

Gianni Rigamonti
L'io dilatato

1 Piano di questo lavoro Negli ultimi quattrocento anni una parte molto importante (anche se mai uguale al tutto) del pensiero occidentale ha considerato centrale il concetto di *io*¹ fino ad assolutizzarlo facendone, nelle sue punte estreme, il fondamento dell'intera metafisica. La tesi principale di questo lavoro è che un *io* così dilatato, tanto da rendersi indipendente dal concetto a esso correlativo di *tu*, non può avere a che fare con la soggettività *umana*, nel cui ambito non si dà un *io* senza un *tu*, anzi una pluralità di *tu*.

Questa tesi viene discussa in riferimento a numerosi autori, che divido (e non solo per comodità) in due campi etichettabili rispettivamente come “fondamentalisti” e non fondamentalisti”. Nel primo metterò Descartes, Kant, Fichte e Gentile, nel secondo pensatori molto diversi fra loro ma aventi in comune, ciononostante, il rifiuto di fare dell'io il fondamento della propria filosofia – Hume, Feuerbach, Mach, Carnap, Heidegger. Ce ne sono però anche due, Husserl e Wittgenstein, non assegnabili, a meno di forzature implausibili, né al primo gruppo né al secondo, e che meritano perciò di essere discussi a parte. Infine, in un capitolo conclusivo presenterò la mia posizione personale – collocata nel campo non fondamentalista, ma anche decisamente estremistica.

Una sola avvertenza, prima di entrare in argomento: ho scelto di dare alla trattazione la massima brevità possibile, omettendo tutto ciò (e poteva anche essere importante) che non risultasse strettamente indispensabile per sviluppare la mia argomentazione.

PARTE PRIMA
I fondamentalisti
(e i loro precursori)

2 Cartesio Premetto che non tenterò un'analisi complessiva del pensiero cartesiano ma riprenderò solo, nel modo più breve possibile, quello che è universalmente considerato il suo nucleo centrale, la tesi cioè che l'unica vera certezza originaria è che *penso, dunque sono*. A questo scopo si potrebbero citare altrettanto bene dei passi dal *Discorso del metodo* o dalle *Meditazioni metafisiche*; scelgo il primo non per ragioni di contenuto, visto che sotto questo profilo non ravviso differenze importanti, ma solo per la sua maggiore brevità. Scrive dunque Cartesio:

...poiché...intendevo dedicarmi soltanto alla ricerca della verità, ritenni necessario... rigettare... come interamente falso tutto ciò in cui potessi immaginare il menomo dubbio, per vedere se, così facendo, alla fine restasse qualcosa, nelle mie credenze, di assolutamente indubitabile...

...poiché i nostri sensi talvolta c'ingannano, volli supporre non esserci nessuna cosa che fosse quale essi ce la fanno vedere. E poiché vi sono uomini che cadono in abbagli e paralogismi ragionando anche intorno ai più semplici argomenti di geometria, pensai ch'io ero soggetto ad errare come ogni altro, e però respinsi come falsi tutti i ragionamenti che avevo preso sin allora come dimostrazioni...subito dopo m'accorsi che, mentre volevo in tal modo pensare falsa ogni cosa, bisognava necessariamente che io, che lo pensavo, fossi pure qualcosa.

Poi...vedendo che potevo fingere...di non avere nessun corpo, e che non esistesse il mondo o altro luogo dove io fossi, ma non perciò potevo fingere di non esserci io...ne conclusi di essere io una sostanza, *di cui tutta l'essenza...consiste solo nel pensare, e che per esistere non ha bisogno di luogo alcuno, né dipende da cosa alcuna materiale.*²

¹ Non lo scriverò mai con l'iniziale maiuscola, e andando avanti si capirà perché.

² Cartesio, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, p. 151. Corsivo mio.

Su queste poche parole si sono scritti commenti lunghissimi, ma io non ne tenterò un'analisi approfondita, che mi porterebbe fuori tema, e mi limiterò a due brevi osservazioni. La prima – la meno importante, ma non per questo trascurabile – è che qui non viene usato il *sostantivo* “io” (destinato a diventare centrale in filosofia solo diverso tempo dopo), tuttavia non solo si parla di qualcosa che molto più avanti riceverà appunto il *nome* di “io” ma si mette questo qualcosa al centro del discorso, e si tratta – almeno nella caratterizzazione fondante del concetto – di un *io* senza un *tu*. “Bisognava necessariamente che io, che...pensavo, fossi pure qualcosa”: la conclusione è strettamente riflessiva, detta di *me*, non di *te*, chiunque *tu* sia. Qui dunque viene introdotto un soggetto pensante e capace di verità che possiede ed esercita tale capacità in piena indipendenza da qualsiasi *tu*: ora, può essere così (o almeno si può credere che sia così) Dio, ma non certo un essere umano.

Per quanto ne so, finora nessun interprete ha insistito su questo punto. Più d'uno ha rilevato invece – correttamente - che partire dall'affermazione che io sono qualcosa che pensa e concludere che sono una *sostanza* pensante è un *non sequitur*, visto che – comunque l'intendiamo - il concetto di *sostanza* è molto più forte di quello di *qualcosa*. Il solo punto che Cartesio riesce veramente a dimostrare è che, messe da parte la testimonianza dei sensi e le conclusioni raggiunte per via deduttiva, in ogni istante *t* resta comunque certezza indistruttibile che *in t* io esisto; ma non che sono esistito prima di *t* (anche la memoria può ingannare) o che esisterò dopo. Ora, “In questo istante io esisto” è effettivamente una certezza indistruttibile, *ma priva di durata*. Si rinnoverà, ma in *altri* istanti: e quindi sarà un'altra certezza; e il suo contenuto non è “Io sono una sostanza pensante”, ma solo “Io sto pensando”. Questo riesce a provare Cartesio, non altro; possiamo vederlo al massimo come il filosofo che *tenta* di fare dell'io (pur senza dargli questo nome) la radice primaria di tutto il conoscere e in prospettiva di tutto l'essere, ma senza portare a buon fine il tentativo. “Io penso, dunque sono” è conoscenza certa, ma “Io penso, dunque ero” non lo è, e meno ancora lo è “Io penso, dunque sarò”.

3 Kant Poi, andando avanti di circa un secolo e mezzo, troviamo uno come Kant, che parla esplicitamente non proprio di un semplice *io* ma (sostantivando questa espressione) di un *io penso* che è funzione, assolutamente centrale, di ogni intelletto umano.

È difficile immaginare due autori più diversi di Cartesio e Kant. Il primo ha bello stile e chiarezza, il secondo né l'uno né l'altra; uno eleva a metodo il dubitare, l'altro no; uno parla (sia pure, come ho già accennato, a prezzo di una grave mancanza di rigore) di *sostanza* pensante, l'altro no (anzi nella *Dialettica trascendentale* insiste molto sul fatto che l'*io penso* è forma, non sostanza, per cui non se ne può inferire l'esistenza dell'anima cioè appunto di una *sostanza* spirituale). Ma pur non essendo sostanza, l'*io penso* è comunque l'istanza centrale e suprema insieme di un'attività organizzatrice della mente che trasforma il molteplice della sensazione in conoscenza. Noi ricaviamo concetti dalle sensazioni – questa non è una gran novità; ma, osserva e sottolinea Kant, quale che sia P, uno non può pensare P se non appunto nella forma “*Io penso P*”.

In realtà questa idea può essere precisata in più modi e diventare, a seconda di come la si precisa, un'assoluta banalità oppure qualcosa non solo di nuovo, ma di molto forte, come vedremo parlando di Fichte, o anche (dove questi *o* non sono reciprocamente esclusivi) qualcosa che logicamente non sta in piedi; ma un punto che mi preme sottolineare è che comunque la si precisi c'è sia nel suo nucleo originario (§§15-17 della *Critica della ragione pura*) sia negli sviluppi successivi (sempre nel corso della *C. r. p.*) un'assoluta indipendenza dell' *io penso* da ogni possibile *tu*, o – se così preferiamo – da ogni possibile *tu pensi*. È data un'istanza centrale e fondante del conoscere; questa istanza può essere caratterizzata mediante le due parole “io penso” – e, ripeto, di un “tu pensi” non si parla minimamente. Non interessa, non c'entra niente col discorso che sta facendo Kant, non sembra esserci una ragione al mondo di tirarlo in ballo – e proprio qui sta il problema. In Kant (come in Cartesio) l'io non rimanda a un tu: ma un io che non rimandi a un tu non può avere a che fare con noi esseri umani.

Qui però è indispensabile qualche citazione. Non è facile selezionarle, data la prolissità di Kant e il suo procedere a spirale (cioè, fuor di metafora, la sua tendenza a tornare più e più volte, con piccole

variazioni, su uno stesso punto), ma spero ugualmente che queste che ho scelto possano dare un'idea sufficientemente precisa del suo pensiero:

...l'unificazione...di un molteplice in generale non può mai venire in noi dai sensi, perché essa è un atto della spontaneità dell'attività rappresentativa...che ne abbiamo o no coscienza...è un'operazione dell'intelletto...non possiamo rappresentarci nulla come unificato nell'oggetto senza prima averlo unificato già noi...*questo atto deve essere originariamente unico e valevole ugualmente per ogni unificazione...*³

In Kant l'espressione "spontaneità dell'attività rappresentativa", o anche semplicemente "spontaneità", indica un intervento *attivo* della coscienza, che in quanto spontanea non è semplicemente ricettiva; Kant sta dicendo cioè che noi mettiamo insieme sensazioni non solo distinte ma, in quanto sensazioni, acquisite passivamente, attraverso un intervento tutto nostro, spontaneo appunto.

