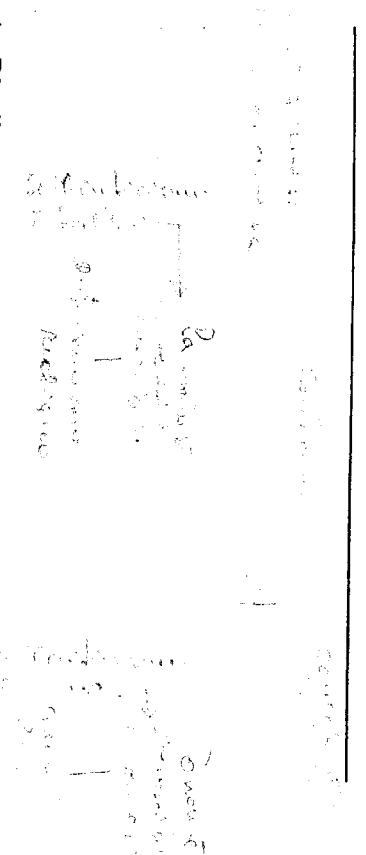


L'idealismo



1. Ripiologo

La filosofia antica e quella medioevale affermano che la realtà (la "verità") è conoscibile dal pensiero (o "certezza") dell'uomo, e, propriamente, dal pensiero epistemico-filosofico; ma affermano anche, senz'altro, che la realtà è esterna al pensiero e indipendente da esso: affermazione immediata dell'identità di certezza e verità (v. cap. I, par. 4).

La filosofia moderna, fino a Kant compreso, continua a tenere fermo il principio che la realtà vera e propria esiste esternamente e indipendentemente dal pensiero, ma a cominciare da Cartesio mette in rilievo che il contenuto del pensiero, ossia tutto ciò che il pensiero pensa — e quindi l'intera realtà che ci sta dinanzi, che sperimentiamo e in cui viviamo — è, appunto, un pensato, cioè idea, rappresentazione umana ("l'"essere oggettivo" di Cartesio, il "fenomeno" di Kant).

Il contenuto del pensiero, pertanto, non è la realtà vera e propria che esiste esternamente e indipendentemente dal pensiero (la realtà cioè che corrisponde all'"essere formale" di Cartesio e alla "cosa in sé" di Kant). Il pensiero moderno preidealistico afferma cioè l'opposizione di certezza e verità.

Il razionalismo ritiene che per mostrare la concordanza tra le rappresentazioni del pensiero e la realtà in sé stessa occorra un procedimento argomentativo, una mediazione che unisca il pen-

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

Il nuovo idealismo

siero alla realtà in sé. E, nel razionalismo, è la metafisica a costituire tale mediazione. Nell'empirismo, invece, questa funzione della metafisica vien meno; e sebbene nemmeno Hume sostenga che la totalità del reale coincide con l'esperienza, tuttavia con Hume l'empirismo perviene allo scetticismo più completo *relativamente* al mondo corporeo esterno. (*res extensa*), all'anima spirituale (*res cogitans*) e a Dio, i contenuti, rispettivamente, della "cosmologia", della "psicologia" e della "teologia razionale", cioè delle tre parti in cui si suddivide tradizionalmente la metafisica in quanto scienza delle regioni preminenti della realtà. Anche se si tratta di una approssimazione che va accompagnata da tutta una serie di riserve, si può dire che la filosofia moderna, con Hume, ritorna al suo punto di partenza, cioè al *cogito* cartesiano, oltre il quale il razionalismo si era voluto avventurare. Il punto di partenza dell'*epistème* diventa il punto di arrivo.

Con Kant lo scetticismo relativo alla conoscenza delle cose in sé stesse riceve l'espressione più consapevole e più perentoria; ma è altrettanto consapevole e perentoria la riaffermazione dell'*epistème* nell'ambito della soggettività trascendentale: l'*epistème* è la "critica della ragione", ossia è la coscienza che la ragione ha dei propri limiti.

