



I S E M P R E V E R D E

CALOGERO ANGELO SACHELI



Atto e valore

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

I. INTRODUZIONE

Chi guardi al panorama della speculazione filosofica contemporanea, non per cogliervi motivi di dissensi o elementi d'un'insanabile dialettica, ma piuttosto per fermarvi esigenze ed orientamenti dell'anima nostra e significati profondi del pensiero d'ogni tempo, non può certamente negare il valore di talune indicazioni essenziali.

E, anzitutto, il bisogno d'una concretezza che dia vita e calore alle posizioni speculative, che faccia della speculazione una vita o un momento di vita. Le astrazioni del pensiero, financo le necessarie e le pacificamente strumentali, sono guardate e fuggite con tale aborrimiento che non può non riuscire talvolta esagerato e ridicolo. Per questo verso noi ci muoviamo ancora sul terreno della reazione antiscolasticistica dell'umanesimo. Il positivismo, pre-e post-kantiano, che così energicamente fece valere le ragioni dell'empiricità e della concreta esperienza, serba, da questo punto di luce, vivo e vitale il suo valore di positività anche oggi, in cui la concretezza medesima e il particolarismo delle scienze tendono sensibilmente a scolorire da ogni parte e si fanno sempre più sfumati i già ben netti confini di esse.

L'esigenza critica poi – sempre più affinantesi, come metodologia e come coscienza di limiti, anche nel seno delle varie scienze e nel porsi di tutte le forme dell'attività culturale e pratica – è un'altra indicazione sicura e si traduce in una sorvegliata padronanza di sé, cui ogni pensatore, pur nei necessari abbandoni, sente di non potere, di non dover rinunciare. I canti d'ombra della riflessione critica vengono studiosamente ricercati, denunciati, scambievolmente messi in legittima suspicione. L'idealismo post-kantiano ha il merito di aver posto nel più grande rilievo l'impossibilità di fermarsi all'impostazione empirica e dommatica di problemi conoscitivi e pratici e la necessità di risalire dai contenuti molti all'assolutezza della forma, esso dice: di risalire ai principi, chiarificatori e giustificatori.

Quindi, l'urto delle due esigenze, di concretezza e di critica, acutizza sempre più duramente il problema, del significato e valore da attribuire all'immediato nel suo darsi o porsi concreto.

L'immediato del dogma, l'immediato del senso non ci arresta e ci acquieta, sollecita anzi la nostra inquietudine che ci trae insieme a cercare e a dissolvere il mito, che pur nella sua immediatezza fantasticamente si media. È l'agostiniana inquietudine che investe anche il *donec*, il *requiescat*, il *Te*; inquietudine non del cuore, dunque, ma della mente, cioè problematicità. È l'esigenza d'una problematicità irrequieta che tutta prende la vita e che si riaffaccia da tutte le parti, nell'arte, nella scienza, nella politica, nell'economia. Problematicità non è limite, perplessità, scepsti,

paralisi; è propulsione attiva anzi del pensiero e della vita, forza e cagione di sviluppo. La mediazione dell'immediato appare, allora, come bisogno di teoreticità e razionalità ma, insieme, come consapevolezza di un limite che è intrinseco alla teoreticità stessa: non visione ma scelta, libera necessità opzionale. E acquista il senso orgoglioso o scettico di una dialetticità inevitabile o l'altro umile e rassegnato del porre – d'un porre che si ignora e che, perciò, è piuttosto una contemplazione o un'adorazione – fini e realtà trascendenti. Nel seno stesso di quest'esigenza di problematicità sorgono, vale a dire, incoercibili – e innegabili – quelle di valori assoluti, perché la problematicità è intesa, per sé e originariamente, come valore.

Sono gli orientamenti spiritualistici che sarebbe stolto e vano ignorare, armati di negazioni polemiche di una forza ed esuberanza che ne dice tutta la positività; sono le note forse più fresche e vibranti della filosofia contemporanea. Interiorità di vita, contemplazione e attività seria e fattiva, ascesi, senso religioso del reale, scoramenti disperati e disperate riprese, forza della speranza e anelito di Bellezza, non paiono a chi rifletta attentamente velleità, aspirazioni vane o estetismi superficiali, sibbene bisogni reali e possenti. Impossibile trascurarli: una filosofia conscia del suo compito non può non tenerne conto.