Ma l'*unificazione* del molteplice implica una sua *unità* di base, che però non può essere la categoria dell'unità, ma si deve...cercare ancora più in alto.⁴

E "più in alto" va cercata, cioè non fra le categorie, perché l'unità di tutti i concetti e tutti i giudizi non può essere oggetto di un giudizio fra i giudizi. Per ogni X conosciuto, questa unificazione avrà allora, invariabilmente, la forma "Io penso X", sempre distinta da X, sempre uguale – a parte i valori assunti, volta per volta, dalla X - a sé stessa. Ma ciò significa che possiamo pensare e conoscere perché abbiamo questa funzione, *io penso*, che *non* appartiene alla sensibilità, dato che "la coscienza empirica è in sé dispersa e senza relazione con l'identità del soggetto", e nemmeno è una *specifica* categoria.⁵ Tirando le somme,

L'unità sintetica del molteplice delle intuizioni, in quanto data a priori, è...il fondamento dell'identità dell'appercezione stessa, che precede a priori ogni mio pensiero determinato. Ma l'unificazione non è...negli oggetti...ma è soltanto una funzione dell'intelletto.⁶

Ovviamente, anche qui si parla di un *io* che, qualunque cosa sia, non sembra rinviare in nessun modo a un *tu*. Ma fermarsi su questo sarebbe, al punto in cui siamo, cadere nella banalità, per cui selezionerò, fra le numerose altre osservazioni che si potrebbero fare, la seguente: non è affatto chiaro che cosa intenda Kant per "unificazione" di un molteplice. Sicuramente, *non* che percezioni distinte diventino una sola – o almeno, questa è un'idea indifendibile, che non sarebbe né generoso né sensato attribuirgli. Appare molto più plausibile interpretare l'"unificazione" delle sensazioni, o meglio intuizioni, di cui egli parla non solo nei passi citati, ma un po' dappertutto nella *Critica*, come inserimento delle singole intuizioni – idealmente di tutte, senza eccezione – in una trama di interdipendenze nella quale ognuna trova il suo posto, vale a dire il suo significato, e senza la quale nessuna ne avrebbe uno; e sarebbe l'*io penso* a realizzare tutto ciò.

Esistono però ottimi argomenti per concludere che il semplice *io penso*, caratterizzato come lo caratterizza Kant, non è adeguato a tale scopo. Infatti (a) in quanto semplice *io penso* esso è anteriore alla distinzione vero-falso. "Io penso che P", dove P è un giudizio, non solo è forma generale applicabile sia ai giudizi (pensati) veri, sia ai giudizi (pensati) falsi, ma di per sé non esclude le contraddizioni, dunque non è atto a fondare una disciplina del discorso; e senza disciplina del discorso non c'è conoscenza. È evidente per esempio che "Io penso che Alfredo sia onesto" e "Io penso che Alfredo non sia onesto" sono incompatibili; ma la cosiddetta appercezione trascendentale non sembra tener conto in nessun

³ *Critica della ragione pura*, p. 109 dell'edizione Laterza 1967. Corsivo mio.

⁴ *Op. cit.*, di seguito. Corsivo nell'originale.

⁵ *Op. cit.*, 111.

⁶ *Op. cit.*, 112.

modo di tale incompatibilità. Inoltre (b) se veramente l'io penso fosse la forma generalissima di tutto il conoscere, cadremmo inevitabilmente in un regresso all'infinito, andando da "P" a "Io penso che P", "Io penso che io penso che P" e così via.

La conclusione generale che possiamo ricavare da queste osservazioni è a mio parere la seguente: Kant trova o crede di trovare un principio primo di tutto il conoscere al quale dà il nome di *io penso*, ma questo presunto principio primo

- (i) soffre di un'imbarazzante semi-omonimia con la nozione ordinaria di *io* – imbarazzante perché tale nozione ordinaria è inseparabilmente associata a quella di *tu*, che è invece del tutto estranea all'intera *Critica della ragione pura*;
- (ii) un presunto principio primo che non escluda di per sé la contraddizione appare inadeguato come fondamento della conoscenza;
- (iii) e anche a prescindere da questo, se vale per ogni P (come accade secondo Kant), allora "Io penso che P" produce inevitabilmente un regresso all'infinito.

4 Fichte Qualunque cosa sia l'*io*, il pensiero kantiano sfocia in una sua assolutizzazione (strettamente associata – è ragionevole sospettare - all'assenza del *tu* dall'orizzonte filosofico) rispetto alla quale i successivi *distinguo* introdotti dallo stesso Kant nel tentativo di salvare il salvabile di quello che potremmo chiamare "senso comune" per un verso e "metafisica cristiana", o "tradizione cristiana",⁷ per un altro possono apparire pure e semplici incoerenze; e come tali furono visti, notoriamente, da diversi dei suoi contemporanei – più celebre fra tutti Fichte, che a questo punto non posso non discutere.

Quello che in Kant viene introdotto con molte limitazioni, per cui può fare da principio primo di tutto il conoscere ma non di tutto l'essere, acquista invece tale capacità in Fichte, che vede le limitazioni kantiane brevemente descritte sopra come inconseguenze da eliminare. Qui non mi soffermerò né sull'incompatibilità *prima facie* di questa assolutizzazione dell'io col senso comune né sull'intero (e prolisso, astruso, ripetitivo) tentativo fichtiano di superarla; basterà esaminarne il passo iniziale ed evidenziare il *non sequitur* che contiene. Preliminarmente va osservato però che Fichte si muove sì a un livello di astrazione, quello dei principi assolutamente universali, primi e incondizionati, che sembrerebbe il più elevato possibile ma cade, nel trattare questi principi, in un'inconsegua dopo l'altra.

Seguire tutto il ragionamento di Fichte nella sua opera centrale, la *Dottrina della Scienza* – che fra l'altro ha avuto diverse redazioni – sarebbe di una noia insopportabile, perché in lui quell'andamento "a spirale", basato su frequenti riprese con piccole o minime variazioni di uno stesso argomento, che ho già rimproverato a Kant viene dilatato fino a sommergere il lettore, e ripercorrendolo passo dopo passo mi condannerei anch'io all'illeggibilità, esattamente come Fichte. Ora, l'argomentare fichtiano è pieno di paralogismi, per cui non ci sarebbe esame critico se nessuno di questi paralogismi venisse smascherato; ma si somigliano tutti, e mi limiterò quindi al primo, quello che spalanca la porta all'intero sviluppo della *Wissenschaftslehre* o *Dottrina della scienza*. È il seguente: (1) il principio d'identità, "A = A" o "A è A", non implica in quanto tale l'esistenza di A; (2) esso vale però. *incondizionatamente e atemporalmente*, quale che sia A, (3) dunque anche quando al posto di "A" mettiamo "io": vale cioè incondizionatamente e atemporalmente "io=io", ovvero "io sono io"; (4) ma *in questo solo caso* "A è A" implica "A è": infatti "io sono io" implica "io sono", dato che (pensiamo a Cartesio) è impossibile negare la propria esistenza; (5) perciò l'io, ed esso soltanto, esiste necessariamente, incondizionatamente, atemporalmente in forza del semplice principio di identità, vale a dire del principio primo e fondamentale di tutta la scienza. Dunque l'io è primario; è necessario e incondizionato; è il fondamento assoluto di tutto l'essere, nonché di tutto il conoscere.

Qui va osservato innanzitutto che, con buona pace di Fichte, "Io sono" e quel caso particolare di "A è A" che è "Io sono io" sono due proposizioni reciprocamente indipendenti. La percezione della propria esistenza è percezione di sé come *essere che ha stati di coscienza*; punto. In quanto tale – se non

⁷ Mi riferisco in particolare al rifiuto di sostanzializzare l'*io penso*.

vogliamo buttare via Cartesio - non è percezione di sé come essere che riconosce il principio d'identità, o in generale un qualsiasi principio logico: tant'è vero che un essere pensante continua a esistere, e a sapere di esistere, anche quando commette gli errori logici più grossolani. Inoltre un oggetto *pensato*, che sia cosa esistente o no, deve comunque soddisfare il principio di identità, e non va mai confuso con un *altro* oggetto pensato. Biancaneve è Biancaneve e non Cenerentola, Cenerentola è Cenerentola e non Biancaneve, ma da questo non si può dedurre l'esistenza né dell'una né dell'altra. "Io" fa eccezione? No: certamente io esisto ma questa certezza è primaria, non si deduce da "Io sono io" – né lo fonda: perché la percezione della propria esistenza è *anche* verbalizzabile ma originariamente è preverbale, fatto brutto se mai fatti bruti ci furono. E invece Fichte pretende di fondare l'esistenza *atemporale e incondizionata* dell'io su un principio, "A è A", che è sì incondizionatamente e atemporalmente valido, ma anche incondizionatamente a atemporalmente vuoto. Da "A è A" non si deduce niente su A, nemmeno che A c'è; ed è vero che ognuno di noi è sicuro di esistere: *ma non perché è vero*, per il principio d'identità, "Io sono io", e questo significa che "io", come viene usato in "Io sono", non è il nome di qualcosa di indipendente da tempo e spazio, e dunque che ci sia un *io* dotato di tale indipendenza, o *io puro*, non è affatto dimostrato. Nonostante le acrobazie di Fichte, la sfasatura fra "Io sono io" come caso particolare di "A è A", quindi come verità atemporale, è "Io sono" come constatazione situazionale non viene mai superata; né potrebbe esserlo, perché è nelle cose, nei due poli, irriducibilmente eterogenei, di questa pretesa identificazione fra qualcosa di valido incondizionatamente, e però vuoto, e qualcosa di certo sì, ma solo situazionalmente.