L'*epistème* è quindi, nelle sue fondamenta, la consapevolezza che la "cosa in sé", ossia ciò che esiste eternamente e indipendentemente dalla conoscenza umana, è destinata a restare inconoscibile perché *qualiasi* presunta conoscenza di essa non potrebbe portarsi al di fuori del conoscere e cogliere la cosa come è in sé stessa. Non solo si deve dire, come già Cartesio diceva, che il mondo che sperimentiamo è *représentation* (e non "cosa in sé"), ma si deve dire anche che la rappresentazione non può in alcun modo uscire da sé per quanto esso si sviluppi e si approfondisca, e che quindi le cose in sé sono assolutamente inconoscibili e la metafisica — la quale vuol essere appunto la conoscenza delle cose in sé — è impossibile come scienza. Il contenuto della conoscenza umana può essere soltanto "fenomeno", realtà che appare a noi. ("Fenomenismo" è il termine col quale viene indicata questa tesi.)

Da tutto questo appare con chiarezza che l'affermazione

kantiana dell'inconoscibilità delle cose in sé ha senso soltanto in relazione al riconoscimento dell'esistenza delle cose in sé; se queste ultime non esistessero, non si potrebbe nemmeno affermare che esse sono inconoscibili. Ma anche per Kant — come per Cartesio e Aristotele — è fuori discussione che eternamente e indipendentemente dalla conoscenza umana esiste il regno delle cose in sé, dalle quali in ultima analisi dipende il destino dell'uomo. Anche il fenomenismo kantiano è dunque un *realismo* — ossia è affermazione che la *res*, la cosa, è indipendente ed esterna rispetto al conoscere.

2. La negazione idealistica della cosa in sé

L'idealismo è l'oltrepassamento del realismo — di un atteggiamento cioè che non solo è presente sin dall'inizio nello sviluppo della filosofia, ma è rintracciabile anche nella più lontana esistenza prefilosofica dell'uomo e in tutte le forme di civiltà.

In questo senso, l'idealismo è una rivoluzione ancora più profonda di quella costituita dal criticismo kantiano. E tuttavia l'idealismo è la coerenza della filosofia kantiana, come quest'ultima è la coerenza e la conseguenza inevitabile del modo di pensare inaugurato dalla filosofia moderna (e come tale modo di pensare — l'affermazione cioè dell'opposizione di certezza e verità — è a sua volta conseguenza inevitabile della persuasione che la realtà sia esterna e indipendente rispetto al conoscere umano).

Si tratta di comprendere — in questo consiste l'essenza dell'idealismo — che il concetto di "cosa in sé" è contraddittorio.

La "cosa in sé" è infatti la cosa come essa è al di fuori e indipendentemente dal suo essere conosciuta; è la cosa, chiusa in sé e chiusa al conoscere. Ma nel concetto di "cosa in sé", la cosa in sé è, appunto, concepita, cioè conosciuta, e, in quanto concepita e conosciuta, essa non è chiusa in sé e chiusa al conoscere, ma aperta al conoscere. Proprio perché è concepita, la "cosa in sé" non può essere in sé.

Nel concetto di "cosa in sé", dunque, la cosa in sé è concepita, da un lato, come cosa in sé, ma dall'altro, proprio perché essa

è concepita, essa non è cosa in sé, ma, appunto, qualcosa di concepito, pensato, conosciuto.

Comprendere che il concetto di cosa in sé è contraddittorio significa comprendere che al di là del pensiero non può esistere alcuna cosa in sé esterna e indipendente da esso.

Kant aveva distinto il "conoscere", che ha come contenuto l'esperienza dal "pensare", che ha come contenuto la cosa in sé. A quest'ultima non compete cioè alcuna delle determinazioni dell'esperienza (né le determinazioni che costituiscono il molteplice empirico, né le forme a priori dello spirito), e appunto per questo essa non è conoscibile. E tuttavia essa sarebbe, per Kant, pensabile. L'idealismo mostra l'infondatezza di questa distinzione, perché anche le determinazioni indicate dai termini "cosa", "in sé", "oggetto trascendentale", "inconoscibile", "X" sono sempre determinazioni conoscitive, rappresentazioni connesse con tutte le altre determinazioni conosciute, e quindi sono anch'esse determinazioni che non possono esistere esternamente e indipendentemente dal conoscere.

