

L'IDEALITÀ DELL'ESSERE
Esperienza interiore e implicazioni metafisiche

S O M M A R I O

1. Possiamo così definire l'idealità dell'essere: l'affermazione che nulla può esistere che non riceva senso d'essere da un atto di coscienza.
2. L'affermazione dell'idealità dell'essere, che scaturisce da un'esperienza interiore, comporta implicazioni metafisiche: tra cui l'affermazione che gli itinerari delle coscienze umane divenienti debbano infine confluire in una Coscienza assoluta.
3. L'idealità dell'essere nel pensiero di Cartesio e di Berkeley.
4. L'idealità dell'essere nel pensiero di Fichte.
5. Raffronto, tutt'altro che peregrino, col Vedanta idealistico.
6. Come Fichte cerca di giustificare la reale esistenza di un mondo esteriore.
7. Lo svolgimento della coscienza è perseguito da Fichte in un progresso all'infinito mentre, invece, Hegel gli assegna una meta ultima.
8. La meta ultima che Hegel assegna allo svolgimento della coscienza si prospetta, però, in concreto, in termini assai inadeguati.
9. Conseguente necessità di un correttivo.

Che cosa vuol dire "idealismo" in termini filosofici? Ogni dizionario filosofico che si rispetti risponde precisando via via i significati che questo termine ha avuto presso i più illustri pensatori da Leibniz a Gentile, passando per Berkeley, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, neohegeliani italiani, idealisti anglosassoni, criticisti, fenomenologi, epigoni svariati pur accomunati da una certa "aria di famiglia".

Non è mia intenzione passare in rassegna tali definizioni, e tanto meno tracciare alcuna storia dell'idealismo filosofico, nemmeno in compendio, si trattasse pure della sintesi più lapidaria. Mi riferirò a pochissimi autori, in particolare a due, Fichte ed Hegel. Almeno un cenno a Cartesio e a Berkeley e poi a Schelling sarà d'obbligo. Mi riservo, poi, un richiamo, solo apparentemente peregrino, al Vedanta "non dualista" di Shankara.

Qui mi propongo solo di chiarire, a me stesso prima che ad eventuali lettori volenterosi, quel che secondo la mia sensibilità potrei intendere per idealismo. Vedrò, poi, se e come da certe premesse idealistiche acquisite per via esperienziale sia possibile svolgere talune implicazioni metafisiche.

**1. Possiamo così definire l'idealità dell'essere:
l'affermazione che nulla può esistere
che non riceva senso d'essere
da un atto di coscienza**

“Idealismo” viene da “idea”. Tutto è idea, tutto è pensiero, tutto è coscienza. Affermare questo è, nella sostanza, idealismo. Naturalmente poi il concetto va chiarito, e sempre meglio, nei suoi termini. E, ancora, fondato.

Qualcuno può chiedere: “Ma allora questo sasso, che ho raccolto e preso in mano, sarebbe coscienza? E questa bottiglia, questa bicicletta, questa macchina da cucire...? Sono, ovviamente, cose, sono materia. Come potrebbero essere coscienza?”

Si può replicare: “Tutto è coscienza”, nel senso che “nulla può esistere che non riceva senso d'essere da un pensiero; da un atto di coscienza, appunto”.

L'atto di coscienza che pensa una qualche realtà proprio com'è in se stessa non può rimanerle esteriore: deve coincidere con essa, in qualche maniera; deve formare con essa un tutt'uno. Sono perciò da considerare proprie entrambe le espressioni che seguono: “Tutto, ogni cosa, ogni materia, anche un sasso, è *in quanto è posto da una coscienza*”; e ancora “Tutto, ogni realtà, essenzialmente è *coscienza*”.

A questo punto qualcuno potrebbe chiedermi: “Tu dici che tutto è coscienza, eccetera; ma su che fondamento lo affermi?” Una corretta replica non può essere che questa: “Lo dico perché ho, di questo, un'intima esperienza”. È un'esperienza che si ha o non si ha. È un fatto di maturazione interiore, che si può aver conseguito o meno.

Realismo è affermare che qualcosa può esistere indipendentemente da un pensiero. Idealismo è affermare che nulla può esistere se non alla luce di un pensiero che lo “pone” ovvero gli “dà senso d'essere”.

Vediamo, ora, insieme se è possibile convalidare l'opzione idealistica mediante una conferma reciproca. Dico, perciò, al mio lettore: “Prova anche tu a pensare a un sasso, o a una qualunque altra cosa materiale, che esista senza che nessuna coscienza la pensi”.

Confesso che io, personalmente, non ci riesco proprio a pensare in quei termini. Mi è fisiologicamente impossibile. Son fatto così. Sono così, proprio come persona umana. E tu ci riesci? Se non ci riuscissi nemmeno tu, ci sarebbe già, almeno tra due soggetti, una reciproca conferma, almeno di idiosincrasie, di gusti soggettivi e relativi rigetti viscerali.

Qualcuno può obiettare: “Ma la verità di qualcosa non può dipendere dalla costituzione fisica del soggetto che l'afferma. Dove va a finire la sua oggettività, se tutto dipende da condizioni così soggettive, così personali?”

Ora, però, di fatto ci sono soggetti più sensibili a certe cose, ed altri meno. Quindi non è per nulla indifferente che i soggetti più sensibili concordino sull'oggetto di certe esperienze, e che il discordare sia proprio dei soggetti meno sensibili.

Ci sono esperienze meglio oggettivabili, e altre meno. Il centimetro è buono, e tutte le persone normali sono in grado di adoperarlo per constatare, oggettivamente, che questo tavolo è lungo 260 centimetri e largo 105. Se la bilancia è buona, tutti sono in grado di precisare il peso di un oggetto sottoposto a quella misurazione. Così ancora, se il tachimetro è ben funzionante, tutti sono in grado di rilevare, per mezzo di esso, a quale velocità corra un'automobile: basta guardare la freccetta e quanto segna.

Ma ci sono cose in cui il metro oggettivo manca. Quest'uomo è un poeta. Posso misurarne l'altezza e il peso, posso fargli l'elettrocardiogramma, e da tutto questo trarrò indicazioni certamente oggettive. Ma dispongo di un metro altrettanto oggettivo per misurare la sua poesia? No di certo. Sarò in grado di valutare la sua poesia in maniera

appropriata solo nella misura in cui avrò maturato io stesso un'adeguata sensibilità poetica.

Su qualcosa che è impossibile definire in maniera oggettiva, qualcuno è d'accordo con me. Chi, però? Un saggio o un imbecille? Un esperto o uno che decisamente rimane al di fuori?

Il problema è, allora, di maturare una sensibilità spirituale nel nostro intimo. Il problema è di trasformarci, proprio come uomini. È di divenire uomini migliori.

E gli uomini migliori, quelli spiritualmente più sensibili, chi sono? Continua a mancare il metro oggettivo, anche qui. Sono quelli che io ammiro e stimo, da cui tanto desidero di essere stimato e cooptato.

Tanti altri, però, stimano “veri uomini” i peggiori prepotenti e delinquenti, mentre sorvolano sulle reali qualità positive di individui che a me invece appaiono incomparabilmente più apprezzabili e meritevoli.

Anche qui è la sensibilità di ciascuno che è chiamata a giudicare. Deve farlo bene. Poiché invero non è detto che il sentire sia un puro e semplice fatto soggettivo, e che il sentire di ciascuno equivalga a quello di ciascun altro.

In tema di valori, non è detto per nulla che tutti i gusti si equivalgano: c'è il buon gusto e c'è il cattivo gusto. Gli stessi gastronomi hanno le loro accademie. Così come la maniera di percepire i valori può essere più o meno limpida, ovvero ottenebrata. Ed è chiaro che la limpidezza dello sguardo fa vedere meglio e più a fondo. Giova, perciò, affinarla.

Allorché si coglie un valore, la sua affermazione non è semplice espressione di uno stato d'animo qualsiasi (piacere, dolore, paura o rabbia), ma è testimonianza: è affermazione di una realtà che si vive e di cui si vuol dire qualcosa perché anche altri imparino, intorno ad essa, qualcosa di vero e di valido in sé.

Tornando all'idealismo, se affermo che ogni realtà è tale in rapporto a una coscienza che la pensa, io attesto una verità che, sì, colgo in maniera soggettiva, ma che vale in sé indipendentemente dai soggetti.

È una verità su cui tanti soggetti possono convenire. Su cui può venirsi a costituire una intersoggettività. Su cui i punti di vista diversi altro non sono che diverse maniere di conoscere, di apprendere una medesima verità che le trascende.

Le considerazioni che ho svolto fin qui mi inducono ancor meglio ad affermare la “coscienzialità dell'essere”. O, meglio, la sua “idealità”, se preferiamo adoperare un'espressione un po' meno ostica. Chi condivide l'esperienza interiore che sta alla base di tale mia affermazione può seguirmi; e gli altri portino pazienza, in attesa di maturare nel loro intimo un'esperienza analoga.

**2. L'affermazione dell'idealità dell'essere
che scaturisce da un'esperienza interiore
comporta implicazioni metafisiche:
tra cui l'affermazione che gli itinerari
delle coscienze umane divenienti
debbano infine confluire
in una Coscienza assoluta**

Mi trovo nella mia stanza di studio, col mio fedele per quanto a volte un po' bizzoso computer su questo tavolo, con intorno le scaffalature colme di libri. Tutte queste cose sono davanti a me, ed io le penso, e col mio atto di coscienza do loro senso d'essere.

Poi, però, esco dalla stanza, imbocco il portone di casa e me ne vado per la città, o anche viaggio, e a tutte queste cose che ho lasciate nel mio studio non penso più per un certo tempo, o vi penso in maniera saltuaria.

