella del pensiero. Vuoi forse dire ch'è la forza sconosciuta del pensare a muovere il mondo e a dar vita agli esseri?

L: Ricordi il Vangelo di Giovanni? "In lui era la vita, e la vita era la luce degli uomini"; e Dante? "L'amor che move il sole e l'altre stelle". Il pensare, prima di rapprendersi o coagularsi in un pensato, è *puro movimento, pura forza o pura energia*. Pensa, che so, a due avversari politici: per potersi scontrare dialetticamente con i loro opposti pensati, devono necessariamente servirsi dello stesso pensare. Come l'acqua prende la forma del recipiente in cui viene versata, così la forza fluida del pensare prende una forma nell'uno e quella opposta nell'altro.

R: Senza che se ne rendano conto.

L: Si ripropone quindi, come vedi, l'esigenza di uno sviluppo *qualitativo* della coscienza e dell'autocoscienza, perché l'uomo, benché suoni paradossale, non è ancora *cosciente del suo essere cosciente*. Qualcuno ha per l'appunto detto: "L'uomo conosce e in qualche modo domina il mondo mediante il pensiero. La contraddizione è che egli non conosce né domina il pensiero".

R: Comincio a realizzare che si tratta di una grande verità.

L: Mi fa piacere sentirtelo dire. Chi non è consapevole della forza di vita e di luce da cui scaturisce il pensiero ordinario, proietta tale forza su un'entità fisica o metafisica: su un'entità che, carica della forza alienata del pensiero, finisce col soggiogarlo.

R: Lo stato di alienazione dell'uomo moderno, denunciato ad esempio da Marx, è dunque lo stato di alienazione in cui versa il pensiero?

L: In cui versano, in realtà, il pensare, il sentire e il volere. Ma non vi è speranza di superarlo se non si comincia da quello del pensare.

R: Suppongo che la morte del pensare comporti quella delle idee: è forse questa “la caduta degli Dei”?

L: Volendo, si potrebbe anche dire così. Tieni presente, tuttavia, che Dmitrij Merežkovskij ha scritto un libro intitolato: *La resurrezione degli Dei*.

R: L’ho letto. E’ una biografia di Leonardo da Vinci, e la resurrezione di cui parla è quella del Rinascimento.

L: Ma un nuovo Rinascimento può oggi cominciare solo come rinascimento o resurrezione del pensiero e della coscienza.

R: Insomma, per tornare a noi, *la “cosa in sé” è il concetto alienato e “l’energia in sé” è il pensare alienato*.

L: Esatto. Per sincerarci di quanto siano entrambi ignoti, prendiamo ad esempio quattro fratelli, che chiameremo: *A, B, C e D*. Li abbiamo prima come oggetti di percezione e poi li determiniamo, mediante il pensare, come concetti.

R: D’accordo.

L: Dopo aver risolto i percetti in concetti, possiamo scoprire le relazioni che intercorrono tra questi, e giudicare, mettiamo, che *A* è maggiore di *B*, e che *C* è minore di *D*.

R: Ebbene?

L: Ebbene, giunti a questo punto, dobbiamo dimenticare *A, B, C e D* per concentrarci solo sulle relazioni che abbiamo scoperto: vale a dire sui concetti di *maggiore* e di *minore*, che chiameremo, rispettivamente, *x* e *y*.

R: Vuoi forse dire che, dopo aver osservato *A, B, C e D*, dovremmo osservare *x* e *y* e magari scoprire anche tra loro una relazione?

L: Proprio così! Dovremmo scoprire quale relazione c’è tra queste due relazioni o, se preferisci, che cos’hanno in comune.

R: E che cos’hanno in comune?

L: In quanto relazioni *determinate*, hanno in comune la forza *indeterminata* del relazionare.

R: Cioè una forza che si rapprende, in un caso, nella forma *x* e, nell’altro, nella forma *y*? Ma questa forza non è quella del pensare?

L: Certo, ma non se ne è quasi mai consapevoli. Quanti sono, ad esempio, ad aver realizzato che in una *legge naturale* altro non si esprime che la relazione ideale esistente tra i concetti nei quali sono stati prima risolti i percetti dei singoli oggetti o dei singoli fenomeni?

R: Come i concetti o le idee appaiono ai sensi in forma di cose, così le relazioni tra i concetti o le idee appaiono al pensiero in forma di leggi?

L: Esatto, in forma di giudizi formulati dal pensare.

R: Mi dispiace, ma devo salutarti. Di che cosa vogliamo parlare la prossima volta?

L: Nel nostro primo incontro, ci siamo occupati della libertà, dicendo che prima di affrontare il problema sul piano etico, sarebbe stato opportuno affrontarlo sul piano noetico, per capire che valore abbia il pensare e, per ciò stesso, l’essere coscienti.

R: Mi sembra che di questo abbiamo trattato a sufficienza.

L: Lo penso anch'io. All'esame della libertà come concetto, ossia alla scienza della libertà, dobbiamo perciò far seguire l'esame della libertà come realtà, come fatto o come percepito.

R: Bene, cominceremo allora a parlarne la prossima volta. D'accordo?

L: D'accordo. Arrivederci dunque alla prossima settimana.

R: Arrivederci.

8° DIALOGO

R: Ci siamo lasciati, la volta scorsa, col proposito di cominciare oggi a parlare della “realtà” della libertà. Ma non temi che, usando questa espressione, si possa pensare che il “concetto” della libertà, frutto della scienza della libertà di cui ci siamo occupati finora, sia irreali?

L: Non credo, dopo tutto quello che abbiamo detto, che possa sorgere un dubbio del genere. Ricordi, comunque, come comincia il 33° canto del *Paradiso* dantesco?

R: Sicuro: “Vergine madre, figlia del tuo figlio...”.

L: Ebbene, per la libertà sembra valere lo stesso paradosso. Infatti, come la scienza della libertà presuppone la libertà, quale *essenza* o *concetto*, così la realtà della libertà, quale *esistenza* o *pratica*, presuppone la scienza della libertà. Come vedi, la libertà è insieme “madre” e “figlia” della scienza della libertà. Secondo Croce, ad esempio, i tedeschi avevano il concetto della libertà, ma non la sua pratica, mentre gli inglesi avevano la pratica della libertà, ma non il suo concetto. Il che significa, è il caso di aggiungere, che tanto gli uni che gli altri non avevano la libertà.

R: La realtà della libertà è quindi l’incarnarsi della sua verità?

L: E non dice appunto il Vangelo: “Conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi”? La verità della libertà è la verità stessa dell’uomo, e il suo incarnarsi non è perciò che l’incarnarsi dell’Io.

R: E’ per questo che tutti quelli che negano la libertà negano, come dicesti, anche il soggetto?

L: Certo! Dal momento che si tratta di una stessa realtà, non si può negare la libertà senza negare il soggetto e non si può negare il soggetto senza negare la libertà. Se ricordi, aggiungi che la difficoltà di concepire l’essere della libertà non è appunto diversa da quella che impedisce di concepire l’essere dell’idea o l’essere dell’Io.

R: La libertà è dunque un *soggetto*, e non un *oggetto*.

L: Ci si dovrebbe infatti domandare: “Chi è la libertà?”, e non: “Che cos’è la libertà?”.

R: L’uomo stesso è la libertà?

L: Sì. Tieni presente, tuttavia, che *l’uomo è un essere in divenire*, e quindi un essere che non ha ancora realizzato pienamente se stesso o che non ha ancora portato tutto il suo essere a esistere.

R: Insomma: “Come si diventa ciò che si è”. Ricordi? E’ il sottotitolo dell’*Ecce Homo* di Nietzsche.

L: Lo ricordo. Nel nostro caso, però, si tratta dell’uomo, e non del “superuomo”. L’uomo, a differenza dei minerali, delle piante e degli animali, è un essere non solo incompiuto, ma anche chiamato a portare avanti la propria evoluzione. I cosiddetti “regni” della natura sono in realtà degli *stati di quell’essere che è presente e vivo soltanto nell’uomo*.

R: Tali regni rappresentano quindi il passato dell'uomo?

L: Certo. Il passato di un essere che, col conoscere la natura, conosce il proprio passato o la propria storia, giungendo così alla coscienza di sé.

R: Tutto questo, ovviamente, implica l'attività del pensare.

L: O meglio del conoscere, poiché solo quest'attività realizza, come abbiamo detto, una sintesi del percepire e del pensare. Quando si distingue, sulla scia di Kant, la "ragion pratica" dalla "ragion pura", quasi mai si ricorda che la prima, come dice Schelling, produce "idee in forma di azioni", mentre la seconda produce "azioni in forma d'idee". Infatti, l'atto dell'Io è uno, e dietro al volere c'è sempre il pensare, così come dietro al pensare c'è sempre il volere. E' indispensabile però ricordare che l'uomo del sentire e l'uomo del volere sono ancora vincolati, rispettivamente, al sogno e al sonno, cioè alla natura vivente, mentre l'uomo del pensare e della veglia nasce dove la natura muore.

R: E dov'è che la natura muore?

L: Fisicamente, nel sistema osseo e in quello neuro-sensoriale, specialmente nella cosiddetta "corteccia" o "neocorteccia". Per convincersene, basterebbe ad esempio confrontare la cellula nervosa, che non è in grado di rigenerarsi, con quella epatica, che è a tal punto vitale da consentire la rigenerazione di un fegato animale anche dopo un'asportazione dell'80%.

R: Colpisce, in effetti, che la natura muoia proprio là dove si svolge la nostra attività pensante.

L: Visto che sempre Schelling ha affermato che "la natura è lo spirito invisibile" e che "lo spirito è la natura visibile", potremmo dire che è dove la natura muore che lo spirito da invisibile diviene visibile.

R: Alla luce di quanto abbiamo detto durante i nostri primi incontri, mi sembra però di capire che lo spirito visibile o il pensiero cosciente è quello astratto: ossia quello che ci dà la forma, ma non la forza o il contenuto delle idee.

L: E che ci dà quindi la vuota forma dello spirito, e non la sua viva realtà. Ricordi quando parliamo degli specchi deformanti?

R: Sì. Ne parlasti a proposito delle sensazioni.

L: Ora, se fossimo convinti che la nostra forma corporea è quella restituitaci da uno di quegli specchi, non avremmo una falsa coscienza del nostro corpo? E' vero, infatti, che se non ci specchiassimo non avremmo la nostra immagine, ma è anche vero che quella che ci restituisce lo specchio dipende non solo da noi, ma anche dalle caratteristiche dello specchio.

R: Stai proponendomi forse di distinguere l'*essere dello spirito* dalla *coscienza riflessa di tale essere*, e di considerare che questa dipende non solo dall'essere dello spirito, ma anche dalle caratteristiche della realtà in cui si riflette?

L: Proprio così. Che cosa succede infatti? Succede che la *coscienza dell'essere dello spirito*, in quanto riflessa o mediata dal *non-essere* della natura, ossia dalla natura morta, si realizza come *coscienza del non-essere dell'essere*.

R: Il che vale, naturalmente, anche per l'essere dell'Io e per quello della libertà.

L: Naturalmente! Questa è la vera ragione delle difficoltà che s’incontrano quando si vuole affermare la realtà dello spirito. Nella natura, nel sentimento e nella volontà, la realtà dello spirito la riconosciamo *quale realtà vivente, ma non quale realtà dello spirito*; nel pensiero, viceversa, la riconosciamo *quale realtà dello spirito, ma non quale realtà vivente*.

R: Dunque l’albero della conoscenza si è davvero separato, in conseguenza del peccato, da quello della vita. Possiamo dire che l’uomo del sogno e del sonno è quello della necessità e non della libertà?

L: Certo. Solo quello della veglia è l’uomo della libertà. Deve imparare tuttavia a riconoscersi non nel *rispecchiato*, né tantomeno nello *specchio*, bensì in *colui che si specchia*, scoprendosi così indipendente dalla natura. Dopo aver liberato, grazie al pensare, se stesso, potrà riscattare e restituire allo spirito tanto l’uomo del sentire quanto quello del volere.

R: Se ho ben capito, si tratta di prendere le distanze dalla nostra natura personale: vale a dire, dal nostro carattere, dal nostro temperamento e dalla nostra costituzione?

L: Sì. Occorre che l’Io cessi di identificarsi con questi. Certo, non siamo esseri fatti soltanto di pensiero o con un contenuto di vita esclusivamente concettuale. L’attività del pensiero è sempre accompagnata da quella del sentimento e da quella della volontà; molto spesso si presenta addirittura assoggettata a queste forze. In prima istanza, però, sia i moti del sentire, sia gli impulsi del volere non sono che *autopercezioni*.

R: Perché sono comunque stimoli, anche se provengono dal mondo interno dell’anima e del corpo e non da quello esterno?

L: Certo, ed esigono, come tutti gli altri percetti, di essere riuniti ai loro concetti.

R: In quanto percetti, anche i moti del sentire e gli impulsi del volere sono dunque realtà incomplete?

L: Diciamo, “oscure” o, meglio, “indeterminate”. Ci danno comunque la sensazione del cosiddetto “vissuto”, e quindi l’esperienza del nostro essere. Questa esperienza ha però una connotazione soggettiva e non del tutto cosciente.

R: Dicesti infatti che il sentire ha un carattere normalmente intransitivo: ossia un carattere che gli impedisce di andare al di là del soggetto per sentire l’oggetto.

L: E’ così. I mistici, ad esempio, che basano la loro esperienza sul sentire, si sforzano poi di conferirle valore oggettivo e universale. Ma il compito non è quello di conferire in modo *estrinseco* oggettività e universalità a un’esperienza particolare, quanto piuttosto di portare l’esperienza sul piano di ciò che è *intrinsecamente* universale: ossia sul piano del pensare e dei concetti.

