



IL «DILEGUARE» DELLA PRIMA CERTEZZA

di *Girolamo Cotroneo*

1. Critica della certezza sensibile

All'inizio degli anni Cinquanta, Claude Lévi-Strauss coniava le celebri espressioni «storia stazionaria» e «storia cumulativa», per distinguere empiricamente tra le «culture che si muovono» e quelle — a suo dire apparentemente e soltanto perché misurate con categorie e paradigmi della 'nostra' cultura — che «non si muovono»¹.

Il fatto che Lévi-Strauss negasse legittimità a una tale distinzione non presenta — ai fini del discorso che intendiamo qui svolgere — molta importanza: resta vero che le storie dei singoli popoli non scorrono tutte con i medesimi ritmi, alla stessa 'velocità'. A spiegazione di questo inoppugnabile dato si possono avanzare mille e un argomento, di natura storica, politica, antropologica e così via. Noi qui ne vorremmo avanzare uno — che non ha certo la pretesa di costituire una sconvolgente novità — di carattere, per così dire, filosofico: riteniamo infatti che la 'velocità' della storia di un popolo dipenda — non solo ma anche — dalla più o meno lunga durata delle 'certezze' sulle quali esso, di volta in volta, costruisce le sue istituzioni (politiche, etiche, sociali, ecc.). I grandi mutamenti storici, le grandi rivoluzioni (politiche o mentali), sono nati dalla crisi, più o meno lentamente maturata, e dalla conseguente fine di altrettanto grandi certezze.

Per tornare alla distinzione di Lévi-Strauss, che colloca tra

¹ C. Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, a cura di P. Caruso, Einaudi, Torino 1967, pp. 17 sgg.

le «storie cumulative» praticamente soltanto quella dell'Occidente del mondo (ritenendo dunque, in maniera affatto arbitraria, «stazionarie») le storie di quasi tutti gli altri popoli della Terra), ci sembra certo che la nostra storia ha subito accelerazioni pressoché sconosciute ad altre culture e civiltà: accelerazioni prodotte dalle successive, continue, crisi delle sue certezze. Non ci sembra il caso di portare esempi di natura storico-politica, che peraltro sarebbero troppo facili e troppo scontati. Ci interessa invece proporre — affrontandolo *more philosophico* — un discorso intorno al seguente problema: quale è stata la prima certezza che la cultura, anzi la filosofia occidentale ha messo in crisi, ha 'negato'? Il che inevitabilmente rimanda a un altro interrogativo: quale è stata la 'prima' certezza che essa si è data?

Anche qui le ipotesi possibili (e plausibili) sono senz'altro molte. Ma tra di esse ve ne è una che può forse vantare una sorta di priorità ideale (logica e cronologica) su tutte le altre: la convinzione che i sensi, le sensazioni fisiche siano la fonte originaria (e soprattutto l'*unica*) di tutte le nostre conoscenze.

Se non la prima, questa rappresenta certamente una delle prime certezze che gli uomini (e forse non soltanto gli occidentali) si sono date: eppure questa apparentemente inoppugnabile 'certezza' è andata (almeno in Occidente, nell'antica Grecia) in crisi assai rapidamente: quasi contemporaneamente, si potrebbe dire, al suo costituirsi come argomento 'filosofico', alla prima riflessione approfondita intorno ad essa. Anzi se ciò non significa che il discorso sulla certezza sensibile sia definitivamente concluso, come dimostrano ad esempio alcune lucide proposizioni di Wittgenstein, la prima delle quali così suona: «Se sai che qui c'è una mano allora ti concediamo tutto il resto»; e alla quale fa da *pendant* la seconda: «Del fatto che a me — o a tutti — sembri così, non segue che sia così»².

La strada che noi intendiamo seguire è però tutt'altra. Vogliamo discutere questo evento filosofico — il costituirsi e il crollare della 'prima' certezza — all'interno di un testo dove esso è stato colto nel suo senso più profondo: la *Fenomenologia*

² L. Wittgenstein, *Della Certezza*, trad. it. di M. Trincherò, intr. di A. Gargani, Einaudi, Torino 1978, p. 3.

logia dello Spirito di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, apparsa nel 1807. Non è, nel contesto di un'indagine intorno al problema della certezza (non soltanto di quella sensibile, ma anche in generale), una scelta occasionale. La prima tra le grandi opere di Hegel è, infatti, il racconto delle continue 'sconfitte' della coscienza europea; la quale, nel corso della sua travagliata storia, ha costruito e distrutto una lunga serie di certezze, a cominciare dalla prima di esse: la certezza sensibile, appunto, la discussione intorno alla quale costituisce la sezione che inaugura l'opera hegeliana, indicando il momento in cui il cammino — o, come vedremo, il «calvario» — della Coscienza prende l'avvio.

Poco importa qui che questa incredibile serie di sconfitte abbia poi come esito il sapere assoluto, il trasformarsi della cosa in Io, il cogliersi dello Spirito nel «puro elemento del suo esserci, il concetto»³, il raggiungimento della «serena calma della conoscenza soltanto pensante», il «puro concetto che comprende se stesso»⁴. Quello che a noi interessa è la sottile, sofisticata, argomentazione di Hegel, storicamente e concettualmente situabile nel mondo greco, nel pensiero «forte» di Parmenide e in quello «debole» di Protagora, che ci mostra come e perché quella istintiva, naturale, certezza sia andata, ad opera della prima riflessione filosofica, in frantumi, determinando, in maniera forse decisiva, l'intero sviluppo della cultura occidentale.

La sezione della *Fenomenologia* in cui incontriamo il nostro problema ha come titolo generale: *Coscienza*; e si presenta divisa in tre fondamentali capitoli: *La certezza sensibile o il questo e l'opinione*; *La percezione o la cosa e l'illusione*; *Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile*.

Si tratta della sezione dove il Soggetto unico, universale, il Vero⁵, appare scisso nei dualismi classici: soggetto e oggetto,

³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1960, II, p. 302 (in avanti, FS).

⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1974³, I, p. 22, II, p. 957. Cfr. Aristotele, *La Metafisica*, XII, 9, dove si parla dell'«atto divino del pensiero pensante se stesso» (trad. it. di A. Carlini, Laterza, Bari 1959³, 1075 a 9).