Ora, se il senso d'essere di questa stanza, e di tutte le cose che la popolano, dipende dal fatto che una coscienza le pensi, che sarà di loro nei momenti in cui non le penserò più? Cesseranno di esistere, per poi riprendere ad esistere solo quando tornerò a pensarle?

Che dire, poi, di tutte le cose che nessuno pensa: ad esempio delle stelle e dei pianeti non ancora scoperti, di cui gli astronomi hanno valide ragioni di affermare che esistono da milioni di anni? Ecco la necessità di postulare una Mente divina che, per dare senso d'essere ad ogni realtà, pensi tutto quel che noi pensiamo ed anche non pensiamo.

Una tale Mente divina è da postulare anche per un altro riguardo. Io penso alle cose in maniera saltuaria, non solo, ma anche superficiale, assai imperfetta. Penso alle cose come appaiono a me, non a come sono in se medesime realmente.

Nella mia biblioteca ci sono molti libri ancora non letti, che con pazienza attendono il loro momento magari da decenni. Di questo tavolo io vedo la superficie, non certo l'intima compagine del legno, e tanto meno le molecole, gli atomi, gli elettroni e le altre particelle ancor più infinitesimali.

Anche per dare senso d'essere a quel che non vediamo e a quel che ignoriamo del tutto, abbiamo bisogno di postulare una Mente divina che pensi tutte le cose, così come sono in sé, in tutti gli aspetti e modi della realtà loro, anche nella loro costituzione più intima.

Questa Mente divina, questa divina Coscienza deve essere onnicomprensiva, e quindi una, universale ed eterna, non diveniente. Per comprendere ogni cosa ed ogni evento deve trascendere non solo ogni molteplicità, ma ancora ogni successione temporale.

Per inciso mi limito, qui, a far cenno ad un problema, la cui trattazione distrarrebbe non poco da questa del presente scritto.

In quanto pensa totalmente il proprio essere in maniera perfettamente adeguata, una coscienza è tutt'una con esso. Ora, se gli esseri sono tanti, è necessario che le coscienze che rispettivamente gli corrispondono siano pure tante, in pari numero diciamo così, ossia coincidenti con i relativi esseri cui danno senso.

Ecco, allora, la necessità che la Coscienza divina si articoli in una molteplicità di coscienze, ciascuna a sé distinta ed autonoma. Se non fosse così, la Coscienza divina assorbirebbe ogni esistenza, e nessun esistente avrebbe più realtà propria. La Coscienza divina sarebbe tutto e gli esistenti nulla.

Ma chiudiamo l'inciso, per tornare a quel che si diceva della Coscienza divina e della sua assolutezza, onnicomprensività ed eternità.

Come si vede, ho compiuto una deduzione, muovendo dall'esperienza dell'idealità dell'essere per affermare la realtà di una Coscienza assoluta, che quell'esperienza implica. La deduzione di cui parlo è una semplice operazione logica dell'intelletto. A implica B; quindi, se si dà A, si dà anche B, che nella proposizione A è asserito implicitamente.

Nel caso nostro, possiamo veramente dire che affermiamo B per pura e semplice deduzione da A? Possiamo affermare la realtà di una Coscienza assoluta per pura e semplice deduzione dall'asserito principio generale dell'idealità dell'essere (che, cioè, nulla può esistere che non sia pensato da una coscienza in genere)?

Io qui penso che l'affermazione della realtà di un Dio sia non solo deducibile dall'esperienza dell'idealità dell'essere, ma altresì inducibile da un'esperienza metafisico-religiosa.

Si tratta dell'esperienza dell'Assoluto, cui, in forme diverse, possono pervenire sia i religiosi e i mistici, sia gli stessi metafisici. Pure questi ultimi debbono sentire l'Assoluto, in qualche modo, debbono averne una qualche percezione, perché l'Assoluto possa avere anche per loro un qualche senso.

Questa e quella esperienza – cioè da un lato l'esperienza dell'idealità dell'essere in genere, dall'altro l'esperienza metafisico-religiosa – vanno certamente considerate aspetti diversi di un'esperienza comprensiva, e nondimeno possono anche essere mantenute ben distinte.

Quel che mi preme sottolineare è che il nostro iter non è una mera deduzione; e che, se pure andiamo avanti col raziocinio puro di un procedimento deduttivo, gli ulteriori passi ricevono conferma anche e soprattutto da ulteriori esperienze. Ciò può valere altresì per le conclusioni, cui via via approderemo in seguito.

Si tratta, ora, di fare un terzo passo avanti. Posto che ciascun uomo o donna è una coscienza in divenire, in evoluzione attraverso il tempo, ci possiamo chiedere: tutte queste coscienze umane divenienti, e la stessa eterna Coscienza assoluta, sono destinate a rimanere separate per sempre, o, al contrario, potranno prima o poi congiungersi, confluire?

La risposta che mi sento di dare è questa: tra la Coscienza divina e le coscienze umane divenienti e progredienti ci deve essere unità e non separazione irriducibile. Tra una coscienza umana che dal nulla progredisca fino alla pienezza del tutto e la Coscienza divina onnicomprensiva la sola unità concepibile è quella di una continuità: una continuità data dal progredire della coscienza umana fino al traguardo dell'assolutezza, cioè del suo farsi totale per confluire, in ultimo, nella Coscienza divina. Ciò vuol dire che le coscienze umane divenienti sarebbero destinate, alla fine, a sfociare nell'eterna Coscienza divina come tanti fiumi nell'oceano.

Anche a tale risposta pervengo con una ulteriore deduzione. Con la deduzione precedente ero pervenuto a postulare una Coscienza assoluta onnicomprensiva. A questo punto rilevo che una tale Coscienza assoluta, per essere veramente una ed onnicomprensiva, deve comprendere anche tutte quelle coscienze individuali e ridurle all'unità di una sola e medesima coscienza. La Coscienza deve essere una e una sola. Questo solo si può avere con lo sfociare delle coscienze individuali nella coscienza assoluta, senza alcuna soluzione di continuità.

Ciascuna singola coscienza umana nasce imperfetta e limitata; e, se volge l'attenzione al passato, non riesce a ricordarsi altrimenti che limitata e imperfetta. La pienezza della coscienza, la sua adeguazione alla Coscienza universale, non può essere proiettata che nel futuro, in un futuro ultimo.

Questo vuol dire che ciascun uomo è destinato a farsi Dio. Ci si può chiedere come ciò sia possibile. E si può replicare che, se tutto è possibile col divino aiuto, in linea di principio un tale esito non è impossibile, non lo si può escludere a priori.

Quello che Dio fa di sé alle creature è un dono totale. Dio non è geloso di noi, ma ci dà tutto. Sta a noi riconoscere in Dio la Sorgente di ogni bene e disporsi a ricevere tutto da Lui e a collaborare, perché in Lui possiamo raggiungere ogni perfezione, fino a confluirci totalmente.

Ci chiederemo, a questo punto: questa conclusione possiamo raggiungerla solo per via deduttiva, o non anche per una via esperienziale?

Qui per darmi una risposta posso interrogare il mio sentimento, proprio a quei livelli più profondi dove esso pare farsi intuizione.

Non si tratta solo del sentimento mio personale, ma di un sentimento comune: quello che muove gli umani a perseguire la perfezione del conoscere, come la pienezza del potere su se medesimi e sulle cose.

Chiunque si sforzi di conoscere di più persegue, al limite, l'onniscienza, che sola può infine acquietare il desiderio del conoscere.

Così chiunque operi ad ottenere un sempre maggiore potere su se medesimo e sull'ambiente terreno e cosmico persegue, al limite, l'onnipotenza. L'onnipotenza è finalità valida in sé, ma anche mezzo ad una finalità ulteriore: la trasformazione nostra e dell'universo intero, per potere stabilire ogni dove il regno di Dio, la perfezione infinita.

Qualcuno può opporre che l'uomo aspira a conoscere per poter affrontare in maniera adeguata limitati problemi pratici: la cui soluzione, appunto, è resa sempre meglio possibile dalla conoscenza di certe cose.

Ci si può chiedere, però, per quale finalità pratica noi cerchiamo di sapere tutto, in tutti i possibili dettagli, di tutte le innumerevoli specie animali e vegetali, come di tutte le civiltà sepolte e di tutti i popoli antichi, o antichissimi, o addirittura preistorici, la cui memoria è oggi interamente perduta.

Opera, invero, nelle scienze una sorta di molla ideale, che le spinge a conoscere proprio tutto e senza limiti: ben al di là di quelle che possano essere le esigenze, per dir così, di una vita migliore secondo l'assai circoscritta idea che ce ne possiamo fare nella nostra corrente mentalità.

Chi persegue la conoscenza persegue, al limite, l'onniscienza. Anche senza saperlo, anche senza porsi il problema. Essendo, magari, il primo a meravigliarsi di chi volesse aprire con lui un discorso del genere. L'onniscienza è aspirazione umana profondissima, sottesa ad ogni attività conoscitiva degli uomini.

Quando ci si impegnasse davvero a fondo a meditare sulla nostra condizione, per noi umani l'apprendere che possiamo pervenire all'onniscienza e alla divinità non potrebbe rivelarsi altrimenti che l'attuazione più alta. Davvero si tratterebbe della scoperta più gratificante.

Questo lavoro di scavo in noi stessi può condurci ad approfondire un'intuizione metafisica di importanza fondamentale perché possiamo conoscere quel che veramente siamo, quello cui veramente siamo destinati in ultimo. Ecco l'intuizione che in termini esperienziali può confermare, a suo modo, quelle medesime conclusioni cui saremo pervenuti per via deduttiva.