Ma la filosofia ha pure la sua tradizione, le sue scuole, i suoi sistemi. Sono le posizioni millennarie del pensiero riflesso, con

le loro venerande costruzioni architettoniche e gli idoli ben determinati e riconosciuti – forza incommensurabile di conservatorismo e di proselitismo – e le scuole trasmettono fissati e definiti in significati precisi e perentori i loro concetti. Su queste trame concettuali tradizionali mal s'adagiarono sempre le nuove, originali creazioni ed esigenze dell'anima, prima o dopo queste ne furono deformate e sfiorirono. Sono cose che tutti sanno e ripetono. Né più né meno che di un particolarismo delle scienze si deve parlare di un particolarismo dei sistemi speculativi e dei concetti delle filosofie, veri e propri compartimenti stagni strutturali del pensiero che, nella sua economia di lavoro, sempre più e meglio elaborandoli li riduce infine a strumenti di presa inadatti per le sempre nuove sintesi dello spirito. Non ci vuol molto a vedere che il comune accorgimento di queste divulgatissime verità, lascia le cose allo stato di prima. Quanti di noi ci mettiamo, irrispettosamente, a frugare entro i nostri più elementari concetti tradizionali, giuocattoli cari e ricevuti da autorità venerande, per vedere come son fatti? Fatto è che, attraverso questi concetti, quelle esigenze di concretezza, di critica, di problematicità, di spiritualità, che possano già apparire per se stesse sì divergenti e dissonanti, financo contraddittori, indici e modi d'un momento storico caotico, al lume dei sistemi e dei concetti tradizionali risultano vieppiù impossibili a soddisfare solidalmente, peggio anzi: inizialmente inintelligibili, concettualmente irrazionali.

C'è qui, dunque, un'altra antitesi radicale, di cui prender atto, fra vita e pensiero?

C'è – pare ovvio – solo da rivedere uno a uno quei nostri venerandi concetti di base, da scavare ben addentro in essi, coraggiosamente, sinceramente, in profondità. Forse, una volta questa revisione compiuta, quella che appariva, alla superficie, disarmonia molteplice e insensata di tendenze e di orientamenti, riuscirà, invece, una più profonda armonia ed unità di coerenza. Forse si dovrà dire che questa età, che pareva incerta e dispersa, faustiana ed amletica, è fatta d'uomini più sinceri e più semplici e duri. Forse quelle non sono esigenze transeunti d'un'ora, ma bisogni essenziali della mente; forse con esse noi abbiamo toccato il fondo della nostra realtà spirituale.

Qual meraviglia, per altro, se si pensa che da trecent'anni a questa parte il pensiero della travagliatissima Europa ha compita la più vasta e complessa e ricca esperienza filosofica che mai la storia ricordi; se si pensa che oggi, in una sempre crescente focalizzazione dei problemi ed eliminazione del superfluo, noi siamo alle posizioni cruciali, alle alternative più strette e raffinate? Questo coincidere, nella vita del pensiero, dei bisogni di oggi con le esigenze essenziali di esso, non può parere impossibile.

Ma rivedere i nostri concetti di base significa, necessariamente, coglier questi nel loro momento di rielaborazione e costituzione decisiva nella storia della speculazione moderna, vuol

dire riprenderli e riesaminarli in quel preciso momento storico di svolta nel quale, col nascere della Critica pienamente conscia di sé, essi acquistano significati nuovi e duraturi. Bisogna risalire a ritroso della storia fino ad Hume, fino alla genesi del pensiero di Kant. È in questo preciso momento che concretezza, spiritualità, problematicità, intelligibilità come valore e la nozione stessa di Critica e tutti in genere i contenuti più pregnanti del pensiero moderno assumono significati nuovi e tuttora duraturi e vitali. Prescindere da Kant è, oggi, veramente follia; ma appunto perché questa personalità gigantesca ci domina ancora, il suo formidabile dibattito con Hume va riascoltato e meditato di nuovo da chi si è arricchito della dovizia di conseguenze che ne seguirono.