⁵ «Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere

natura e spirito, mondo e uomo, sostanza e pensiero; e dove esso interiorizza il 'mondo esterno', percorrendo un cammino che va dal «sapere dell'immediato» alla scoperta del «quieto mondo delle leggi»⁶; dalla «prima immediata opposizione sua e dell'oggetto»⁷, al momento in cui «i modi della Coscienza, — l'opinione, la percezione e l'intelletto — dileguano»⁸. Questo cammino inizia con Platone, in particolare con la discussione tra Socrate e Teeteto, dove, all'affermazione del primo che è assai difficile rispondere a chi

ci venisse a domandare se dormiamo e se sia sogno tutto quello che stiamo pensando, oppure se siamo svegli e proprio da svegli ragioniamo tra noi

Teeteto, che pure è partito sostenendo che «sensazione è conoscenza», è costretto ad ammettere:

Certamente, o Socrate, una prova dimostrativa è difficile darla; perché tutto [nella veglia e nel sonno], si succede perfettamente ugualmente, quasi fossero l'uno il contrapposto dell'altro. E difatti, questi ragionamenti che abbiamo fatti ora, niente impedisce che potremmo credere di farli tra noi anche dormendo⁹.

Queste sono le radici storiche del problema che Hegel tratta nella sezione della *Fenomenologia* dedicata alla Coscienza¹⁰.

il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*». *FS*, I, p. 13.

⁶ *FS*, I, pp. 81 e 130. «Il sistema di Hegel» — ha scritto Aldo Gargani — «non muove dalle postazioni più elevate del sapere e della razionalità. Al contrario di Fichte e di Schelling che procedono dalle istanze teoriche più elevate discendendo verso le forme della coscienza comune, Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* svolge una scienza dell'esperienza della coscienza in cui si muove in direzione di un modello di sapere assoluto e di razionalità autoriflessa partendo dalla situazione ordinaria dell'esperienza percettiva. Lungo questo cammino si conserva lo schema che abbiamo considerato [...] come il sistema dominante di riferimento: il senso comune come il depositario di tutte le forme del sapere scientifico degradato». Introduzione a L. Wittgenstein, *Della Certezza* cit., p. XVI.

⁷ G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica* cit., I, p. 29.

⁸ *FS*, I, p. 140.

⁹ Platone, *Teeteto*, in *Dialoghi*, I, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Bari 1950³, 158 b-c.

¹⁰ Tra queste radici storiche nascoste è da includere l'argomento del 'sogno' proposto da Cartesio contro la certezza sensibile, chiaramente anticipato

La sua liquidazione della certezza sensibile non è solo da intendere entro «la legalità *propria* dell'opera e del suo problema»¹¹, ma proprio con riferimento a quei pensatori come Platone, attraverso i quali la cultura occidentale ha 'negato', nel momento stesso in cui la formulava, la 'prima' certezza.

2. Il «calvario della sensibilità»

La consapevolezza della Coscienza di non essere 'soltanto' sensibilità, ha trovato, dunque, come abbiamo già visto, una delle sue più alte manifestazioni nelle ricordate pagine del *Teeteto*, dove Socrate — discutendo con due matematici, Teeteto, appunto, e Teodoro¹² — liquida, per così dire, il sensismo (da cui possono derivare opinioni, non certezze) presente nella famosa definizione protagorea del conoscere, che Teeteto parafrasava, o semplificava, in questi termini:

dai passi citati del *Teeteto*. Cfr. Cartesio, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima* (trad. it. di A. Tilgher), in *Opere*, 2 voll., a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, I, p. 200.

¹¹ Questa è l'interpretazione che si trova in M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. di S. Caianiello, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1988, p. 83. Poco più avanti Heidegger aggiunge che sarebbe facile «sminuzzare» la breve trattazione hegeliana della certezza sensibile adducendo «a confronto, per ogni brano, brani corrispondenti e affini nel contenuto traendoli da luoghi diversi della storia della filosofia — da Kant a Platone. Ma con ciò offriremmo soltanto la prova che noi 1. non *vogliamo* capir nulla di Hegel e 2. che neppure lo *possiamo* fintanto che indugiamo in simili esatti principi dell'interpretazione» (p. 94). Si veda, dello stesso, *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 103-190, e, su questo tema, G. Platy-Bonjour, *Le projet hégélien*, Vrin, Paris 1993, pp. 24-36. Questa interpretazione non trova riscontro (per lo meno un riscontro altrettanto autorevole) nelle letture posteriori, analitiche e puntuali della *Fenomenologia*. Basti per tutte, il classico J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, intr. di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1972. Ma anche, E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1969², pp. 248 sgg.; P.-J. Labarriere, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1985².

¹² Ha scritto Luigi Stefanini che «con profonda intenzione» nel dialogo platonico «sono posti a colloquio con Socrate i matematici Teeteto e Teodoro», i quali, come «rappresentanti della scienza che [...] occupa il penultimo gradino prima della scienza suprema», la filosofia, «sono chiamati nel dialogo a suffragare del loro consenso la condanna della 'sola' sensazione, dell'opinione e della ragione 'sole'». *Platone*, 2 voll., Padova 1991 (ristampa anastatica dell'ed. Cedam, Padova 1949²), II, pp. 83-84.

Io credo [...] che chi conosce una cosa ha la sensazione della cosa che conosce; e perciò, almeno a quel che mi pare in questo momento, conoscenza non è altro che sensazione¹³.

Socrate definiva «niente affatto spregevole» questa definizione della conoscenza, che, precisava,

è quella che dette anche Protagora. Però Protagora la stessa cosa la disse in un modo un poco diverso. Disse così: 'Di tutte le cose è misura l'uomo; di quelle che esistono che esistono, di quelle che non esistono che non esistono'¹⁴.

Il momento protagoreo — proprio per il suo rigido ancorarsi alla sensazione — sposta già il rapporto dal lato del soggetto; esso quindi segue il momento parmenideo che sembra escludere la partecipazione del soggetto alla 'costituzione' dell'oggetto¹⁵. Vediamo infatti che, a proposito dell'atteggiamento originario della Coscienza — non certo a caso la proposizione ha come *incipit* un «ma» — di fronte all'oggetto sensibile, Hegel così scriveva:

Ma l'oggetto è; è il vero e l'essenza; esso è, indifferentemente dal suo venir saputo o no; esso rimane anche se non vien saputo; mentre il sapere non è, se non è l'oggetto¹⁶.