Mi piace anche rilevare un punto, che per me è di grande importanza. Muovendo dall'intima esperienza dell'idealità dell'essere, sono giunto ad affermare un idealismo che è ben lungi dal chiudere ogni realtà nell'ambito di me soggetto umano. Al contrario di altre forme di idealismo – sia occidentali, sia orientali come quella che esamineremo tra poco – il "mio" idealismo afferma, al tempo stesso, la realtà del mondo esteriore, la realtà della natura e quella degli altri soggetti umani.

Tutto questo convalida nel ridurre tutto a coscienza: nel porre la mia coscienza imperfetta, carente, diveniente in continuità con la Coscienza assoluta, divina, nella quale vanno infine a confluire, insieme alla mia, tutte le coscienze umane, e senza alcuna soluzione di continuità.

Posso perciò concludere che l'idealismo al quale sono pervenuto è tutt'altro che una negazione del realismo. Vuol essere, piuttosto, sintesi di entrambi.

Questo mi fa sentire autorizzato ad assumere un atteggiamento critico nei confronti, per esempio, dell'impostazione di un qualsiasi filosofo che, sì, muovesse dall'esperienza dell'idealità dell'essere (il che me lo renderebbe interessante), ma poi troppo si affrettasse a chiudersi in un idealismo negante realtà al mondo esterno.

Può darsi che il pensatore incappato in una tale gabbia soggettivistico-solipsistica ne evada, in seguito, con qualche espediente concettuale, o magari anche solo inferendo qualcosa che si può supporre si trovi al di là, di cui però non si abbia esperienza alcuna. Dal canto mio penso che l'idealismo debba aprire al realismo di per sé, proprio in quanto idealismo, senza cessare di essere idealismo nemmeno per un attimo; e senza alcun bisogno di escogitare "ponti" che dal soggetto consentano di passare all'oggetto per semplice argomentazione non suffragata da alcuna esperienza diretta di quest'ultimo.

3. L'idealità dell'essere nel pensiero di Cartesio e di Berkeley

A questo punto vorrei volgere l'attenzione ad alcuni esponenti della filosofia idealistica, e in particolare a due di essi: Fichte e Hegel. Ma prima vorrei dedicare almeno un cenno a due figure rappresentative di quella che potremmo definire un idealismo ante litteram.

Il moderno idealismo ha i suoi primissimi inizi in quel René Descartes che noi latinizziamo in Cartesio. Egli cerca un principio indiscutibile, un punto d'Archimede sul quale fondare ogni scienza. Perciò saggia tutte le proprie conoscenze, sia quelle che si possono ottenere dall'esperienza sensibile, sia quelle relative ad enti della logica e delle matematiche, ricavabili per pura deduzione.

Di tutto dubita: non perché scettico, ma metodicamente, al fine di poter discernere se, per avventura, non si dia qualcosa di indubitabile. Infine scopre che il soggetto stesso che dubita non potrebbe mai dubitare di sé quale soggetto che pensa.

Cogito ergo sum, "Penso dunque sono". Malgrado quel "dunque", che un po' fuorvia, non si tratta di un ragionamento, ma di un'evidenza immediata.

"Penso-sono". E che sono? Senza dubbio, un soggetto che pensa. Cartesio finisce, invero, per chiudere un po' troppo l'esperienza del *cogito* nel suo concetto, nell'"idea chiara e distinta" che ne ha. Così finisce per concepire il cogito stesso come una realtà chiusa in sé. E conclude: "Io non sono, dunque, per parlare con precisione, se non una cosa che pensa".

Quella "cosa" (*res*) è parola, invero, un po' ostica, se vogliamo applicarla a definire una mente, e noi post-cartesiani saremmo di gran lunga più indotti a chiamarla un "soggetto".

Ad ogni modo, "che cos'è una cosa che pensa?" si chiede Cartesio. "È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente" (D., *Meditazioni metafisiche*, II).

Col chiudere intellettualisticamente il cogito nel suo concetto, con l'escluderne tutto quel che esso propriamente non è, Cartesio ne taglia fuori sia Dio, che il mondo esterno, che gli altri. E soltanto li recupera con un procedimento che suona artificioso e spericolato, sul quale non è il caso di soffermarsi ora. Solo così egli si libera da quella che altrimenti sarebbe una posizione irriducibilmente idealistica e, anzi, solipsistica (esprimibile nelle parole: "Esisto solo io come coscienza soggettiva").

Mentre Cartesio è, per così dire, un idealista e solipsista mancato, Berkeley insiste nell'idealismo un po' di più, avendo già predisposto per suo conto un'uscita di sicurezza che poi gli consentirà, se non di affermare la realtà della materia, almeno di inferire razionalmente la realtà degli altri come puri spiriti e la realtà di un Dio che tutti insieme ci crei, sempre e solo quali spiriti.

Passando in rassegna gli oggetti della conoscenza umana, Berkeley così li definisce, rispettivamente: idee attualmente impresse nei sensi; idee percepite riflettendo sulle passioni e operazioni della mente; infine, idee formate con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione.

Ora alla varietà delle idee – oggetti della conoscenza – in ogni atto di conoscenza concreto viene ad aggiungersi “un qualcosa che le conosce e le percepisce”, un “essere percipiente, attivo”. Questo, dice Berkeley, “è ciò che io chiamo *mente, spirito, anima, o me stesso*” (B., *Principi della conoscenza umana*, I, 1).

Vale la pena di riportare per intero il capitolo che segue, dove l'idealismo in cui lo stesso Berkeley verrà a chiudersi (salvo poi evaderne con una pura argomentazione) viene formulato proprio muovendo da una concreta esperienza di quella che ho chiamato “idealità dell'essere”: “Che i nostri pensieri, le nostre passioni, le idee formate dall'immaginazione non esistono senza la mente, è cosa che ognuno vorrà ammettere. E a me sembra non meno evidente che le varie sensazioni o idee impresse nei sensi, in qualsiasi modo legate o combinate (cioè qualunque oggetto esse compongano), non possono esistere altrove che nella mente che le percepisce.

“Io credo che chiunque possa ottenere di ciò una conoscenza intuitiva, se osserva che cosa si intenda col termine *esistere* applicato alle cose sensibili. Dico che il tavolo su cui scrivo esiste; cioè lo vedo e lo sento; e se fossi fuori del mio studio ancora direi che esiste, intendendo con ciò che se fossi nel mio studio potrei percepirlo o che qualche altro spirito attualmente lo percepisce. C'era un odore, cioè lo si sentiva; c'era un suono, vale a dire lo si udiva; un colore o una forma, lo si percepiva con la vista o col tatto.

“Questo è tutto ciò ch'io posso intendere con tali espressioni e altre simili. Perché quanto a ciò che si dice dell'esistenza assoluta di cose non pensanti, senza alcuna relazione al loro esser percepite, quello è per me assolutamente inintelligibile. Il loro *esse* è *percipi* [il loro 'essere' è 'essere percepite']; e non è possibile che abbiano un'esistenza fuori delle menti o cose pensanti che le percepiscono” (ivi, I, 3).

4. L'idealità dell'essere nel pensiero di Fichte

Per passare al grande pensatore idealista tedesco Fichte, comincerò col ricordare che più sopra si era parlato di quel conseguimento dell'onniscienza, che coronerebbe tutti gli umani sforzi tesi a conoscere. C'è, ora, chi a tale idea oppone quella di un progresso all'infinito degli uomini: progresso alla ricerca di una verità cui sempre più si avvicineranno, senza mai raggiungerla appieno. Tale è la posizione di Fichte.

Nel pensiero di Fichte, l'io è considerato principio che “pone” tutte le cose. Coniando un'altra espressione per completare il concetto, potremmo dire: l'io è il principio che ad ogni realtà dà il suo senso d'essere.

Ora, quando si parla di io, bisogna distinguere un io empirico (la mia personalità, diciamo, di Mario Rossi, o di Rosina Bianchi, con tutti i suoi limiti umani) ed un io puro, soggetto assoluto del pensare (identificabile, diremmo noi, con lo stesso Dio).

Osserva Guido De Ruggiero che Fichte ha continuamente cercato di saldare questi due io, senza però mai riuscirvi (De R., *Storia della filosofia*, Laterza, Bari 1946, parte IV, vol. IV, p. 195). Così i due rimangono perennemente separati e come sospesi nel vuoto (p. 196).

L'Io empirico di Fichte, l'Io pensato (cioè la personalità concreta di ciascun soggetto umano) è teso ad una incessante azione di conquista del Non Io e via via supera ogni ostacolo, senza però mai giungere ad un'attuazione compiuta e definitiva (p. 195).

D'altro canto l'Io puro, l'Io pensante che fonda lo stesso Io empirico, rimane a sé. Pone, sì, in essere il Non Io, ma non si comprende come lo faccia, poiché tale operazione rimane inconscia.

Nell'esporre come io stesso, personalmente, concepisca l'idealità dell'essere ("Nulla esiste che non sia pensato, che non riceva senso d'essere da una coscienza"), mi sono chiesto su quale base mi senta autorizzato ad affermarla: e mi sono dato la risposta che io l'affermo sulla base di una esperienza interiore. È un'esperienza, ho detto, che un soggetto può avere, o meno, a seconda di una propria interiore maturazione.

In altre parole, l'avere o meno quell'esperienza dipende dalla propria maturazione umana. Lavorando su me stesso, ho fatto di me un uomo con certi caratteri. Perciò che io abbia l'intima esperienza e il senso intimo dell'idealità dell'essere dipende dal tipo di uomo che sono e che ho fatto di me.

Ora a tali concetti io trovo un riscontro abbastanza preciso in una famosa affermazione di Fichte: tra idealismo e realismo (che egli chiama "dogmatismo") la scelta dipende da quel che uno è come uomo. Fichte aggiunge che un sistema filosofico non è una inerte suppellettile che si può usare e disusare, ma è animato dello spirito dell'uomo che vi aderisce, che lo formula (F., "Prima introduzione alla dottrina della scienza", in *Prima e Seconda I. alla d. della s.*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1999, p. 19).