Inneggabilmente – e ciò, può dirsi, è ammesso da tutti – Kant, figlio anch'egli del tempo suo, condusse e impostò, pei secoli posteriori, la Critica dal punto di vista di una metafisica dell'Essere, che, giusto, la scepse humana scrollava tutta facendo leva su esigenze solamente e schiettamente assiologiche. Nell'empiricità di Hume, in quello che suol darsi ancora come il suo soggettivismo, è difficile non accorgersi che il meglio, proprio ciò che ne costituisce tutta la forza e verità, la innegabile grandezza delle negazioni se non delle affermazioni positive, sta nell'assunzione e adozione di punti di vista di absolutezza, cioè di valore: è, *in nuce*, una metafisica del Dover Essere, che i prosecutori di Hume smarrirono e non seppero consapevolmente far valere. Stretta

nei suoi termini ultimi la polemica dei due grandi si raccoglie tutta nell'antitetica fondamentale dell'*intellectus sibi permissus*, nella dialettica delle due posizioni metafisiche irreducibili. Kant, riasorbito nell'inseità dell'Essere l'Assoluto del Valore, ebbe sicura vittoria, soffocando in sul nascere quelle attestazioni axiologiche che affioravano appena, timide ma vivide e promettenti, di fra la petraia ontologica dell'empirismo inglese. Però la vittoria terribile legò ai secoli futuri l'eredità d'una concretezza che non può essere fenomenicità – cioè la prima e più semplice forma di spiritualità – perché empirica contingenza, cioè disvalore; d'una spiritualità che se è pratica vanifica la teoreticità e se è teoreticità sola vanifica se stessa, e come fare umano si estingue nella trascendente oggettività che è Essere; d'una spiritualità che non può lasciare intatto e tanto meno esigere lo sforzo, il trascendere, la problematicità del concreto vissuto e del *prатtein*, senza un'opposizione intrinseca e trascendentale all'empiricità dell'immediato, che pur dev'essere risolta in unità; fondò soltanto, vale a dire, per i fini indeclinabili di questa risoluzione in unità, veracemente e stabilmente le ragioni di una essenziale dialetticità dello spirito, che prima o dopo dovevano risultare la sola soluzione possibile e legittima. Dentro o fuori, fra Hume e Kant, o nell'interiorità stessa della Critica, poco importa: la dualità dell'antitetica, Essere-Valore, rimane identica, e non consente che quella soluzione apparente.

Lo sforzo speculativo della tentata Riforma della dialettica hegeliana, della quale si può ormai valutare tutta l'importanza, non possiede solo la bellezza e semplicità di linee dei grandi tentativi storici, ma ha il pregio dimostrativo perentorio della necessità di riesaminare e rigettare le lontane premesse. Sul piano della dialetticità, che è la contraddizione antinomica elevata a dignità di legge, del fatto assunto a valore, è impossibile e priva di senso ogni posizione axiologica e tutte le soluzioni che se ne possono prospettare, la soluzione anche della dialetticità medesima, risultano vane e apparenti. L'attualismo non ha potuto non porre una differenza tra il creare dello spirito e la teoria del creare, cioè fra storia e filosofia, e il tentativo della scoperta della loro identità come soluzione, cioè il tentativo in quanto tale, ha lasciato intatto, pur velandolo fittamente, il dualismo dei termini: «anche qui – riconosce autorevolmente Ugo Spirito – la definitività della scoperta è in contraddizione con la scoperta e la scoperta non sarebbe niente se non fosse definitiva». La dialetticità si presenta necessariamente non come sintesi e valore, bensì come la determinazione oggettiva ed immobile dell'essere del mondo: interpretazione mitica dell'esperienza.

Forse ebbe torto G. Ferrari quando gli uscì detto, aspramente, che Kant falsò la Critica. Ma pur bisogna convenire che la riduzione di tutte le esigenze axiologiche a quell'unico criterio di valore e di giustificazione che è la necessità razionalistica, la stretta

impossibilità di pensare il contrario, fu bene una terribile riduzione, da pagare a troppo alto prezzo. Di là non si poteva instaurare che la tradizionale logica dell'identità e, comunque, il più vasto e complesso e assolutamente nuovo problema della necessità nel suo vario darsi, che è la vera istanza e la vera originalità di Hume, restava mutilo e pregiudicato. In quel dibattito fra i due grandi vi sono zone di silenzio, che attestano le ammissioni dommatiche di entrambi; quella vittoria della metafisica dell'Essere sottace difficoltà che si dissero superate solo perché sfuggirono all'esame critico.