Questa è, dunque, la prima relazione che si costituisce tra il soggetto, l'Io, e l'oggetto (naturale), una relazione che si configura in questo modo:

Nella certezza sensibile [...] l'un momento è posto come ciò che, semplicemente e immediatamente, è, o come l'essenza: l'oggetto; ma l'altro momento è posto come l'inessenziale e il mediato che qui non è *in sé*, ma mediante qualche cos'altro: l'Io, un sapere che sa l'og-

¹³ Platone, *Teeteto*, cit., 151 e.

¹⁴ Ivi, 152 a. Ha scritto ancora Stefanini che non bisogna mai dimenticare «che il *Teeteto* rispecchia la mentalità degli oppositori di Platone», che «si trova di fronte [...] il sensismo e il relativismo degli spregiudicati negatori di ogni conoscenza certa e immutabile» (verso i quali, aggiungiamo, vanno qui le 'simpatie' di Hegel, come più avanti vedremo). *Platone* cit., II, pp. 98 e 99.

¹⁵ Sulla 'presenza' di Parmenide e Protagora in questa sezione della *Fenomenologia*, si veda J. Hyppolite, *Genesi e struttura* cit., pp. 111 sgg.

¹⁶ *FS*, I, p. 83.

getto soltanto perché l'oggetto è; un sapere che può essere o anche non essere¹⁷.

Appare piuttosto difficile non ripensare qui a coloro i quali — diceva Socrate a Teeteto (che li giudicava uomini «ben duri e cocciuti») —

niente altro credono ci sia al mondo se non ciò che possono prendere e tenere stretto con le mani; e azioni e generazioni, e insomma tutto ciò che è invisibile, non lo ammettono, perché non fa parte, dicono, dell'essere¹⁸.

Vedremo successivamente l'aspetto più problematico di tutta la questione, il ruolo iniziale, cioè, della soggettività, collocata qui — nel testo hegeliano prima citato — dal lato dell'inessenziale, di ciò che non esiste *per sé*, ma soltanto *per un altro*. Ma già la prima difficoltà — il (futuro) passaggio della soggettività, dell'Io, dall'originaria inessentialità alla successiva essenzialità, dal suo *essere-per-un-altro* all'*esser-per-sé* — ci rende consapevoli del fatto che

il vero calvario che viene esposto nella *Fenomenologia* è il calvario della sensibilità: redimere lo spirito infinito dal suo calvario nel tempo, nel finito, è in effetti far salire il calvario alla sensibilità, che deve rendere la sua 'anima' (l'affezione 'finita' che li parla) allo spirito¹⁹.

Il «calvario della sensibilità», o, per dirla con Hyppolite, il «calvario della mediazione»²⁰, inizia nel momento in cui la Coscienza — commettendo «il suo più grande errore» — crede che la certezza sensibile sia «la sua verità più alta»²¹. Scrive Hegel:

Il contenuto concreto della *certezza sensibile* fa sì che essa appaia immediatamente come la conoscenza *più ricca*, come una conoscenza

¹⁷ Ivi, p. 83.

¹⁸ Platone, *Teeteto*, cit., 156 a.

¹⁹ E. Mazzeola, *Introduzione* a M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel* cit., p. 19.

²⁰ J. Hyppolite, *Genesi e struttura* cit., p. 103. Si tratta comunque di una espressione di Hegel, che conclude l'opera parlando del «calvario dello spirito assoluto». *FS*, II, p. 305.

²¹ J. Hyppolite, *Genesi e struttura* cit., p. 103.

d'infinita ricchezza per la quale non è dato trovare un limite. [...] Questa conoscenza appare inoltre come la più *verace*; infatti niente ancora dell'oggetto essa ha tralasciato, anzi lo ha in tutta la sua piezza dinanzi a sé²².

Le ragioni per cui la Coscienza vedrà presto che quella certezza è in realtà «la *verità* più astratta e più povera»²³, risiedono nella sua stessa povertà intellettuale che riduce il suo 'sapere' della cosa (del puro «questo», come Hegel lo chiama) al suo semplice, elementare, *essere*: «Di ciò che essa sa», scrive, «non enuncia che questo: esso è; e la sua verità non contiene che l'*essere* della cosa»²⁴.

Ma il 'sapere' che la cosa è — indipendentemente dalla povertà o ricchezza di questo 'immediato' sapere — non rovescia il discorso, anzi lo apre già, dal lato del soggetto? Nella Introduzione alla *Fenomenologia*, Hegel aveva scritto che se «si richiamano alla memoria le astratte determinazioni del sapere e della verità, come esse trovansi nella coscienza», si scoprirà che questa

distingue da sé un alcunché al quale in pari tempo si *rapporta*; o, in altri termini, quell'alcunché è qualcosa *per la coscienza*; e il lato determinato di questo *rapportare* o dell'*essere* di un alcunché *per una coscienza*, è il *sapere*.

Vero è, aggiungeva, che «da questo essere per un altro noi distinguiamo l'*esser-in-sé*»; e che «il rapportato al sapere viene altrettanto distinto da esso e posto come *essente* anche fuori di questo rapporto»; tuttavia, concludeva,

la natura dell'oggetto da noi esaminato rende vana questa separazione o questa parvenza di separazione e di presupposizione. La coscienza

²² FS, I, p. 81.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* «L'essere è l'Immediato indeterminato. Esso è scevro della determinatezza rispetto all'essenza, com'è ancora scevro da ogni altra determinatezza che possa conseguire dentro se stesso». G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica* cit., I, p. 69. Sulla 'povertà' della categoria dell'essere, si veda, A. Leonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Vrin, Paris-Louvain 1974, pp. 37 sgg. (della 'Logica' dell'*Enciclopedia*); J. Biard *et al.*, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, 3 voll., Aubier, Paris 1981, 1983, 1987 (in particolare, I, *L'être*); E. Fleischmann, *La logica di Hegel*, trad. it. di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1975, pp. 50 sgg.

za dà in lei stessa la propria misura, e la ricerca sarà perciò una comparazione di sé con se stessa; giacché la distinzione testé fatta cade nella coscienza²⁵.