Io trovo deprimentissimo che un simile pasticcione sia stato preso sul serio e studiato a lungo.

5 Due parole su Hegel Qualcuno potrebbe sorprendersi che in questa rassegna manchi Hegel, ma c'è una ragione. Protagonista della sua filosofia è a un certo livello l'Idea e a un certo altro lo Spirito⁸, ma non l'io: usava poco questo termine - il che è un punto a suo favore, visto che apparteneva a una tradizione nella quale lo si usava moltissimo e spesso, come abbiamo cominciato a vedere, in modo pasticciato. Perciò scelgo di disinteressarmi di lui – importantissimo sì, ma non direttamente pertinente al punto centrale di questo lavoro - e passo senz'altro a un autore nel quale l'ipertrofia del soggetto conoscente raggiunge (sia pure passando solo episodicamente per la parola "io", di cui egli non sembra particolarmente innamorato) il massimo, Giovanni Gentile.

6 Gentile Sul piano retorico Gentile è molto meglio di Fichte. Non si avvolge e riavvolge su se stesso in modo sistematico e prolisso e non annoia, anzi riesce a comunicare al lettore l'entusiasmo che prova per quelle che considera le proprie grandi scoperte; solo che è possibile leggerlo e percepire questo entusiasmo anche senza dividerlo – o meglio senza accogliere le sue posizioni e conservando invece un atteggiamento distaccato, nonché mettendo a nudo le numerose scorciatoie da lui imboccate, sicuramente in buona fede ma comunque scorciatoie, che lo portano a saltare disinvoltamente passaggi logici essenziali.

Basterà esaminare un saggio del 1915 a modo suo giustamente famoso, *L'atto del pensare come atto puro*. Tale "atto puro del pensare" non è caratterizzato in prima istanza come *io* da Gentile, ma è comunque espressione di quella primarietà del soggetto che contraddistingue, come abbiamo visto e stiamo continuando a vedere, una componente ormai plurisecolare del pensiero europeo. Ora, prima di tutto "Il fatto del pensiero...presuppone questa affermazione della verità del pensiero nel pensare quello che pensa attualmente".⁹ "Attualmente" in Gentile non vale "adesso", ma "in atto", e il suo *primum* metafisico è appunto il pensiero in atto; quello (gli esempi sono miei, ma non riesco a immaginarne di migliori) del matematico *nell'atto* in cui trova l'idea – nuova, originale, non deducibile

⁸ In questo contesto è meglio usare l'iniziale maiuscola anche in Italiano, nonostante le nostre regole ortografiche siano diverse da quelle del Tedesco.

⁹ Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, Firenze 1937 (I^a ed. Palermo 1915), p. 11.

(Asserire che il pensiero in atto è *ipso facto* pensiero vero è usare le parole "vero" e "verità" in un senso molto insolito; ma su questo, al momento, non è strettamente necessario insistere).

dalle premesse – che gli permette di dimostrare finalmente un teorema che fino a quel momento aveva resistito ai suoi assalti, del poeta *nell'atto* in cui riesce a dare espressione metrica a un pensiero, unificando così due domini - concettuale e prosodico - fra loro indipendenti, di Newton *nell'atto* di ricondurre sotto una sola legge fenomeni apparentemente lontani come i moti degli astri e quelli dei proiettili o dei pendoli, di Mozart che componendo la *Lachrymosa* del *Requiem* inventa, un giorno prima di morire, sei battute che esprimono alla perfezione la *presenza*, non l'imminenza, della morte, ed eseguite decentemente danno i brividi a chi ascolta. Sono i momenti migliori del pensiero, quelli della piena creatività; dopo lasciano un sedimento che Gentile, con una mossa che io non condivido, tende a svalutare.

Esaminiamo questa mossa. Per Gentile “il solo *pensiero concreto* è il *pensiero nostro attuale*”¹⁰ (un'affermazione che invoglia al commento ma commentarla non è strettamente indispensabile, per cui me ne asterrò). Esiste però anche un pensiero non attuale, cioè consolidato, già dato, e “il passaggio... per cui si pensa un pensiero che non è il nostro attuale pensiero...importa...l'affermazione che quello che abbiamo pensato ora è, non pensiero, anzi negazione del pensiero, l'estensione dei cartesiani...”.¹¹ Sulla stessa linea anche un'affermazione che troviamo molto più avanti, “Il fatto è la negazione del pensiero onde il pensiero si crea il suo altro, la natura”.¹²

Non vedo che possa significare “pensare un pensiero che non è il nostro attuale” se non riandare a un pensiero già pensato in atto e riprenderlo tale e quale, ma – inevitabilmente – senza più l'elemento innovativo che aveva in quanto pensiero in atto. E fin qui niente da ridire: questo ci succede continuamente. Solo che per Gentile “quello che abbiamo pensato ora è (1) non pensiero, anzi (2) negazione del pensiero, (3) l'estensione dei cartesiani”. Ora, questo pensiero “non attuale” noi l'abbiamo pensato: Gentile stesso lo dice. Tuttavia ora non è più pensiero, anzi è diventato la negazione del pensiero – e qui Gentile, con l'ignoranza crassa della logica tipica della scuola idealistica, confonde “non essere x” con “essere la negazione di x”. Dire “y non è x” è una cosa, dire “y è la negazione di x” è un'altra, molto più forte. Prendiamo due persone distinte, Alberto e Giorgio: ovviamente Alberto non è Giorgio e Giorgio non è Alberto. Allora sono la negazione l'uno dell'altro? A questa stregua lo sono, fra loro, due persone distinte qualsiasi, e ognuno di noi avrebbe, in questo XXI secolo, oltre sette miliardi di negazioni – e solo fra gli umani, senza contare il resto. Ma non basta ancora: a Giorgio e Alberto aggiungiamo Filippo. Nessuno dei tre è uno qualsiasi degli altri due, quindi – ragionando alla Gentile – Giorgio è la negazione di Alberto, Alberto è la negazione di Filippo – e però Giorgio è anche la negazione di Filippo, cioè la negazione della negazione è ancora negazione. Ma che diventa a questo punto la negazione, *quali leggi interne ha?* La sola risposta possibile è, verosimilmente, “Nessuna”: siamo nel caos totale, dal quale non vedo come si possa uscire se non intendendo la negazione, in senso proprio, come un'operazione *strettamente linguistica*, vale a dire non applicabile sensatamente a cose che non siano espressioni linguistiche. Solo così possiamo scongiurare l'assoluta arbitrarietà e perdita di significato in cui altrimenti cadremmo.

6. Il tremolar della marina Ma c'è dell'altro. Infatti la tesi che la scintilla creativa presente nel pensiero in atto è a questo coestensiva, e scompare una volta che esso è trascorso, è semplicemente falsa, e in particolare se la dessimo per buona il bello, comunque lo definiamo, diventerebbe incomprensibile.

Basterà un esempio. Nel primo canto del *Purgatorio* dantesco leggiamo questi versi:

L'alba vinceva l'ora mattutina
 che fuggia innanzi, sì che di lontano
 conobbi il tremolar della marina.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 15.

¹¹ *Op. cit.*, 15-16.

¹² *Op. cit.*, 29.

Dante è appena riemerso all'aria libera, dopo avere abbandonato l'Inferno: ha attraversato cioè un luogo chiuso in cui lo sguardo non poteva avere che una misura *finita*, mentre ora la sua vista non è più costretta entro limite alcuno, spazia liberamente, e questo spaziare è grazia divina e salvezza, rese in qualche modo sensibili. Il *tremolar della marina* è infinità perché non ha limiti il mare, non essendo un luogo chiuso come l'inferno; e la differenza fra il vecchio e il nuovo stato è condensata in queste tre parole, in queste otto sillabe, memorabili, giustamente famose, che *in quel contesto* riassumono, con un'intensità straordinaria, l'intera opposizione polare alla base della visione cristiana del mondo. Lo sguardo di Dante si apre all'infinito – *ma anche quello del lettore*: e proprio qui sta il punto. L'atto della creazione poetica si consumò sicuramente, all'origine, in un tempo brevissimo – queste cose o riescono per illuminazione praticamente istantanea o non riescono affatto – lasciando un residuo statico, che noi leggiamo sempre uguale: eppure questo residuo statico mai e poi mai si potrebbe considerare non pensiero. Leggetelo, rileggetelo: chiamarlo “non pensiero” è una bestemmia.