R: Questo può valere per i mistici, ma non per i filosofi del sentimento e per quelli della volontà.

L: Hai ragione. I mistici vorrebbero *sperimentare* il proprio oggetto, ma, non essendo in grado di sperimentarlo come idea, si limitano a sognarlo nel sentimento; i filosofi del sentimento e quelli della volontà vorrebbero invece *pensarlo*. Non si accorgono, però, che oggetti del loro pensare non sono il sentimento e la volontà, bensì *la*

rappresentazione del sentimento e la rappresentazione della volontà. Anche questi filosofi, a causa del loro pensiero astratto, non riescono quindi a cogliere il reale nell'ideale e l'ideale nel reale.

R: Anche costoro sono dunque dei realisti metafisici: vale a dire dei realisti convinti di trafficare con le ignote forze del sentire e del volere, e non con quelle note, seppure in modo riflesso, del pensare e delle idee?

L: Direi proprio di sì. I filosofi del sentimento, come ad esempio uno Shaftesbury o uno Schleiermacher, e quelli della volontà, come ad esempio uno Schopenhauer o un Eduard von Hartmann, sperimentando i vivi contenuti del sentire e del volere, credono di avere a che fare con realtà diverse da quella morta del loro pensare; neppure sospettano che la vita e la forza dei contenuti che percepiscono sono in realtà la vita e la forza del pensare con cui li pensano.

R: Dunque, ricapitoliamo: poiché abbiamo, normalmente, una coscienza astratta delle idee, siamo indotti a credere che la vita e la forza non appartengano alle idee, ma ad altro; e questo, in quanto sperimentato o vissuto, e non solo astrattamente pensato, lo consideriamo più reale e più certo delle idee.

L: In altre parole, chi non è in grado di sperimentare *il sentire e il volere all'interno del pensare* divide queste tre realtà, considerando le prime due concrete e la terza astratta. In questo modo, però, quanto è singolare o soggettivo gli appare concreto, mentre quanto è universale e oggettivo gli appare astratto. Sul piano etico, ad esempio, il concreto egoismo si viene a trovare così contrastato, ed è facile immaginare con quale esito, dall'idea astratta dell'altruismo, della fraternità o dell'amore universale.

R: Gli egoisti, in effetti, pongono l'astratta idea universale al servizio della loro volontà personale o delle loro brame.

L: Pensa che il male, secondo Schelling, consiste proprio nell'elevare il proprio egoismo a principio dominante e a volontà universale, riducendo così a mezzo lo spirituale che è in noi.

R: D'altro canto, se la forza dell'idea è altra dall'idea, anche il fine dell'idea è altro allora dall'idea.

L: Ed è così che l'idea, non più *fine* a se stessa, non più in grado, cioè, di star salda, come dice Hegel, "in sé e per sé", si riduce a *mezzo*. Pensa, tanto per fare un esempio, al cosiddetto "matrimonio d'interesse". Perché lo sentiamo moralmente ingiustificato? Perché è appunto mezzo, e non fine. Per la morale è decisivo che l'universale si regga su di sé, in qualità d'idea o di Io.

R: Per far questo, dovremmo quindi liberare lo spirito dall'anima e l'anima dal corpo?

L: Dovremmo, per essere più precisi, restituire vita al pensare, luce o anima alle idee e calore o spirito all'Io.

R: Si è fatto tardi. Prima di salutarci, vorrei chiederti però una cortesia.

L: Dimmi pure.

R: Mi piacerebbe, se possibile, che enunciassi, magari in forma di massima, il principio morale al quale ti ispiri.

L: Non mi è facile accontentarti, perché cerco d'ispirarmi non a un principio, a una regola o a una legge, bensì al *Principio dei principi*, vale a dire all'Io. Se proprio lo desideri, potrei comunque provare a sintetizzare ciò che penso in questo modo: *un'azione è morale solo quando è morale il soggetto che la compie; e il soggetto che la compie è morale solo quando è davvero il soggetto, ossia l'Io.*

R: Ti ringrazio e ti prometto che ci rifletterò. La prossima volta continueremo a parlare della “realtà della libertà”?

L: Senz'altro. Allora arrivederci.

R: Arrivederci.

9° DIALOGO

R: In questi giorni, ho riflettuto a lungo sul fatto che la coscienza del pensare e quella dell'io nascono dove la natura muore. Mi sono ricordato che Freud, nella sua "metapsicologia", contrappone all'*eros*, quale forza di vita, il *thanatos*, quale forza di morte, e mi sono domandato se ci sia o meno un rapporto tra queste forze e quelle di cui hai parlato. Ti dispiace riprendere, magari in breve, l'argomento?

L: Niente affatto. Prova a pensare alle foglie: in primavera, sono turgide e forti, perché piene di vita; in autunno, sono secche e fragili, perché vuote di vita. Dunque, una stessa forza, quella della vita, una volta sta "dentro" la foglia e un'altra sta "fuori" della foglia. Ebbene, quello che nel regno vegetale possiamo osservare soltanto con l'alternarsi delle stagioni, nel regno umano possiamo osservarlo di continuo. Al posto della foglia autunnale abbiamo la testa o, per meglio dire, la corteccia cerebrale e, al posto di quella primaverile, ma anche di quella estiva, abbiamo il restante organismo.

R: La forza dello spirito opera quindi all'esterno della testa e all'interno, invece, del restante organismo?

L: Certo; e nella testa, proprio perché è "esterna", può riflettersi e prendere così coscienza di sé, mentre, nel restante organismo, proprio perché è "interna", rimane incosciente.

R: Nella testa, se non sbaglio, prende coscienza di sé come spirito, ma non come forza o vita, mentre nel restante organismo prende coscienza di sé come forza o vita, ma non come spirito.

L: Esatto. Poco fa, citando Freud, hai ricordato l'*eros* e il *thanatos*. Ora, lo spirito, "in principio", è *unità di logos, pathos ed eros*: vale a dire, unità di pensare, sentire e volere. Quando s'incontra con l'organizzazione umana *triarticolata*, il pensare e il volere però si dividono, alterando di conseguenza il sentire. Per questo, nell'ordinaria condizione umana, il *logos*, il *pathos* e l'*eros*, presentandosi giustapposti, se non perfino contrapposti, non si danno nella loro verità. L'*eros* e il *pathos* si presentano infatti nella *vivente veste della natura personale*, mentre il *logos*, in quanto riflesso, si presenta nella *morta veste del thanatos* o, come vedremo, del *nomos*.

R: Il fatto che lo spirito si annunci quale negazione della nostra natura, non dipende perciò dallo spirito, ma dalla nostra natura. Si tratta forse di una *negazione della negazione*?

L: Sì. Mediante la negazione della negazione, rappresentata soprattutto dall'*eros* e dal *pathos*, lo spirito comincia ad affermare indirettamente se stesso in veste di *nomos* o di *legge morale*. E' perciò solo a un livello di coscienza superiore a quello del *logos* ordinario o dell'intelletto, mediato dal non-essere della natura, che la vita dello spirito può essere colta nella sua diretta espressione: ossia quale sintesi di *logos, pathos ed eros*.

R: La morale della libertà è dunque diversa, tanto dalla morale *eteronoma* o *normativa*, quanto da quella *autonoma* o *naturale*?

L: Senza dubbio! L'*individualismo etico*, di cui sto parlando, soddisfa infatti, quale terzo, sia le esigenze oggettive della morale eteronoma o normativa, sia quelle soggettive di quella autonoma o naturale. Perché risulti chiaro, dovremmo però analizzare il singolo atto volitivo.

R: Facciamolo!

L: D'accordo. In un atto volitivo, occorre anzitutto distinguere due elementi: 1°) quello *pensante*, costituito dal *motivo* o dallo *scopo momentaneo* dell'azione, che gli conferisce *forma*; 2°) quello *volitivo*, costituito dallo *stimolo permanente dell'agire*, che gli conferisce *forza*. Questo, a differenza del motivo, del fine o dello scopo, implica una stretta correlazione con la natura personale.

R: Convengo che uno stimolo è meno cosciente di un motivo o di uno scopo, poiché è determinato più dalla natura che dalla cultura. Potremmo dire che gli stimoli, provenendo dalla natura, vanno dal basso verso l'alto, mentre i motivi o gli scopi, provenendo dalla cultura, vanno dall'alto verso il basso?

L: E perché no? Si deve comunque fare attenzione, perché gli stimoli, in virtù di quello che gli psicoanalisti chiamano un "processo di razionalizzazione", possono camuffarsi da motivi o scopi, mentre è difficile che accada il contrario. In ogni caso, *si devono distinguere le azioni determinate da motivi o scopi da quelle determinate da stimoli* o, per riprendere le tue parole, le azioni imposte dall'alto da quelle imposte dal basso.

R: Cominciamo allora da queste.

L: Come vuoi. Partendo dal basso, s'incontrano prima gli stimoli del volere e poi quelli del sentire: cioè, gli impulsi, gli istinti, le sensazioni, le emozioni, gli stati d'animo, gli affetti o i sentimenti. Tutti questi stimoli si fanno forti della natura.

R: E che cosa succede quando agiscono invece i motivi o gli scopi? Di che cosa si fanno forti?

L: Tieni intanto presente che, passando dagli stimoli ai motivi o agli scopi, si risale, dalla sfera incosciente o dormiente del volere e da quella subcosciente o sognante del sentire, a quella cosciente o vigile del pensare. A questo livello, s'incontrano anzitutto i cosiddetti "modelli di comportamento": ossia dei modelli culturali che provengono, quali esempi, dall'esperienza personale o, per dirla con Jung, dal "conscio collettivo". Si tratta di rappresentazioni alle quali dà forza, non più la natura, ma l'*autorità*. Nascono così il costume e la legge, e, con la legge, l'attitudine a confondere la morale col diritto.

R: La rappresentazione, essendo vuota forma, non può dunque fare a meno di ricevere forza dall'esterno: nel caso degli stimoli, la riceve dalla natura; nel caso dei motivi o degli scopi, la riceve invece dall'autorità o, come direbbe Freud, dal "Superio".

L: In realtà, si ha sempre a che fare con la natura: una volta, però, con quella vivente del sentire e del volere; un'altra, con quella morta del pensare. Potrebbe dimostrarlo

anche il fatto che, a seconda del prevalere della prima o della seconda condizione, si viene a delineare un tipo psicologico o caratteriale.

R: Vale a dire?

L: Vale a dire che un tipo “nevrastenico” o “astenico”, in quanto sensibile più al dovere che al piacere, ossia più al *nomos* che alla *physis*, avrà un atteggiamento tendenzialmente gregario e sarà per lo più portatore di una *morale priva di fantasia*; mentre un tipo “isterico” o “stenico”, in quanto sensibile più al piacere che al dovere, ossia più alla *physis* che al *nomos*, avrà un atteggiamento tendenzialmente ribelle e sarà per lo più portatore di una *fantasia priva di morale*.

R: L’astenico sarà insomma una “formica” e lo stenico una “cicala”.

L: Oppure, come dice Karl König, il primo sarà uno “gnomo” e il secondo un “gigante”. In ogni caso, data la loro opposta natura, si saranno reciprocamente antipatici. Dal punto di vista spirituale, il primo avrà un’aura *vetero-testamentaria*, mentre il secondo una *paganeggiante*.

R: E come ci si può sciogliere da questi vincoli della natura?

L: Solo in un modo: elevandosi al pensare vivente. Solo a questo livello, infatti, s’incontra nell’idea *una forma ch’è insieme una forza e una forza ch’è insieme una forma*.

R: Una forza, se ho ben capito, che è quella stessa dell’Io. Non dicesti che l’idea altro non è che la forma in cui il nostro essere di volta in volta si determina e attua?

L: E’ così. L’Io si *autodetermina* riversando appunto la propria forza nella forma dell’idea o del concetto.

R: Anche un “comandamento” è però un’idea.

L: Sì, ma un’idea che non è stata intuita dal soggetto. Quello che conta, infatti, è il tipo di rapporto che c’è tra l’idea e il soggetto. Un comandamento, in quanto appreso, non è un’idea *del* soggetto, ma un’idea *nel* soggetto.

R: Vuoi dire che osservando un principio morale, cioè un’idea che non siamo stati noi a concepire o intuire, ci poniamo in uno stato di soggezione morale?

L: Certo. Nello stato in cui ci costringe ogni “imperativo categorico”: cioè ogni idea che, prima di presentarsi al volere come *bene*, non sia stata riconosciuta dal pensare come *vera* e dal sentire come *bella*.

R: Non si tratta dunque di sostenere l’Io con i principi morali, quanto piuttosto di sostenere i principi morali con l’Io.

L: Proprio così! Considera, oltretutto, che se ci si ferma ai principi, senza considerare il *Principio dei principi*, si finisce quasi sempre col sovrapporre il diritto alla morale.

R: E che differenza c’è tra queste due sfere?

L: Qualcuno ha detto: “Dio giudica le intenzioni e non i fatti”. Ebbene, quella della morale è la *sfera spirituale delle intenzioni*, mentre quella del diritto è la *sfera sensibile dei fatti*. Quando viene vincolata ai fatti o ai comportamenti esteriori, la morale si riduce a “giuridicismo” o a “casistica”. Come, sul piano giuridico, si fanno derivare dalla legge i cosiddetti “regolamenti di attuazione”, così, su quello morale, si

fanno derivare dalla legge, dal principio o dal comandamento, tutta una serie di precetti intesi a regolare i comportamenti quotidiani.