Avremo modo — e necessità — di parlare di quel «noi» che ricorre due volte nei testi appena citati. In ogni modo, riportando all'interno della Coscienza — che soltanto più tardi avrà consapevolezza dell'atto mentale compiuto — la distinzione tra la Coscienza stessa e il suo «alcunché», il processo si sviluppa fin dall'inizio dal lato del soggetto. Il fatto che Hegel — come ha notato Heidegger — «dia una breve trattazione della certezza *sensibile*, senza addurre il minimo argomento riguardante i sensi oppure gli organi di senso»²⁶, dimostra da solo il ruolo da lui assegnato alla 'sensibilità'; un ruolo qualitativamente non diverso da quello attribuito da Kant, per il quale essa altro non era se non «la capacità (recettività) di ricevere rappresentazioni pel modo in cui siamo modificati dagli oggetti».

Questa 'modificazione' provocata dalla sensazione, cioè dalla «azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa»²⁷, la quale poi procede in maniera affatto autonoma, sembra infatti tacitamente accolta da Hegel, dal momento che è la presenza 'fisica' dell'oggetto a costringere la Coscienza a enunciare intorno ad esso una 'verità', sia pure la più astratta e la più povera: il suo *essere*. In questa fase l'Io appare «certo di questa cosa» che gli si presenta 'immediatamente' di fronte, pur senza essersi ancora «sviluppato come coscienza», né avere «mosso variamente il pensiero»²⁸.

²⁵ FS, I, pp. 73 e 74.

²⁶ *La fenomenologia dello spirito di Hegel* cit., p. 94. «È vero» — aggiungeva — «che egli parla del vedere e dell'udire, ma non degli occhi o della retina e delle vie nervose, nulla dell'orecchio e del labirinto auricolare — nulla di tutto ciò. Già, in nessun luogo troviamo alcunché circa le sensazioni visive e uditive, sui dati olfattivi o tattili (il minimo di quanto esigerebbero oggi i fenomenologi)» (ivi).

²⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, a cura di V. Mathieu, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1989⁵, I, p. 65.

²⁸ FS, I, p. 82. Sulla questione del presentarsi 'immediato' della cosa, Heidegger scrive: «Hegel comincia con il sapere immediato, deve cominciare con esso. Ma questo inizio con l'immediato non è già più immediato. Non solo per Hegel non lo è più, piuttosto la filosofia in quanto tale non può co-

La Coscienza hegeliana muove quindi dalla certezza che esiste una parte non noscente del mondo, destinata, peraltro, a scomparire *del tutto* entro il soggetto, a venire interiorizzata senza residui; una parte alla quale inizialmente attribuisce una sorta di primato su di essa (il sapere che «non è, se non è l'oggetto»). Solo più tardi la Coscienza scoprirà quale sia il suo autentico rapporto con l'oggetto, sarebbe a dire l'insussistenza di esso: lo comprenderà, per mantenere il discorso nella sua prospettiva 'storica', nell'età del Rinascimento, quando le grandi scoperte scientifiche fecero «violenza ai sensi»; nel momento in cui la Coscienza, alla quale «precedentemente [...] era soltanto *accaduto* di percepire e di sperimentare, nella cosa, qualche circostanza», diventata Ragione, «dispone le osservazioni e l'*esperienza*»²⁹.

Ricordare qui il famoso passaggio della Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, là dove Kant dice che quando Galilei, Torricelli e Stahl fecero i loro famosi esperimenti già consapevoli «che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno»³⁰ — sarebbe a dire che gli esperimenti vengono pre-disposti, pre-meditati — può apparire persino superfluo. Ritornando quindi al testo hegeliano, ci sembra necessario, prima di riprendere il discorso sul problema principale, soffermarci su un momento essenziale della struttura architettonica della *Fenomenologia dello Spirito*, indicato da quel «per noi», che più volte abbiamo incontrato. Si tenga allora presente, diciamo con Enrico De Negri,

la terminologia hegeliana: l'*in-sé* indica l'unità sostanziale chiusa in se stessa e tutto ciò che [...] si comporti a questa maniera; il *per-sé* (quasi un far parte per se stesso) indica la scissione e il particolare che in essa si costituisce; l'*in-sé* e *per-sé* indica la riunificazione dell'unità sostanziale e del particolare e, quindi, indica l'intero. L'intero si ripristina dunque mediante la negazione del *per-sé*. Inoltre si farà strada anche il '*per-noi*', per noi che filosofiamo³¹.

minciare mai immediatamente, ma sempre solo nella mediazione». *La fenomenologia dello spirito di Hegel* cit., p. 92.

²⁹ FS, I, p. 202.

³⁰ *Critica della ragion pura* cit., I, p. 18.

³¹ E. De Negri, *I principi di Hegel*, Sansoni, Firenze 1949, p. 93n.

Poiché la consapevolezza del cammino percorso, la Coscienza la raggiunge soltanto sul far della sera, la *Fenomenologia dello Spirito* è per lungo tratto il 'racconto' dell'esperienza della Coscienza osservata esclusivamente, per intenderci, dall'esterno, *post-factum*, da quella che è, appunto, la prospettiva del 'per noi', cioè di «coloro che sanno la scienza», per i quali — nota Heidegger — l'oggetto «è sempre un sapere» di esso³². La sezione dedicata alla certezza sensibile inizia, infatti, con queste parole:

Il sapere che dapprima o immediatamente è nostro oggetto, non può essere niente altro da quello che è esso stesso sapere immediato, *sapere dell'immediato o dell'essente*. Il nostro comportamento dovrà essere non meno *immediato*; dovremo quindi *apprendere* questo sapere come si offre, senza alterare niente in esso; e dal nostro assumere dovremo tener lungi il concepire³³.

3. Il «questo»

Ha giustamente rilevato Heidegger che nella *Fenomenologia dello Spirito* «l'esposizione vera e propria della certezza sensibile» comincia «con due periodi che anticipano l'intera problematica e il risultato»³⁴. Del primo di questi due periodi abbiamo già detto qualcosa: esso indica il momento in cui — lo si ricorderà — l'io, il *questi*, è *certo* di una cosa, di *questa* cosa, non perché si sia già «sviluppato come coscienza o abbia

³² *La fenomenologia dello spirito di Hegel* cit., p. 88.