La natura delle matematiche, per esempio. L'apriorità di questo sapere scientifico del reale né Hume né Kant dubitarono affatto potesse essere assegnata a semplici immediate intuizioni di somiglianza e differenza ed esaurire in questi atti di valutazione, come in sua ragione necessaria e sufficiente, il proprio fondamento. Ognun sa cosa significhi questo punto, e tutto il suo peso nell'impostazione kantiana dei modi e delle condizioni d'un sapere scientifico; ma pochi, forse, sanno che questa dimostrazione è stata fatta, e da chi.

Ancora: le implicazioni di immediate necessità che sorreggono la metafisica dell'Essere, sia dell'Essere come contenuto di pensiero o sia anche come pura forma d'intelligibilità, queste umili immediate necessità che sono la sua identità, la non contraddizione, la universalizzazione e via proseguendo, apparvero forse come quel problema acutissimo, affatto axiologico, che

esse sono? Ma proporsele come tali era il dovere iniziale della Critica ed era il fondo dell'istanza di Hume, laddove la deduzione trascendentale dei principi, appunto perché deduzione, se le sottintende. Solo Hegel si accorgerà che bisogna giustificarle deducendole, e si sa come egli fece. Ma proporselo, questo problema, sarebbe stato vanificare o almeno compromettere tutta la metafisica dell'Essere.

Dell'essere, io dico, vero e proprio dell'Essere *ut sic*, del *Sein* che non sia in qualche modo un *Dasein*, di quell'Essere insomma del deprecato ontologismo, che pure esprime un'autentica e insopprimibile esigenza del pensiero. Se legittima o no è da vedere; ma in ogni caso, non è da falsare. Noi oggi, dopo secoli d'idealismo, cerchiamo di ottundere questo bisogno del pensiero nella sua crudezza; ma è tentativo vano, come tutte le mezze misure: non si vince un istinto velandolo, ma svalutandolo. L'universalità dell'*esse formaliter* non esaurisce ancora l'*esse objective*, non ci si può fermare a quello: S. Bonaventura ci avverte che *nisi cognoscitur quid est ens per se non potest plene scire definitio alicuius specialis substantiae*. Non pare sia dato svolgere il pensiero del Rosmini se si intende il suo Essere come oggetto della Mente (e oggetto della Mente è pur sempre la Coscienza se intesa nella sua essenzialità di concetto) o è un abbandonare la Critica se il Roveretano è inteso nella sua esigenza e verità. Questa, mi pare, la difficoltà insuperata dell'ontologismo, oggi; ed è tutta una questione di metodo,

del metodo della Critica. Nella *Teosofia* il Rosmini avverte «dovervi essere un *oggetto* che contiene effettivamente in sé l'università delle cose», ma avverte che questo oggetto non può essere ridotto all'idea che splende nelle menti e molto meno all'idea assoluta promessa da Hegel, nemico d'ogni immediatezza. Bisogna convenire, egli continua, che il problema dell'Essere è inizialmente frustrato se non si mira con esso all'oggetto, all'assoluto oggetto, all'oggetto senza soggetto, all'oggetto al quale il soggetto stia come «l'armatura d'una fabbrica» che benché necessaria a costruirla, non ne è però «il principio o menoma parte». Che l'Essere – bisogna aggiungere – nell'interezza della sua schietta esigenza, fallace o no non importa ora, sia tale da porsi al di là ed oltre *ogni* posizione singolare della mente e perciò anche oltre la Mente, sia così fatto da accogliere nella sua illimitatezza anche quell'essere che è la mente, è tale esigenza insopprimibile ed effettuale della riflessione che la si riconosce nell'atto stesso di negarla e ne rendono testimonianza coloro che fanno «assoluto» il Pensiero. Una metafisica della mente è, in fondo, ancora una metafisica dell'Essere vecchio stile. L'unico Essere, invincibile e affatto spontanea esigenza del pensiero precritico, l'Essere del Realismo, insomma, – che è qualche cosa in più che un fantastico mito – l'Essere d'una metafisica cui spetti con proprietà questo nome, è davvero l'indeterminatissimo e vuotissimo Essere di Hegel. Ma, dunque, essa si sottintende dommaticamente tutte le

posizioni dell'altra, ad essa opposta, metafisica del valore, le schiette esigenze dell'immediato.