Proprio perché la cosa in sé è "pensata", essa non può dunque essere "in sé", né qualcosa di assolutamente inconoscibile. Il tentativo di stabilire dei limiti al conoscere, quindi, non può che fallire, perché tali limiti possono essere posti solo in quanto, in qualche modo, si conosce ciò che sta al di là di essi, e cioè solo in quanto essi sono oltrepassati.

La "cosa in sé" kantiana è un assurdo, e quindi non esiste e non può esistere. Agli occhi dell'idealismo essa appare pertanto come un residuo di quell'atteggiamento dogmatico che attribuisce ai contenuti del pensiero il valore di determinazioni di un mondo fittizio esistente al di là del pensiero e che Kant ha così potentemente contribuito a dissolvere. Tanto più ci si sforza di pensare una dimensione dove le cose sono in sé stesse, indipendenti e in-differenti al pensativo, tanto più è presente quel pensiero dal quale si vorrebbe prescindere, e tanto più appare l'impossibilità di pensare la cosa in sé, cioè il non pensato, il non conosciuto, il non concepito.

In questo senso, l'idealismo spinge a fondo e porta a compimento il criticismo kantiano, ma, proprio per questo, perviene a un senso completamente nuovo della realtà e del pensiero. Giac-

ché è vero che Berkeley anticipa la critica idealistica alla pretesa di *concepire* ciò che per altro è definito come il non *concepibile*, ma Berkeley non riesce a dare un valore assoluto alla propria critica e concepisce la stessa Realtà suprema (Dio) come esistente in sé stessa, cioè come una cosa in sé, indipendente, esterna e indifferente rispetto al concepire umano — una conoscenza di Dio, questa, che per altro risulta insostenibile già dal punto di vista del criticismo kantiano.

3. Il presupposto realistico

Ma prima di indicare il nuovo senso del mondo che scaturisce dalla negazione idealistica della cosa in sé, è opportuno mettere compiutamente in luce le ragioni di fondo del fallimento di ogni tentativo, compiuto dalla filosofia moderna prima dell'idealismo, di dimostrare l'esistenza della realtà in sé stessa.

All'inizio della ricostruzione radicale dell'*epistémè*, Cartesio ammette esplicitamente la possibilità che non esista altra realtà all'infuori dell'io, del pensiero. L'applicazione del principio di causalità alle idee — ossia al contenuto immediato del pensiero, all'"essere oggettivo" — ha appunto l'intento di dimostrare che al di là delle idee esiste la "realtà formale", cioè la realtà in sé stessa (di Dio, e quindi del mondo corporeo), che contiene realmente quanto è contenuto rappresentativamente ("oggettivamente") nelle idee e che è, appunto, la causa del loro contenuto rappresentativo.

Oribene, l'applicazione del principio di causalità alle idee è effettuabile solo se si *presuppone* che le idee siano *effetto* di una certa causa, cioè solo se le si intende come effetti di una certa causa. E le idee sono intese come *effetti*, appunto perché sono intese come "rappresentazioni", "immagini", "quadri", e cioè proprio perché sono intese come "idee"; giacché ogni rappresentazione è rappresentazione di qualcosa che, da ultimo, non può essere a sua volta rappresentazione, ma è la *realtà*. (La "realtà formale") di cui la rappresentazione è rappresentazione.

Ciò significa che quando Cartesio, all'inizio della ricostruzione dell'*epistémè*, afferma che il contenuto immediato del pensiero

ro, ossia il mondo che ci circonda, è costituito da "idee", già sin dall'inizio egli intende le "idee" come qualcosa di relativo alla realtà che in esse è rappresentata (e che è esterna a esse così come il modello di un quadro è esterno al quadro); e quindi, già sin dall'inizio, egli implicitamente considera come esistente quella realtà in sé, "formale", della quale, *d'altra parte*, egli si propone esplicitamente di dimostrare l'esistenza, mediante l'applicazione del principio di causalità al contenuto rappresentativo delle idee.

Proprio perché Cartesio pone come "idea" ("immagine di...", "rappresentazione di...") il contenuto immediato del pensiero, proprio per questo, *sin dall'inizio*, egli dà per esistente quella realtà in sé (alla quale l'"idea" è relativa), la cui esistenza egli invece si propone di dimostrare esplicitamente. Presuppone dunque ciò che intende dimostrare; si avvolge in un circolo, che parte proprio dal punto al quale intenderebbe pervenire e che dunque è l'autentico "circolo vizioso" della filosofia cartesiana — ma non solo di essa, bensì dell'intera filosofia moderna fino a Kant incluso.