R: Non credi, però, che quelli che redigono questi codici di comportamento lo facciano nel timore che, senza questi, la morale finisca col dissolversi nel soggettivismo o nel relativismo, e quindi nell'arbitrio?

L: La sfera del soggettivismo o del relativismo è però quella dell'anima o, per meglio dire, della *psiche*, e non quella dello spirito: è cioè *la sfera ordinaria delle sensazioni, dei sentimenti e delle rappresentazioni, e non quella superiore dei concetti o delle idee*. Fatto sta che il limite della morale normativa non è rappresentato dalla sua esigenza di oggettività, ma *dal modo in cui la soddisfa*. Se si è incapaci di soddisfare tale esigenza sul piano delle idee, è naturale che si cerchi allora di soddisfarla su quello dei fatti.

R: In questo modo, l'atto concreto diventa l'elemento decisivo del giudizio morale.

L: E lo diventa perché non si distingue appunto l'azione dal suo motivo. Ma l'azione, in quanto fatto, costituisce un contenuto percettivo che richiede in prima istanza un giudizio conoscitivo, e non un giudizio morale. *Una cosa, insomma, è il concetto conoscitivo, altra il suo valore morale*.

R: Vuoi dire, insomma, che i cosiddetti "fatti" sono già frutto di un giudizio che integra gli immediati dati percettivi con quelli concettuali. In sostanza, stai distinguendo i giudizi cosiddetti "di fatto" da quelli cosiddetti "di valore".

L: Esatto.

R: Sto pensando che se l'Io è il fondamento del soggetto e dell'oggetto, è l'Io allora a pensarsi conoscitivamente e a volersi moralmente nell'oggetto.

L: Ma l'essenza spirituale dell'amore sta proprio nel *volere se stessi nell'oggetto o nell'altro* e nel *volere l'oggetto o l'altro in se stessi*.

R: In altre parole: "Ama il prossimo tuo come te stesso"! Poni dunque l'amore a fondamento del tuo individualismo etico?

L: Senza dubbio. Se l'intelletto o l'intelligenza riesce, sviluppandosi, ad aprire il varco alla saggezza, la saggezza apre allora il varco all'amore. Secondo Solov'ev, ad esempio, scopo della morale è appunto quello "di unire gli esseri spirituali tramite un legame libero e intimo, e l'unico legame di questo tipo è l'amore". Anche l'amore, come la libertà, non è però una cosa, ma un essere o uno spirito: insomma, un soggetto, e non un oggetto. Il che significa che *l'amore è davvero l'amore solo quando l'Io è davvero l'Io*.

R: Quando ci muove l'amore per l'oggetto o per l'altro, è allora l'Io a muoversi e a muoverci?

L: Come sai, Agostino ha detto: "Ama, e fa ciò che vuoi"; si potrebbe anche dire, però: "Sii l'Io, e fa ciò che vuoi", in quanto il nostro vero Io è inabitato dall'*Essere dell'amore*.

R: Ammetterai, comunque, che lungo la via che conduce a questa meta le norme o le leggi morali svolgono una funzione insostituibile.

L: Senz'altro. Non si tratta infatti di abolire la legge, bensì di superarla, portandosi al di là della sfera in cui vige la sua necessità. Ricordi il Vangelo di Giovanni? “Poiché la legge è stata data per mezzo di Mosè; la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo”. Quando si ama la verità e si riconosce perciò giusto un dovere, si ama anche il dovere; ma un dovere, nel momento stesso in cui è amato, non è più un *dovere*, ma un *volere*: non è più, ossia, un volere che s'impone, bensì un volere che si pone o che liberamente si estrinseca.

R: Non escono dunque dalla sfera della necessità, tanto quelli che, avendo, come si dice, uno spiccato “senso del dovere”, sono naturalmente ubbidienti, quanto quelli che, avendolo poco sviluppato, sono naturalmente ribelli.

L: Non ne escono perché, quali soggetti o Io, si sono identificati con le loro rispettive nature. E' come infatti se dicessero, gli uni: “Ubbidisco, dunque sono”; gli altri: “Disubbidisco, dunque sono”. Un uomo, vale a dire uno “spirito libero”, direbbe invece: “Io sono, dunque ubbidisco o disubbidisco a seconda delle esigenze della realtà che pensando riconosco”.

R: L'idea della libertà coincide dunque con quella dello “spirito libero”, e questa coincide, a sua volta, con l'idea dell'uomo?

L: Fatto sta che lo “spirito libero” è la più pura espressione della natura umana. *Vero uomo, insomma, è soltanto colui che è veramente libero.*

R: Ammetterai, però, che si tratta solo di un ideale!

L: Ma di un ideale che, in ciascuno di noi, tende costantemente a incarnarsi.

R: Se ho ben capito, a differenza di tutti gli altri esseri della natura, l'uomo deve incarnare da se stesso la sua idea.

L: Hai capito bene. L'uomo è l'unico essere in cui il dato immediato, cioè l'uomo quale oggetto di percezione o percetto, non coincide ancora con il dato concettuale, vale a dire con lo “spirito libero”. Se non ti dispiace, vorrei leggerti in proposito un passo di Rudolf Steiner che ho annotato.

R: Ti ascolto.

L: “Nell'oggetto di percezione *uomo* vi è, data, la possibilità di trasformarsi, come nel seme vegetale vi è, data, la possibilità di divenire pianta sviluppata. La pianta si trasformerà per virtù delle leggi oggettive che in lei risiedono; l'uomo rimane nel suo stato incompiuto, se non afferra in se stesso la materia della trasformazione e non si trasforma per forza propria. La natura fa dell'uomo soltanto un essere naturale; la società ne fa un essere che agisce secondo leggi; ma un essere *libero* egli può farsi solo da *se stesso*”.

R: Chiaro! Hai fatto bene a leggermelo.

L: Sono contento che tu l'abbia apprezzato.

R: Anche la moralità, come abbiamo detto della libertà e dell'amore, è dunque un soggetto; e un soggetto ch'è uno, ancora una volta, con l'essere dell'uomo.

L: Non si deve infatti pensare che si dà l'uomo perché si dia la moralità, bensì che si dà la moralità *per mezzo* dell'uomo.

R: E' venuta l'ora di salutarci. Oggi ci siamo scambiati molte idee che mi faranno certamente riflettere. Hai qualcosa da proporre per la prossima volta?

L: Se ti va, direi di esaminare i rapporti che intercorrono tra questa idea della libertà e il monismo di cui abbiamo parlato nel corso dei nostri primi incontri.

R: D'accordo. Arrivederci allora alla prossima settimana.

L: Arrivederci.

10° DIALOGO

R: Di tutto quello che hai detto la volta scorsa, mi ha colpito soprattutto una cosa.

L: Quale?

R: Hai detto che un comandamento, non essendo frutto di un'intuizione individuale, è un'idea *nel* soggetto, e non *del* soggetto.

L: Esatto.

R: E hai detto pure che il dovere è un volere che, non essendo stato riconosciuto vero dal pensare e bello dal sentire, viene attribuito a un non-Io.

L: Non mi sembra di aver usato proprio queste parole, ma comunque è così.

R: Ma che cos'è questo "non-Io"? Qual è la sua natura?

L: Questi interrogativi ci riportano direttamente al tema del monismo. Ricorderai che in uno dei nostri primi incontri osservammo che la conoscenza muove dalla contrapposizione o dal dualismo di soggetto e oggetto.

R: Lo ricordo bene. Distinguemmo anche le concezioni che affermano il soggetto a danno dell'oggetto da quelle che fanno il contrario.

L: Specificando che le prime poggiano in specie sul sentire, e quindi su un subconscio soggetto razionale, affettivo, mistico o estetico, mentre le seconde poggiano in specie sul volere, e quindi su un inconscio oggetto fisico o metafisico.

R: Su un oggetto, fisico o metafisico, che viene però concepito, se ben ricordo, come un soggetto ignoto e trascendente.

L: Un soggetto che per alcuni è rappresentato dalla materia, per altri invece dall'essere o dallo spirito.

R: Mi viene in mente, al riguardo, un libro di Viktor Frankl, intitolato: *Dio nell'inconscio*.

L: Ovvero, il *Deus absconditus* di Isaia e Pascal. Dandosi comunque, in un caso come nell'altro, *il non-Io come Io e l'Io come non-Io*, non c'è posto per la libertà. Nel caso del materialismo vige infatti la costrizione delle *leggi naturali*, mentre in quello dello spiritualismo vige la costrizione delle *leggi morali*.

R: Se ho ben capito, il non-Io dei materialisti è frutto della proiezione dell'Io sull'oggetto-cosa, mentre il non-Io degli spiritualisti è frutto della proiezione dell'Io sull'oggetto-forza, cioè a dire sulla volontà.

L: Su un'entità metafisica giudicata proprio per questo "onnipotente". Dagli uni e dagli altri viene insomma ritenuto *attivo l'oggetto*, che viene considerato per ciò stesso soggetto, e *passivo il soggetto*, che viene considerato per ciò stesso oggetto.

R: In effetti, un soggetto passivo non può figurare quale soggetto della volontà, ma deve per forza figurare come suo oggetto.

L: Come oggetto, magari, della volontà di un altro individuo, di un gruppo o di una qualche autorità sociale, politica o religiosa. Ma c'è dell'altro.

R: E cioè?

L: C'è la cosiddetta “voce della coscienza”. In questo caso, si ha a che fare con un'*autorità interna*, e non esterna. Si pensa, a torto o a ragione, di udire nella coscienza la voce dello spirito o dell'Io, ma non si conosce lo spirito o l'Io di cui si ode la voce.

R: Vuoi dire che se ne coglie la sola manifestazione?

L: Proprio così. L'essenza dello spirito o dell'Io viene allora proiettata su un'entità extraumana, il cui volere si presenta all'uomo come un dovere. Von Hartmann, ad esempio, parla di un “ordinamento divino del mondo”, e assegna all'uomo il compito di eseguire la volontà, i decreti o le intenzioni di un'entità superiore.

R: E che accadrebbe, se venisse ritirata questa proiezione?

L: Si scoprirebbero l'Io subcosciente del sentire e l'Io incosciente del volere all'interno dell'Io cosciente del pensare: si dimetterebbe così ogni trascendenza o alienazione e si sarebbe finalmente degli “spiriti liberi”.

R: Mi sembra dunque di capire che tanto le azioni imposte dalla natura quanto quelle imposte dalla cultura, ossia dalle leggi morali, sono soltanto delle tappe del processo evolutivo che porta alla libertà dello spirito, e quindi alla vera moralità.

L: Fatto si è che l'evoluzione della moralità va di pari passo con quella della coscienza, ed è pertanto da questa che lo spirito attende di essere restituito alla propria vita, alla propria luce e al proprio calore: in breve, a se stesso.

R: Ne deduco che lo “spirito libero”, in quanto concetto dell'uomo, può incarnarsi solo nell'individuo.

L: La moralità di un collettivo dipende infatti da quella degli individui che lo compongono. Una vera socialità o fraternità può perciò esistere solo in una comunità di “spiriti liberi”. “Vivere nell'amore per l'azione – ha detto Rudolf Steiner – e lasciar vivere nella comprensione della volontà altrui è la massima fondamentale degli uomini liberi”.

R: Se il mondo spirituale o delle idee è uno, le più profonde intenzioni di due “spiriti liberi” non possono in effetti che concordare.

L: Certo. Un uomo libero non pretende dall'altro una concordanza, ma se l'aspetta, poiché sa che è insita nella sua più profonda e vera natura.

R: Mi pare, però, che ci sia un contrasto tra il carattere universale dell'idea intuita e quello individuale dell'azione umana deputata a darle, come si dice, “corpo”.

L: Ma vedi, il contrasto vale solo per l'intelletto e per il pensiero “calcolatore” che lo contraddistingue. Non appena si riesce a vincere l'inerzia della logica formale o binaria, si dissolve. Mettendo in movimento il pensiero, l'Io può infatti afferrare quel *moto pendolare vivente che senza sosta risale, per via induttiva, dall'individuale all'universale e discende, per via deduttiva, dall'universale all'individuale*.

R: Non mi è chiaro.

L: Pensa al contrasto che c'è tra il *conoscere* e il *creare*. Si conosce ciò che già esiste, mentre si crea ciò che ancora non esiste. Dal momento, però, che *ex nihilo nihil fit*, quello che ancora non esiste nel tempo e nello spazio, in tanto può essere creato, in quanto è già in quel mondo delle idee che è, a sua volta, nell'Io. Tutto ciò

che esiste quale prodotto dell'agire umano, prima di essere realizzato nella sfera sensibile della percezione, deve essere quindi intuito in quella extrasensibile del pensiero.

R: Vuoi dire, in altre parole, che l'idea quale *potenza* preesiste all'idea quale *atto*, e che è appunto nel passaggio dalla potenza all'atto che l'universale si fa individuale?

L: Non dimenticare, tuttavia, che questo vale per il creare o l'inventare, e non per il conoscere o lo scoprire.

R: Convegno che i pensieri, mediante il creare o l'inventare, si fanno cose, mentre le cose, mediante il conoscere o lo scoprire, si fanno pensieri.

L: Come vedi, è sempre attivo quel vivo moto pendolare che tramuta il pensare nel volere e il volere nel pensare, il concetto nel percolato e il percolato nel concetto o il creare nel conoscere e il conoscere nel creare. In realtà, è *il cuore dell'Io a pulsare, mutando incessantemente la diastole del momento universale nella sistole di quello individuale, e viceversa.*

R: Se la sfera dell'universalità è quella dello spirito e la sfera dell'individualità è quella del corpo, la sfera intermedia dell'anima è allora quella della particolarità?