Trovo che anche per Fichte quella che io chiamo idealità dell'essere è un'evidenza primaria, la quale di nulla ha bisogno per giustificarsi.

Egli non pone, certo, in alcun modo sul medesimo piano realismo e idealismo. Affermare l'uno o l'altro dipende dal tipo di uomo che si è, ma è chiaro che i due tipi non si equivalgono affatto. Indubbiamente Fichte privilegia l'idealista. Per lui la sensibilità dell'idealista va più a fondo, coglie più a fondo la sostanza delle cose.

Si può nascere con quel tipo di sensibilità spirituale, e in questo senso si è privilegiati, così come si viene al mondo con una certa sensibilità per la filosofia, la religione o la musica. Quella sensibilità si può anche sviluppare, così come uno sviluppa doti che portava in sé dalla nascita, ma ancora non gli si erano rivelate appieno, o magari non gli si erano manifestate in alcun modo.

Chi è fatto – o si è fatto – in un certo modo, chi ha sviluppato in sé una certa sensibilità spirituale e, diciamo, metafisica è in grado di vedere nell'Io il principio che pone tutte le cose; ed è in grado di vederlo in una sorta di evidenza originaria. Una tale evidenza non deriva per nulla da alcun'altra evidenza, che la implichi. Si tratta di un'evidenza primaria, originaria. Si tratta di un'esperienza spirituale fondamentale.

Nel suo peculiare linguaggio, Fichte esprime un concetto molto simile. Anche nel suo pensiero, l'Io conosce se stesso, coglie se medesimo nella propria realtà metafisica in virtù di un'intuizione intellettuale.

"Presta attenzione a te stesso", dice Fichte al suo lettore, "distogli il tuo sguardo da tutto ciò che ti circonda, e volgilo dentro di te" (ivi, p. 7). Si tratta, per prima cosa, di analizzare le "determinazioni immediate della propria coscienza" (ivi): quelli che Husserl chiamerà i "vissuti", cioè i fenomeni della coscienza.

Siamo, qui, indotti a distinguere tra "rappresentazioni" che possiamo darci liberamente (con la fantasia, con la nostra libera volontà) e altre rappresentazioni che ci si danno indipendentemente dal nostro volere e che noi siamo quindi costretti a subire.

Queste sono accompagnate dal sentimento della necessità, quelle dal sentimento della libertà (ivi, p. 11).

Solo riguardo alle seconde è lecito chiedersi che cosa le spieghi, quale ne sia il principio. Sono rappresentazioni contingenti: possono essere così, o anche in diversa maniera; ora è compito della filosofia spiegarci perché noi abbiamo queste determinate esperienze e non altre.

Due sono essenzialmente, per Fichte, le risposte possibili, e quindi le possibili filosofie: l'idealismo e il dogmatismo.

Secondo l'idealismo "le rappresentazioni accompagnate dal sentimento di necessità sono prodotti dell'intelligenza che, nella loro spiegazione, va loro presupposta" (ivi).

Secondo il dogmatismo, invece, "tali rappresentazioni sono prodotti di una cosa in sé, che va loro presupposta" (ivi).

Il concetto di una cosa in sé è il mero prodotto di una escogitazione, mentre l'"io in sé" si propone come "autocoscienza immediata" (ivi, p. 14).

L'"io in sé", per così dire, si propone, ma certamente non si impone: "a nessuno si può dare la prova visibile della coscienza; ciascuno deve produrla in se stesso con libertà" (ivi). Aggiungerei: con la sensibilità spirituale di cui è dotato.

L'idealista non può confutare il dogmatico, né il dogmatico può confutare l'idealista attraverso alcuno spiegamento di raziocini. Per discutere, bisogna essere d'accordo su certi principi, ma optare per l'idealismo o per il realismo è optare tra due principi radicalmente diversi, opposti e incompatibili.

Spiega Fichte: "Non è possibile che il motivo della decisione venga ricavato dalla ragione; qui non si tratta infatti dell'inserimento di un membro nella serie argomentativa, per il quale sono sufficienti le motivazioni razionali, ma dell'inizio dell'intera serie, che, essendo un atto assolutamente primo, dipende soltanto dalla libertà del pensiero. Tale atto vien quindi determinato dall'arbitrio; e dato che la decisione dell'arbitrio deve pur avere un motivo, vien determinato dall'inclinazione e dall'interesse. Il motivo ultimo della differenza tra l'idealista e il dogmatico è quindi la diversità del loro interesse" (ivi, p. 17).

L'interesse supremo, dice ancora Fichte, è quello che abbiamo per noi stessi. Il filosofo, anche se non sempre ne è consapevole, mira ad affermare se stesso. Ora ci sono due livelli di umanità e due tipi fondamentali di uomo. C'è chi si innalza al pieno sentimento della sua libertà, ed è l'idealista. C'è poi, all'opposto, il dogmatico, il quale trova se medesimo solo nella rappresentazione delle cose. La sua immagine gli viene rimandata dalle cose come attraverso uno specchio.

Chi non è altro che "un prodotto delle cose" non potrà vedersi in altra maniera. "Chi, invece, è consapevole della propria autonomia, e della propria indipendenza da tutto ciò che è fuori di lui – e lo si diventa soltanto perché, per opera propria e indipendentemente da tutto il resto, ci si è resi qualcosa – costui non ha bisogno delle cose come sostegni del suo sé, e non può averne bisogno, perché esse sopprimono l'autonomia di cui si è detto, e la trasformano in una vuota apparenza. L'io, che egli possiede, e che lo interessa, toglie quella fede nelle cose; egli crede nella sua autonomia per inclinazione, la abbraccia con passione. La sua fede in se stesso è immediata" (ivi, p. 19).

L'io fichtiano si pone da sé, si autoconvalida, si autogiustifica, è atto originario dell'intelligenza: "...Il porsi dell'io per se stesso è la pura attività di esso. – L'io pone se stesso ed è in forza di questo puro porsi per se stesso; e viceversa: l'io è, e pone il suo essere in forza del suo puro essere. – Esso è, in pari tempo, l'agente ed il prodotto dell'azione; ciò che è attivo e ciò che è prodotto dall'attività; azione e fatto sono una

sola e medesima cosa; perciò l'*Io sono* è espressione di un atto ma anche del solo atto possibile, come si vedrà da tutta la dottrina della scienza". L'*Io è, perché* ha posto se stesso... L'*Io pone se stesso semplicemente perché è... L'Io originariamente pone assolutamente il suo proprio essere*" (F., "Fondamenti dell'intera dottrina della scienza", I, 1; nel vol. *La dottrina della scienza*, a cura di F. Costa, Laterza, Bari 1971, p. 77).

Ecco perché, sempre nella prospettiva di Fichte, chi pensa con adeguata sensibilità idealistica riconosce la originarietà assoluta dell'*Io* in virtù di una intuizione immediata, al di fuori di qualsiasi raziocinio argomentativo: "...L'idealismo fa vedere nella coscienza immediata ciò che esso afferma" (F., "Prima introduzione alla dottrina della scienza", p. 30).

Si tratta di trovare qualcosa che è, ma bisogna volerlo trovare. Compiere l'atto mentale che consente di "vedere" è cosa che dipende dalla libera volontà del soggetto, "e chi non lo effettua non vede nulla di ciò che la dottrina della scienza presenta" (ivi, p. 30).

Perciò "chi compie questo atto di libertà diventa consapevole di essa, e nella sua coscienza apre, per così dire, un nuovo territorio" (ivi, p. 33). Tutto il resto è presupposto, è condizione necessaria, e verrà esplicitato mediante un procedimento razionale deduttivo.

5. Raffronto tutt'altro che peregrino col Vedanta idealistico

A questo punto vorrei aprire una parentesi, per riferirmi ad una scoperta non proprio tanto diversa, nella sostanza, da questa dell'*Io*, che Fichte alla propria maniera ha compiuto nei termini che si sono appena detti. È la scoperta dell'*Atman* come Testimone, realizzata dal Vedanta "non dualista" (cioè monista, idealista) in seno a quel grande filone originalissimo della spiritualità indù che muove dalle Upanishad e sfocia nello Yoga.

Nell'interiorità umana, l'*Atman* è quel puro Sé, quel puro *Io* che si dà come pura sorgente di senso di tutto quel che noi vediamo, percepiamo, sentiamo, pensiamo, e via dicendo, come ad ogni fenomeno della coscienza.

L'*Atman* è in ciascuno di noi: ma come una interiore luce, che in ogni singolo penetra per le interiori finestre di cui ciascuno per sé dispone, e può sempre meglio aprire, per acquisirne sempre più chiara consapevolezza.

Quindi il Sé, l'*Atman*, è personale ed è, ad un tempo, comune a tutti gli umani. È come l'*Io*, che a ciascuno di noi fa dire "Io sono Mario Rossi" oppure "Io sono Rosina Bianchi", ma è, ad un tempo, un *Io* puro comune a tutti: una luce comune che dal di dentro tutti illumina e a ciascuno consente di avere una propria vita spirituale e di dare senso a sé e, insieme, al mondo esterno.

Prescindendo dal fatto che ci troviamo in due contesti culturali profondamente diversi, non possono sfuggire le analogie tra la concezione indù dell'*Atman* e l'idea fichtiana dell'*Io*.

Vediamo, ora, in che modo sia possibile caratterizzare l'*Atman* quale Testimone: cioè come quell'atto mentale, o atto di consapevolezza (come quello sguardo, se posso così esprimermi) che nell'interiorità di ciascuno di noi dà senso a tutti i vissuti, a tutti i fenomeni della coscienza, a tutto quel che percepisce e sente e pensa. Qui posso ben

riferirmi a un testo molto significativo del Vedanta idealista: al *Vivekacudamani* di Shankara.