Il problema dell'immediato, espulso violentemente fuori della Critica, rispunterà, di continuo perturbatore, da ogni parte. E in quell'impostazione di essa non può non restarne fuori, facendo corpo con l'altro, non meno essenziale e centrale, del significato e valore da attribuire al dato, allora necessario e insieme contingente.

Giacché – ed ecco un punto ancora in cui i due dogmatismi empiristico e razionalistico convenivano tacitamente, lasciandolo pertanto nel limbo precritico – uno e medesimo, ai fini della costituzione sistematica del sapere, appariva il dato alla conoscenza e il dato nella e alla esperienza. L'impossibilità incontestabile di eliminare il dato al pensiero – lo si chiami come si voglia: intuito o concetto, Idea o assoluto Fare, analisi o accorgimento – impossibilità che costituisce il reale limite del pensiero puro nella sua impostazione critica di fondazione autogiustificatrice, cioè il suo limite axiologico – ma questo limite non denuncia, dunque, senz'altro, l'anassiologicità di quell'impostazione? – viene addebitata all'esperienza, ancora dommaticamente intesa come tessuto di dati, immediatezza bruta senza possibilità, per sé, di mediazione senza barlume di valore. Il dato nell'esperienza è fatto uno e medesimo, epistematicamente, col dato alla conoscenza.

Ed è un triste errore, forse il *proton pseudos*. Il dato al pensiero, per un nominalismo rigoroso, non è che il dato nell'esperienza, che – se non si ipostatizza e l'una e l'altro e questo è solidale con quella e nato da uno stesso grembo e a un medesimo atto, se si pon mente che lo si distingue e chiama dato per un lavoro di analisi – è propriamente un darsi, cioè primitiva posizione schietta della coscienza, originalità vera ora mediantesi teoreticamente; cioè ancora, tutto sommato, mai e niente affatto dato, come passività e anassiologicità, tanto meno dato quanto più esplicitamente e rispettosamente assunto come tale al pensiero. Solo l'idealismo empirico, dunque, elimina, mediatamente ma realmente, le difficoltà implicite nella questione del dato e salva i diritti dello spirito. Ed invece, nella metodologia opposta e oggi prevalente, quell'impossibilità di eliminare il dato nel pensiero non è, propriamente, se non la struttura stessa del processo deduttivo che, nella logica dell'identità onde esso si avvalora, si svolge e non può non svolgersi sul piano unidimensionale dell'Essere identico e di queste (al plurale) identità di essere, cioè di dati, non può prescindere, come la famosa colomba, senza prescindere dal processo stesso; non è in ultima analisi, che la impossibilità stessa della riduzione analitica del molteplice all'uno. E quei dati nell'esperienza, invece, non sono propriamente che le posizioni schiette della sinteticità della coscienza, poste e non date, attività e non recettività, immediatezza che, se

si pone, in qualche modo, dunque, si media, senza attendere l'opera ingegnosa ma artificiosa del pensatore sottile.

La questione del dato involge, com'è chiaro, le moltissime altre connessemi circa la struttura, la funzione, il valore del pensare. Il più grande sforzo speculativo di approfondire, al punto di luce di una metafisica dell'Essere, il problema del dato non lo presenterà, nella sua empiricità, più che come un incongruo e caotico ammasso di scorie noetiche. Pure, noi sentiamo, oserei dire istintivamente, che questo non è il vero dato, l'inalizzabile in atto, la qualità pura; ma lasciamo andare l'attestazione introspettiva. Pure, la fenomenicità dell'empirico – risultato certamente d'una critica vera e propria e, a sua volta, per la relatività che implica, molla segreta e reale d'ogni critica – non solo presenta un'indicazione non equivoca circa il vero essere del dato – per sé, come fenomeno, tutt'altro che anassiológico – ma rimane sempre, dopo ogni esame, dopo ogni tentativo di riduzione o distruzione, la forma prima ed unica della concretezza. Non fu sempre inteso così?