Il guaio combinato da Gentile, dunque, è già grossissimo: ma c'è dell'altro. Secondo lui il pensiero non in atto non solo non è pensiero anzi è non pensiero anzi è negazione del pensiero (che sono già altrettante transizioni *illogiche*), ma è addirittura “l'estensione dei cartesiani”. Ora, quest'ultimo passaggio è una variazione su un tema tipico di tutto il cosiddetto idealismo oggettivo, da Fichte in poi: se la realtà ultima è pensiero, come spiegare il fatto che siamo circondati da (e per certi aspetti siamo noi stessi) oggetti *materiali*? Da dove salta fuori questa materia? E anche supponendo, come più d'uno ha fatto, che sia illusione, come si produce tale illusione? E qui tutti gli idealisti oggettivi, sia pure con differenze di dettaglio anche importanti, rispondono che l'io, o l'Ida, o il pensiero come atto puro, “si rovescia”, o “si nega”, e così diventa natura cioè robustissima apparenza ma pur sempre apparenza. Qui però troviamo o un uso metaforico di termini estesi, senza ombra di controllo, al di là del proprio ambito originario (“si rovescia”, “si capovolge”) o, come in Gentile, usi della negazione ignari di qualsiasi disciplina.

Basterebbe questo per squalificare la posizione gentiliana. È bene aggiungere, tuttavia, ancora un rilievo. In questo saggio Gentile usa, inizialmente, *noi* e non *io* per parlare del “pensiero attuale”, ma a pag. 24, cioè abbastanza avanti, leggiamo: “Il *noi* soggetto del nostro pensiero non è l'io empirico...uno tra molti; ma l'io assoluto, l'Uno come Io...il quale nega sé stesso...come pensiero di sé empiricamente concepito...come un Io tra molti Io...poiché un Io siffatto è un particolare tra particolari, non... quell'universale che è il vero Io”. Così scrivendo Gentile si allinea con Fichte e insieme si sbarazza – poco più in là lo dice apertamente – di ogni possibile interpretazione solipsistica del suo idealismo; ma rimane il fatto che formule (tipicamente fichtiane, ma anche tipicamente sue) del tipo “L'io produce il Non Io negandosi” non vogliono dire niente.

Un'ultimissima osservazione. Nella prefazione alla ristampa del 1937 de *L'atto del pensare come atto puro* leggiamo: “Sì, ristampiamo...questo opuscolo; e sia...celebrazione d'una data che...io mi permetto di considerare, senz'ombra di superbia, una data importante nella storia del pensiero umano”.¹³

Povero Gentile.

PARTE SECONDA

Gli scettici, i moderati, i relativisti,
 insomma gli altri

7. **Hume** Passiamo ora ad altri autori, che discutono sì il concetto di *io* (o anche – la variazione è solo terminologica – di *sè*) ma senza dargli la centralità che abbiamo trovato in quelli esaminati finora. Il primo in ordine di tempo è David Hume, il quale parla del *self* - termine la cui traduzione italiana più fedele sarebbe *sé* ma che è anche (e questo, che io sappia, nessuno l'ha mai contestato), all'interno della tradizione empiristica, il più vicino a quello che in ambito idealistico si preferisce chiamare *io* - soprattutto nella VI sezione, *Of personal identity*, della IV parte, *Of the sceptical and other systems of philosophy*,

¹³ *Op. cit.*, 7.

del I libro, *Of the understanding*, del suo *Treatise of human nature*, pubblicato nel 1739, all'età di 28 anni; ma ne discute solo per svuotare di ogni contenuto questa nozione, che nelle citazioni riportate qui di seguito renderò sempre, per uniformità, con *io* e non con *sé*.

Nel paragrafo ricordato sopra, *Of personal identity*, Hume parte subito in quarta osservando che sì, “Ci sono dei filosofi che immaginano che in ogni istante noi siamo intimamente consapevoli di quello che chiamiamo il nostro IO (*self*); che avvertiamo la sua esistenza, ed esistenza continuativa; e che siamo certi, anche al di là dell'evidenza di una dimostrazione, della sua perfetta identità e semplicità”¹⁴; ma “... da quale impressione potrebbe essere derivata questa idea? È impossibile rispondere a questa domanda senza una contraddizione e assurdità manifesta; eppure è una domanda cui è necessario rispondere, se vogliamo che l'idea di un io passi per chiara e intelligibile”¹⁵.

Qui viene subito fuori il rigorosissimo empirismo di Hume, presentato con estrema chiarezza fin dalle prime pagine del *Treatise* e poi difeso con intransigenza in tutto il corso del libro, anzi nell'opera umana in generale: ogni nostra conoscenza o è direttamente “*impressione*”, cioè percezione,¹⁶ o è prodotta da una rielaborazione (che può anche essere molto complicata) di impressioni preesistenti. Ed è vero che attraverso l'introspezione possiamo rintracciare in noi anche delle “*idee*”, cioè dei contenuti di coscienza, che *non* appaiono riconducibili alle impressioni: ma simili idee, che incontestabilmente *sono* presenti in noi, non hanno nessun valore conoscitivo, e vanno messe da parte. Conclusione: il termine *self* (ripeto, *sé*; ma anche *io*), se sostantivato, non significa niente perché non corrisponde né a un'impressione, né a un'idea ottenuta rielaborando impressioni. Che cosa sono io? Posso aver fame o essere sazio, ma non sono né la mia fame né la mia sazietà; posso essere allegro o triste, ma non sono né la mia allegria né la mia tristezza; capisco certi discorsi e non ne capisco altri, ma non sono né la mia intelligenza né la mia ottusità. E allora? I miei stati cambiano, ma – questa è l'idea di molti filosofi – io sono sempre lo stesso: prima giovane e poi vecchio, ora malato e ora sano, ora felice e ora infelice, ma comunque io, invariabilmente. E però, *nessun carattere sensibile o complesso di caratteri sensibili è associabile per essenza all'io*; dunque l'io non è, da un punto di vista empiristico come quello di Hume, un'idea derivante, magari attraverso una rielaborazione molto complicata, da un insieme di impressioni, quindi non è un'idea sensata.

Certo, noi diciamo “*Io ho fatto questo, io non ho mai fatto quello*”, ma quando ci esprimiamo così non parliamo di una cosa dalla “*perfetta identità e semplicità*”, ma di un fascio di stati di coscienza (a) con una storia pregressa, ma non conclusa, e (b) in continua trasformazione: non solo, ma se ci chiediamo “*Io proprio io sono il mio corpo?*”, “*Io proprio io sono il mio mestiere?*”, “*Io proprio io sono la mia famiglia?*”, “*Io proprio io sono i miei ricordi?*”, ogni volta ci viene da rispondere “*No, io proprio io sono più dentro, più in fondo*”, e questo “*più dentro e più in fondo*” non lo troviamo mai, e un non empirista potrà anche dire “*Naturalmente, non è una cosa riconducibile a impressioni*”; ma un empirista come Hume può solo concludere che se non è riconducibile a impressioni – e questo anche i non empiristi lo concedono – allora non c'è, punto e basta.

Ma è necessario delimitare con precisione quello che intende Hume, o non solo lo fraintenderemmo, ma gli attribuiremmo tesi inverosimili. Non sta dicendo che non esistono persone, e nemmeno che una persona, quando le chiedono “*Lei chi è?*”, non capisce la domanda e non è in grado di rispondere, o che non dovrebbe mai usare la parola “*io*”. A meno di disturbi mentali molto gravi, ognuno di noi sa perfettamente chi è e quando glielo chiedono risponde a colpo sicuro e sempre con lo stesso nome, diciamo XY; ma, tolte le volte che deve rispondere alla domanda “*Lei chi è?*”, o “*Lei come si chiama?*”, parlando di XY non dice “*XY*”, dice “*io*”. La questione è solo se alla base di questi

¹⁴ Hume, *A Treatise of human nature*, a cura di P. H. Nidditch e L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1978 (I ed. 1739). Tutte le traduzioni da Hume sono mie.

Chi ha in mente Hume in questo passo? A me vien da pensare a Cartesio, che H. ovviamente conosceva. Queste parole gli si adattano perfettamente.

¹⁵ Ivi.

¹⁶ Non necessariamente sensoriale: esistono anche impressioni (per esempio quando sogniamo) che non sono prodotte da organi di senso.

usi linguistici, del tutto legittimi anzi ineliminabili, ci sia un'entità "immutabile e semplice": e un empirista come Hume non può non concludere che non esiste niente di simile. L'uso – corretto, normale, indispensabile – del pronome "io" è una sedimentazione dell'esperienza; altro che – per usare un termine venuto in auge *dopo* Hume – una sua precondizione "trascendentale".

D'altronde, se uno legge seriamente sia Hume, sia autori come quelli discussi prima di lui in questo lavoro, non può non concludere che le opzioni metafisiche di fondo del pensatore X, non sempre consapevoli,¹⁷ determinano in ampia misura sia quali cose ci sono e quali no sia di quali ha senso parlare e di quali no secondo X.

7 Feuerbach Sebbene le cose (sicuramente interessanti) che Feuerbach (1804-1872) dice c'entrino poco, nell'insieme, con le analisi degli altri autori – in parte già discussi, in parte ancora da discutere – qui esaminati, c'è nel suo pensiero un punto che in questo contesto merita di essere considerato.