³³ FS, I, p. 81. Ha scritto Heidegger che «nell'apertura della *Fenomenologia dello spirito* sta una pretesa le cui dimensioni aumentano ancora per il fatto che essa non viene argomentata in modo appropriato e dettagliato. Espresa concretamente proprio all'inizio, è questa: proprio laddove ne va del cogliere il sapere immediato, dev'essere compiuta una costruzione, ed invero alla luce del sapere assoluto». *La fenomenologia dello spirito di Hegel* cit., p. 117. Heidegger ha certamente ragione: solo che questo 'metodo' — che Sartre chiamerà «progressivo-regressivo» (*Critica della ragione dialettica*, trad. it. di P. Caruso, 2 voll., Il Saggiatore, Milano 1963, I, pp. 74 sgg.) — sarebbe stato espressamente teorizzato dallo stesso Hegel alcuni anni dopo, quando scriverà che «in filosofia l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare, per mezzo di che, soltanto, si giunge a vedere come quello con cui si era cominciato non sia semplicemente qualcosa che si è assunto ad arbitrio». *Scienza della Logica* cit., I, p. 56.

³⁴ *La fenomenologia dello spirito di Hegel* cit., p. 93.

mosso variamente il pensiero» e neppure perché la *cosa* di cui l'Io è certo «sia un ricco rapporto in lei stessa, o una molteplice relazione verso altre», dal momento che, dice Hegel, «tutto ciò non riguarda la verità della certezza sensibile». L'Io, dunque, non ha qui

il significato di un rappresentare o di un pensare molteplice e vario; né la cosa ha il significato di molteplicità di caratteri vari: anzi la cosa è ed è soltanto perché è; essa è, — ecco ciò che per il sapere sensibile è l'essenziale; e questo puro *essere* o questa semplice immediatezza costituisce la *verità* della cosa medesima³⁵.

Questa posizione iniziale, che vede il soggetto da una parte e l'oggetto dall'altra, radicalmente separati in un *puro questi*, l'Io, e un *puro questo*, la cosa, è in realtà soltanto apparente: essa descrive ciò che la Coscienza ha creduto succedesse, ma che in realtà non è mai successo, in quanto, come *noi* sappiamo, la Coscienza ha avuto a che fare sempre e soltanto con se stessa. Per darsene ragione basta porsi dal punto di vista del 'per noi'. Questo infatti il secondo dei due periodi considerati da Heidegger come praticamente esaustivi di tutto il problema:

Ma nel *puro essere*, che, costituendo l'essenza di questa certezza, è da lei profferito come verità di lei stessa, vi è in gioco, se noi ben guardiamo, molto altro ancora. [...] Tra le innumerevoli differenze che ivi vengono in evidenza, noi troviamo ovunque la differenza principale: che cioè in tale certezza escon tosto fuori dal puro essere i due già ricordati *questi*: un *questi* come *Io*, e un *questo* come *oggetto*. Se *noi* riflettiamo su tale differenza, risulterà che né l'uno né l'altro sono nella certezza sensibile soltanto *immediati*, ma vi sono in pari tempo come *mediati*: io ho la certezza *mediante* qualche cos'altro, ossia mediante la cosa, e anche questa è nella certezza *mediante* qualche cos'altro, ossia mediante *Io*³⁶.

La durezza della prosa hegeliana non impedisce di cogliere subito il significato di questo passaggio decisivo, che tra l'altro contiene il primo riferimento alla mediazione, il cui calvario comincia proprio adesso: per opera sua, infatti, — un'opera della quale, scriveva Hegel nella Prefazione alla *Fenomenolo-*

³⁵ FS, I, p. 82.

³⁶ *Ibid.*

gia, «si ha un sacro orrore», derivato semplicemente «dalla ignoranza della natura della mediazione»³⁷ — il presunto *puro questi* e l'altrettanto presunto *puro questo* hanno potuto costituirsi, perché il primo non poteva essere — né è mai stato — senza il secondo, e viceversa. Tutto ciò, naturalmente, nella dimensione del 'per noi' (*noi* che sappiamo che il conoscere non si dà mai in maniera 'immediata': la polemica hegeliana nei confronti di Jacobi lo conferma)³⁸; per la 'certezza sensibile' come evento culturale, come momento 'storicamente' vissuto dalla Coscienza, la *prima* relazione vede invece il soggetto — che a noi si presenta come il 'sapere' — *inessenziale* rispetto all'oggetto, dal momento che, come si ricorderà, essa crede, sbagliando, che «il sapere non è, se non è l'oggetto».

Questa relazione, che vede l'oggetto prevalere sul soggetto, l'essere sul sapere dell'essere, rappresenta il brevissimo momento della vittoria, per così dire, della sensibilità, della sua totale e completa *essenzialità*. Si tratta — lo ripetiamo con Hegel — di una differenza — che «non [...] facciamo soltanto noi, ma la troviamo nella stessa certezza sensibile»³⁹; il che significa, come prima abbiamo detto, che quella relazione ha costituito un momento realmente vissuto dalla Coscienza, per-

³⁷ FS, I, p. 16. E così esemplificava: «Se, indubbiamente, l'embrione è *in sé* uomo, non lo è tuttavia *per sé*; per sé lo è soltanto come ragione spiegata, *fattasi* ciò che essa è *in sé*; soltanto questa è la sua effettuale realtà. Ma tale risultato è esso stesso immediatezza semplice; esso è infatti la libertà autocoscienza, che riposa in se stessa, senza aver messo da parte, per poi lasciarvela abbandonata, l'opposizione; che è, anzi, conciliata con l'opposizione» (ivi).

³⁸ Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, intr. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1989², pp. 75 sgg. Naturalmente qui, nella polemica con Jacobi, non si parla dell'*immediato* come *sensibilità*, ma come il 'sapere' della 'fede' (cfr. V. Verra, *Introduzione a Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981, p. 27). Può essere tuttavia utile ai nostri fini ricordare un passaggio che si incontra in una pagina dedicata anch'essa a Jacobi, dove, dopo avere detto che «ogni sapere immediato è mediato in se medesimo», Hegel portava questo esempio: «Io [...] ho nozione immediata dell'America, e tuttavia questo mio sapere è molto mediato. Se sono in America e vedo il suo suolo io ho dovuto però viaggiare alla volta di essa, Colombo dovette scoprirla, dovettero costruirsi navi, ecc.: e tutte queste invenzioni sono state necessarie per conoscerla. Ciò che noi sappiamo ora immediatamente è dunque il risultato d'infinito mediazioni». *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1981 (rist. anastatica ed. 1945), III, 2, p. 282.

³⁹ FS, I, p. 83.

sino storicamente determinabile. Un momento che termina — o comincia a terminare — quando la Coscienza si pone la prima domanda: «*Che cosa è il questo?*»⁴⁰.