L: Logicamente, è così. Dobbiamo però superare questo piano astratto, osservando, ad esempio, come la rappresentazione si formi, nell'anima, proprio in virtù dell'unione dell'individualità o, per meglio dire, della singolarità del percolato con l'universalità del concetto.

R: Nella creazione, così come nell'agire morale, il percolato, ossia il dato individuale o singolare della percezione, non esiste ancora, in quanto deve essere appunto creato. Come fa allora l'idea intuita a tramutarsi in rappresentazione dell'anima senza l'apporto della percezione?

L: In questo caso, come spero vedremo meglio in seguito, l'Io deve svolgere da solo quel lavoro che, nella cognizione sensibile, svolge con l'aiuto della percezione. Sul piano ordinario, l'Io crea, *con l'aiuto* della percezione, la *rappresentazione bidimensionale* e l'*immagine percettiva tridimensionale*. A un altro livello, l'Io crea, *senza l'aiuto* della percezione, la *fantasia* o, più precisamente, l'*immaginazione*.

R: Senza fantasia o immaginazione non è possibile, in effetti, alcuna creazione.

L: E nemmeno, quindi, una creazione morale.

R: Mi dispiace, ma devo già lasciarti. Di che cosa vogliamo parlare la prossima volta?

L: Per il nostro prossimo incontro, pensavo di proporti questo tema: "scopo del mondo e scopo della vita". Che ne dici?

R: Mi sembra interessante. Allora d'accordo, e arrivederci.

L: Arrivederci.

11° DIALOGO

R: Ho ripensato in questi giorni al conoscere e al creare e mi è parso significativo che il primo sia rivolto al passato e il secondo al futuro.

L: E' vero, sono opposti anche in questo. La conoscenza sensibile riguarda il *creato*, e non il *creare*. L'idea, per dirla con Tommaso d'Aquino, si dà *ante rem* nel creare, *in re* nel creato, e *post rem* nel conoscere.

R: Pensando, poi, che ci eravamo riproposti di trattare oggi il tema: "lo scopo del mondo e quello della vita", ho realizzato che il mondo non ha scopo: in quanto "creato", è infatti uno scopo già raggiunto.

L: Hai ragione. Uno scopo, un fine o, come dice Aristotele, una "causa finale", quale idea della meta che si vuole raggiungere, si può dare solo *ante rem*, e perciò solo nel pensiero umano.

R: Nel creato o nella natura non si dà dunque finalit ?

L: A eccezione dell'agire umano.

R: In quanto l'uomo   una creatura d'eccezione?

L: S . Soltanto con l'uomo, infatti, le entit  creatrici hanno messo al mondo un essere in grado di porsi autonomamente dei fini, e di portare cos  avanti la creazione. Al di fuori dell'uomo, solo il nesso di causa-effetto si d  in modo *ideale*, illuminando, in forma di legge, il rapporto tra i fenomeni.

R: Sai che cosa ha detto al riguardo Leonardo da Vinci?

L: No, che cosa ha detto?

R: Ha detto: "O mirabile, o stupenda necessit , tu costringi, colla tua legge, tutti li effetti, per brevissima via, a partecipare delle lor cause".

L: Complimenti per la memoria!

R: Oggi per  si ritiene, sulla scia di Werner Heisenberg, che il mondo non sia governato dalla necessit , e quindi dalla certezza, ma dalla probabilit .

L: Ma questo   probabile o certo?

R: E chi lo sa?...Tornando comunque a noi, mi sembra che la finalit  esiga non solo che tra la causa e l'effetto si dia un nesso ideale, ma anche che l'idea dell'effetto, in veste di scopo, eserciti un'azione volta a creare le condizioni necessarie al suo realizzarsi.

L: Che proprio per questo vengono dette "necessarie, ma non sufficienti". Supponiamo, ad esempio, che io m'iscriva a una scuola e che, dopo averla frequentata, ne ottenga il diploma. L'iscrizione non   la causa del diploma, bens  appunto la condizione "necessaria, ma non sufficiente" per ottenerlo.

R: D'accordo.

L: Eppure, come la causa precede l'effetto, cos  l'iscrizione precede il diploma.

R: Sai benissimo, però, che una cosa, come dicevano gli scolastici, è il *post hoc*, altra il *propter hoc*. Il fatto che *B* segua nel tempo *A*, non significa ancora che *A* sia causa di *B*.

L: E' vero. Bisogna infatti distinguere il concetto dal percetto: ossia il diploma *ante rem* o *diploma-concetto* dal diploma *in re* o *diploma-percetto*. Il primo è al di là del tempo e dello spazio, mentre il secondo *esiste*, grazie al tempo, nello spazio.

R: Solo per mezzo del volere o dell'agire umano, un concetto o un'idea può dunque trasformarsi in una cosa o in un fatto?

L: Vedi, nel rapporto di causa-effetto, la percezione della causa, che so, del lampo, precede la percezione dell'effetto, cioè del tuono, mentre nel rapporto finalistico o teleologico, a precedere la percezione della causa, non è la percezione dell'effetto, bensì *il suo concetto o la sua idea*.

R: E' indispensabile dunque distinguere il concetto dall'oggetto.

L: E lo è, perché si può parlare di un nesso finalistico *solo quando la causa di un'azione è un concetto o un'idea*.

R: Il che può avvenire, hai detto, solo nell'uomo.

L: Esatto. E' solo nel creare o nell'agire umano che l'idea, in quanto realtà *ante rem*, si presta a essere realizzata finalisticamente. In tutti gli altri esseri della natura, l'idea, in quanto realtà *in re*, si presenta invece al conoscere quale loro essenza.

R: Ciò vuol dire, quindi, che la natura è un essere ormai *divenuto* o uno *stato*, mentre l'uomo è un essere in *divenire*. Ma quello che l'uomo si prefigge non dipende dal grado evolutivo della sua coscienza?

L: Certo. E' per questo che il Vangelo dice: "La verità vi farà liberi". *La conoscenza ci dà la verità, la verità ci dà la libertà, e la verità e la libertà ci danno lo "spirito libero", ossia l'uomo*.

R: Potremmo quindi dire: "Dimmi quale scopo ti prefiggi, e ti dirò chi sei". Lo sai che Miguel de Unamuno sostiene che Dio ci giudicherà più per quello che, nel profondo, abbiamo anelato a essere o che ci siamo prefissi di essere, che non per quello che di fatto siamo stati?

L: Non ha torto. Infatti, se la cosiddetta "ragion pratica" non fa che produrre, come dice Schelling, "idee in forma di azioni", allora la qualità delle azioni dipenderà *in toto* da quella delle idee. La qualità delle idee non dipende però dalla "ragion pratica", ma dalla "ragion pura".

R: *La qualità del volere dipende insomma dalla qualità del pensare?*

L: Certamente. E' dal "pensiero senza qualità", come direbbe Musil, cioè dal pensiero morto o meramente quantitativo, che dipende infatti la brama: vale a dire, la volontà di avere, e non di essere.

R: Mi ricordi il Vangelo: "Dovunque sarà il cadavere, ivi si raduneranno gli avvoltoi".

L: E' così. E sai che cosa dice allo stesso proposito Hegel?

R: No, che dice?

L: Te lo leggo: “Ciò che è privo di vita ha a che fare con ciò che è privo di vita. Se trova soddisfazione nell’aver a che fare con cadaveri, vuol proprio dire che il cuore è morto. Lo spirito vivente afferma invece: lascia che i morti seppelliscano i loro morti e seguimi”.

R: Per tornare a noi, sai che Einstein, rifacendosi a Schopenhauer, ha detto: “Un uomo è senza dubbio libero di fare quello che vuole, ma non è affatto libero di volere quello che vuole”?

L: Ma proprio questo è l’equivoco!

R: E cioè?

L: Sostenere che l’uomo “non è affatto libero di volere quello che vuole” equivale a sostenere che “quello che vuole” *non lo vuole, ma lo deve*. “Quello che vuole”, però, non è che la forma momentanea del volere, e a questa, come abbiamo visto, possono dare forza o la natura o la cultura. Le situazioni in cui l’uomo “non è affatto libero di volere quello che vuole” sono quindi quelle in cui il soggetto sperimenta “quello che vuole” come *una forma cui dà forza una realtà che non è la sua*. Ebbene, se tali condizioni sussistono nel caso degli stimoli naturali e dei modelli culturali, non sussistono, invece, nel caso dell’intuizione concettuale. In questa, infatti, *il soggetto o l’Io è la forza dell’idea e l’idea è la forma del soggetto o dell’Io*.

R: Siamo dunque non-liberi quando abbiamo l’idea come forma, ma non come forza: quando siamo cioè posseduti, per suo tramite, dalla natura o dalla cultura. Questo mi fa ricordare che Schiller, nelle sue *Lettere sull’educazione estetica dell’uomo*, dice appunto che ci si trasforma in “selvaggi”, quando la natura domina la cultura, e in “barbari”, quando la cultura distrugge la natura.

L: Come abbiamo detto a suo tempo, si può essere infatti posseduti solo da ciò che non si è.

R: Essere liberi vuol dire allora essere posseduti da ciò che si è?

L: Certo! Considera, però, che essere posseduti da ciò che si è significa *essere ciò che ci possiede, e quindi possedere ciò che si è*: ovvero, l’Io.

R: Pensi che questo abbia qualcosa a che fare con il noto detto paolino: “Non io, ma il Cristo in me”?

L: Direi proprio di sì...Mi dispiace, ma oggi sono io che devo già lasciarti.

R: Non ti preoccupare. Prima, però, vorrei che stabilissimo il tema del nostro prossimo incontro.

L: Se ti va, mi sembra arrivato il momento di riparlare della “fantasia morale”. Ricordi? Ne avevo già accennato in uno degli incontri passati, col proposito di trattarne più estesamente in seguito.

R: Mi fa piacere poter riprendere questo argomento. Arrivederci allora alla prossima settimana.

L: Arrivederci.

12° DIALOGO

R: In vista del nostro incontro di oggi, ho ripreso in mano i miei appunti, e mi sono soffermato su quelli relativi alla percezione e alla rappresentazione.

L: Hai fatto bene, perché è possibile chiarire l'idea della fantasia morale solo avendo ben presenti le *interrelazioni dinamiche* tra il concetto, la rappresentazione e la percezione.

R: Vale a dire, tra l'universale, il particolare e l'individuale o, come preferisci dire tu, il singolare.

L: Esattamente. Nel conoscere muoviamo infatti dal dato singolare della percezione, *risaliamo* al dato universale del concetto, e, dopo averli riuniti, *discendiamo* nella sfera particolare della rappresentazione.

R: Dicesti appunto che la rappresentazione è un concetto ch'è stato una volta riunito a una percezione.

L: E che si è quindi "personalizzato". Ti ricordi del nostro esperimento con il concetto di cane e con la sua rappresentazione?

R: Come no! E' quello che mi ha permesso di realizzare ch'è possibile rappresentarsi *un* cane, ma non *il* cane.

L: E osservammo pure, allora, ch'è solo in virtù dell'esperienza percettiva che il concetto si tramuta in rappresentazione.

R: Mi sembra, tuttavia, che nell'attività morale le cose stiano diversamente.

L: Hai ragione. In questa, muoviamo infatti dal piano universale del concetto e non da quello singolare della percezione, e la rappresentazione, a meno che non sia data, dobbiamo di volta in volta crearla.

R: Vale a dire?

L: Vedi, l'Io, nel caso dell'attività conoscitiva, crea la rappresentazione operando una sintesi di percolato e concetto, mentre in quello dell'attività morale, *mancando il percolato*, deve creare la rappresentazione, estraendola, per così dire, dal concetto.

R: Ricorrendo all'immaginazione o alla fantasia?

L: Proprio così. In mancanza dell'aiuto fornitogli dalla percezione, l'Io, per dare forma al concetto, deve ricorrere alla forza della propria volontà.

R: Sarebbe giusto dire allora che la rappresentazione è *un'immaginazione di ciò che ci trasmettono i sensi*, mentre l'immaginazione è una *rappresentazione di ciò che ci trasmette lo spirito*?

L: Più che giusto! Ciò che conta, in ogni caso, è realizzare che il concetto, *prima di poter prendere corpo nell'azione, deve prendere forma nell'anima*.

R: Cosa che nel conoscere, se ho ben capito, non serve, in quanto il concetto ha già preso corpo nell'oggetto e si presenta all'Io quale essenza dell'oggetto stesso.

L: Esatto!

R: Volendo dar corpo, che so, al concetto di *amore per il prossimo*, dovremo dunque immaginare in che forma questo principio universale si possa incarnare nella situazione in cui ci troviamo.

L: E la forma sarà frutto appunto della fantasia o dell'immaginazione morale.

R: La fantasia o l'immaginazione morale crea dunque, a partire da un solo concetto, tante rappresentazioni quante sono le situazioni in cui l'Io si trova ad agire.

L: Colmando così il vuoto che divide il principio universale dall'azione individuale: proprio quel vuoto che ci si sforza altrimenti di colmare mediante la "casistica" o la "precettistica".

R: Mi è venuto un dubbio.

L: Quale?

R: Prima hai detto che l'Io ricava la rappresentazione morale dal concetto senza l'aiuto della percezione; poi hai detto che tale rappresentazione deve essere adeguata alla situazione, e quindi al mondo della percezione. Non è contraddittorio?