Senonché, dal punto di luce di quella metafisica dell'Essere intellettualistico che fa suo metodo unico la necessità dell'identico, questo tradizionale intendere la concretezza come empirica fenomenicità, è ovvio che non possa essere mantenuto. Ma come, allora, salvare il concreto? *That's the question*. Certo, la ricchezza di determinazioni, attuali o possibili, del dato costituisce

il carattere, dal punto di vista intellettuale, più saliente del concreto: basta questa pienezza, in quanto mera quantità, di determinazioni a definirlo? Innegabilmente no. Da una determinazione dalla quale si porti via il dato o termine, non resta che la mera relazione, o anzi la relazionalità: il complettersi di pure e semplici relazioni, senza termini, sarà sempre e senza scampo una pienezza di relazioni senza termini, non una pienezza concreta. Kant fu dello stesso avviso. Tale è la natura della relazione, che, se è possibile il darsi di un rapporto indefinito di termini definiti, termini indefiniti, ove siano possibili, tolgono ogni definitezza al rapporto stesso che, atto ad accogliere allora tutti i possibili termini, rimane per sé indiscernibile e nell'omogeneità allora indifferenziata e indifferenziabile di essere rapporto e non più che questo – o, a dir vero, il simbolo verbale che lo esprime – né molteplicità e pienezza può attribuirsi né unità; pure, concreto vuol proprio dire unità di molteplice discernibile. E, invero, cos'è una relazione senza termini relati? ognuno sa quale nome le spetti. E ben lo seppe il Rosmini che, per la determinazione concretizzatrice del suo Essere indeterminatissimo, richiese, alle operazioni dello spirito, almeno «l'occasione» della sensazione.

Così, e parimenti, è impossibile – benché necessario per una metafisica dell'Essere – ridurre la fenomenicità alle relazioni determinate che gli esistenti concreti hanno reciprocamente, come necessari soggetti di un unico Oggetto. Anche qui bisognerà dire che se fenomenicità è interferenza, non è vera la reciproca: nella

nozione dell'interferire io non trovo quella d'un manifestarsi, di quell'attuale manifestarsi che è coscienza, non riesco a cavar questo da quello; l'apparire rimane presupposto (ed è il punto più grave per le filosofie del tipo che discutiamo), come rimane inspiegabile il determinarsi di quelle relazioni.

Il problema della fenomenicità – nel quale convengono e si avvalorano tutti quei concetti dell'immediatezza, del dato, della necessità o apriorità dell'empirico, che la Critica, condotta dal punto di luce della tradizionale metafisica dell'Essere, doveva lasciar fuori di sé – il problema della fenomenicità ritorna, o rimane, ancor sempre al centro della speculazione. Perché lo è, insopprimibilmente: sia che si tratti di «salvarla» questa apparenza, si tratti di fondarne il valore che fu altrove riposto o sia che, visto a punto nella fenomenicità la prima e ineliminabile forma della spiritualità, verso di essa si orienti l'indagine assiologica. Goethe cercava nell'immediata sensazione l'espressione di ogni bellezza e verità e la sua opposizione famosa alla teoria newtoniana della luce bianca sta ad attestare chiaramente il bisogno, esplicito alla sua mente di pensatore e di artista, di salvare l'elemento qualitativo, nel quale egli riponeva non a torto e bellezza e verità. L'importanza della spiegazione di Newton sta, infatti, nel tentativo di provare sperimentalmente la soggettività delle qualità sensoriali, ma soprattutto, per la visione generale e rinascimentale del mondo, nel tentativo di eliminare la qualità dalla

natura. Né questo affermato valore estetico della qualità è infirmato dalla antica svalutazione platonica: no, Platone guarda certamente, nella qualità sensibile, più al senso che alla qualità, al senso *ut sic*, regno dell'ombra e del molteplice e dominio del *pathos*, piuttosto che all'apollinea eideità della qualità. L'artista non ha, non può avere fallace senso dell'axiologicità fenomenica e perciò rifugge dalla teoria, appena questa si dilunghi dal mondo delle qualità: anche Nietzsche dichiarava assurda la riduzione scientifica della musica a formule e calcoli, coi quali si perde ciò che in essa è propriamente musica.