Non si può non osservare come la prima domanda che l'Io si pone non riguarda se stesso, ma il suo oggetto: egli infatti non sa ancora di avere una parte nella 'costituzione' dell'oggetto, per cui ritiene il suo 'sapere' dell'oggetto interamente dipendente da esso, dal *questo*, verso il quale soltanto il suo interesse si dirige. La risposta che la Coscienza dà a tale domanda costituisce uno dei più celebri argomenti proposti dalla *Fenomenologia*; essa segna — ma si potrebbe dire che sia già la domanda a segnare — il momento in cui la prima certezza comincia a vacillare. Una risposta che propone un tema che è fin troppo facile riportare al Kant dell'*Estetica trascendentale*, al Kant che indica nel tempo e nello spazio le «forme pure della sensibilità». Hegel infatti parla subito della necessità per la Coscienza di prendere il *questo* nel «doppio aspetto del suo essere come l'*ora* e come il *qui*»; il che darà l'avvio a questa singolare operazione:

Alla domanda *che cosa è l'ora?* rispondiamo dunque, per es., *l'ora è la notte*. Per esaminare la verità di questa certezza sensibile è sufficiente un esperimento semplice. Noi appuntiamo per iscritto questa verità; una verità non perde niente per essere scritta, e altrettanto poco per essere conservata. Se *ora*, a mezzogiorno, noi ritorniamo a quella verità scritta, dovremo dire che essa sa ormai di stantio. [...] Senza dubbio *l'ora* si conserva, ma come tale ora che non è notte; similmente, rispetto al giorno che adesso è, *l'ora* si conserva come tale ora che neppure è giorno, o si conserva come un *negativo* in generale⁴¹.

⁴⁰ FS, I, p. 83. Ha scritto Nicolai Hartmann che, a differenza di Fichte per il quale «l'Io è costantemente ed esclusivamente occupato con se stesso», in Hegel «il soggetto non è riflesso in quel che compie, bensì in quel che sa di sé e che di sé gli è dato. Gli è dato però sempre e soltanto il suo oggetto naturalmente in modo diverso, secondo la diversità dei gradi. E soltanto nella misura in cui, osservandosi, s'innalza da un grado all'altro, giunge all'intuizione di sé. Ma appunto ciò non avviene in un sol tratto, bensì progressivamente in un processo graduale. Dunque l'autoconoscersi del soggetto non progredisce in modo autonomo, bensì nella conoscenza progressiva dell'oggetto». *La filosofia dell'idealismo tedesco*, trad. it. di B. Bianco, a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1972, pp. 307 e 308.

⁴¹ FS, I, pp. 83-84.

La medesima operazione si verifica quando la questione riguarda l'altro momento essenziale dell'essere del *questo*:

Lo stesso sarà anche dell'altra forma del *questo*, cioè del *qui*. Per es., il *qui* è l'*albero*. Io mi volto, e questa verità è dileguata convertendosi nella opposta: *il qui non è un albero*, ma piuttosto *una casa*. Anche il *qui* non dilegua, ma è costante nel dileguare della casa, dell'*albero* ecc., e gli è indifferente di essere casa o albero. Di nuovo, il *questo* si mostra dunque come *semplicità mediata* o come *universalità*⁴².

Abbiamo qui assistito alla «prima operazione della mente», per dirla con Vico; alla trasformazione, cioè, del sapere 'immediato' del *questo*, nel solo possibile sapere di esso, cioè in un sapere *mediato*, e quindi già inserito, per così dire, in una dimensione 'universale': un universale che si presenta — e qui il distacco dall'intellettualismo kantiano è fin troppo evidente — con una precisa caratteristica: quella di essere «vuoto o indifferente»⁴³, perché l'*ora* può essere tanto giorno che notte, il *qui* tanto albero che casa. Ciò significa che la certezza sensibile ha perso quello che sembrava il suo punto di forza: l'immediato cogliere la totalità dell'oggetto, di cui ora le sfugge, dileguandosi, il contenuto (ciò che permane sono il suo universale *qui* e il suo universale *ora*, che però possono essere indifferentemente una cosa o l'altra), capovolgendo così la relazione originaria. Leggiamo:

Se noi raffrontiamo la relazione nella quale il *sapere* e l'*oggetto* da prima sorrevano, con la relazione loro com'essi si vengono a trovare nel presente risultato, si vede che la relazione stessa si è rovesciata. L'oggetto che doveva essere l'essenziale è ora l'inessenziale della certezza sensibile; esso infatti è divenuto un universale; ma tale universale non è più ciò che l'oggetto avrebbe dovuto essenzialmente essere per la certezza sensibile; anzi questa adesso consiste nell'opposto, vale a dire nel sapere; e il sapere prima era l'inessenziale⁴⁴.

Il cammino per interiorizzare l'oggetto, per dissolverlo nel pensiero, è così — senza che la Coscienza lo volesse: anzi, co-

⁴² Ivi, p. 85.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

me certezza sensibile voleva tutt'altro — iniziato; solo che la certezza sensibile, anche se è stata «espulsa dall'oggetto», non è stata tuttavia ancora «tolta», ma «soltanto ricacciata indietro nell'Io»⁴⁵. La «verità» della certezza sensibile infatti, dice adesso Hegel,

sta dunque nell'Io, nell'immediatezza del mio *vedere, udire, ecc.*; il dileguare del singolo ora e del singolo qui da noi opinati, viene evitato, perché ci sono io che li trattengo. *L'ora è giorno*, perché io lo vedo; il *qui è un albero* per la medesima ragione⁴⁶.

I sofisti sono comparsi sulla scena: con loro la certezza sensibile è passata, come ha osservato Hyppolite, dal *dommatismo dell'essere al fenomenismo soggettivo*⁴⁷; se per Teeteto — non ancora scaltrito da Socrate, il quale, peraltro, cerca anch'egli, come Hegel, un 'fondamento', pure se assai diverso dalla 'sensibilità' — la 'scienza' era soltanto sensazione, nella rielaborazione hegeliana (dal punto di vista, cioè, del 'per noi') «la verità di questa certezza è nell'oggetto come oggetto mio, o è nell'opinare: l'oggetto è perché io so di esso»⁴⁸. Il sapere sensibile si rivela per ciò che veramente e soltanto esso è: 'opinione'. L'empirismo radicale ha, per la prima volta (e molte altre lo farà ancora in seguito, ma la *Fenomenologia* non le prenderà più in considerazione, perché ormai del tutto superflue, inessenziali alla storia dello Spirito), generato — ma questa volta in forma affatto positiva, in maniera benefica — lo scetticismo⁴⁹, la 'potenza' che farà dileguare la prima certezza.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ivi*, p. 86.