L: No. Se ricordi, abbiamo parlato, qualche tempo fa, della necessità di distinguere il concetto conoscitivo dal concetto morale, o il giudizio di fatto dal giudizio di valore. Ora, il dato percettivo svolge una funzione essenziale nel costituirsi del giudizio conoscitivo, ma non nel costituirsi di quello morale. In questo caso, infatti, il primo rappresenta solo il presupposto del secondo.

R: Potresti farmi un esempio?

L: Volentieri. Immagina che Tizio osservi un uomo che chiede la carità; se fosse cosciente di quello che fa direbbe: "Percepisco un dato che penso come mendicante". Ebbene, finché si limita a riunire, nell'anima, il dato percettivo a quello concettuale, *dal punto di vista morale non succede ancora niente*. Quale dato conoscitivo quel mendicante è infatti lo stesso, tanto per chi gli fa l'elemosina, quanto per chi gliela nega.

R: La decisione di fargli o non fargli l'elemosina dipende dunque da un altro giudizio?

L: Sì, da un giudizio morale che presuppone, come ho detto, quello conoscitivo o fattuale. Sul piano morale i concetti si presentano in veste di *valori*. Si potrebbe addirittura dire che il concetto è "uno e trino", in quanto la sua realtà spirituale viene sperimentata dal pensare come *verità*, dal sentire come *bellezza*, e dal volere come *bene* o, per l'appunto, come *valore*.

R: Per tornare alla mia domanda, mi hai detto dei casi in cui le rappresentazioni vanno create, ma non di quelli in cui invece sono date.

L: E' semplice: le rappresentazioni sono date quando il soggetto, per dar forma al proprio agire, si rifà, più o meno scientemente, alle proprie passate esperienze, all'esempio degli altri o a modelli di comportamento che gli siano stati in qualche modo proposti o imposti.

R: Ma non è quello che capita tutti i giorni?

L: Purtroppo sì. Agli spiriti non-liberi i motivi si danno *subito* come rappresentazioni provenienti, in un modo o nell'altro, dal passato. Sono rappresentazioni che si sentono perciò in dovere di apprendere, e non di creare.

R: Vale a dire, di riprodurre, e non di produrre.

L: Appunto. Del resto, se per il conoscere ci si rivolge al passato, anche per i principi morali, quali meri *oggetti o contenuti di conoscenza*, ci si deve rivolgere al passato.

R: Capisco. Tornando alla fantasia morale, penso comunque che l'Io, dopo aver tradotto il concetto in immagine, debba poi tradurre questa in comportamento.

L: E' vero. *Nell'attività conoscitiva si va prima dal corpo allo spirito, e poi dallo spirito all'anima, mentre, in quella creativa, si va prima dallo spirito all'anima, e poi dall'anima al corpo.* E come per passare dallo spirito all'anima serve la fantasia morale, così per passare dall'anima al corpo serve una "tecnica morale".

R: Una "tecnica morale"?

L: Sì, una "tecnica". Non dimenticare che l'uomo non crea i contenuti di percezione, bensì modifica quelli esistenti; e questi, per poter essere modificati, devono prima essere conosciuti. Chiunque voglia trasformare la realtà deve scoprire prima le leggi che la governano, poi il modo in cui può intervenire per modificarla.

R: Potremmo dire che questi due momenti corrispondono, rispettivamente, a quello della diagnosi e a quello della terapia?

L: E perché no? Come la diagnosi deve precedere la terapia, e la terapia deve dipendere dalla diagnosi, così *il conoscere deve precedere l'agire, e l'agire deve dipendere dal conoscere.*

R: Mi sembra però di capire che quello della tecnica morale è un problema di *competenza*, e non di fantasia o d'immaginazione.

L: Oggi si direbbe infatti di "*know how*". La tecnica la si può apprendere, in quanto ha natura di "sapere". Può anche capitare che persone dotate di fantasia morale non dispongano delle necessarie competenze, così come può capitare che altre dotate delle necessarie competenze non dispongano di fantasia morale.

R: Potrebbero però collaborare tra loro.

L: Certo, ma i competenti o i tecnici dovrebbero essere allora disposti a farsi orientare da chi dispone di fantasia morale.

R: Il che, in tempi di *tecnocrazia*, non è certamente facile... Sai comunque che cosa sto pensando?

L: Che cosa?

R: Sto pensando che se le idee morali, quali oggetti o contenuti di conoscenza, non possono essere che trasmesse o tramandate, come fa allora la morale a evolversi? Come fa, cioè, un *nuovo valore* a sorgere e a imporsi?

L: Ma vedi, mai come in questo caso è necessario avere presente quanto ci siamo detti sui rapporti del conoscere col passato e del creare col futuro. Di solito, chi si trova di fronte a una difficoltà, torna con la memoria al passato per cercare un modello di comportamento che gli faccia da guida.

R: Va cioè prima dal presente al passato, e poi torna dal passato al presente.

L: Uno “spirito libero”, invece, va prima, per così dire, dal presente al futuro, e poi torna dal futuro al presente. Il processo creativo che trasforma l’idea *ante rem* nell’idea *in re* è infatti un processo che, grazie all’idea intuita, va dal presente al futuro, e, grazie all’idea realizzata, torna dal futuro al presente.

R: E’ l’idea a costituire il presente?

L: No, è l’Io. Il presente, che si dà dove s’incontrano, nel tempo, il passato e il futuro, non è infatti che un *fugace riflesso dell’eterno*: ossia, del mondo sovraspaziale, sovratemporale e adimensionale dell’Io.

R: Mi hai fatto ricordare una cosa. Tempo fa, mentre viaggiavo in autostrada, vidi che sulla carreggiata opposta si era formata una coda a causa di un incidente.

L: E allora?

R: Allora, dopo essermi lasciato alle spalle quella lunga fila di macchine ferme, e mentre osservavo quelle che ancora sfrecciavano nella direzione opposta alla mia, pensai: “Poveretti, non sanno che cosa li aspetta!”.

L: Conoscevi infatti il loro futuro.

R: Già. Arrivai così a concludere che il loro futuro era il mio passato, e il loro passato era il mio futuro, perché procedevamo in due direzioni opposte. Fu in quella occasione, come puoi ben capire, che cominciai a dubitare dell’ordinaria nozione del tempo.

L: E l’esperienza ti è servita?

R: Credo di sì, perché mi ha insegnato, diciamo così, a muovermi nel tempo. Grazie a questo, ad esempio, non mi è difficile ora capire che, nel creare, *la cosa è non solo il futuro dell’idea, ma anche il presente dell’idea in forma di scopo*.

L: Pensa, infatti, se ti venisse in mente di costruirti una casa. Per realizzarsi, questa idea dovrebbe prima prendere forma in un progetto. Anche in questo caso, come vedi, la casa reale sarebbe non solo il futuro della casa ideale, ma anche il presente della casa ideale in forma di progetto.

R: In effetti, quella presente sarebbe *la rappresentazione della casa reale, e non la casa reale*. Sto comunque pensando che se le cose stanno così, l’evoluzione muove allora dal futuro al presente, e non, come in genere si crede, dal passato al presente.

L: E’ vero. Una cosa è la direzione in cui muove l’*evoluzione*, altra quella in cui muove la nostra *coscienza dell’evoluzione*. Dal momento che, per conoscere l’evoluzione, risaliamo dal presente al passato, siamo portati però a immaginare che le forze creatrici vadano, all’opposto, dal passato al presente: che spingano cioè, come una *vis a tergo*, dal passato al futuro, attraverso il presente.

R: Riconosco che non è facile stabilire, in base alla sola osservazione, se l’evoluzione sia il risultato di forze che spingono dal passato verso il futuro o di forze che dal futuro attraggono il presente. Sappiamo solo che si ha un’evoluzione quando quello ch’è posteriore si sviluppa, per via naturale, da ciò ch’è anteriore.

L: E questo lo scopriamo muovendo appunto a ritroso. Così abbiamo accertato, ad esempio, che i rettili derivano dai lontani protoamnioti. Ma se fossimo vissuti al tempo dei protoamnioti, mai avremmo potuto predire il loro futuro di rettili.

R: Per l'evoluzione, vale dunque il *post-dire*, e non il *pre-dire*: vale solo, cioè, “il senno del poi”. A proposito di modi di dire, il fatto che le idee che si presentano come prospettive o progetti usiamo definirle “attraenti” dà proprio il senso di forze che dal futuro attirano il presente.

L: Come vedi, abbiamo sempre da imparare dal genio del linguaggio.

R: L'ho pensato anch'io, quando, riflettendo sulla differenza tra lo spirito e l'anima, mi sono reso conto che, nel parlare, diciamo che uno spirito ci “anima”, e non che un'anima ci “spirita”. In tutti i modi, quello che dicevamo mi fa pensare anche a un'altra cosa. Muovendo il nostro studio della storia dal presente al passato, ce la fa immaginare come un movimento che va, viceversa, dal passato al presente.

L: Il che conferma quanto stavamo osservando.

R: Perché sia possibile un'evoluzione devono quindi penetrare nel presente delle forze che provengono dal futuro?

L: Proprio così. Prova a immaginare, ad esempio, un povero che, avendo ricevuto inaspettatamente una cospicua eredità, diventi improvvisamente ricco. Dovrebbe essere chiaro, in questo caso, che ciò ch'è posteriore si sviluppa, sì, da ciò ch'è anteriore, ma non a causa di questo. Una cosa è infatti, come hai ricordato anche tu, il nesso temporale, espresso dal concetto *uno dopo l'altro* o *uno prima dell'altro*, altra il nesso causale, espresso dal concetto *uno per mezzo dell'altro*. Chi sarebbe disposto a sostenere che l'uomo del nostro esempio è oggi ricco a causa o per mezzo del fatto che ieri era povero?

R: Penso nessuno.

L: E credi che se lo avessimo conosciuto nel suo stato di povertà, avremmo potuto prevedere che quella condizione si sarebbe un giorno mutata in uno stato di ricchezza?

R: No di certo. La sua condizione è cambiata solo a causa dell'eredità: cioè di un fatto nuovo.

L: Ebbene, ogni *mutazione* o *salto di qualità*, si determina unicamente perché, attraverso il presente, il futuro modifica il passato. Sul piano umano, è *il volere dell'Io a manifestarsi nel tempo quale futuro*. Nell'evoluzione morale del mondo, sono perciò gli uomini, in quanto portatori d'idee, a fare in modo cosciente quanto la natura fa, a un altro livello, in modo incosciente.

R: Sono cioè gli uomini a modificare la realtà sensibile o il mondo percettivo. A quanto vedo, il tuo “individualismo etico” porta o eleva l'evoluzionismo dal piano naturale a quello spirituale.

L: E' infatti l'evoluzione morale ad avere per meta lo “spirito libero”.

R: Ossia è *l'uomo ad avere per meta l'uomo*.

L: O, come direbbe Hegel, è l'uomo “in sé”, o l'uomo naturale, ad avere per meta l'uomo “in sé e per sé”, o l'uomo spirituale. Ma è venuta l'ora di andare. Dal momento che abbiamo parlato del giudizio morale quale giudizio di valore, potremmo occuparci, la prossima volta, del “valore della vita”, e quindi dell'ottimismo e del pessimismo. Che ne dici?

R: Ottimo!

L: Arrivederci dunque alla prossima settimana.

R: Arrivederci.

13° DIALOGO

R: Eccomi pronto a parlare del “valore della vita”. Sai che cosa ha detto Albert Camus?

L: No, che ha detto?

R: Ha detto che il suicidio è l’unico problema filosofico serio, poiché si tratta di decidere se valga o meno la pena di vivere.

L: Non ha tutti i torti. Ma quello del suicidio non è che un tragico malinteso.

R: In che senso?

L: Vedi, Goethe ha detto: “Perisci e divieni”. Beh, il suicida mettendo in atto questa massima *fisicamente*, e non *animicamente*, spera forse di divenire, ma perisce soltanto.

R: Dovrebbe invece trasformarsi?

L: Ma certo! Ogni vera trasformazione comporta una morte e una resurrezione. Tieni ben presente, però, che *si tratta d’indicare una via della conoscenza che consenta di capire quello che nel profondo davvero si vuole, e non quello che si deve o non si deve volere.*

R: E credi che questo volere, una volta portato alla luce, si dimostrerebbe moralmente positivo?

L: E perché no? Se l’Io è morale quando è il vero Io, anche il volere sarà morale quando sarà il vero volere: cioè quello dello spirito o, per l’appunto, dell’Io. Non a caso, nella versione del *Pater Noster* data da Steiner, è detto: “La Tua volontà venga da noi attuata *quale Tu l’hai posta nella nostra intima essenza*”.

R: Non hai detto, se ben ricordo, che quella dell’ego, cioè dell’Io identificato con il corpo, è una volontà di *avere*, mentre quella dell’Io è una volontà di *essere*?

L: Certo. L’essere lo si può essere, ma non avere. Volere l’essere dell’idea, ad esempio, vuol dire essere l’idea che si vuole.

R: Volere l’essere dell’idea non equivale a volere l’essere dell’universale?

L: Sì, ma la moralità consiste proprio nel *rendere universale il volere individuale e nel rendere individuale il volere universale.*

R: In tutti i modi, mi sembri un ottimista.

L: Considera, però, che c’è ottimismo e ottimismo. Qualcuno ha detto, in proposito, che solo un pessimista “guarito” può essere un vero ottimista. Gli ottimisti, infatti, sono in genere degli ingenui o dei buonisti che temono, inconsciamente, di misurarsi con il male, e in specie con quello ch’è in loro; i pessimisti, invece, sono in genere degli scettici o dei cinici che temono, inconsciamente, di misurarsi con il bene, e in specie con quello ch’è in loro.