Preliminarmente vanno ricordati due fatti, d'altronde ben noti. Il primo è che Feuerbach fa studi di teologia – dai quali però esce ateo, come testimonia il suo primo lavoro importante, *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, pubblicato nel 1830, a ventisei anni (e la pubblicazione gli costò la carriera accademica). Il secondo è che cresce a pane e Hegel, come molti della sua generazione, ma ciononostante finisce per diventare materialista attraverso un – parole sue - "rovesciamento del rapporto fra soggetto e predicato". Il soggetto – spiega Feuerbach - sarebbe primario, il predicato secondario e derivato, una semplice *qualificazione* del soggetto. Ora, nella filosofia hegeliana sarebbe soggetto l'Idea e predicato la natura, ma per Feuerbach questo è l'esatto rovesciamento dei rapporti reali: prima viene, almeno in noi umani, l'aspetto materiale e sensibile, e solo derivativamente, sulla sua base, quello spirituale.

Chiamare "rovesciamento del rapporto soggetto-predicato" questa transizione dall'idealismo al materialismo è disinvolto e impreciso, ma fondamentalmente il discorso di Feuerbach è chiaro, coerente, e mette capo a un'analisi molto interessante (anche se non priva di ripetizioni e lungaggini) del fenomeno religioso. Ricostruirla per intero sarebbe troppo lungo, ma c'è un tema collaterale che in questo contesto risulta particolarmente interessante: l'io materiale e sensibile, che è il solo reale, ha bisogno di un tu, e *la forma più ricca e profonda di interazione io-tu è il rapporto sessuale*. Ora, oggi (2021) dire che la sessualità ha un grande valore, anche spirituale, è quasi banale; ma ai tempi di Feuerbach, cioè intorno al 1850 – be', può anche darsi che qualcuno lo dicesse già, ma scriverlo non lo scriveva nessuno.¹⁸

8 Carnap Fra Otto- e Novecento il punto di vista empiristico-positivistico sull'io è stato difeso e sviluppato da molti autori, ma due sono i più importanti: Ernst Mach, con l'*Analisi delle sensazioni e il rapporto del fisico con lo psichico* (*Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, 1886) e Rudolf Carnap con *La costruzione logica del mondo* (*Der logische Aufbau der Welt*, 1928).¹⁹

Parlare di entrambi non potrebbe che essere ripetitivo perché Carnap dipende fortemente da Mach anche se è pure un pensatore originale, capace di aggiungere alle proprie fonti d'ispirazione molte cose interamente sue: così, per evitare doppioni, mi concentrerò esclusivamente sul più tardivo (nonché più completo) dei due lavori ricordati sopra.

¹⁷ Hume però era perfettamente cosciente delle proprie.

¹⁸ Si deve aggiungere però che Feuerbach sviluppa in modo abbastanza banale questa intuizione, in sé corretta, insistendo sull'idea che nella sessualità come forma più alta del rapporto io-tu la donna sarebbe il cuore e l'uomo il cervello. Ricordo che molti anni fa, a lezione, uno dei miei maestri, Enzo Paci, ci fece ridere tutti osservando che invece che di cuore e cervello avrebbe fatto meglio a parlare di organi che sono effettivamente diversi nella donna e nell'uomo.

¹⁹ Entrambi i lavori sono tradotti in Italiano, e ci sarebbero molte osservazioni da fare sulla storia dell'uno e dell'altro. Mi limiterò a queste due:

su Mach: fece infuriare Lenin, che nel 1908 scrisse contro di lui uno dei suoi testi più noti (ma anche, per i miei gusti, dei più brutti), *Materialismo ed empiriocriticismo*;

su Carnap: esiste un'edizione italiana dell'*Aufbau*, *La costruzione logica del mondo*, Fabbri, Milano, 1966. Mi è sempre parso singolare che a curarla sia stato Emanuele Severino.

Nell'*Aufbau* Carnap si propone di realizzare integralmente, passo dopo passo, quella ricostruzione in dettaglio dell'intera conoscenza umana sulla base della sensazione che negli empiristi classici era rimasta allo stato di programma. In altre parole, dire semplicemente *che* tutte le "idee" derivano da "impressioni" non gli basta più, e punta a mostrare in dettaglio *come* le prime vengano fuori dalle seconde. Non ce la fa al 100% (e personalmente, non essendo un empirista, sono convinto che un'impresa del genere sia intrinsecamente impossibile per chiunque), tuttavia riesce a costruire una straordinaria cattedrale gotica di concetti in cui le definizioni continuano a crescere le une sopra le altre fino ad altezze vertiginose; e da questo punto di vista - che uno sia empirista o no - la lettura dell'*Aufbau* non è sicuramente un'esperienza banale.

Alla base di tale cattedrale di concetti ci sono i *vissuti elementari* (*Elementarerlebnisse*). Un vissuto elementare è una totalità di percezioni (visive, auditive, tattili ecc.) concomitanti - o, detto in forma meno rigorosa, la totalità delle percezioni di un istante (ma attenzione, ho introdotto il concetto di istante abusivamente, solo per farmi capire. A questo livello, rigorosamente parlando, è prematuro).

Noi combiniamo i vissuti elementari attraverso il *ricordo di similarità parziale*: per esempio, due vissuti distinti possono avere in comune un certo sapore - poniamo, quello del caffè. Una classe di vissuti elementari simili sotto un determinato aspetto forma una *qualità sensoriale*: in questo esempio, la qualità sensoriale *sapore di caffè*.

Le qualità sensoriali si dividono in *domini sensoriali*. Due qualità appartengono allo stesso dominio se e solo se è possibile un passaggio dall'una all'altra attraverso una successione di qualità intermedie "senza salti", cioè tale che due qualità consecutive siano sempre pochissimo diverse fra loro. Per esempio, *questo rosso e questo verde* appartengono allo stesso dominio; ma anche *questo dolce e questo salato*. Invece *questo rosso e questo dolce* no.

Fra i domini sensoriali il più complesso, strutturalmente, è quello visivo, detto anche *campo visivo*: l'unico ad avere (a questo livello: siamo sempre nell'ambito delle percezioni, non ancora in quello delle cose) *due* dimensioni indipendenti, alto-basso e sinistra-destra. Ma una volta acquisito il campo visivo noi sviluppiamo gradatamente anche la nozione di *punto di vista*: avvertiamo cioè una correlazione sistematica e in gran parte volontaria fra le nostre sensazioni visive e quelle cenestesiche; così ci rendiamo conto, a poco a poco, che c'è qualcosa il cui movimento modifica il campo visivo, ma questo qualcosa, questo "punto di vista" (il termine è di Carnap) non è nel campo visivo, è *normale* a esso, quindi presuppone una *terza* dimensione, ricavabile dai dati sensibili ma non dato sensibile essa stessa. Ed è qui che nasce la nozione di mondo oggettivo, esterno, indipendente.

Alcuni pezzi di questo mondo presentano (a) dei contorni ben differenziati e (b) una certa stabilità: sono le *cose percepibili* (animali, alberi, case ecc.). E fra le cose percepibili ce n'è una molto particolare, che occupa ininterrottamente il centro del campo visivo: *il mio corpo* - e in Carnap il concetto di *io* nasce a questo punto, cioè molto avanti.

Inoltre, fra le cose percepibili ce ne sono anche diverse altre che assomigliano moltissimo a me: sono le *altre persone*...ma la *Costruzione logica del mondo* non finisce qui e discute (molto bene) pure lo spazio e il tempo della fisica, molto diversi da quelli del vivere quotidiano, nonché (male, invece: è il suo principale punto debole) gli "oggetti culturali": letteratura, politica, etica, arte.... Di questi ulteriori passaggi, tuttavia, non è necessario occuparsi, ma basta quanto detto finora per mostrare che è possibile una visione molto ricca e articolata della conoscenza in cui l'io non è principio primo fondante e non bisognoso a sua volta di fondazione ma risultato, lontanissimo dal livello fondazionale, di un processo molto complicato.

8 Heidegger Psicologicamente mi è difficilissimo occuparmi di Heidegger, combattuto come sono fra l'ammirazione per la sua genialità e il disgusto per la sua figura morale. C'è tuttavia un'osservazione breve, semplice e chiara, che posso fare senza contorcermi troppo: in *Essere e tempo* si insiste spesso, e senza mai dire niente che vada in senso opposto, sul fatto che per l'esserci l'altro esserci è "cooriginario". Ora, in Heidegger l'esserci è semplicemente l'uomo (in senso ampio, quindi femmina come maschio), chiamato appunto "esserci" per significare che è costitutivamente un ente "in

situazione”, volta per volta in un *luogo* determinato, in un *tempo* determinato e in relazione (che può essere delle più varie: di prensione, fruizione, evitamento, attrazione, repulsione, dominio, soggezione, fuga...) con altri enti; e Heidegger osserva esplicitamente, non di sfuggita ma con insistenza, che per l'esserci l'altro esserci è “cooriginario”, il che significa, traducendo, che un essere umano non solo è sempre in relazione con *altro*, ma questo “altro” comprende “cooriginariamente” anche altri esseri umani, cioè non c'è mai un *io* senza un *tu*.