L'Atman è definito "testimone di tutte le cose" (*Vivekacudamani*, il gran gioiello della discriminazione, a cura di Raphael, 2^a ed., Ashram Vidya, Roma 1981, sutra 98-99).

"Testimone" in che senso? Così Shankara spiega: "Quando una cosa è percepita, vuol dire che c'è un testimone (*sakshi*) dietro a quella percezione". E poi si chiede, in modo significativo: "Quando, però, l'agente percipiente viene a mancare, com'è possibile percepire qual-cosa?" (sutra 215).

"Questo [*atman*] è il testimone di se stesso, il quale si conosce da se stesso (*svasakshin*)". Esso è l'anima individuale, il sé individuale (*pratyagatma*) ed è, ad un tempo, il Supremo (*brahman*) (216).

"Quello che si manifesta nei tre stati di veglia, sogno e sonno profondo (*jagratsvapnasushuptishu*), quello che sotto diversi aspetti è interiormente percepito come una serie ininterrotta di impressioni del senso dell'io, quello che in quanto Testimone osserva tutte le impressioni dell'io... sappi che esso è l'*atman*, il quale dimora nel tuo cuore" (217).

"Uno sciocco, osservando l'immagine del sole riflessa nell'acqua di una brocca, crede che sia il vero sole. Così, per effetto dell'illusione, egli si identifica col riflesso dell'intelligenza pura... considerandolo la propria realtà" (218).

"Il saggio mette da parte la brocca, l'acqua e il riflesso, per osservare solo il sole, di per sé risplendente, il quale, pur illuminando quei tre, ne rimane distaccato" (219).

"Esiste una realtà assoluta, la quale è l'eterno sostrato della coscienza differenziata, testimone dei tre stati" cioè della veglia, del sonno e del sonno profondo (sutra 125). L'Atman "conosce tutto ciò che accade negli stati di veglia, sonno e sonno profondo". È, poi, "consapevole della presenza o dell'assenza del pensiero e delle sue modificazioni". Ed è "il supporto dello stesso senso dell'io" (126).

"Osserva ogni cosa ma da nessuno è osservato" (127). "È il Sé interiore (*antaratma*)... sempre identico a se stesso per quanto si rifletta nelle molteplici modificazioni mentali" (131). "Ha la natura della pura conoscenza" (135).

L'Atman "è il vero Testimone illuminato, inqualificato (*nirguna*) e senza attività" (196).

L'Atman è in noi, e ciascuno può divenirne consapevole volgendo una particolare attenzione alla propria entità e ponendo in atto una vera e propria ascesi. Questa può variare attraverso le diverse scuole, ma pur sempre consiste in un lavoro da condurre su di sé.

L'Atman si renderà sempre più evidente al soggetto nella misura in cui questi, operando con discriminazione pari alla tenacia, riuscirà ad aprirsi interiormente per fissarsi su quel principio spirituale che vi inabita.

Ciò all'uomo si renderà possibile attraverso una profonda trasformazione della propria natura. A seconda del tipo di uomo che farà di se medesimo, il soggetto potrà o meno prendere coscienza dell'Atman, un po' come lo stesso Fichte dice in rapporto a quel sinonimo dell'Atman che è, nella sua purezza, l'io.

6. Come Fichte cerca di giustificare la reale esistenza di un mondo esteriore

L'Io puro, l'Io assoluto pone in essere tutto quel che esiste: sia l'Io empirico (cioè l'Io come Io di Mario o di Rosina), sia il Non Io, cioè l'insieme dell'ambiente in cui Mario, o Rosina, vive e agisce, ambiente formato non solo da enti di natura (stelle e pianeti e questo pianeta Terra con le sue rocce, i suoi mari e laghi e fiumi, i suoi prati e boschi, gli esseri viventi, piante ed animali), ma dagli stessi uomini e donne che lo popolano, con cui il nostro soggetto entra in vario rapporto.

L'Io puro è coscienza. Tutto quel che una coscienza opera è cosciente. Come si spiega, allora, l'attività con cui l'Io pone in essere il mondo, attività che l'Io (empirico) attribuisce a se medesimo (in quanto Io puro), ma di cui in concreto non sa nulla?

Fichte è costretto a concludere che la produzione del mondo (Io empirico più Non Io) da parte dell'Io puro è inconsapevole. Gli oggetti della conoscenza sono posti in essere da quella che Fichte chiama l'"immaginazione produttiva": "...L'Io non può essere cosciente della sua attività in questa produzione dell'intuito come tale, attività che, non essendo riflessa, non è attribuita all'Io. (Solo nella riflessione filosofica... che dobbiamo sempre accuratamente distinguere dalla comune riflessione necessaria, essa è attribuita all'Io)" ("Fondamenti dell'intera dottrina della scienza", Parte 2^a, Deduzione della rappresentazione, II; *vol. cit.*, p. 181).

Fichte vuol darci un'idea di come l'immaginazione produttiva lavori, e la paragona al processo psichico da cui traggono origine i sogni. Questi vengono, per così dire, subito da un soggetto che nondimeno li ha inconsciamente creati egli stesso con la propria immaginazione lasciata libera senza freni (cfr. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 221).

Con la sua immaginazione produttiva l'Io pone se stesso come soggetto empirico e insieme pone il mondo esterno, il Non Io (inclusivo di tutti gli esistenti e di tutti gli altri soggetti umani) senza esserne consapevole. Ed è per questo che l'Io, almeno in un primo momento, si illude che la causa del mondo gli sia estranea. E si avverte egli stesso, come Io empirico, messo al mondo da forze estranee.

Son forze che, secondo i punti di vista ovviamente più diversi, possono far capo a un caos primigenio o – all'opposto – a un Dio trascendente e decisamente altro ("totalmente altro", direbbe un illustre fenomenologo della religione come Rudolf Otto).

Quel che meno si riesce a spiegare è come gli oggetti, pur essendo posti in essere dall'Io, agiscano su di lui in maniera traumatica. Quel che l'Io ha difficoltà a spiegarsi è l'"urto" (*Anstoss*) su di lui delle cose: l'urto del Non Io sull'Io (De R., *op. cit.*, pp. 226-227). **QUIQUI**

La Natura appare tutt'altro che una sorta di sogno dell'Io. Essa rivela ben altra compattezza e consistenza e densità ontologica.

Pur muovendo da un'adesione al pensiero di Fichte, Schelling accentuerà la consistenza ontologica della Natura e ne farà, rispetto all'Io empirico, non più una sua semplice negazione (Non Io), ma qualcosa di molto più corposo, dotato, al medesimo tempo, di una spiritualità propria autonoma.

In altre parole, la Natura non è una mera antitesi dell'Io empirico, posta in essere per fargli da ostacolo, in modo che questi, superandolo, si realizzi. Al pari dell'Io empirico, anche se in maniera diversa, la Natura stessa è una realtà piena, forte, viva, analoga allo Spirito; è un processo autonomo di organizzazione; è una soggettività in fieri.

Così Io empirico e Natura saranno concepiti da Schelling come due espressioni del medesimo Io puro ma, per così dire, a pari titolo. Tale Io puro Schelling lo chiamerà l'Assoluto. Rispetto ad Io empirico e Natura, egli porrà l'Assoluto in una posizione –

diciamo – equidistante: non più sbilanciata a favore dell’Io empirico come nella visione di Fichte.

L’Assoluto schellinghiano viene sempre più a configurarsi come Dio, come il Dio della religione e, diciamo pure, del cristianesimo.

Ma già, dal canto suo, Fichte si era orientato verso una reinterpretazione della propria filosofia in senso teistico, mistico, gnostico. Ad un certo punto l’Io gli si rivela insufficiente a spiegare quanto gli è manifesto di sé, degli altri soggetti e del mondo. Tutti questi fenomeni gli appaiono immagini da riferire ad una realtà, cui aderiscano come a sorgente di essere. Il sapere richiama l’essere. Il sapere è qualcosa che diviene, si sviluppa, si approfondisce, mentre la verità cui esso tende si propone – direi per definizione – come stabile e immutabile.

L’essere immutabile si esprime nella varietà dei fenomeni, che sono molteplicità e continuo mutamento. L’uomo può trascendere il mondo fenomenico ed elevarsi alla contemplazione diretta dell’assoluto con l’amore che si affida alla grazia e vivifica la stessa ragione convertendola nell’organo di una gnosi.

Che un Fichte e poi uno Schelling approdino, infine, a Dio e alla religione non mi pare affatto un tradimento, o un affievolirsi della loro ispirazione, ma una conseguenza in certo modo inevitabile, dal momento che un Io cangiante in continua trasformazione è troppo debole per potersi erigere a principio metafisico universale, e per forza di cose rinvia a un principio diverso, per quanto connesso, che abbia una consistenza metafisica adeguata.

Nondimeno, in questa filosofia dell’azione che diviene filosofia dell’essere, di un essere immutabile, Guido De Ruggiero vede una involuzione, un regresso.

Egli prende, sì, atto che l’essere cui Fichte approda in un secondo momento (si veda *L’esortazione alla vita beata* del 1806) “pur nella mistica trascendenza con cui lo concepisce, risente troppo della natura di quell’Io di cui è la sublimazione, perché possa confondersi con l’essere intellettualistico dei dommatici”. Sembra, però, che De Ruggiero abbia, in genere, come una difficoltà a concepire una vera vita senza mutamento. Per lui l’immutabilità pare quasi sinonimo di morte, o di quella cristallizzazione che alla morte prelude.