R: Come si dice oggi, le “colombe” hanno quindi paura di scoprirsi “falchi”, e i “falchi” di scoprirsi “colombe”. Mi sembra, comunque, che siamo tornati alla storiella della bottiglia mezza piena e mezza vuota.

L: Infatti! L'ottimista vede solo la bottiglia mezza piena perché teme di vedere quella mezza vuota, mentre il pessimista fa il contrario. Il primo considera, per così dire, "male" la parte vuota; il secondo, quella piena.

R: Quello ch'è bene per l'uno è dunque male per l'altro, e viceversa.

L: In realtà, in quanto unilaterali, sono entrambi dei mali.

R: Ma anche, in quanto complementari, dei beni.

L: E' vero. Si tratta infatti di due opposti suscettibili di trasformarsi l'uno nell'altro.

R: La moralità, come diceva Nietzsche, è dunque "al di là del bene e del male"?

L: In verità, è l'Io, in quanto pone tanto l'uno che l'altro, a essere "al di là del bene e del male", e quindi dell'ottimismo e del pessimismo.

R: Mi sembra che Voltaire costituisca un buon esempio del fatto che l'ottimismo o il buonismo, per il pessimista, è male. Nel *Candido*, polemizza infatti con l'ottimismo metafisico di Leibniz, e in specie con l'idea che, il nostro, sia "il migliore dei mondi possibili". Ricordi?

L: Ricordo. Così come ricordo il pessimismo naturalistico di Machiavelli, quello materialistico di Hobbes, quello buddhistico di Schopenhauer, quello cristiano di Kierkegaard e quello metafisico, e in parte "ragionieresco", di Eduard von Hartmann.

R: Se non sbaglio, c'è pure chi parla di "pessimismo del pensiero e ottimismo della volontà".

L: Lo so. E' la posizione un po' schizoide di chi vorrebbe darsi da fare, pur pensando che non ci sia nulla da fare.

R: In tutti i modi, ritengo che il pessimismo implichi una profonda sfiducia nella natura umana.

L: Hai ragione. Nel *Talmud* si arriva addirittura ad affermare che sarebbe stato meglio che l'uomo non fosse stato creato.

R: Credo che quella del *Talmud* sia davvero una delle più pessimistiche dottrine sulla natura umana. Non a caso, i suoi seguaci, proprio perché ritengono l'uomo portato spontaneamente al peccato e al male, adottano una morale che regola ogni momento della vita mediante tutta una serie di precetti o di norme.

L: Ricordi quella tipologia caratteriale cui accennammo quando trattammo del monismo?

R: Certo.

L: Ebbene, la potremmo riproporre anche qui.

R: E come?

L: Sai che Jung ha parlato di due tipi psicologici, definendo l'uno "estroverso" e l'altro "introverso". Io, invece, ho chiamato il primo "stenico" o "isterico", mettendolo in rapporto con la *natura vivente* o con la *physis*, e il secondo "astenico" o "nevrastenico", mettendolo in rapporto con la *natura morta* o con il *nomos*. Ebbene, come il tipo "stenico", a causa del suo legame con la natura vivente, ossia con il *volere* e con il *sentire*, è incline all'ottimismo, così quello "astenico", a causa del suo legame con la natura morta, ossia con il *pensare vincolato all'apparato neurosensoriale*, è incline al pessimismo.

R: Si tratta dunque di scelte imposte dalla natura personale?

L: Certo. E solo un'evoluzione spirituale può portare oltre questo livello.

R: Secondo te, chi altri, a parte Leibniz, potrebbe ben rappresentare l'ottimismo?

L: Il primo nome che mi viene in mente è quello di Jean-Jacques Rousseau per la sua proverbiale nostalgia del "buon selvaggio": ossia di tutto ciò che si dà quale innocente stato di natura. Tieni presente, comunque, che il termine "ottimismo" è relativamente recente. Sembra, che lo si sia cominciato a usare solo nel diciottesimo secolo, a partire proprio dal *Candido* di Voltaire.

R: Sbaglio, o molti ottimisti, compreso Rousseau, ritengono che causa del male sia la mortificazione o la repressione della natura?

L: Non sbagli affatto. Wilhelm Reich, ad esempio, è convinto che il male deriva dalla repressione sessuale. Ma se fosse così, da che cosa deriverebbe allora tale repressione?

R: La frustrazione di un desiderio è comunque un fatto doloroso.

L: Non c'è dubbio. Dal momento che il desiderare è il tendere dell'attività vitale oltre il contenuto attuale della vita, il soddisfacimento di un desiderio procura piacere o gioia, mentre la sua frustrazione procura dolore o tristezza.

R: Quindi non pensi, come Schopenhauer, che il desiderare stesso sia dolore?

L: Non lo penso affatto! Sono anzi convinto, come potrebbe peraltro testimoniare qualsiasi depresso, che *il desiderare è gioia*. Quando si attutisce o viene meno, subentrano infatti il vuoto e la noia. Non solo, perciò, il desiderare è piacere e il non desiderare è dolore, ma al piacere in sé del desiderare può aggiungersi quello che deriva dall'appagamento del desiderio.

R: Riconosco che la soddisfazione di un desiderio procura piacere, mentre la sua frustrazione procura dolore; non mi pare, tuttavia, che il piacere e il dolore abbiano solo questa origine.

L: Hai ragione. Una malattia, ad esempio, è un dolore che non deriva dalla frustrazione di un desiderio, così come un'eredità inaspettata è un piacere che non deriva dal soddisfacimento di un desiderio.

R: Dal momento che distingui il *desiderare* dal *desiderato*, ossia da un *desiderare determinato*, ritieni possibile un *desiderare privo di desiderato*: vale a dire un desiderare o un volere puro?

L: E' arduo, ma non impossibile da realizzare.

R: Dicesti che si ha il pensare puro quando si pensa il pensare; si ha forse il volere puro quando si vuole il volere?

L: Diciamo, piuttosto, che *il volere puro è un volere libero dai sensi o un volere che vuole l'idea*.

R: Vuoi dire che il volere è puro quando vuole l'Io o lo spirito, e non l'oggetto o il corpo?

L: Voglio dire che il volere è puro quando, in unione con il pensare puro, vuole lo spirito, l'anima e il corpo, e non solo il corpo, come fanno i materialisti, o solo

l'anima, come fanno gli asceti o i mistici. Tieni però presente che *solo il volere dell'Io può volere l'Io o lo spirito* e generare così una gioiosa *oblazione* o *dedizione*.

R: Capisco. Vorrei domandarti una cosa.

L: Di' pure.

R: Sarei curioso di sapere perché, poco fa, hai definito "in parte ragionieresco" il pessimismo di Eduard von Hartmann.

L: L'ho definito così, perché von Hartmann crede che il valore della vita possa essere calcolato alla stessa stregua di un bilancio in cui figurino, da una parte, tutti i piaceri goduti e, dall'altra, tutti i dolori patiti.

R: E il valore della vita dipenderebbe dal risultato di tale bilancio?

L: Sì. Nel libro contabile della nostra vita, dovremmo registrare, nel capitolo dell'*avere*, il piacere di desiderare, i piaceri derivanti dall'appagamento dei desideri e dalle fortune e, nel capitolo del *dare*, il dolore di non desiderare, i dolori derivanti dai desideri inappagati e dalle disgrazie.

R: E come si dovrebbero tirare le somme?

L: Von Hartmann, in linea con la sua impostazione razionale, fa tirare le somme al pensare.

R: E che cosa si dovrebbe fare se risultasse che, nella vita, la quantità del dolore è superiore a quella del piacere? Ci si dovrebbe forse ammazzare?

L: Stai tranquillo. Dal momento ch'è in realtà *il sentire*, e non il pensare, a tirare le somme, nessuno si ammazzerebbe per questo.

R: Ricordi Leopardi: "Se la vita è sventura, perché da noi si dura?"

L: Questo è il problema! Ammesso e non concesso, infatti, che i conti dei pessimisti siano giusti, come mai gli uomini mostrano di non curarsene e continuano a vivere?

R: E questo è un fatto!

L: Certo! E quando i fatti non confermano i conti, non potendosi rifare i fatti, bisognerebbe rifare i conti.

R: In effetti, una vita che "si dura" dimostra, o che i conti dei pessimisti sono sbagliati, e che non è vero, perciò, che la quantità del dolore supera quella del piacere, oppure che i loro conti sono giusti, e che non è vero, perciò, che gli uomini si basano su tali calcoli per decidere se continuare o meno a vivere.

L: Esatto. Avrai comunque notato che chi fa un bilancio del genere commisura il valore della vita alla quantità del piacere.

R: E lo ritieni sbagliato?

L: Sì. Un conto, infatti, è la *quantità* del piacere, altro è il *valore* di tale quantità. Il valore del denaro, ad esempio, è cosa diversa dalla sua quantità. Chi guadagna, mettiamo, due milioni al mese, vedrà il valore di questa cifra aumentare quando i prezzi scendono e diminuire quando i prezzi salgono.

R: Il che vuol dire che il valore non è il risultato di addizioni o sottrazioni, ma di un *rapporto*: di quello, appunto, tra lo stipendio e i prezzi.

L: Proprio così. E come il valore del denaro varia in rapporto ai prezzi, così il valore della vita varia in rapporto ai *bisogni* e ai *desideri*.

R: La quantità del piacere, rapportata a quella dei bisogni e dei desideri, ha dunque un valore relativo.

L: Ma certo! Ad esempio, una grossa vincita al totocalcio non sarà più così grossa se ottenuta con un sistema finanziato da molte persone.

R: Anzi, maggiore sarà il loro numero e minore sarà la vincita.

L: E' dunque dalla grandezza del nostro desiderio che dipende quella del dispiacere che siamo capaci di sopportare per soddisfarlo. Non confrontiamo quindi la grandezza del dispiacere con quella del piacere, ma con quella del nostro desiderio.

R: Non si tratta dunque di appurare se, nella vita, prevalga il piacere o il dispiacere, ma di appurare se il desiderio o la volontà di raggiungere il primo sia tanto forte da superare il secondo.

L: Come vedi, non è il risultato del bilancio che propone von Hartmann a dare valore alla vita, bensì *la forza del nostro desiderare, anelare o amare*.

R: Mi sembra, però, che l'etica pessimistica voglia dimostrare l'impossibilità di raggiungere la felicità per costringere l'uomo a porsi al servizio di più nobili e alti ideali, mortificando se stesso.

L: Ma, come ho detto, non si deve costringere l'uomo a volere o non volere qualcosa; si deve invece aiutarlo, mediante il conoscere, a scoprire ciò che davvero vuole nel profondo. In breve, *l'uomo, per perseguire più nobili e alti ideali, deve conoscere e realizzare se stesso, e non mortificarsi*.

R: Sbaglio o la forza con la quale tendiamo a realizzare, mediante il volere, i nostri ideali morali dipende dalla forza con cui questi vivono nel nostro pensare?

L: Non sbagli affatto! Non dobbiamo mettere il nostro *volere naturale al servizio di un ideale astratto*, bensì *mutare l'ideale astratto in un ideale vivente*: ossia in un ideale vivificato e animato dalla forza dell'Io. Se non ti dispiace, vorrei leggerti, al riguardo, un altro passo di Steiner.

R: Non mi dispiace affatto, anzi...

L: “Chi aspira a ideali di altezza sublime, lo fa perché essi sono il contenuto della sua essenza, e la loro realizzazione sarà per lui un godimento in confronto al quale è una piccolezza il piacere che gli animi meschini traggono dalla soddisfazione degli istinti comuni. Gli idealisti *si beano* spiritualmente quando i loro ideali si trasformano in realtà”.

R: Sarà, ma in genere ci si bea dei cosiddetti “piaceri della carne”, e non di quelli dello spirito.

L: Non solo, ma si associa anche l'idea dello spirito a quella della “mortificazione della carne”.

R: Facendo così indossare allo spirito i panni del “Super-io”, del *nomos* o del *thanatos*.

L: Se ci pensi, è anche per questo, in fondo, che la terza “Persona” della Trinità viene detta “Spirito Santo”.

R: Vale a dire?

L: Vedi, se esiste uno “Spirito Santo”, vuol dire allora che ne esiste un altro che santo non è; e tenendo conto che Giovanni Battista de la Salle chiama il primo “alito di vita”, “sorgente di forza” e “principio di luce”, potremmo allora chiamare il secondo, quello profano, “alito di morte”, “sorgente di debolezza” e “principio di tenebra”.

R: In effetti, “la luce risplende fra le tenebre; ma le tenebre non l’hanno riconosciuta”. Sarà per questo che qualche filosofo ha preso di recente a parlare del “pensiero debole”?

L: Non lo so. Quel che so, come ti ho detto, è che lo spirito vivente o il pensiero vivente è *unità di forma e di forza, di luce e di calore*.

R: Non sei però il solo a sostenere che l’uomo deve realizzare se stesso assecondando la propria natura.

L: Già, ma *qual è la sua natura?*

R: Capisco. Se la natura dell’uomo è spirituale, assecondare la propria natura significa allora assecondare e realizzare lo spirito.

L: Fatto sta che un uomo è completo quando sviluppa appieno la propria natura, fatta di spirito, anima e corpo; questa, una volta sviluppata, perseguirà il soddisfacimento dei suoi ideali morali con la stessa forza e tenacia con la quale persegue, di norma, quello dei suoi desideri.

R: E un uomo del genere come sperimenterà l’immoralità?

L: Come una *deformazione o una mutilazione del proprio essere*.

R: Anche oggi è arrivato il momento di salutarci. Che cosa hai in mente per la prossima volta?