Già la filosofia realistica premoderna presuppone che il pensiero epistemico abbia come contenuto la realtà in sé stessa — presuppone cioè che sussista quell'identità immediata di "certezza" e "verità", per la quale il contenuto del pensiero esiste anche come realtà in sé, esterna, indipendente e indifferente rispetto al pensiero. Il passo innanzi compiuto dalla filosofia moderna consiste — come anche sopra si è richiamato — nel rilevare che la realtà pensata è appunto, *generata*, ossia è "idea". Ma poi la filosofia moderna continua a intendere l'"idea" come rappresentazione (immagine, quadro), e quindi come rappresentazione della realtà esterna alla mente; e cioè continua a *presupporre* (come il realismo tradizionale) che la realtà vera e propria esista esternamente e indipendentemente dalla mente (e quindi trae la conclusione che la realtà in sé differisce dalla realtà pensata, ossia che la "certezza" si oppone alla "verità" — onde si apre il problema di stabilire fino a che punto la realtà pensata corrisponda alla realtà in sé).

Pertanto, quando la filosofia moderna si propone — come ad esempio in Cartesio — di *dimostrare* l'esistenza della realtà in sé, essa si propone di dimostrare qualcosa di cui essa, sin dal

principio, è, sia pure in modo implicito, già pienamente convinta; cioè si propone di dimostrare qualcosa che essa sin dall'inizio ha posto alla base di tale dimostrazione. Se infatti — ribadiamo — non si *presupponesse* che, al di là della realtà che appare nella coscienza, esiste la realtà in sé stessa, non si potrebbe affermare che la realtà che appare nella coscienza (l'"essere oggettivo", il "fenomeno") sia soltanto "idea", "rappresentazione", "immagine", "quadro", ossia qualcosa che rinvia a qualcos'altro, cioè alla realtà in sé, cui la rappresentazione, appunto, si riferisce.

Se non si cade in quel presupposto, allora la realtà che appare nella coscienza è la stessa realtà in sé stessa, e non una semplice realtà soggettiva e fenomenica. Appunto a questo risultato perviene l'idealismo, che dunque, oltre a mostrare il carattere contraddittorio del concetto di "cosa in sé", rileva appunto come la *persuasione* realistica — per la quale la realtà vera e propria esiste eternamente e indipendentemente dalla realtà che appare nella coscienza — sia soltanto un *presupposto* ingiustificato, che l'*episteme* ha ereditato passivamente dal senso comune.

Applicando il principio di causalità *dall'idea*, Cartesio, come Locke (v. cap. X, par. 5) *presuppone* appunto che l'"idea", quanto al suo contenuto rappresentativo, sia un *effetto*: l'effetto di quell'attività causatrice che è costituita dalla realtà in sé di cui l'idea è idea. Si che la "dimostrazione" cartesiana, che in base all'applicazione del principio di causalità all'idea dovrebbe giungere all'affermazione dell'esistenza della realtà in sé, esistente al di là dell'idea (ossia dell'"essere oggettivo"), è soltanto apparente, un circolo vizioso, una petizione di principio (cioè, appunto, un presupporre come vero, sin dall'inizio, ciò che si presume dimostrare).

Questo stesso presupposto è presente nel modo in cui Kant *argomenta* l'esistenza delle cose in sé (v. cap. XIII, par. 3), in base al concetto stesso di "fenomeno". "Fenomeno", rileva Kant, significa ciò che appare nel nostro modo di rappresentare, e quindi significa qualcosa cui deve corrispondere qualcos'altro che da ultimo non può essere a sua volta "fenomeno" (altrimenti, come anche Cartesio aveva osservato, ci si avvolgerebbe in un rinvio senza fine), ma deve essere una cosa in sé, del tutto indipendente dalla struttura della soggettività umana.