Ma perché mai dovremmo considerare l’essere immutabile come qualcosa di morto? Certo, quando si cerca di chiuderlo in una formula logica si rischia di reificarlo, cioè ridurlo a *res*, a “cosa”. Grigia è la teoria; e il concetto ha, sì, l’aria di qualcosa di astratto dalla vita: di morto, diciamolo pure. Ma Dio, l’Assoluto, può anche essere il termine di un’esperienza spirituale tutt’altro che morta, all’opposto direi ben viva.

Si considerino le esperienze religiose e mistiche, attraverso le quali si percepisce Dio in quanto Spirito, in quanto Persona, in quanto Creatore, ed Ospite dell’anima che inabitava, e primo Autore di ogni buona ispirazione.

Accanto alle esperienze dei santi si considerino quelle degli yogi, dei cercatori di Dio come puro Sé.

Non vanno dimenticate le esperienze di coloro che scoprono in Dio la dimensione dell’Uno-Tutto sottratto a ogni divenire. Una tale scoperta si ha in certe particolari estasi dei buddhisti mahayana e dei taoisti e poi nei *satori* degli zen.

Son tutte esperienze estremamente vive, non c’è dubbio. Ma sono mondi culturali ai quali un filosofo neoidealista come De Ruggiero appare alquanto chiuso. Sono dottrine che egli spontaneamente rigetta, per una sorta di viscerale rifiuto di ogni possibile idea di realtà trascendenti e non divenienti.

Per sua propria formazione e mentalità, De Ruggiero sembra più incline ad apprezzare – come, del resto, va giustamente apprezzato – il manifestarsi dell’infinito nel finito, dell’assoluto (di un assoluto dinamico) nel relativo.

L’Assoluto di Schelling appare, invero, troppo indifferenziato per poter generare da sé la dialettica del reale, il progressivo cammino dello Spirito (cioè dell’Io empirico) attraverso una serie di sempre maggiori attuazioni.

C’è, all’opposto, un forte dinamismo originario nell’Idea di Hegel. L’essenza dell’Idea è logica. L’idea è razionalità. Razionalità non statica come quella della filosofia greca e delle espressioni di pensiero che ne derivano. All’opposto, razionalità dinamica, insita nel reale e quindi suo principio di trasformazione.

La dialettica di Hegel è il progresso dell’Idea, che attraversa la natura e la supera, per realizzarsi nella spiritualità dell’uomo. È nell’uomo che l’Idea ritorna su se stessa.

7. Lo svolgimento della coscienza è perseguito da Fichte in un progresso all’infinito mentre, invece, Hegel gli assegna una meta ultima

Nella dinamica prospettiva della dialettica di Hegel, l’Assoluto si viene a incontrare al termine del processo dialettico di elevazione dell’Idea. Anche qui si può dire che, in certo modo, l’Idea sfocia nell’Assoluto.

Quindi, se per cammino dell’Idea si vuole intendere il cammino dei singoli soggetti umani nei quali l’Idea si incarna, si fa coscienza individuale e come tale si svolge, possiamo dire che alla fine quelle singole coscienze divenienti, progredienti sfocino nella conoscenza assoluta.

Vediamo come Hegel concepisce questo punto di arrivo finale. Anzitutto egli respinge l’idea di un progresso infinito che mai giunga ad una conclusione ultima. È quanto egli chiama la falsa o cattiva infinità. A questa contrappone il vero infinito. Vero infinito è quello che gli uomini raggiungono al traguardo del loro cammino, dove l’Idea gli si rivela non solo come fine ultimo, ma come causa prima, che all’intera dialettica imprime il suo impulso originario.

Mi pare che in Fichte ci sia proprio quella che Hegel chiama una cattiva infinità. Fichte, invero, più volte parla di una “attività dell’Io” che “procede all’infinito” (per es. in “Fondamenti...”, *vol. cit.*, pp. 179, 199, 218, ecc.).

È un’attività, replicherebbe Hegel, dove “l’alcunché diventa un altro; ma l’altro è anche un alcunché; dunque, diventa parimenti un altro; e così *all’infinito*” (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 93).

Sforziamoci di chiarire, con le parole dello stesso Hegel: “Questa *infinità* è la *infinità falsa* o *negativa*, giacché essa non è se non la negazione [puramente verbale e nelle intenzioni, ma non effettiva] del finito, il quale però nasce di nuovo e per conseguenza non è ancor superato” (*Enc. delle ss. ff.*, § 94). Alla cattiva infinità, “nella misura in cui essa rimane il mero progresso all’infinito, rimane attaccato l’al di là come un qualcosa di irraggiungibile” (*Scienza della logica*, V, 97).

“Può sembrare”, nota Hegel, “che questo processo debba proseguire all’infinito: al contrario esso ha un fine assoluto” (*Introduzione alla storia della filosofia*, A, III, a).

Nella cattiva infinità il finito e l’infinito sono in “antitesi”. Ora noi “dobbiamo liberarci dall’incubo dell’opposizione di finito e infinito” (*Lezioni sulla filosofia della religione*, XV, 211).

All'opposto la vera infinità è "unità del finito e dell'infinito", dove il finito è "superato" (*Enc. delle ss. ff.*, § 94). Il vero infinito è "l'unità dell'infinito, nella quale è contenuto il finito" (*Lezz. sulla filos. della rel.*, XV, 210-211).

Per quanto filosoficamente pregnanti, sono espressioni difficili, che è bene inquadrare per un migliore chiarimento. Come spiega Nicola Abbagnano, "il tema fondamentale della filosofia di Hegel, come di Fichte e di Schelling, è l'*infinito* nella sua unità col finito. Questa unità che negli scritti teologici giovanili viene riconosciuta e celebrata nella religione, negli scritti successivi è riconosciuta nella filosofia. Ma sia negli uni che negli altri, essa è intesa nel senso che l'infinito, come unica e sola realtà o sostanza delle cose, non è *al di là* del finito, ma lo supera e lo annulla in se stesso".

È quanto "stabilisce subito la differenza essenziale tra la dottrina di Hegel da un lato, e quella di Fichte e Schelling dall'altro lato. L'Io di Fichte e l'Assoluto di Schelling (entrambi attività infinita) pongono essi stessi il finito come tale e in qualche modo lo giustificano e lo fanno sussistere come finito; ma così il finito, per adeguarsi all'infinito e ricongiungersi con esso, è lanciato in un progresso all'infinito (il mondo della natura e della storia), che come tale non raggiunge mai il suo termine.

"Ora questo progresso all'infinito è, secondo Hegel, il falso o cattivo infinito o l'infinito negativo; non supera veramente il finito perché lo fa continuamente risorgere, ed esprime soltanto l'esigenza astratta del suo superamento (*Enc.*, § 94). L'infinito non può essere posto accanto al finito giacché in tal caso questo sarebbe la sua barriera e il suo limite ed esso non sarebbe veramente l'infinito ma solamente finito.

"Quello che, secondo Hegel, è 'il concetto fondamentale della filosofia', il vero infinito, deve perciò annullare e togliere di mezzo il finito, riconoscendo e realizzando, dietro le apparenze di esso, la sua propria infinità" (A., *Storia della filosofia*, II, 2, pp. 73-74).

"Il vero infinito è "l'idea assoluta" (*Fede e sapere*, I, 347). Dopo Fichte e Schelling, anche Hegel anela a riposare nell'Assoluto. Il suo Assoluto è, comunque, al punto d'arrivo del cammino umano, al punto d'arrivo ultimo dell'intera evoluzione. Certo l'Assoluto cui infine si perviene è il medesimo eterno Assoluto che è dall'inizio e da sempre.

Come già si è visto, che la filosofia di Hegel, in maniera pur diversa da Fichte e Schelling, parimenti approda a un Assoluto immutabile decisamente non piace a De Ruggiero, per il quale solo il movimento è vita.

Allo sfociare del movimento in una stasi definitiva, perenne, De Ruggiero preferisce di gran lunga quel progresso all'infinito che Hegel bolla come cattiva infinità. Mi pare che l'insigne storico della filosofia libererebbe volentieri la dialettica hegeliana da quell'esito conclusivo che a suo vedere la soffocherebbe e ne tradirebbe l'intimo spirito.

Al contrario, chi scrive, che personalmente crede nel Dio cristiano ed è altresì convinto assertore di una metafisica dell'Assoluto, trova questo punto d'arrivo di Hegel interessante all'estremo. Così come, del resto, aveva trovato assai interessante e significativo l'approdo sia di Fichte che di Schelling a Dio, concepito come l'Eterno.

8. La meta ultima che Hegel assegna allo svolgimento della coscienza si prospetta, però, in concreto in termini assai inadeguati

Diversamente da Fichte e da Schelling, per i quali la Coscienza eterna non si salda con le coscienze umane divenienti, Hegel ci propone un cammino dell'Idea incarnata negli uomini che infine va a sfociare in una condizione statica di compimento ultimo, dopo il quale sostanzialmente non c'è più progresso, non c'è più storia, poiché si è pervenuti alla perfezione.

Suscita solo qualche perplessità il fatto che, nella visione di Hegel, il punto di arrivo dell'ascesa umana non viene per nulla identificato in una condizione divina – come dire – super-paradisiaca, ma pare ambientato in un'epoca storica, nella quale invero gli uomini continuano a vivere in una maniera che per troppi aspetti non risulta poi tanto diversa da quella di altre epoche.

Poniamo, senza concedere, che col professor Hegel il pensiero pervenga alla sua espressione più alta e vera finora mai raggiunta, come lui stesso dice. Poniamo ancora che – sempre come dice lui – il regno di Prussia abbia realizzato il migliore livello mai raggiunto di stato moderno informato a ragionevolezza, di stato promotore e tutore dell'autentica libertà. Di fatto, però, fin troppi uomini continuano a vivere negli stenti e nelle privazioni, quando non nella miseria più abbruttente, nell'ignoranza, nell'oppressione, tra fatiche e sofferenze e malattie, tra mali e ingiustizie di ogni genere. Tutto si può dire eccetto che l'umanità sia prossima al traguardo della perfezione, dell'attuazione piena dell'Idea nel mondo.