L: La prossima volta sarà forse l’ultima in cui potremo incontrarci. Riterrei perciò utile, per completare il nostro esame, dedicarci al problema dei rapporti tra “individualità e specie”. Ti va?

R: D’accordo. Arrivederci allora alla prossima settimana.

L: Arrivederci.

14° DIALOGO

L: Ho da dirti una cosa che spero ti farà piacere.

R: Cosa?

L: Se vuoi, la prossima settimana potremo incontrarci di nuovo.

R: Questa, sì, ch'è una bella notizia!

L: Così potremo dedicarci alle “ultime questioni”.

R: Quale argomento migliore per un ultimo incontro!

L: Bene! Cominciamo allora a parlare dell'individualità e della specie.

R: Che cosa rappresenta, logicamente, la specie?

L: Rappresenta la *forma* o la *qualità*: cioè il concetto quale *essere determinato* o *essenza*.

R: Ma non hai detto che il concetto non ha forma?

L: Attento! Il concetto non *ha* forma, ma *è* forma.

R: E l'individualità, invece, che cosa rappresenta?

L: L'individualità, cioè l'Io, rappresenta l'unità o l'insieme di tutti i concetti o, se vuoi, il *Concetto dei concetti*.

R: Il tipo “stenico” e quello “astenico”, di cui hai parlato anche l'altra volta, sono quindi due specie?

L: In un certo senso, sì. Si tratta di due forme caratteriali che dovrebbero essere subordinate all'Io.

R: Se l'individualità è l'Io, allora tutto il resto è specie?

L: Più o meno, a seconda dei livelli. Nel corso del tempo, come sai, sono state tentate varie classificazioni delle costituzioni, dei temperamenti e dei caratteri, ma nemmeno una, non a caso, degli Io.

R: E perché?

L: Perché si presta a essere classificato solo ciò che è più o meno collettivo, e non ciò ch'è individuale, e quindi irripetibile.

R: L'individuo appartiene comunque a un gruppo: che so, a una nazione, a un popolo, a una stirpe o a una famiglia.

L: Non solo, ma appartiene anche al sesso maschile o femminile.

R: Ammetterai che non è facile, tra questa congerie di elementi collettivi, discernere quello individuale.

L: Eppure è l'Io a utilizzarli o giostrarli. Come un pittore, per realizzare il suo dipinto, si serve dei colori di cui dispone, così l'individuo, per realizzare se stesso, si serve degli elementi che la natura e la cultura, o se vuoi il destino, gli mettono a disposizione.

R: La specie dovrebbe essere perciò il *mezzo* e l'individualità il *fine*?

L: D'altronde, delle due, l'una: o è l'individuo a esprimersi per mezzo della specie; o è la specie a esprimersi per mezzo dell'individuo. Quando di qualcuno si dice, ad

esempio, che è “tutto suo nonno” o “tutto suo padre”, vuol dire che si è identificato con un altro, e ignora quindi se stesso come Io.

R: Il che significa che l'individualità è presente anche quando la s'ignora?

L: Certo. Se affermassi: “Io sono la specie”, sarei appunto io ad affermarlo: a predicarmi cioè come “specie” e a identificarmi con questo concetto.

R: Nessuno, però, è totalmente individuo o totalmente specie.

L: Senza dubbio. L'individuo si distingue e si emancipa solo in modo graduale da quanto è in lui specie: vale a dire, carattere, temperamento e costituzione.

R: Non ti sembra che la natura e la specie condizionino soprattutto i rapporti tra l'uomo e la donna?

L: Ha detto infatti Rilke: “L'uomo ama solo come maschio, non come uomo”.

R: Ammiro molto Rilke e ricordo bene queste sue parole. Si trovano, se non sbaglio, nelle *Lettere a un giovane poeta*. C'è anche un altro passo di questo libro sul quale rifletto spesso, tanto che l'ho imparato a memoria.

L: Quale?

R: Recita così: “Il grande rinnovamento del mondo forse in questo consisterà, che uomo e fanciulla, liberati da tutti gli errori e disgusti, non si cercheranno come opposti ma come fratelli e vicini, e si uniranno come creature umane, per portare in comune, semplici, gravi e pazienti, il difficile sesso che è loro imposto”.

L: Davvero bello, non lo ricordavo. Comunque è vero: soprattutto la condizione della donna viene per lo più determinata, socialmente, dall'appartenenza alla sua specie, e non dalla sua individualità.

R: Stando a quanto mi hai insegnato, una cosa è però *l'individualità*, altra *la coscienza dell'individualità*.

L: Certo. Per questo abbiamo detto che l'Io è presente anche quando lo s'ignora: ossia, quando non è ancora cosciente di sé. Un neonato, ad esempio, è un Io, ma non ha ancora coscienza dell'Io che è.

R: Qualcuno ha detto, in proposito: “Se fossi re e non lo sapessi, sarebbe come se non lo fossi”.

L: Potremmo quindi dire, parafrasando: “Se fossi un Io e non lo sapessi, sarebbe come se non lo fossi”. Il guaio, tuttavia, è che, ignorando di essere degli Io, c'identifichiamo con la specie e mortifichiamo così la nostra esistenza. L'*esistenza* dell'uomo, infatti, non è determinata, come in tutti gli esseri della natura, dal suo *essere*, bensì dalla sua *coscienza dell'essere* o dalla sua autocoscienza.

R: Se ho ben capito, però, l'autocoscienza nasce come coscienza dell'ego, e non come coscienza dell'Io spirituale.

L: E' così. La prima autocoscienza matura al termine della cosiddetta “età evolutiva” e si presenta, in quanto effetto dell'identificazione dell'Io col corpo, come *autocoscienza egoica*: come coscienza, ad esempio, maschile o femminile dell'Io.

R: Allora l'”io corporeo”, di cui parlano alcuni psicologi, non esiste?

L: Non solo non esiste, ma è anche un bell'esempio di realismo ingenuo: si crede che esista un “io corporeo” laddove esiste invece una *coscienza corporea dell'Io*.

R: Stando così le cose, e ripensando a quanto ci siamo detti nei nostri incontri precedenti, dovrebbero allora darsi ulteriori livelli di autocoscienza: al di sopra del primo, corporeo o spaziale, se ne dovrebbero infatti dare un secondo temporale, un terzo qualitativo, e un quarto, che non saprei però come definire.

L: Potremmo definirlo “essenziale”, in quanto è solo a questo livello che si realizza la *piena autocoscienza*. Al primo livello, l’Io s’identifica con il corpo fisico-spaziale, al secondo, con il corpo vivente-temporale, e al terzo con l’anima, che gli dà di sé una coscienza psichica o caratteriale.

R: E’ a questo terzo livello che si ha la *soggettività*, e non l’individualità?

L: Certo. L’Io psichico o psicologico sta al di sotto dell’Io spirituale.

R: Prima di arrivare a se stesso, l’Io si media dunque a tre livelli diversi?

L: Non dimenticare, però, che il primo, quello spaziale, è il livello della coscienza ordinaria, mentre il secondo, quello temporale, e a maggior ragione il terzo, quello qualitativo, sono livelli di coscienza superiori. In ogni caso, è solo al quarto livello che l’Io si porta, tanto al di là del suo *essere inconscio e immediato*, quanto al di là dell’*autocoscienza mediata*, realizzando così un’*autocoscienza insieme mediata e immediata*.

R: Sai che cosa dice al riguardo Johannes Tauler?

L: No, che dice?

R: Dice, rivolgendosi a Dio: “Io ho girato e cercato dovunque nel mondo e non Ti ho trovato: perché Tu eri dentro e io fuori, Tu eri presso di me ed io ero molto lontano da me stesso”.

L: E’ un bel pensiero. Tuttavia, se non fosse stato un mistico, trovando Dio avrebbe trovato se stesso e il mondo, e trovando se stesso e il mondo avrebbe trovato Dio. Sai piuttosto, riguardo a ciò ch’è mediato o immediato, come risponde l’Onnipotente ai Deva che, raccolti intorno al suo trono, gli domandano chi Egli sia?

R: No, come?

L: Risponde: “Se oltre a me ci fosse un altro, mi descriverei per mezzo suo”.

R: E alla stessa domanda, rivoltagli da Mosé, Dio risponde: “Io sono colui che sono”.

L: Aggiungendo: “Dirai così ai figli d’Israele: Io-sono mi ha inviato da voi”.

R: Mi sembra importante realizzare, in effetti, che la vera autocoscienza ha un carattere *insieme* mediato e immediato. Julius Evola, ad esempio, sostiene che si potrebbe fare qualcosa di meglio che non limitarsi a pensare o conoscere l’Io: che si potrebbe cioè esserlo o possederlo.

L: Ha ragione. Ma se non si arriva a esserlo o possederlo in virtù di una *libera, graduale e paziente evoluzione dei livelli di autocoscienza* che abbiamo distinto, si corre il rischio di ricadere nella semplice immediatezza: cioè in quella della *volontà naturale*, che si presta non tanto a essere “posseduta” quanto piuttosto a “possedere”, magari in forma di “volontà di potenza”. Senti che cosa dice in proposito Hegel: “Si sa in modo immediato ciò che è superiore, ma vi si perviene solo grazie ad una mediazione. Ogni pensare è immediato, ma proprio il pensare è, in se stesso, un processo, è movimento, vita; ogni vita è movimento e processo, è qualcosa di

mediato, e tanto più la vita dello spirito: essa consiste nel passare da un gradino all'altro, da ciò che è puramente naturale e sensibile a ciò che è spirituale, e questo è mediazione”.

R: Chiarissimo. Potremmo quindi dire, tornando a noi, che, nella natura, gli individui sono esemplari della specie, mentre, nell'uomo, l'individualità è la specie?

L: Senz'altro! Ogni pianta o animale è infatti un esemplare della specie, mentre *ogni uomo è una specie a sé*: cioè a dire un Io chiamato a *umanizzare* la propria natura animale, vegetale e minerale.

R: Ma al di sopra della specie non c'è il *genere*? Mi sembra che Kant chiami appunto *genus* il concetto superiore e *species* quello inferiore.

L: E' vero. Al di sopra delle molteplici specie vegetali c'è infatti la *pianta archetipica* o *Urpflanze* di Goethe.

R: E anche al di sopra delle diverse specie animali c'è un *animale archetipico* o *Urtier*?

L: C'è, ed è *l'uomo*. Nell'anima umana, ad esempio, sono presenti tutte le specie animali.

R: E anche al di sopra dei diversi uomini, in quanto specie a sé, c'è un *uomo archetipico* o *Urmensch*?

L: C'è perfino questo, ed è il *Logos* o il Cristo: ossia, l'*Ecce homo*, il *Genere umano* o, come lo chiama Steiner, il “Rappresentante dell'umanità”.

R: Mi pare di capire, però, che l'*Urpflanze* e l'*Urtier*, rispetto alle piante e agli animali, sono *trascendenti*, mentre il *Logos*, rispetto all'uomo, è *immanente*.

L: Hai ragione. Il *Logos*, in quanto fattosi “carne”, inhabita l'Io spirituale di ogni uomo.

R: Solo sul *Logos* si può perciò fondare una vera socialità o fraternità.

L: E non dice appunto il Cristo: “Senza di me non potete far niente”?

R: E' dunque impossibile realizzare una vera socialità o fraternità se non si tiene conto della realtà del *Logos* o dell'Io-sono, quale fondamento comune di tutti gli Io.

L: Non solo, ma è anche impossibile realizzarla se si sottovaluta o s'ignora la natura *a-sociale* o *anti-sociale* dell'ego. Fatto sta ch'è impossibile immaginare una comunità fatta di uomini fisicamente e psicologicamente uguali, ma è possibile immaginarne una fatta di uomini che, pur essendo diversi, *si pensano, si sentono e si vogliono uguali o fratelli in Cristo*, e capaci quindi di amare.

R: Penso si corra altrimenti il rischio che, in luogo della libertà e dell'uguaglianza spirituale o morale, subentrino la costrizione, l'uniformità, il conformismo o, come si dice oggi, l'omologazione.

L: E la storia non ha appunto dimostrato che quando si è tentato di realizzare politicamente l'uguaglianza è andata a finire proprio così? Nota, peraltro, che in due delle parole che hai usato, “uniformità” e “conformismo”, è contenuto il termine “forma”. Già questo dovrebbe farci capire che non ci troviamo alle prese con lo spirito o con l'Io, che in tanto è libero in quanto è privo di forma, bensì con le realtà *signate* o naturali della psiche e del corpo.

R: Un'ultima cosa: come si fa a conoscere l'Io altrui se la sua realtà, da quanto ho capito, non si presta a essere oggettivata?

L: Ricorda: "il simile conosce il simile". Di fronte a tutti gli "oggetti", l'Io è chiamato a integrare il percepito col concetto, mentre, di fronte a un altro Io, cioè di fronte a un altro soggetto, deve essere capace di farsi in qualche modo da parte per poterlo accogliere in sé.

R: E' questa l'intuizione? Ho letto, da qualche parte, che questo termine deriverebbe da *in-theos-ire* e indicherebbe un atto in grado di raggiungere l'essenza dell'oggetto.

L: E' grazie all'intuizione, infatti, che raggiungiamo, per così dire, l'Io altrui, e che l'Io altrui raggiunge il nostro. Ma si tratta di un fenomeno estremamente sottile e complesso che non è il caso, adesso, di affrontare.

R: D'accordo. Purtroppo ti devo lasciare. Mi consola però il fatto di sapere che potremo incontrarci ancora una volta.

L: Non ti preoccupare. Ti aspetto qui tra sette giorni.