⁴⁷ *Genesis e struttura cit.*, p. 116.

⁴⁸ *FS*, I, p. 85. «E non viene egli [Protagora] in certo modo a dire questo, che quale ciascuna cosa apparisce a me, tale codesta cosa è per me, quale apparisce a te, tale è per te; e uomini siamo tu e io?». Platone, *Teeteto cit.*, 152 a. Ha notato Heidegger che «possiamo opinare soltanto perché 'parliamo'»; il che fa assumere al linguaggio un ruolo decisivo nel movimento della 'certezza sensibile', anche perché «il linguaggio dice il contrario di ciò che noi opiniamo. Noi opiniamo il singolo, esso dice l'universale». *La fenomenologia dello spirito di Hegel cit.*, pp. 106 e 105. Si veda comunque, *FS*, I, pp. 84 e 92.

⁴⁹ A proposito dello scetticismo antico (nei confronti di quello di Hume si esprimeva in maniera assai severa) Hegel, dopo avere detto che esso viene considerato «il più pericoloso, anzi l'invincibile avversario della filosofia, essendo [...] l'arte di dissolvere tutto ciò che è determinato e di mostrarne la

4. Dal «questi» all'Io

Ma il discorso non è ancora finito: perché se è dileguata la certezza del *questo*, sembra essersi adesso affermata in sua vece quella dell'Io. Hegel scrive infatti che mentre «*Io, questi*, vedo l'albero e *lo affermo come il qui*», accade che «un *altro Io* vede la casa e afferma che il qui non è un albero, ma piuttosto una casa». Così, anche se «entrambe le verità hanno una medesima autenticazione», sarebbe a dire «l'immediatezza del vedere» da parte dei singoli Io, tuttavia «nell'altra l'una dilegua»; ciò che invece non dilegua

è l'Io come *universale*, il cui vedere non è un vedere né dell'albero né di questa casa, ma è un vedere semplice che, mediato dalla negazione di questa casa ecc., è altrettanto semplice e indifferente verso ciò che vi è in gioco: verso la casa, l'albero ecc.⁵⁰

L'Io singolare si è così innalzato a Io universale; ma la sua 'universalità' non è poi molto diversa da quella, astratta e indifferente al contenuto, del *qui* e dell'*ora*. La certezza sensibile, insomma, continuando a indugiare presso di sé, scopre che «la sua essenza non sta né nell'oggetto né nell'Io», ognuno dei quali si presenta adesso come 'inessenziale', dal momento

nullità», aggiungeva che una diversa considerazione merita «lo scetticismo pensante, che consiste nel mostrare che ogni determinato e finito vacilla. Nei suoi riguardi la filosofia positiva può avere coscienza di avere in se stessa il negativo dello scetticismo, il quale perciò non le si contrappone, né ne è fuori, ma è un momento di essa». *Lezioni sulla storia della filosofia cit.*, II, pp. 502-503. Per quel che riguarda Hume, III, 2, pp. 227 sgg. Si veda però, V. Verra, *Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi*, in *Lecture hegeliane*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 69 sgg.

⁵⁰ *FS*, I, p. 86. Ha scritto E. De Negri che il passaggio da un momento al successivo, questa volta «viene estorto dal di fuori; gli Io sensibili si moltiplicano per miracolo; ma perfino si comunicano la loro esperienza, al che la loro natura meramente sensibile non sembrerebbe possedere l'organo adatto». *Interpretazione di Hegel cit.*, p. 265. «Di tale sapere immediato» — ha scritto invece Hyppolite — «è possibile anche un'altra confutazione, la quale non ricorre alla pluralità degli Io: basta che io confronti il mio sapere in due diversi momenti del tempo; l'ora è il giorno perché lo vedo giorno, ma poi è la notte per la stessa ragione. L'io persiste in questa differenza e resta uguale a sé. [...] Ma è sintomatico che Hegel abbia scelto la confutazione che presuppone la pluralità degli io. Essa infatti sfocia in quell'io comune che è uno dei presupposti essenziali della sua filosofia: 'Io che è Noi, e Noi che è Io'. *Genesis e struttura cit.*, p. 118. Cfr. *FS*, I, p. 152.

che — scrive Hegel — «quanto poco io posso dire ciò che intendo per ora e per qui, altrettanto poco posso dire ciò che intendo per Io». Infatti,

dicendo *questo qui, questo ora* o un *singolo*, io dico *ogni questo, ogni qui, ogni ora, ogni singolo*; similmente, dicendo: *Io, questo singolo Io*, dico *ogni Io* in generale: ciascuno è quello che io dico: *Io, questo singolo, Io*⁵¹.

La dialettica della certezza sensibile non fa dunque, né dal lato dell'oggetto né da quello del soggetto, molta strada: nella prima esperienza della Coscienza, ha scritto Hyppolite, riassumendo così i movimenti interni di questa prima figura,

l'oggetto era posto come l'essenziale e il sapere come l'inessenziale. Ma in tal caso l'oggetto si mostrava diverso da quanto si opinava che fosse: era l'essere un universale astratto. Nella seconda esperienza si è opinato l'io ineffabile come l'essenziale in rapporto a un essere inessenziale. Ma tale idealismo ha subito in sé la medesima dialettica: opinando l'immediatezza, ha raggiunto soltanto un universale astratto, l'io generale che non è l'io immediato⁵².

Alla Coscienza, a questo punto, non rimane che una via d'uscita: prendere atto che l'*essenziale* non è il soggetto né l'oggetto, ma il rapporto che li lega l'uno all'altro, il loro *essermi mediati*; un movimento che si presenta con questo decorso:

1) Io indico l'ora, ed esso è affermato come il vero; ma io lo indico come il già stato o come un tolto; io tolgo la prima verità, e 2) adesso, come seconda verità, affermo che esso è *già stato*, è tolto. 3) Ma il già stato non è: io tolgo l'esser-già-stato o l'esser-tolto, tolgo la seconda verità, nego quindi la negazione dell'ora, e torno così alla prima affermazione che l'*ora* è. L'ora e l'indicare l'ora son dunque così costituiti che né l'uno né l'altro è un semplice immediato, ma un movimento che ha in lui diversi momenti⁵³.