PARTE III

Due casi a sé: Husserl e Wittgenstein

9 Edmund bifronte Edmund Husserl (1860-1939) merita di essere discusso a parte perché c'è in lui una duplicità di fondo: da un lato appare interessato solo alla coscienza anzi più esattamente al *cogito*, cioè a una coscienza intesa esclusivamente come ciò che (1) pensa e (2) sa di pensare - dove (1) e (2), che verbalmente distinguiamo, sono al fondo la stessa cosa, e questa cosa una tradizione già lunga al tempo di Husserl la chiama "io".²⁰ L'io dunque - vale la pena di ripetere - (i) è, (ii) pensa, (iii) sa con certezza di pensare, (iv) sa con certezza di essere, (v) il suo pensare, il suo essere e la sua certezza di pensare ed essere sono tutt'uno, e (vi) nient'altro è necessario, o anche solo pertinente, per caratterizzarlo. Tutto questo è - fatte salve le osservazioni della nota 20 - molto cartesiano: ma il contributo originale di Husserl consiste nel chiedersi, una volta acquisiti i punti (i)-(vi), "D'accordo, sicuramente esisto, sicuramente penso e sicuramente sono una cosa che pensa: *ma che vuol dire 'pensare'?*". La fenomenologia husserliana non è che la lunga, ricca, articolata risposta del suo creatore a questa domanda (che tuttavia - differenza importantissima - non è riferita a un "io puro" o "atto puro" sovraindividuale ma al vecchio, ordinario, "banale" io personale).

Cerchiamo di spiegare meglio. Io sono, per dirla cartesianamente, una cosa che pensa: cioè? "Io mangio" vuol dire che mi metto in bocca e inghiotto delle cose che inizialmente erano fuori di me; "Io cammino" vuol dire che mi sposto alternando i piedi uno davanti all'altro; "Io parlo" vuol dire che emetto suoni articolati ai quali do un significato; e "Io penso" che vuol dire? La fenomenologia husserliana può essere vista come una risposta a questa domanda e solo a questa, nel senso che per risponderle in modo rigoroso è necessario mettere da parte qualsiasi considerazione su ciò che l'oggetto del pensiero potrebbe eventualmente essere indipendentemente dal fatto di essere pensato. Ogni questione di questo tipo va "messa fra parentesi", cioè - almeno in prima battuta - non va presa in considerazione; per denotare tale messa fra parentesi Husserl usa il termine di origine stoica *epoché*, che preso nella sua accezione originaria viene tradotto in genere "sospensione del giudizio" ma qui ha un senso molto più ampio, perché comporta la sospensione di ogni giudizio su cose (ammesso che ce ne siano) indipendenti dal *cogito*. Inizialmente, quest'ultimo è, proprio come in Cartesio, l'unica certezza: "Gli altri uomini...non sono per me che dati di esperienza...Io non posso servirmi della validità della loro esistenza, poiché essa è messa in questione...non solo la natura corporea ma l'intero...mondo della vita è ormai per me solo un fenomeno d'essere anziché un essere".²¹ La ragione per cui il primo passo della filosofia husserliana è l'*epoché* è che il pensare è qualcosa che ha gradi diversi di certezza, e originariamente la sola "evidenza adeguata", cioè certezza piena, è appunto che io sono e penso. Ma che vuol dire "io"? Inizialmente solo, appunto, quello che sicuramente pensa ed è; e infatti "l'essere... del mondo - di quello di cui parlo e posso parlare - è preceduto dall'essere, in sé anteriore, dell'ego puro e delle sue *cogitationes*";²² e "il mondo oggettivo, che per me è, era, sarà...attinge...il suo senso intero ed il suo valor d'essere...da me in quanto io trascendentale".²³ D'altronde, "Qui si tratta...di una scienza per così dire assolutamente soggettiva, una scienza il cui oggetto, nel suo essere, è indipendente dalla decisione circa l'essere o non essere del mondo".²⁴

²⁰ Husserl appare dunque del tutto disinteressato alla presenza in Cartesio del paralogismo cui ho accennato nel § 2, la transizione (logicamente non garantita, una volta ammesso il cosiddetto "dubbio iperbolico") dalla certezza di essere e pensare *hic et nunc* a quella di essere una *sostanza* pensante. Ma poiché non fa mai esplicitamente proprio il dubbio iperbolico, il suo considerare garantita da un'evidenza adeguata l'esistenza *continuativa nel tempo* del *cogito*, e di esso soltanto, non può essere considerato incoerente.

²¹ Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1960, p. 19.

²² *Op. cit.*, 22.

²³ *Op. cit.*, 27.

²⁴ *Op. cit.*, 32.

Questa è dunque la mossa d'apertura: occupiamoci solo del *cogito* e mettiamo fra parentesi il resto. "L'ego...non presuppone che il mondo e le scienze oggettive abbiano un valore di essere".²⁵

Torna però la domanda da cui eravamo partiti: che significa *cogitare*? Per esempio, essere nel tempo (infatti le *cogitationes* continuano a trasformarsi e succedersi, e possono sì ritornare ciclicamente, ma mai conservarsi invariate); per esempio, riconoscere un *cogitatum* che ritorna - ed è notevole questa capacità che abbiamo di dirci "È la stessa cosa di prima"; per esempio, avere un'idea, quella di "qualcosa", applicabile senza eccezioni a ogni *cogitatum*, ma anche avere l'idea di un'altra cosa, il *mondo*, al di fuori della quale non c'è niente... Di tutto questo, si badi, è lecito almeno in prima battuta ("primordialmente") parlare solo come di cose che stanno *dentro il cogitare*, ma lì incontestabilmente ci sono. Pensare dunque significa avere esperienza - sia pure senza quella certezza apodittica che uno ha del *proprio* pensare ed essere - di un "mondo esterno" che almeno inizialmente non ha "valore d'essere" tuttavia *viene* esperito, onnipresente, non trascendibile, che include tutto e non è incluso in altro; e significa anche avere esperienza di una *parte* di questo tutto associata in modo privilegiato ed esclusivo all'*ego* cogitante, il "mio corpo". L'*ego* sicuramente c'è, il mondo e il mio corpo forse no, ma non c'è ego cogitante che non pensi queste due cose e anzi non creda fermamente, a livello "ingenuo", nella loro esistenza.

Di conseguenza, se penso non solo non posso non pensare di esserci io, ma (sia pure a un livello meno profondo, e senza certezza assoluta) nemmeno posso non pensare che ci sia un mondo, nonché di avere, in questo mondo, un corpo. Ma c'è di più: non posso non riconoscere, nel mondo, la presenza di altri ego cogitanti simili a me, e aventi corpi simili al mio. "Il mondo oggettivo come *idea*...è riferito essenzialmente alla stessa intersoggettività, costituita nell'idealità di un'apertura sconfinata i cui soggetti singoli son provvisti di sistemi costitutivi coerenti che si corrispondono l'un l'altro".²⁶

Dunque l'unica vera certezza assoluta è ancora, *à la Descartes*, che io sono e penso, ma "penso" significa pure che avverto l'esistenza di un mondo esterno, nonché la presenza in esso di un mio corpo e di altri corpi simili al mio a ognuno dei quali è associato un ego simile al mio ovvero, per tornare al linguaggio usato all'inizio di questo lavoro, di una molteplicità di *tu* simili a *me*.

C'è in tutto questo un'ambiguità di fondo, ma non è possibile discuterla senza aver prima ricordato un'altra categoria centrale del pensiero husserliano, quella di *intenzionalità* (che notoriamente ha dei precedenti sia nel maestro di Husserl, Brentano, sia - addirittura - fra gli scolastici; ma non è questa la sede per discuterli). Detto nel modo più semplice e breve che riesco a trovare: "Ogni singolo pensiero ha intenzionalità" significa "Ogni singolo pensiero ha un oggetto" ovvero, equivalentemente, "Ogni singolo pensiero è pensiero di qualcosa"; ma potremmo anche dire

(A) "Ogni volta che penso, penso qualcosa".

Attenzione però a non interpretare (A) come se equivalesse a

(B) "Ogni volta che penso, c'è qualcosa che sto pensando".

Se (A) equivalesse a (B), allora per esempio quando, raccontando l'*Odissea*, diciamo

Il cane Argo morì appena ebbe rivisto dopo vent'anni Odisseo

dovremmo, sotto pena d'incoerenza, considerare realmente esistiti sia Argo sia Odisseo, ed è fin troppo ovvio che un normale lettore dei nostri giorni questo non lo fa. Eppure sia "Argo" sia "Odisseo" sono nomi propri, cioè termini che si riferiscono a qualcosa - solo che il termine "qualcosa" non equivale a

²⁵ *Op. cit.*, 33.

²⁶ *Op. cit.*, 119.

“ente” ma è ancora più generale, anzi il più generale possibile perché copre *tutti* gli oggetti, esistenti e no.²⁷

Dunque *ogni pensiero è pensiero di qualcosa* nel senso appena precisato, o, equivalentemente, *ogni pensiero ha un oggetto*; e sono necessariamente oggetti del mio pensare sia gli *altri esseri umani*, sia il *mio corpo*, sia il *mondo*. Perciò l'*io* rinvia necessariamente a dei *tu*. Questo però non vale incondizionatamente ma solo all'interno di una precisa premessa, l'unica avente, viceversa, validità davvero incondizionata: che *io* esisto e penso. Husserl ha, per così dire, due facce: in senso ultimo, per lui l'unica cosa certa è l'*io* – e non un *io* dilatato, alla Fichte-Gentile, a riedizione riverniciata di modernità del creatore dell'universo ma proprio, come prima della cosiddetta filosofia classica tedesca, un più tradizionale *io finito*; tuttavia *questo io* non può non pensare come esistenti il proprio corpo, il mondo e altri esseri pensanti simili a lui fisicamente e intellettualmente. Secondo Husserl concludere che queste cose esistono in sé, indipendentemente dal fatto che l'*io* non può non crederle esistenti, sarebbe un *non sequitur*; tuttavia *dentro il cogitare* come espressione dell'*io*, che poi è il *cogitare tout court*, queste cose non solo ci sono, ma sono importantissime. La duplicità di fondo di Husserl cui accennavo all'inizio del paragrafo non è altro che questo.