R: Contaci!

L: Allora arrivederci.

R: Arrivederci.

15° DIALOGO

R: Dal momento che questo è il nostro ultimo incontro, vorrei porti, se non ti dispiace, alcune questioni.

L: Fa' pure.

R: Cominciamo da questa: esiste o non esiste un "al di là"?

L: Vuoi dire una realtà che trascenda la nostra esperienza?

R: Che trascenda, sia i limiti dell'esistenza finita, sia quelli della conoscenza umana.

L: Sai che cosa ti direbbe Hegel?

R: No, che mi direbbe?

L: Te lo leggo: "Il mondo reale, non è da un'altra parte, non è nell'al di là, bensì è il mondo realmente esistente considerato nella sua verità, non in quanto può venir toccato ed in genere come si manifesta ai sensi: all'udito, alla vista, e così via". Ricordi, comunque, che cosa abbiamo detto, a suo tempo? Che l'esistenza è finita solo per il percepire, e che i limiti del percepire vengono trascesi dal pensare.

R: Nel conoscere e nel creare?

L: Certo. Nel conoscere, si risale dalla singolarità del percepito al concetto, mentre nel creare, si discende dall'universalità del concetto al percepito per realizzare o modificare l'oggetto.

R: Il solo concetto e il solo percepito dunque non bastano?

L: Non bastano per la conoscenza sensibile. Il percepito, che è una parte della realtà, ci si dà per mezzo del corpo, mentre il concetto, che è l'altra parte della realtà, ci si dà per mezzo dello spirito. Solo la loro unione, nell'anima, ci dà la realtà completa.

R: Il pensare coglie quindi *i concetti della realtà*, mentre il percepire coglie *la realtà dei concetti*.

L: La coglie, sul piano ordinario, quale realtà sensibile e, sul piano intuitivo, quale realtà spirituale. Sai che il reale, per Hegel, è "unità di essere ed esistere". Ebbene, il concetto, sebbene in forma determinata, ci dà l'*essere*, il percepito ci dà l'*esistere*, e il conoscere, coniugando l'uno e l'altro, ci dà il *reale*.

R: Si potrebbe dire che il cosiddetto "al di là" non è che l'*essenza dell'al di qua*, e che l'al di qua non è che l'*esistenza dell'al di là*?

L: Sicuramente. Potremmo anche dire che l'*al di là non è che l'interno dell'al di qua*, e che l'*al di qua non è che l'esterno dell'al di là*. Distinguiamo infatti la realtà esterna del mondo da quella interna dell'anima, ma ignoriamo che la realtà dello spirito, pur presentandosi all'interno, è esterna all'anima.

R: Potremmo dire, perciò, che costituisce l'"esterno dell'interno"?

L: Beh, se lo dicevano i maestri di Chartres, possiamo dirlo anche noi. Comunque, ciò che più importa, se si vuole superare davvero il dualismo di interiorità ed esteriorità, è realizzare che *l'esterno dell'interno* altro non è che *l'interno*

dell'esterno: cioè l'essenza spirituale del mondo che sperimentiamo mediante i sensi fisici.

R: E dimmi, il singolo concetto viene afferrato dall'intelletto?

L: Sì. Ogni concetto non è che una tessera di quell'immenso mosaico costituito dal mondo delle idee; ed è in virtù della percezione sensibile e dell'intelletto che riusciamo a strappare, dal tessuto unitario di quel mondo, i singoli concetti. Questi, una volta isolati, vengono utilizzati dalla ragione per ricomporre, in modo cosciente e graduale, l'unità originaria.

R: Disponiamo dunque di tutto quello che serve per conoscere il mondo e noi stessi.

L: Fatto si è che *l'uomo è mondo* o, per essere più precisi, quella parte del mondo che percepisce e pensa, sia l'altra parte, sia se stessa. Solo a causa della percezione sensibile l'una si sperimenta opposta all'altra. Il pensare, superando tale opposizione, riunisce però l'uomo al mondo e a se stesso.

R: Come nasce allora l'idea, tanto diffusa, che il fondamento del reale si trovi al di là del mondo che ci circonda?

L: Nasce per il fatto che i concetti, e i rapporti che l'uomo, pensando, scopre tra questi, vengono ritenuti soggettivi. Una volta ridotta o snaturata in questo modo la realtà dei concetti e del pensare, si va poi alla ricerca di un qualche contenuto che, stando al di fuori del mondo esperito ed esperibile, ne garantisca la realtà.

R: Ma il pensare, dicesti, non è soggettivo.

L: In verità, non è né soggettivo né oggettivo, in quanto è proprio il pensare a porre tanto il concetto di *soggetto* quanto quello di *oggetto*. Anche i concetti non sono soggettivi, in quanto costituiscono quella parte della realtà che i sensi non sono in grado di afferrare. Va peraltro ricordato che anche il contenuto della nostra personalità soggettiva deriva dal mondo delle idee.

R: Ti riferisci all'io?

L: No. L'io, come il pensare, è al di là di soggetto e oggetto. Per "contenuto della nostra personalità soggettiva", intendo quella parte del mondo delle idee assegnataci dal destino e alla quale si trova particolarmente legato il nostro sentire. Si tratta delle qualità di cui è intessuta l'anima, che, agendo in base alle forze della *simpatia* e dell'*antipatia*, si attraggono se affini e si respingono se contrastanti.

R: Non mi è chiaro.

L: Vedi, l'io dispone di tutto il mondo delle idee, mentre l'anima o, diciamo meglio, la psiche ne dispone solo in parte.

R: Questo ha forse a che fare con quello che l'astrologia chiama "tema natale"?

L: Immaginativamente, sì. Dal momento che il mondo dei concetti è un mondo "astrale" o "stellare", la parte di quel mondo assegnataci dal destino la potremmo anche considerare, in senso lato, una "costellazione".

R: Come una parte più o meno grande, cioè, del cerchio zodiacale.

L: Del quale l'io, non dimenticarlo, è però il centro. Per questo, ha la possibilità di acquisire, come dice Steiner, "nuove forze astrali" o, come dice James Hillman, di "fare anima".

R: In ragione del fatto, immagino, che chi sta al centro possiede tutto il cerchio, e non solo una sua parte. Quella assegnataci è in rapporto allora col carattere?

L: Sì, perché il carattere dipende *dal pensare e dal volere nel sentire*, e quindi dal destino.

R: Sembra che Eschilo abbia giusto detto: “Il fato è il carattere”. Anche gli scopi, in quanto idee, non vengono dunque determinati da un al di là extraumano?

L: Dice Hegel che “fine” o “scopo” è “il concetto capace d’obiettivare se stesso”; ma un’idea, lo abbiamo detto, può diventare “fine” o “scopo” solo se è l’uomo a volerla.

R: Prima, se non sbaglio, deve essere però intuita.

L: Certo. Nel conoscere, prima la percezione ci dà l’oggetto e poi l’intuizione ci dà il concetto; nella creazione, viceversa, prima l’intuizione ci dà il concetto e poi la percezione ci dà l’oggetto.

R: Ossia l’oggetto creato. Mi sembra comunque che, dell’intuizione, si parli in genere in modo approssimativo o scorretto.

L: Purtroppo è così. Per Jung, ad esempio, l’intuizione sarebbe una “funzione” psichica da distinguere non solo da quelle del sentimento e della sensazione, ma anche da quella del pensiero.

R: Ti confesso che quando lessi *Tipi psicologici* questa distinzione mi lasciò assai perplesso.

L: Lo credo bene! Sarebbe come dire che, in natura, la realtà, che so, delle capre deve essere distinta non solo da quella minerale e da quella vegetale, ma anche dalla realtà animale.

R: Sarebbe assurdo. Le capre fanno parte del regno animale.

L: Così come l’intuizione fa parte del regno del pensiero, e non è perciò una funzione o una realtà a sé.

R: Anche se, ammetterai, ne costituisce una manifestazione molto particolare.

L: Hai ragione. L’intuizione concettuale è *sui generis* perché è caratterizzata dal fatto di essere, a un tempo, *una percezione del concetto da parte dell’Io e una percezione dell’Io da parte dell’Io*: in breve, una percezione dello spirito da parte dello spirito, e dunque un’*autopercezione*.

R: Non mi è chiaro.

L: Vedi, nell’intuizione concettuale *l’intuente e l’intuito* coincidono: *il soggetto dà la sua forza alla forma del concetto e il concetto dà la sua forma alla forza del soggetto*.

R: C’è differenza tra questa intuizione concettuale e l’intuizione “empirica” di cui parla Kant nella sua estetica trascendentale?

L: Tenendo conto che, per lui, l’intuizione empirica si riferisce all’oggetto, e quindi al fenomeno, si potrebbe dire che l’intuizione empirica è una percezione *sensibile*, mentre l’intuizione concettuale è una percezione *spirituale*.

R: Perché hai parlato di un’“autopercezione”?

L: Immagina di percepire e pensare un albero. L’albero è un oggetto che sta fuori di te, e che tu, in qualità di soggetto, conosci. Se però decidi, in qualità di soggetto, di

percepire e pensare te stesso, la situazione cambia, poiché ora l'Io percepisce e pensa l'Io.

R: In quanto si pone come oggetto.

L: Quello vero, però, è *il soggetto che pone e non quello posto*.

R: Stando a quanto abbiamo detto la volta scorsa, il soggetto si può porre però a livelli diversi.

L: Sì, ai diversi livelli dell'autocoscienza.

R: Se ben ricordo, si realizza l'autocoscienza egoica quando l'Io si pone nello spazio, e s'identifica quindi col corpo.

L: E questa, ormai lo sappiamo, è l'autocoscienza ordinaria, sensibile o intellettuale.

R: Se ne realizza invece una superiore quando l'Io si pone nel tempo, e un'altra, a un livello ancora più alto, quando l'Io si pone nella qualità.

L: Giusto. Al primo di questi livelli superiori, l'autocoscienza riveste un carattere *biografico*, poiché l'Io si sperimenta come una realtà vivente o come un processo che si svolge, senza soluzione di continuità, dalla nascita alla morte; al secondo, riveste invece un carattere *qualitativo*, poiché l'Io si sperimenta come una realtà animica, e quindi estranea al tempo e allo spazio.

R: Pensi che queste due forme di autocoscienza possano essere in qualche modo rappresentate dal "vitalismo" e dallo "psicologismo"?

L: Direi di sì. E' comunque al di là del terzo livello che l'Io è chiamato a passare *dall'aver all'essere*, in quanto non dispone più di livelli ai quali porsi o attraverso i quali mediarsi. Una cosa, infatti, è l'Io come spazio, come tempo o come anima, altra *l'Io come Io*.

R: E quindi?

L: E quindi l'Io, non potendosi più identificare con quello *posto*, deve risalire di nuovo il movimento del *porre* per arrivare al *ponente* e rientrare così in se stesso.

R: Immagino che, dicendo "posto", hai inteso dire "pensato", così come, dicendo "porre" e "ponente", hai inteso dire "pensare" e "pensante".

L: Esatto.

R: E' arrivato il momento di salutarci. Lo dico con vero rammarico perché so che questo, almeno per ora, è il nostro ultimo incontro.

L: A Dio piacendo, riprenderemo forse, un giorno, le nostre chiacchierate.

R: Ti assicuro che continuerò a pensare a tutto ciò che hai detto.

L: Ed è questo che conta. Vedi, come l'uovo ha bisogno, per poter dar vita all'essere del pulcino, di essere amorevolmente covato, così il pensiero ha bisogno, per poter dar vita al suo stesso essere, ossia all'essere dello spirito, di essere amorevolmente meditato.

R: E' così che ci si trasforma?

L: Certo. Un conoscere che non ci trasforma, che non ci migliora, che non ci rende più umani, non è un vero conoscere.

R: Così come penso che non sia un vero conoscere quello che non trasforma, non migliora e non rende più umano il mondo.

L: Se non ti dispiace, vorrei proporti dunque di salutarci e di allontanarci poi in silenzio, grati di aver potuto ricercare insieme e con gioia la verità.

R: D'accordo.

L: Allora arrivederci.

R: Arrivederci.

P.S.

Nel congedarmi, manzonianamente, dai miei “venticinque lettori”, vorrei invitarli a riflettere anche sul seguente brano di Hegel:

“I greci ed i romani – nonché gli asiatici – non sapevano niente del concetto per il quale l’UOMO IN QUANTO UOMO nasce libero, per il quale l’uomo è libero; Platone ed Aristotele, Cicerone ed i giuristi romani non conoscevano questa nozione, ed ancor meno la conoscevano i popoli, sebbene essa sola sia *fonte del diritto*. Certo sapevano che un [cittadino] ateniese, un [cittadino] romano, un INGENUUS, è libero; sapevano che esistono liberi e non liberi, ma non sapevano che l’uomo *in quanto* uomo è *libero*; l’uomo in quanto uomo significa l’uomo *universale*, l’uomo come si coglie nel pensiero e come il pensiero sa cogliere. Nel cristianesimo s’impose la dottrina che dinanzi a *Dio* ogni uomo è libero, in quanto Cristo ha liberato l’umanità; dinanzi a Dio si è tutti uguali, liberati per raggiungere la libertà cristiana: simili determinazioni rendono la libertà indipendente dalla nascita, dalla posizione sociale, dalla cultura, eccetera, ed è straordinario quanto in tal modo si progredisca, ma esse sono ancora diverse da questo: che l’essere libero compie il *concetto* di uomo” (G.W.F. Hegel: *Lezioni sulla storia della filosofia* – Laterza, Roma-Bari 2009, p. 574).