Ciò che *permane* è dunque l'unità nel molteplice, il «movimento che ha in lui diversi momenti», un *qui* che, «in effet-

⁵¹ FS, I, p. 86.

⁵² *Genesi e struttura* cit., pp. 120-21.

⁵³ FS, I, p. 88.

to, *non* è un *questo* qui, ma avanti e dietro, un sopra e un sotto, un destra e sinistra», e, a sua volta, «il sopra è [...] un tale molteplice esser-altro in sopra, sotto ecc.»; cosicché «il qui che doveva venir mostrato, dilegua in altri qui: ma anche questi, alla loro volta, dileguano»⁵⁴.

La situazione è adesso precipitata: la certezza sensibile, a motivo della sua pretesa di conoscere 'immediatamente', non può cogliere le «molte qualità» dell'oggetto, perché non riesce a tenerle insieme; non riesce cioè a compiere l'operazione che verrà compiuta dalla Coscienza come 'percezione', quando coglierà l'«*insieme semplice* di molti»:

Questo sale è un qui semplice ed è in pari tempo molteplice; è bianco, ed è *anche* sapido, ed è *anche* cubico di forma, e *anche* di un peso determinato ecc. Tutte queste molte proprietà sono in un *qui* semplice, dov'esse dunque si compenetrano; nessuna ha un qui diverso da quello dell'altra, anzi ciascuna è ovunque dove è anche l'altra; e in pari tempo, senza essere staccate per via di qui diversi, in questa compenetrazione esse non si affettano; il bianco non affetta né altera il cubico, entrambi non toccano il sapido ecc.; anzi ciascuna, poiché è un semplice *rapportarsi a se stessa*, lascia in pace le altre e loro si rapporta solo mediante un indifferente *anche*⁵⁵.

Sarà quindi la 'coscienza percettiva' a scoprire la ricchezza della cosa scoprendo che essa non è un *immediato* semplice. Ma, a questo punto siamo al di là della certezza sensibile, ormai dileguata. Nel 'liquidarla', mostrando, a livello di altissima sofisticazione teoretica, la debolezza di quei 'fatti' ai quali orgogliosamente si richiama la coscienza empirica, Hegel, ha scritto Enrico De Negri, paga «il suo tributo al pensiero greco che — dai presocratici, ai sofisti e agli scettici anteriori — ha svelato l'inconsistenza del sapere sensibile»⁵⁶. E lo paga trasformando il suo stesso linguaggio, che da duro, tecnico, spesso arido, diventa ricco, pieno, corposo:

A coloro che sostengono quella verità e certezza della realtà degli oggetti sensibili può venir detto che essi sono da rinviare alla più bassa scuola della saggezza, gli antichi misteri eleusini di Cerere e di Bac-

⁵⁴ Ivi, p. 89.

⁵⁵ Ivi, p. 95.

⁵⁶ *Interpretazione di Hegel* cit., p. 265.

co, e che debbono anzitutto imparare il segreto del mangiare il pane e del bere il vino; infatti l'iniziato a quei misteri non soltanto giunge a dubitare dell'essere delle cose sensibili, ma anche a disperarne; e da una parte consuma egli stesso la loro nullità, e d'altra parte la vede consumare. Anche agli animali non è preclusa tale saggezza; anzi essi si dimostrano iniziati nel modo più profondo ad essa; giacché non restano fermi dinanzi alle cose sensibili come in sé essenti, ma, disperando di quella realtà e ben certi della loro nullità, le raggiungono senz'altro e se ne cibano; e la natura intera celebra com'essi questi aperti misteri che insegnano qual sia la verità delle cose sensibili⁵⁷.

A questo punto il nostro discorso può dirsi concluso, anche se l'avventura della Coscienza è appena agli inizi: la prima, la più sicura delle certezze è crollata, teoreticamente (il passaggio precedente riguarda, dice lo stesso Hegel, la «sfera della prattica»), sotto i colpi di quello scetticismo a cui la cultura occidentale si è sempre — pur non facendo mai di esso la propria bandiera — accompagnata. Nessuno meglio di Hegel ha descritto in così poche pagine i sottili passaggi, le pressoché invisibili fratture, le sotterranee mediazioni che, in un brevissimo volgere di tempo, hanno infranto quella prima, apparentemente assoluta, definitiva, certezza. Si è aperta allora la strada per infrangere le certezze successive, etiche, teoretiche o scientifiche che dal suo primo apparire ha mostrato ciò che non doveva più abbandonarla, sarebbe a dire «il carattere della inquietudine, quella inquietudine assoluta che Hegel definisce anche la 'negatività assoluta' o la 'affermazione infinita'»⁵⁸.

Appare quindi storicamente poco sostenibile la tesi secondo cui la «crisi dei fondamenti» sia un prodotto della cultura post-moderna: vero è che fin dal suo nascere il pensiero occidentale ha sempre cercato di comprendere il condizionamento che il mondo esercita sull'uomo, in virtù — per dirlo alla maniera di Heidegger — del radicarsi stesso dell'uomo nel mondo, cercando di individuare e di definire le aristoteliche verità necessarie; e lo ha fatto, anche se non soprattutto, con i più radicali critici della certezza sensibile, Platone e Cartesio, per non dire dell'idealismo storico. Ma questa ricerca delle verità

⁵⁷ FS, I, pp. 90-91.

⁵⁸ *La fenomenologia dello spirito di Hegel* cit., p. 85.

necessarie — che la tradizione idealistica antica e moderna, il pensiero «forte», metafisico, collocava nella struttura a priori dell'intelletto, rifiutando la stessa possibilità di un sapere empirico, induttivo — questa ricerca, dicevamo, nasceva in opposizione a un pensiero radicalmente critico che rifiutava (come oggi, con altre ragioni, rifiuta) ogni discorso sul fondamento, ritenendolo di per sé impossibile. A differenza dell'epistemologia post-moderna, che ha assunto — non inventato — quell'antico rifiuto, il pensiero «forte», la metafisica classica, rifiutava — a torto o ragione che sia — questa 'impossibilità': e in tale rifiuto credeva — con Platone come con Cartesio o con Hegel — di avere trovato la propria verità.