Per me penso che, se l'ascesa umana è destinata veramente a raggiungere un suo traguardo ultimo di perfezione, questo debba consistere in una condizione divina: definibile proprio in questi termini, anche se difficilmente rappresentabile in concreto.

Se Hegel davvero identificasse la vetta del progresso umano con la situazione del suo tempo, mi parrebbe una vera barzelletta. Ma che l'umana ascesa non si risolva in una “cattiva” corsa infinita dietro una meta che sempre sfugge e debba invece avere per suo ultimo traguardo una somma vetta, questa seconda ipotesi la trovo preferibile, non solo, ma mi convince appieno.

Mi piace immaginarla come una vetta da cui gli uomini possano contemplare tutto il cammino percorso, tutti i loro più diversi itinerari personali, riattualizzandone ogni momento, ogni fatto, ogni esperienza così com'è stata soggettivamente vissuta. In breve: assumendo il tempo trascorso nella raggiunta eternità.

Un tale sguardo retrospettivo non sarà un semplice ricordo più o meno sbiadito, ma, ripeto, un'autentica e piena riattualizzazione, in tutta la vivacità che un atto così concepito può comportare.

Eternità vera, beninteso, non “cattiva”! Non successione infinita di tempi, ma autentica eternità, che nello sguardo panoramico onnicomprensivo di un solo attimo intramontabile ricapitoli tutte le epoche, e insieme le esistenze individuali di tutti i singoli. Epoche e vite dei singoli rimarranno aperte come le righe di una pagina e le pagine di un libro, che sono successive, e tuttavia, colte in una visione globale, contemporanee.

Che nel pensiero del grande filosofo idealista la storia abbia un punto finale di arrivo costituisce, per De Ruggiero, una nota negativa, attribuibile a un “indigerito residuo teologico”. Nel volume della sua monumentale *Storia della filosofia* che in esclusiva dedica ad Hegel, De Ruggiero denuncia più volte il sussistere di un tale “residuo”, che,

certo, mal si conforma ad un pensiero come quello idealistico, il quale tutto vorrebbe risolvere nella coscienza.

Personalmente, ripeto, mi sta benissimo l'affermazione di una Coscienza divina eterna, immutabile, ove gli itinerari delle coscienze umane divenienti nel tempo vadano in ultimo a confluire.

Che qualcosa del genere possa in qualche modo verificarsi è inconcepibile per De Ruggiero. È qualcosa di simile a un morire, si è notato più volte. E invero Hegel sembra confermarlo in tale sensazione ogni volta che si accinge ad illustrare quel che avviene al finale traguardo dell'avventura umana.

Nota De Ruggiero che, leggendo in capitoli finali delle opere di Hegel si ha sempre, più o meno, l'impressione che l'autore vi giunga stanco ed esaurito: "Non è segno di riposo dopo un lungo cammino, ma di collasso, l'affermazione che la filosofia sia un rifugio tranquillo dalle pene e dalle agitazioni della vita e che spieghi un breve volo al crepuscolo [come la famosa nittola di Minerva]. Questa visione è degna di un Boezio, non di un Hegel, che ha imparato e insegnato a cimentar la filosofia nel dramma del mondo" (De R., *op. cit.*, IV, V, p. 255).

Il nostro eminente storico della filosofia indugia a rappresentarci questo, che nell'iter dialettico hegeliano, gli appare il "fiacco quietismo dell'epilogo" (ivi, p. 255). Si chiede che cosa resti a fare allo Spirito che è giunto infine alla piena coscienza di sé, e osserva: "La sua sorte sembra simile a quella delle anime del paradiso, che concludono una vita di tribolazioni e di affanni nell'immobilità e nell'inerzia – almeno per quel che l'uomo può raffigurarsi quello stato con mezzi umani" (ivi).

Ma quello hegeliano è un paradiso filosofico, ove l'umanità, giunta alla piena consapevolezza di se medesima, si volge alla contemplazione retrospettiva del lavoro compiuto per raggiungere quella meta (ivi).

Ed ecco, la filosofia si fa storia della filosofia. Ma, osserva De Ruggiero, compito della storia della filosofia e della storia in genere non è solo quello di determinare il passato. La cosa più importante nella considerazione storica è che questa conoscenza del nostro passato ci aiuta a prendere coscienza delle nostre radici, di quel che veramente siamo nel profondo, e quindi ci prepara meglio ad affrontare l'avvenire: quell'avvenire di cui gli uomini giunti all'ultimo traguardo hegeliano sono ormai privi (p. 256).

Mi sentirei di obiettare: Ma il finale ingresso dell'umanità nel regno di Dio è veramente quella morta gora, di cui parla De Ruggiero? Quella delle anime del paradiso è veramente un'esistenza di "immobilità" e di "inerzia"?

È così "almeno per quel che l'uomo può raffigurarsi quello stato con mezzi umani", riconosce subito il nostro storico.

Possiamo chiederci, allora: una tale raffigurazione del "paradiso" quale meta ultima dell'ascesa umana sarebbe veramente adeguata?

E poi: sarebbe giusta l'identificazione, che Hegel prospetterebbe – almeno secondo una certa interpretazione – del punto ultimo di arrivo della dialettica, della meta ultima dell'ascesa umana e di ogni autentica evoluzione possibile, con lo status quo della Prussia dopo la bufera rivoluzionaria e napoleonica nel secondo e terzo decennio del secolo diciannovesimo?

Riferendosi all'inizio del § 549 dell'*Enciclopedia*, Armando Plebe rileva che "Hegel qui parla di uno 'scopo assoluto' che si adempie nel mondo e lascia intravedere che tale scopo s'identifica con l'autocoscienza dello spirito".

Ora, continua Plebe, "in tale concezione sono implicite due questioni fondamentali: 1) È questo fine completamente realizzabile nella storia? In tal caso *il fine* della storia

comporterebbe anche *la fine* della storia, giacché, una volta realizzato quel fine, lo spirito umano non avrebbe più alcun reale scopo da perseguire e non potrebbe che ripetere se stesso. 2) Se si ammette una risposta affermativa al primo quesito, occorre chiedersi: credeva Hegel che la realizzazione di quel fine coincidesse con la sua età, o addirittura col suo sistema filosofico (come alcuni interpreti pensano) o che comunque fosse prossima?

È interessante riportare la replica di Plebe con le sue stesse parole: “La risposta alle due domande non è facile, perché su questo argomento Hegel è volutamente impreciso. Ma all’esame comparativo dei suoi testi a me pare si debba giungere a questa soluzione: Hegel riteneva ‘realizzabile’ il fine della storia, ma non per questo pensava che la sua realizzazione fosse qualcosa di puntuale e di determinato in un dato momento della storia.

“Tanto meno egli pensava che tale realizzazione comportasse una fine della storia, giacché egli intendeva tale realizzazione non già come un soffocamento delle energie dei popoli, bensì come un potenziamento della dialettica dei loro rapporti, la quale da una realizzazione più o meno parziale di quel fine avrebbe ricevuto nuovo impulso e non già uno stroncamento.

“D’altra parte l’insistere che Hegel fa sulla realizzabilità del fine della storia ha soprattutto un carattere polemico, in quanto è diretta contro l’indeterminatezza dell’ideale illuministico della ‘perfettibilità’...

“Quanto al secondo quesito, il credere che Hegel ritenesse che la sua epoca segnasse il fine, o peggio, la fine della storia, è derivato da un equivoco della maggior parte degli interpreti, i quali male intesero l’espressione di Hegel che la sua epoca rappresenti ‘il momento culminante’ della storia...

“Tanto poco egli intendeva dire con ciò che con lui la storia finisse, che altrove egli parla ripetutamente dell’America come del ‘paese dell’avvenire’ ”.

Plebe riconosce, però, che l’interpretazione opposta alla sua è riscontrabile nella massima parte degli interpreti (A. Plebe, nota 99 alle pp. 192-193 dell’*Enciclopedia delle ss. ff.* da lui curata in forma antologica, Laterza, Bari, 4ª ed., 1968).

Se non proprio di una fine della storia del mondo, Hegel sembra parlare di una fine del travaglio storico della filosofia. Nelle parole con cui Luigi Pareyson riporta il suo pensiero su questo punto, per Hegel la sua personale filosofia è “*la filosofia*”, “*la filosofia assoluta*”, “*filosofia assoluta e definitiva*”. È “*la conoscenza della verità totale*”, è “*la verità stessa che ha preso coscienza di sé*”. È “*la totalità della storia della filosofia*”, che vi confluisce come a meta ultima. Nella filosofia hegeliana “è chiuso l’ulteriore procedere della ricerca filosofica” e quindi “*la storia della filosofia c’è soltanto come compiuta e conclusa*” (Conclusione di L. P. all’*Introduzione alla storia della filosofia* di Hegel, a cura di A. Plebe, Laterza, Bari, 6ª ed. 1971, pp. 148-149).

Rileva, anzi, Pareyson: “Hegel ha voluto impedire l’assolutizzazione delle filosofie, e non è riuscito a farlo se non assolutizzando la propria”. Invero egli “non può rendersi conto della storicità del punto di vista umano se non pretendendo di porsi dal punto di vista di Dio” (ivi, pp. 149-150).

9. Conseguente necessità di un correttivo

Certo noi possiamo ben rifiutare, come ridicolmente sproporzionata, una identificazione del compimento perfettivo della storia umana con un’epoca storica determinata, caratterizzata da una situazione così, diciamo, imperfetta.