La mia ricostruzione (molto sintetica ma fedele) del pensiero husserliano così come è presentato nelle *Meditazioni cartesiane* del 1929 finisce qui; mi permetto però di aggiungere un'osservazione critica. Husserl insiste molto sul fatto che l'oggetto esclusivo della sua indagine è l'*io trascendentale*. Nelle *Meditazioni cartesiane* questo aggettivo ricorre tutti i momenti, e il lettore avverte (o per lo meno, *io* ho avvertito) il bisogno di una spiegazione: che diavolo intende Husserl con questa parola, usata così profusamente? Ma fermo restando che qualche chiarimento in più non avrebbe guastato, una cosa (anche ricordando una tradizione prehusserliana) si può dire: “trascendentale” vale, *come minimo*, “indipendente dall'esperienza”. L’“ego cogito” di cui parla Husserl non è dunque qualcosa che si forma attraverso l'esperienza ma una sua precondizione già pienamente data indipendentemente dall'esperienza stessa (e immutabile perché non essendo *nell'esperienza*, non è nel tempo).²⁸ Ora, questo presuppone l'*io* come entità totalmente data e strutturata *ab initio*, ma un simile *io* non può avere a che fare con noi esseri umani: se – perdonate il bisticcio – *io* ho un *io*, ce l'ho perché si è formato, con un processo molto, molto lungo e lento, a partire da uno stadio iniziale²⁹ nel quale un qualsiasi “*cogito ergo sum*” era lontanissimo dall'emergere.

10. Solipsismo e realismo Ma neanche Wittgenstein, che pure è completamente diverso da Husserl, può essere collocato in uno dei due poli, rispettivamente, dell'assolutizzazione e non assolutizzazione dell'*io* la cui opposizione costituisce il tema centrale di questo lavoro, perché parla indubbiamente di un *io* senza un *tu*, e però riesce – impresa davvero singolare – ad assolutizzarlo e svuotarlo insieme.

Mi riferisco ovviamente ad alcune proposizioni – brevi ma, come sempre nel Wittgenstein giovane, straordinariamente dense – del *Tractatus*:

5.631 Il soggetto che pensa, immagina, non v'è.

.....

5.632 Il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo.

5.633 Ove, nel mondo, vedere un soggetto metafisico?

.....

²⁷ Due osservazioni:

- (i) questo lo avevano già capito gli stoici, per i quali il termine più generale non era *πραγμα*, come per Aristotele, ma *τι* (qualcosa);
- (ii) l'idea che il termine più generale possibile sia *etwas*, qualcosa, e che “qualcosa” sia più esteso di “ente” è difesa e illustrata a lungo da Bolzano, maestro di Brentano, maestro a sua volta di Husserl.

²⁸ D'altronde questa idea non è nuova: la ritroviamo già, notoriamente, in Kant.

²⁹ *Anteriore* alla nascita: si consulti un qualsiasi buon manuale di psicologia dell'età evolutiva.

5.64 Qui si vede che il solipsismo, svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro. L'Io del solipsismo si contrae in un punto inesteso e resta la realtà coordinata ad esso.

5.641.....L'Io entra nella filosofia, perciò che “il mondo è il mio mondo”.

L'Io filosofico è non l'uomo, non il corpo umano o l'anima umana della quale tratta la psicologia, ma il soggetto metafisico, il limite – non una parte – del mondo.

Perché il “soggetto che pensa” non c'è? Non è il mio corpo, perché il mio corpo è una cosa che percepisco, e i due concetti “cosa che percepisco” e “io” sono non solo ben distinti, ma disgiunti. C'è un corpo che chiamo “mio”, ma il “soggetto che pensa” non è questo corpo; e non è nemmeno il cervello (che fra l'altro *non percepisce se stesso*),³⁰ e nemmeno il carattere, che è carattere *della persona*, o i ricordi, che sono ricordi *della persona*. Anzi non è in generale una cosa: dunque non appartiene al mondo, perché è cosa solo (e tutto) ciò che appartiene al mondo.

Nessuno aveva mai sviluppato con tanto rigore la nozione di un io come correlato di ogni cosa e insieme *altro* da ogni cosa. È un tema che non ritornerà mai più in tutta l'opera di Wittgenstein, ma questa breve apparizione è unica per la sua consequenzialità senza compromessi. Perché “il solipsismo...coincide col realismo puro”? Perché “Il mondo è tutto ciò che c'è” (*Tractatus*, 1), e se suppongo di esserci solo io sto supponendo che ci siano solo le mie percezioni, e niente al di là di esse a causarle; ma poiché non mi posso identificare con nessuna di esse io sparisco e queste sole *ci sono*, o meglio c'è solo il loro insieme strutturato, e nient'altro. Partiamo dal solipsismo, lo “svolgiamo rigorosamente”, e arriviamo al “realismo puro”; ovvero, la domanda “Il mondo reale esiste o no?” è priva di senso. Se ci poniamo il problema del “soggetto metafisico” e lo *sviluppiamo rigorosamente*, ci si svuota fra le mani.

³⁰ Si consulti un qualsiasi trattato di neurologia.

PARTE QUARTA

Tirando le somme

11. L'io come risultato e le sue premesse Fra gli autori considerati finora, almeno quattro – Kant, Fichte, Gentile, Husserl – hanno in comune (pur con forti differenze, sia terminologiche sia di sostanza) l'idea di un io *trascendentale*, dove “trascendentale” vuol dire non solo metaempirico, ma addirittura *precondizione* dell'esperienza. Ora, uno può applicare un'idea del genere *all'intelligenza umana* solo essendo completamente disinteressato alla sua ontogenesi – a come noi, esseri umani, ci sviluppiamo intellettualmente, a come si formano in noi quelle facoltà intellettuali che *da adulti* indubbiamente possediamo, ma *non dall'inizio* - e proprio questo è il punto. E non basta: perché va anche sottratto a ogni ragionevole dubbio - oltre al fatto che le mirabili capacità su cui tanto insistono questi autori hanno bisogno di un lungo tempo per svilupparsi e ancora sono assenti, in tutto o in parte, in età alle quali uno già produce fonemi, e poi parole, e poi intere frasi - pure un altro punto: che (come conferma la stessa esistenza di lingue diverse) *non è endogeno* lo sviluppo del linguaggio, compreso l'uso della parola “io”, o del suo equivalente nelle varie lingue. Sono noti e ben documentati da almeno duecento anni diversi casi di “bambini lupo”, cuccioli *biologicamente* umani e fisicamente sani tagliati fuori da ogni contatto con i conspecifici in tenera età, allevati da animali (per esempio, appunto, lupi), ritrovati e riportati in un contesto umano diversi anni dopo e che non parlavano, non manipolavano, non stavano in posizione eretta – e non riuscirono più a imparare nessuna di queste cose: era troppo tardi. Ora, quegli autori che tanta importanza danno all'io trascendentale lo concepiscono appunto come *precondizione* dell'esperienza, quindi come qualcosa di *indipendente* da essa: ma per quante acrobazie facciano, il caso dei bambini-lupo li refuta irrimediabilmente. La capacità di parlare, di ragionare, di usare correttamente, lingua per lingua, l'equivalente della parola “io” (e concedo senz'altro che non si vede come potrebbero esistere lingue parlate senza un simile equivalente)³¹ è capacità individuale, ma prodotta socialmente: altro che io trascendentale, metaempirico o addirittura *precondizione* dell'esperienza.

Non si può non concludere, alla luce di queste considerazioni, che la dilatazione dell'io tipica di tanta parte della filosofia moderna è una patologia che sarebbe bello poter rimuovere (ma difficilmente accadrà: i precedenti lasciano poche speranze). Tuttavia sulla *gravità* di questa patologia è bene aggiungere qualcosa d'altro – e di pesante, ma anche sacrosanto. Saranno considerazioni a metà fra la filosofia della storia e la filosofia morale, quindi appartenenti a campi nei quali l'ideologia è molta e la scienza poca; ma non nascondo, appunto, che quello che sto per fare è un discorso *ideologico*, molto lontano dal livello di affidabilità della scienza rigorosa e che sarei pronto a ritirare se qualcuno mi *dimostrasse* che è sbagliato (cosa che, per la verità, mi sembra pochissimo probabile). Ma eccolo questo discorso, nel quale indulgo, per una volta, a polemiche che di solito preferisco evitare.