Anche in questo caso, c'è solo l'apparenza della dimostrazione che dovrebbe fondare l'affermazione dell'esistenza delle cose in sé. Se infatti non si presupponesse già sin dall'inizio che le cose in sé esistono al di là e indipendentemente dai fenomeni, non si potrebbe affermare che le cose che appaiono nell'esperienza e nella coscienza umana sono soltanto "fenomeni", cioè rappresentazioni soggettive che esistono soltanto nell'ambito dello spirito umano.

4. L'identità mediata di "certezza" e "verità"

Mediante la negazione della cosa in sé, l'idealismo giunge ad affermare daccapo che la "certezza" è identica alla "verità". *Affermazione mediata dell'identità di certezza e verità.*

Tra il realismo della filosofia premoderna e l'idealismo c'è dunque, insieme, concordanza e discordanza.

Col realismo antico e medioevale l'idealismo ha infatti in comune la tesi che il contenuto del pensiero, ossia della "certezza", è la realtà in sé stessa, ossia la "verità", e non un insieme di rappresentazioni semplicemente soggettive, fenomeniche, semplici "idee" della realtà o cosa in sé.

Infatti è in relazione alle cose in sé che — si è visto — il fenomeno è qualcosa di semplicemente soggettivo (nella terminologia cartesiana: è semplicemente un "essere oggettivo"): così come è in relazione alla realtà che qualcosa può essere inteso come un'immagine, più o meno fedele, di essa.

Ma quando, con l'idealismo, l'episteme si rende conto che il concetto di "cosa in sé" è contraddittorio e che nell'intero precedente sviluppo del pensiero filosofico l'affermazione della cosa in sé si risolve sempre in un unico gigantesco presupposto, allora, col loggimento della cosa in sé, il fenomeno (cioè la realtà che appare all'interno della coscienza epistemica) non è più qualcosa di semplicemente soggettivo (non è più "certezza" opposta alla "verità"), ma è la stessa realtà in sé stessa, che appare. Daccapo, nell'idealismo, il contenuto del pensiero è l'essere — e non l'immagine soggettiva e quindi alterante dell'essere.

Se quindi per il criticismo kantiano l'essenza dell'essere è di

rimanere nascosta all'uomo (la cosa in sé è inconoscibile), per l'idealismo, all'opposto, l'essenza dell'essere è di rivelarsi nella coscienza umana. In questo senso Hegel può far sua l'affermazione di Goethe che la natura non ha corteccia, cioè non si nasconde dietro un velo che non consente di rivelarne il mistero. Se (e poiché) al di là di ciò che appare nel pensiero non c'è nulla — perché se si volesse dire che c'è qualcosa (ad esempio Dio, la natura, la cosa in sé), questo qualcosa sarebbe pur sempre un che di pensato e dunque non starebbe al di là del pensiero —, allora ciò che appare nel pensiero è la vera realtà, il vero essere.

Con la negazione dell'esistenza della cosa in sé, l'idealismo giunge quindi alla negazione della tesi kantiana dell'inconoscibilità delle cose in sé. Il criticismo può infatti affermare questa loro inconoscibilità, solo in quanto presuppone la loro esistenza; ma una volta che tale esistenza risulta impossibile, viene anche a cadere l'affermazione dell'inconoscibilità delle cose in sé (un'affermazione, per altro, che è a sua volta conseguenza inevitabile della persuasione che la realtà vera e propria esista al di là del pensiero).

Ma proprio perché al di là del contenuto del pensiero non c'è nulla, l'identità idealistica di certezza e verità è essenzialmente diversa dall'identità realistica tra questi due termini: l'identità mediata è essenzialmente diversa dall'identità immediata, sostenuta dall'antico realismo. Per il quale, il contenuto del pensiero è sì l'essere, ma poi questo essere è inteso come assolutamente indipendente, esterno e indifferente rispetto al pensiero. Rendendosi conto che al di là del pensiero non c'è nulla, l'idealismo mette insieme in rilievo che nessuna realtà può essere esterna, indipendente e indifferente rispetto al pensiero (epistemico).