Possiamo anche rifiutare le parole veramente grosse con cui la filosofia di Hegel, così come normalmente viene interpretata, si propone quale rivelazione totale e definitiva della verità stessa.

Ma non è detto per nulla che questo, di per sé, debba impedirci di ipotizzare una fine dei tempi e una meta ultima del processo conoscitivo, in cui gli itinerari umani convengano a sfociare nell'assoluta perfezione onnisciente della Coscienza divina.

S'intende che un evento del genere, se veramente dovesse accadere, se veramente dovesse rappresentare la piena totale assoluta esaustiva attuazione dello Spirito, dovrebbe costituire qualcosa di qualitativamente molto diverso dal traguardo storico che Hegel addita in concreto: la Prussia dopo il 1815, dove si sarebbero create le condizioni di autentica "libertà" più propizie alla rivelazione ultima dell'assoluto vero da parte del professore di Berlino!

Ecco, nella Bibbia le raffigurazioni hanno importanza relativa e possono essere simboliche; però l'idea di un'umanità deificata mi pare espressa incomparabilmente meglio nelle immagini e nei concetti dell'escatologia cristiana. In modo particolare mi riferisco all'idea dell'av-vento di "nuovi cieli e nuova terra" (Is., 65, 17-25; Ap., c. 21); alle potenti immagini che Paolo ci dà della resurrezione universale finale (1 Tess. 4, 13-18; 1 Cor. 15, 20-28; Rom. 8, 18-22); all'idea di un corpo corruttibile che risorgerà incorruttibile e quindi immortale, trasformato, non più animale e materiale, ma spirituale, glorioso (1 Cor. 15, 35-58; Rom. 8, 18-22).

Se non si vuole continuare ad inseguire un meglio, un meglio ancora, all'infinito, se veramente ci si attende di vedere la lunga travagliata marcia di avanzamento dell'uomo coronata in ultimo dalla parola "fine", bisogna sforzarsi di immaginare una condizione da cui non siano più pensabili progressi ulteriori, per la semplice ragione che tutto è stato realizzato, che è stato realizzato il massimo possibile e concepibile.

Contestando ogni idea di "cattiva infinità" Hegel ci dice in sostanza che, per avere senso, il progresso dello spirito umano deve pur tendere ad una meta ultima. Tale suggestione mi pare, in sé, preziosa. Mi pare che qui l'idealismo di Hegel corregga utilmente quello di Fichte e lo completi.

Hegel non si accontenta della conoscenza che si può avere dell'Assoluto nell'arte, poiché qui l'Assoluto si rivela, nelle forme sensibili, come qualcosa di finito.

Nemmeno si accontenta della conoscenza dell'Assoluto che si può avere nella religione. È vero che qui l'uomo si fonde col divino e si realizza, in questo senso, l'unità del finito con l'infinito. Si ha, qui, certo, una rivelazione immanente, dove l'Assoluto si svela intimo alla coscienza nella sua pienezza. Nondimeno nella religione lo Spirito coglie se stesso, nel sentimento, attraverso le rappresentazioni o immagini. Non vi si realizza ancora quella presa di coscienza autenticamente razionale, teoretica, che si può ottenere solo attraverso la critica del pensiero.

Nel pensiero hegeliano l'unità del finito e dell'infinito si realizza, ancora, nella filosofia. Ma questa volta, finalmente, superando i limiti sia dell'arte che della religione. Nella filosofia non si ha più la mediazione delle forme sensibili e nemmeno delle immagini e del sentimento, ma si ha la piena razionalità, la piena teoreticità.

Lo Spirito, che già nell'arte e nella religione si è fatto assoluto – *absolutus*, riassumente in sé ogni realtà e quindi non più dipendente da alcunché, incondizionato – nella filosofia diviene del tutto trasparente a se medesimo, autocosciente. Qui lo Spirito acquisisce la piena coscienza di sé nel pensiero concreto.

A questo punto viene da chiedersi: è veramente pensabile che proprio la filosofia sia il luogo dove noi possiamo conseguire una conoscenza piena, immediata, perfettamente adeguata, tale da rappresentare il traguardo ultimo di ogni attività conoscitiva?

Piena autocoscienza attraverso la filosofia? Conoscenza immediata? Non mi pare. Direi, piuttosto: mediata dal concetto. Si dice che la filosofia superi ogni mediazione di realtà sensibili, come di sentimenti e di immagini. Vi resta, comunque, la mediazione dei concetti.

S'intende che adopero, qui, il termine "concetto" nell'accezione più vasta, prescindendo dal significato che il termine assume in una particolare triade hegeliana.

Pure questa del concetto è una mediazione cospicua, che certamente aiuta la conoscenza a progredire. Ma è del pari indubbio che, ad un tempo, la limita. Il soggetto che troppo insista in tale mediazione rischia di irretirsi in una maglia di concetti. È quanto può rappresentare, in fin dei conti, un gran brutto ostacolo a quella che si vorrebbe una conoscenza piena, immediata, adeguata.

Si rammenti la significativa distinzione che, per esempio, un Bergson opera tra due essenziali maniere di conoscere qualcosa, tra quelle che chiama l'"intuizione" e l'"analisi": "Noi chiamiamo qui intuizione la simpatia con la quale ci si trasporta nell'intimo di un oggetto per coincidere con ciò che esso ha di unico e per conseguenza di inespriabile.

"Al contrario, l'analisi è l'operazione che riconduce l'oggetto a elementi già conosciuti, cioè comuni a questo oggetto e ad altri. Analizzare consiste, dunque, nell'esprimere una cosa in funzione di ciò che essa non è.

"Ogni analisi è, così, una traduzione, uno sviluppo in simboli, una rappresentazione presa da punti di vista successivi da cui si notano altrettanti contatti tra l'oggetto nuovo, che si studia, ed altri, che si crede già di conoscere.

"Nel suo desiderio, eternamente insoddisfatto, di abbracciare l'oggetto intorno al quale essa è condannata a girare, l'analisi moltiplica senza fine i punti di vista per completare la rappresentazione sempre incompleta; varia, senza tregua, i simboli per perfezionare la traduzione sempre imperfetta. Essa si continua, dunque, all'infinito. Ma l'intuizione, se essa è possibile, è un atto semplice".

Poco più sopra Bergson aveva detto che "un assoluto non potrebbe essere dato che in una 'intuizione', mentre tutto il resto appartiene all' 'analisi' ".

Riprendendo il discorso: "Ciò posto, si vede senza fatica che la scienza positiva ha per funzione abituale di analizzare. Essa lavora, innanzi tutto, su dei simboli. Anche le più concrete tra le scienze della natura, le scienze della vita, si attengono alla forma visibile degli esseri viventi, dei loro organi, dei loro elementi anatomici. Esse paragonano le forme le une alle altre, riconducono le più complesse alle più semplici, studiano, infine, i funzionamenti della vita in ciò che ne è, per così dire, il simbolo visuale" (ivi).

Mi sono un po' dilungato nella citazione da Bergson per far vedere come, sulla stessa base di un contributo di pensiero della sua autorevolezza, si possa ben sostenere quanto segue.

Primo. La conoscenza più adeguata concepibile non è quella di tipo analitico, bensì quella intuitiva, che coglie il suo oggetto al vivo, al di là di ogni mediazione concettuale.

Secondo. Pur con le debite distinzioni, non si può negare che il procedimento della filosofia occidentale in genere, e della stessa filosofia di Hegel, illuminato che sia da intuizioni una più profonda e feconda dell'altra, rimane affidato in prevalenza all'analisi.

Terzo. Ne consegue che la filosofia hegeliana, per quanto si presuma possa cogliere la verità assoluta delle cose, non potrà mai coglierla più adeguatamente di quanto non la possa afferrare una conoscenza intuitiva divina veramente esaustiva, onnicomprensiva,

diretta, immediata, ove soggetto e oggetto giungano a formare una piena e perfetta unità.

Ora per il razionalista Hegel i concetti della ragione, pur dinamici quanto si voglia, sono la verità stessa. Egli, ad esempio, scrive che, “mentre il pensiero è formale, il concetto è il pensiero più determinato e infine l’idea è il pensiero nella sua totalità e nella sua determinazione in sé e per sé. Quindi l’idea è il vero e solo il vero. Ora, è essenziale alla natura dell’idea lo svolgersi, il comprendere se stessa solo attraverso lo sviluppo e il divenire così ciò che essa è” (*Introduzione alla storia della filosofia*, A, II).

Ma la questione va approfondita. Bisogna vedere se e in quale misura una tale identificazione della ragione hegeliana con la verità stessa sia giustificata.

Bisogna anche veder bene che cosa possa autorizzare un filosofo a ipostatizzare i concetti del proprio pensiero in maniera simile a come fa Hegel: se un atteggiamento del genere non sia definibile come apriorismo, o fideismo o pura e semplice presunzione.

Bisogna infine vedere se nella verità non ci sia, magari, qualcosa di più, assai di più, da cogliere in modo ben più adeguato in una conoscenza che superi di molto qualsiasi filosofia.

Ho cercato di determinare questo “di più”, in qualche maniera pur imperfetta. Mi son fatto coraggio ed ho anche affrontato la questione se allo spirito umano sia possibile pervenirvi. Ho, infine, considerato quel che dalla filosofia idealistica se ne possa ricavare, concentrando l’attenzione soprattutto su due grandi esponenti di essa, Fichte ed Hegel.

Nella filosofia idealistica anche occidentale del secolo scorso ho trovato, invero, indicazioni importanti. Ma anche limiti: limiti, diciamo pure, di natura intellettualistica, malgrado le migliori intenzioni; limiti dai quali penso ci si debba affrancare.

Solo così quell’esperienza dell’idealità dell’essere, che è alla base di ogni idealismo, potrà liberarsi da ogni pastoia intellettualistica per emergere alla luce del suo significato pieno.