A me pare che quella dilatazione della soggettività che ha avuto le sue punte estreme con Fichte in Germania e Gentile da noi, ma alla quale non sono rimasti estranei né Hegel né, cento anni dopo, Benedetto Croce (del quale non ho parlato solo perché non mi è parso che ne valesse la pena), sia un'espressione filosofica, o se si preferisce un riflesso in filosofia, di un delirio di onnipotenza dal quale l'Occidente è stato preso in seguito ai suoi straordinari successi scientifici, e per conseguenza industriali, e per ulteriore conseguenza militari, nell'età moderna. Per secoli le scoperte scientifiche sono succedute alle scoperte scientifiche, lo sviluppo industriale allo sviluppo industriale, le conquiste coloniali alle conquiste coloniali - e si è affermata, come conseguenza, l'idea di un “progresso” inarrestabile e destinato a non avere mai fine. Le società europee (o meglio alcune di esse), sempre più forti materialmente, hanno sentito sempre meno il bisogno del (anzi sopportato sempre meno il) Dio della tradizione – perché adorarlo e inginocchiargli davanti, quando *la società* è Dio, la sua potenza ha infranto una barriera dopo l'altra e sicuramente non ne troverà mai una davvero invalicabile? No, Dio è

³¹ Linguaggi formalizzati sì, naturalmente; ma non è di questi che sto parlando.

qui, non è in cielo, Dio siamo noi, sia pure come società e non come singoli; e il progresso, cioè l'accrescimento della potenza di *questo* Dio, non verrà mai meno.

Il secolo in cui questo delirio di grandezza ha toccato il culmine è stato l'Ottocento; allora mettere in dubbio le *magnifiche sorti e progressive* del genere umano era anatema. Adesso lo è un po' di meno, tuttavia l'idea che noi esseri umani possiamo fare quello che ci pare del nostro pianeta perché siamo noi stessi (non singolarmente ma collettivamente) il nostro unico vero Dio è ancora forte.

Si badi, c'è ateismo e ateismo, come c'è fede e fede. L'uno e l'altra possono tanto essere eticamente rispettabili quanto non esserlo; ma l'uno e l'altra hanno avuto, in un certo senso, una nefasta convergenza nell'età contemporanea. Negli ultimi duecento anni gran parte dell'Occidente – ma forse, a questo punto, del mondo intero – si è ispirata a un principio che potremmo sintetizzare così: “Non adoriamo più Dio perché Dio siamo noi”; e questo non è né un ateismo eticamente sano né una fede eticamente sana: è delirio di onnipotenza collettivo, per di più potentemente armato, e quindi estremamente pericoloso. Le dilatazioni filosofiche dell'io esaminate in questo lavoro possono essere viste anche come espressioni di questo delirio di onnipotenza; autoadorazione di una frazione privilegiata del genere umano che non solo aveva visto crescere vertiginosamente la propria forza materiale, ma si era pure convinta che questa crescita non si sarebbe mai conclusa e aveva ribattezzato se stessa con vari nomi – per esempio Spirito, per esempio Atto Puro – destinati a certificare, in una forma o nell'altra, la sua superiorità di principio a ogni possibile limitazione. E invece erano più intelligenti gli americani nativi, che avevano orrore della volontà dei bianchi di usare a proprio piacimento, fino a cancellarla, la Madre Terra – ma se i nativi avevano l'intelligenza i bianchi avevano la forza, ed è la forza a vincere le guerre.

Ovviamente l'assoggettamento (o peggio) dei non bianchi e la devastazione della natura non sono stati solo un disastro americano. Sono stati un disastro mondiale le cui conseguenze sono sotto gli occhi di ognuno. Ora, io non dò ragione a Marx su tutto, ma gliela dò quando dice che è più di ogni altra cosa l'economia a muovere la storia, e le ideologie vengono al traino; quindi non riverso sulle dilatazioni filosofiche dell'io – sui vari Fichte e Gentile – la responsabilità principale né del colonialismo, né della devastazione dell'ambiente, né delle grandi tirannidi del XX secolo. Dico però che tali dilatazioni – sicuramente al di là degli intenti dei fondatori, e poi dei loro seguaci – sono state di fatto in perfetta sintonia con questi disastri.

*

*

*

*

*

Il mondo è pieno di batteri. Ce ne sono nell'aria, nelle acque, nel terreno, dentro tutti gli organismi macroscopici, noi compresi. Ce ne sono anche di adattati a condizioni lontanissime da quelle della maggior parte del pianeta. Esistono per esempio diversi vulcani sottomarini in perenne eruzione, a una profondità media di 2000 metri sotto il pelo dell'acqua, e in quel vapore rovente, la cui temperatura oscilla fra i 100 e i 400 gradi Celsius, sguazzano i cosiddetti batteri *termofili*, adattati a tali temperature grazie a un metabolismo molto diverso da quello dei batteri presenti nell'aria – o in noi; e in Antartide c'è un lago sotterraneo – ma comunica con l'esterno – la cui acqua ha perennemente una temperatura di -13° ma non gela perché ha anche una salinità del 20%, e pure lì ci sono dei batteri, adattati ovviamente a *quel* freddo, a *quella* salinità, e quindi diversissimi, pure loro, da tutti gli esseri viventi, sulla Terra, in condizioni ordinarie.

Facciamo un passo indietro. In cosmologia molti – benché non la maggioranza – accettano il cosiddetto *principio antropico*, cioè l'idea che l'universo sia fatto in modo da rendere possibile l'esistenza dell'uomo: questo perché se le costanti fisiche base, per esempio la *h* di Planck, fossero diverse anche di poco da quelle che sono, o tutti i corpi collasserebbero immediatamente in buchi neri o la formazione di masse di dimensioni stellari, e per conseguenza di pianeti, sarebbe di fatto impossibile. E invece *ci sono* stelle e pianeti; e di conseguenza esseri pensanti come noi sono possibili; e ciò è dovuto ai valori delle costanti fisiche fondamentali. Queste dunque sono tali che la vita, anzi una vita intelligente, è

possibile nell'universo; perciò (principio antropico) *i valori delle costanti fisiche fondamentali sono vincolati dall'esigenza di rendere possibile la formazione di una vita intelligente.*

Sostenere il principio antropico è un ragionare a rovescio nonché, di nuovo, una forma di autoadorazione del genere umano. Dire che se non fosse vero P non potrebbe esserlo nemmeno Q è un conto; inferirne, per contrapposizione, che se è vero Q lo è anche P è corretto; ma concluderne che la ragione per cui si dà P è che *doveva* darsi Q è *in generale un non sequitur*, e il cosiddetto principio antropico non è che un caso particolare di questo *non sequitur*. È vero che se le costanti fisiche di base fossero molto diverse da quelle che sono una vita basata sul carbonio, come la nostra, sarebbe impossibile, ma inferirne che i loro valori sono *governati* dall'esigenza di rendere possibile una vita basata sul carbonio è logicamente scorretto.

L'accettazione del principio antropico non è cosa molto diversa dal sovrano disprezzo di gran parte della filosofia contemporanea, da Hegel in poi, per tutto ciò che non è storia del genere umano; pretende tuttavia di basarsi, come i filosofi di stampo hegeliano non fanno, sulla fantastica improbabilità a priori, nell'universo così com'è, della nostra esistenza. Su questo piano, però, altri esseri ci battono di molte lunghezze. Nei crateri di alcuni vulcani sottomarini in perenne eruzione, in un ambiente dove la temperatura varia fra i 100 e i 400 gradi centigradi, vivono – l'ho già accennato - i cosiddetti *batteri termofili*, e in quell'ambiente ci stanno benone, mentre sotto i 100 gradi morirebbero. Ora, cosmologicamente la loro esistenza è ben più improbabile della nostra, perché richiede non solo la presenza di un pianeta tipo Terra ma anche quella, su tale pianeta, di vulcani sottomarini in perenne attività – e non è che i vulcani sottomarini perennemente attivi siano automaticamente presenti, su un pianeta tipo Terra.

Alcuni di noi umani sostengono che l'estrema improbabilità *a priori* della nostra esistenza rende ragionevole supporre che la natura e la realtà stessa dell'universo siano fondate su un principio antropico: ma allora perché non un *principio termofilo*, dato che l'esistenza dei batteri termofili è ben più improbabile della nostra? Certo, *loro* non lo difendono, questo principio. Avrebbero ragioni ben più pesanti delle nostre – solo che non parlano, e per quel che ne sappiamo neanche pensano – non possiedono non dico un cervello ma nemmeno un neurone. Non si può dire che siano intelligenti, e men che mai più intelligenti di noi; eppure sono meno stupidi. Non sparano le nostre cazzate.

BIBLIOGRAFIA

- Carnap, Rudolf**, *La costruzione logica del mondo*, A cura di Emanuele Severino, Silva, Milano, 1966
- Descartes, René**, *Discorso del metodo*, in *Opere*, Laterza, Bari, 1967
- Fichte, Johann Gottlieb**, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* Varie edizioni
- Gentile, Giovanni**, *L'atto del pensare come atto puro*, Firenze 1937 (I^a ed. Palermo 1915).
- Heidegger, Martin**, *Essere e tempo*, Bocca, Milano, 1953
- Hume, David**, *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, 1978 (I ed. 1739)
- Husserl, Edmund** *Meditazioni cartesiane* Bompiani, Milano, 1960
- Kant, Immanuel**, *Critica della ragione pura*, Laterza, Bari, 1967
- Wittgenstein, Ludwig**, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1960.