L'idealismo opera pertanto una sorta di ritorno all'antica maniera di intendere il rapporto tra l'essere e il pensiero, ritorno che però è anche l'estremo allontanamento da essa. Nell'idealismo, infatti, l'identità di certezza e verità non è immediata, come nell'antico realismo, ma è mediata dalla negazione assoluta di ogni realtà trascendente il pensiero, e quindi dalla negazione assoluta che la realtà pensata sia soltanto un'immagine soggettiva e fenomenica della realtà in sé stessa (= negazione dell'opposizione di certezza e verità).

5. Il ritorno della metafisica

Mostrando l'assurdità dell'affermazione di una realtà esterna e indifferente al pensiero, l'idealismo non "si chiude" (come spesso si dice) nel pensiero: è solo nella parte che ci si può "chiudere"; ma se ogni "al di là del pensiero" è un concetto assurdo, allora il pensiero non è una parte, ma è il Tutto; e stare nel pensiero non è "chiudersi" in qualcosa, ma aprirsi al Tutto, che non ha nulla al di fuori di sé.

Ogni tentativo di intendere il pensiero come una delle tante parti della realtà — e a questo tentativo è sostanzialmente riconducibile ogni riflessione scientifica sulla struttura e sul comportamento del pensiero — è destinato a fallire. Quando infatti si indica il contesto all'interno del quale il pensiero dovrebbe collocarsi in funzione di parte, questa indicazione del contesto è un *pensato*; e cioè il pensiero è già oltre quella dimensione parziale nella quale si vorrebbe confinarlo, e si pone come l'orizzonte assoluto e totale in cui può essere collocata ogni parte.

Il pensiero, cioè, non è una cosa tra le cose: appunto perché tutte le cose tra le quali lo si vorrebbe porre sono pensate, e quindi non è il pensiero a essere una tra le cose, bensì sono le cose, tutte a costituirsi e a svolgersi all'interno del pensiero, cioè all'interno dell'apertura del Tutto.

E dire che il pensiero è il Tutto significa dire che il Tutto è l'Essere che viene pensato dal pensiero. Con l'idealismo, la metafisica si ripropone come *epistémè* il cui contenuto è il Tutto, ossia la stessa unità totale del Pensiero e dell'Essere.

La negazione kantiana della possibilità della metafisica come "scienza" deriva infatti dall'affermazione dell'inconoscibilità delle cose in sé, e questa affermazione è a sua volta fondata sul presupposto dell'esistenza delle cose in sé. Il togliimento idealistico di tale presupposto implica pertanto inevitabilmente il ritorno della metafisica come "scienza" (*epistémè*), che non si limita alla considerazione di questa o quella parte della realtà, ma si solleva, come la filosofia greca, alla comprensione del Tutto.

Appare, da quanto precede, che per l'idealismo "il Tutto" non può più essere, come nel criticismo kantiano, l'"idea" suprema della ragione, alla quale non corrisponde nulla nelle cose

in sé stesse: all'opposto, il Tutto — proprio perché esso è il pensiero — è la stessa suprema realtà e cosa in sé, alla cui essenza compete peraltro di rivelarsi e prodursi nel pensiero, e non di chiudersi in sé voltando le spalle al pensiero.

È quindi chiaro che, con l'idealismo, la metafisica non ha più nemmeno il carattere della metafisica razionalistica (quella spinoziana compresa), che si proponeva di raggiungere e di cogliere il senso del Tutto, inteso come cosa in sé, esterna, indipendente e indifferente al pensiero. Quella idealistica è stata chiamata "metafisica della mente", per distinguerla dalla "metafisica dell'essere" — dove l'"essere" è inteso appunto come quella realtà esterna al pensiero. Ma se si lascia cadere il presupposto che l'"essere" debba coincidere con siffatta realtà, allora la "metafisica della mente" è insieme "metafisica dell'essere" — dell'"essere", cioè, che si costituisce e si rivela all'interno dell'apertura infinita del pensiero.

6. Il pensiero come Assoluto

Appare da quanto precede che il "pensiero" di cui parla l'idealismo, è pensiero "umano": nel senso che non si tratta di un pensiero trascendente, posseduto da un Dio separato dall'uomo. L'infinita apertura del pensiero, per la quale il pensiero coincide col Tutto, è la stessa essenza più profonda dell'uomo.

Ma proprio perché il pensiero è il Tutto, esso è insieme la stessa Realtà assoluta e divina — è anzi la forma più rigorosa in cui "Dio" viene presentato lungo la storia dell'*epistémè*. Nel loro significato più profondo, Dio e uomo coincidono. Nel dogma cristiano dell'Incarnazione del Verbo, Hegel ravvisa l'immagine religiosa nella quale resta adombrata la più profonda verità filosofica: l'identità di Dio e Uomo.

Se questi due termini vengono intesi come espressioni due realtà diverse e separate, allora, da un lato, l'uomo è soltanto un individuo, o un gruppo di individui, cioè un contenuto particolare del mondo che si produce e si manifesta nel pensiero e, dall'altro, "Dio" diventa a sua volta una realtà limitata dalla realtà umana e quindi incapace di porsi come Realtà assoluta e infinita.

ta. Dio non può avere accanto a sé, oltre a sé, al di fuori di sé alcun'altra realtà, che lo limiterebbe e non gli consentirebbe di essere la Realtà assoluta.

Un concetto, questo, che era già stato espresso da Spinoza — e anzi in cui sin dall'inizio si colloca il pensiero filosofico. Ma, con l'idealismo, l'impossibilità che l'Assoluto abbia accanto a sé l'uomo o il mondo diventa ancora più perentoria, appunto perché non solo il concetto di Assoluto rifiuta che l'Assoluto sia limitato da alcunché, ma perché l'idealismo mostra che l'Assoluto, devesse inteso come pensiero e, come si è detto, il pensiero stesso, come tale, esclude di poter essere trasceso e quindi limitato da una qualsiasi realtà. Dio è identico all'Uomo, proprio perché Dio è l'Assoluto, e proprio perché l'Assoluto è pensiero.

Il pensiero non è quindi un atto dell'*individuo* umano. Mentre per Aristotele (e per tutti coloro che si sono a lui rifatti, anche dopo l'idealismo, come Marx, Kierkegaard, Nietzsche) l'individuo umano è la *sostanza*, il cui atto specifico è il pensiero, l'idealismo giunge cioè a mostrare che la *Sostanza* (ossia ciò che è in sé e per sé, e che per esistere non ha bisogno di altro cui inerte) è il pensiero e che gli individui umani, come ogni altra forma particolare della realtà, sono individuazioni accidentali e provvisorie della Sostanza.

L'idealismo stesso ha sottolineato la propria affinità con la filosofia di Spinoza, ma anche la profonda innovazione che segna rispetto a essa. Per Spinoza la Sostanza è l'infinito che contiene, sorregge e rende intelligibile ogni individualità. Ma la Sostanza infinita di Spinoza è la stessa cosa in sé, esterna al pensiero, non è il pensiero. Per Spinoza, cioè, il pensiero è solo una parte della Sostanza infinita (sebbene ne sia un "attributo", sì che già per Spinoza il pensiero non può essere inteso come un semplice atto umano); mentre l'idealismo mostra che, col togliimento del presupposto realistico della cosa in sé, il pensiero è la stessa Sostanza infinita.

Certo, il pensiero, considerato come la stessa Sostanza infinita, non è il pensiero che quando dice "io" si riferisce all'egoità del singolo, ma è l'"Io trascendentale" che già Kant ha inteso come suprema attività unificatrice del molteplice empirico. Tale attività, in Kant, è però limitata dalla cosa in sé; mentre, col to-

glimento idealistico di questa limitazione, l'attività del pensiero diviene *produzione assoluta dell'essere.* Proprio perché non può esistere un essere al di là del pensiero, quest'ultimo è la stessa produzione dell'essere.

Non nel senso che prima esista un pensiero che ancora non abbia prodotto l'essere (cioè un pensiero senza l'essere, cioè senza contenuto, senza il pensato), e poi il pensiero si trovi unito all'essere che esso produce. Come non può esistere un essere che sia indipendente rispetto al pensiero, così non può esistere un pensiero indipendente dall'essere, un pensiero che esista senza il pensato: pensiero ed essere si implicano reciprocamente.

Il pensiero produce l'essere nel senso che solo all'interno del pensiero è possibile la *Storia dell'essere.* Proprio perché Dio (la Sostanza assoluta) è pensiero, Dio è *Storia, processo, sviluppo, crescita, infinita e ininterrotta produzione dell'essere.* E proprio perché l'essere, nella sua essenza, è il contenuto stesso del pensiero, il pensiero, pensando l'essere, produce sé stesso. L'Assoluto è autoprodotto e l'autoprodotto è il processo stesso in cui l'Assoluto va rivelando sé a sé stesso.

Ma, ancora una volta, il pensiero è *automanifestazione* dell'Assoluto, perché una cosa in sé esterna al pensiero è un assurdo, e quindi il pensiero non è una *coscienza* che si riferisca all'*altro da sé* (per Kant, invece, si è visto, l'intelletto pensa l'oggetto = X dell'intuizione sensibile, cioè si riferisce da ultimo alla cosa in sé), ma è una coscienza che, proprio nel suo riferirsi ad *altro*, si riferisce a sé: una *coscienza che è autocoscienza* (come viene in luce soprattutto nella filosofia di Hegel).

Sino a che la coscienza è intesa *soltanto* come riferimento ad *altro* (cioè alla cosa in sé — e questo atteggiamento è ancora presente, nonostante quanto normalmente si ritiene, nel primo grande pensatore idealista, Fichte), il pensiero è inevitabilmente concepito come uno *strumento* che ha il compito di unire la mente alla realtà in sé stessa. In questa prospettiva, lo strumento non può che condizionare il modo in cui l'uomo tenta di aprirsi il varco verso la realtà in sé; e con Kant ci si dovrà convincere che tutto ciò che lo strumento rende accessibile non può essere la realtà in sé, ma il modo in cui essa resta elaborata quando il pensiero, come strumento, le viene applicato.

L'idealismo, in quanto negazione dell'esistenza di ogni cosa in sé, è l'eliminazione di ogni concezione strumentalistica del pensiero. Il pensiero non è uno strumento usato dall'uomo per accedere alla realtà (mentre questo è il concetto dominante anche e soprattutto nella cultura contemporanea), ma è la stessa trasparenza della Realtà assoluta a sé stessa, è l'automanifestazione dell'Essere, cioè della Sostanza assoluti, la coscienza che è insieme autocoscienza.

Se per "immanentismo" si intende la concezione per cui la Potenza assoluta ("Dio") che produce la realtà non sta al di là del mondo in cui l'uomo vive (come invece avviene, ad esempio, nella filosofia medioevale, in quella di Cartesio, di Leibniz e dello stesso Kant, e naturalmente in tutta la teologia cristiana), ma è immanente a tale mondo e ne è l'essenza stessa, allora l'idealismo è la forma più rigorosa di immanentismo apparsa lungo la storia dell'*épistème*, ed è anche — soprattutto nella forma da essa assunta nella filosofia di Hegel — il culmine di tale storia.

Dopo l'idealismo classico tedesco, la filosofia diventa fondamentalmente una *critica dell'épistème* e quindi, in particolar modo, una critica della forma assunta dall'*épistème* nella filosofia idealistica. Ma il principio idealistico che il senso ultimo dell'esistenza non sia esterno al mondo in cui l'uomo vive e che quindi è in questo mondo che si gioca il destino ultimo dell'esistenza, questo principio è una delle forze più determinanti che hanno condotto alla civiltà in cui oggi viviamo — la civiltà della tecnica.

La quale, certo, se non chiama più "Dio" la propria Potenza di produzione e distruzione del mondo, è tuttavia lo sviluppo più coerente dell'immanentismo idealistico. Questo, anche se l'attenzione degli storici è stata invece quasi esclusivamente attratta dalla contrapposizione tra la mentalità "scientifica" della civiltà della tecnica e la mentalità "umanistica" dell'idealismo.

È vero che l'idealismo (a differenza della cultura filosofica attuale) nega la concezione strumentalistica del pensiero, ma si deve dire anche che la nega in quanto essa pone un limite alla potenza dello strumento. Togliendo questo limite — come appunto accade nell'idealismo —, l'Assoluto stesso è Strumento, cioè non esiste altra realtà che lo Strumento che produce sé stesso — che è appunto il principio che sta alla base della dominazione scientifico-tecnologica attuale dell'universo.