Il problema della fenomenicità è al centro d'ogni dottrina del Valore.

Non andava lungi dal vero il reverendo vescovo di Cloyne quando giudicava decisivo, per la teologia e la morale, il suo immaterialismo. Non è che la verità stessa il dire che l'idealismo comincia e finisce nei limiti precisi segnati dalla formula famosa: il suo vero sviluppo è in profondità. Fuori del *percipi* l'*esse*, ridotto a quella particolare forma della coscienza che è il sapere, rinasce realisticamente e dialetticamente, e nell'*esse* realistico la spiritualità umana non può non sentire il proprio limite, il proprio disvalore. Il contesto de' simboli, in senso largo, che la tecnica del sapere obbliga ad impiegare, può dare l'illusione che, abbandonato il terreno della immediata realtà, si instauri un pieno idealismo; ma quei simboli in tanto sono rappresentativi in quanto a quell'immediato ci riportano ed esso, se non è stato criticamente

e rigorosamente ridotto alla coscienza, senza residui, risorge più vivacemente e realistico e dialettico. Se l'*esse* non è un'esigenza, cioè a dire un valore, della coscienza e nella coscienza, lo spirito è una vuota parola e un'ironia di dubbio gusto. Perciò conveniamo interamente col Carabellese, quando egli afferma che «bisogna che la critica sia non più soltanto della conoscenza o di altra determinata forma della coscienza ma dello stesso essere, che, per essere concreto (e cioè integrale essere che è), non può essere scisso dalla coscienza, della quale, quindi, nella sua integrità si fa la critica quando si fa la critica del concreto». Ma sentiamo, con pari urgenza, che per rigettare effettivamente l'identificazione del Reale col saputo o col sapere, vecchio stile, e per sfuggire all'ateoreticità pragmatista che spia al varco con le sue fallacie irrazionalistiche, cioè per sfuggire all'altra identificazione del Reale col Fare, sentiamo che scendere bisogna fino all'immediato darsi della coscienza, nella sua fenomenicità, come al vero e primo porsi assiologico.

Questo approfondimento e slargamento della nozione di Critica, attingendo una più originaria unità, ci consente di cogliere finalmente, senza millanterie e senza storture, accanto alla teoreticità, accanto alle altre forme dell'anima, nella sua schiettezza quel pratein umano, che è infine tutto il gran da fare dell'uomo. Approfondimento, che è – o io m'inganno a partito – uno scendere dentro dentro nelle più immediate necessità di questo darsi che è la coscienza, alle quali, dunque, e non ai concetti precritici

bisognerà riconoscere l'intrinseca capacità di correggere gli eventuali presupposti impliciti che risultino incoerenti, non necessari. Questo programma di lavoro, grandioso e in certo senso nuovo, deve dunque inizialmente disfarsi del pregiudizievole ingombro della Metafisica dell'Essere. Esigenza sentita da tutti, reclamata da tutte le parti, ma che è ovviamente compromessa anzi frustrata se, per realizzarla, si mantiene ed adotta la metodologia che è specifica di quella metafisica, che sola la sorregge, che di essa sola si convalida.

È probabile che tutti convengano che il metodo dell'apodissi, il procedimento per intrinseche evidenze e per strette impossibilità di pensare il contrario, il procedimento delle deduzioni a priori, attraverso identità date e concetti che fissino le essenze, quest'eredità che il pensiero greco legò all'Occidente, non è più che l'eredità d'un mitologismo e naturalismo che, uniti, – piace qui ripetere le parole stesse del Carlini – «produssero la metafisica: una filosofia delle cose in sé, quasi che le cose abbiano un *in sé*, un'*interiorità*, un loro proprio problema; una scienza dell'Essere costruita con l'essere stesso, quasi l'essere fosse in grado, da sé, di costruirsi la propria scienza». È più che probabile che tutti disdegnino la responsabilità di usare le vuote astrazioni dei concetti e l'apparente procedere dell'astratto dedurre. Circola, oggi, fra gli studiosi, logici e scienziati, uno pseudo-nominalismo al quale, fra i filosofi, corrisponde un semi-concettualismo non meno equivoco e insidioso. Anche l'attualista svaluta il concetto,

quale pensiero della verità soggettivamente considerata come indipendente dall'atto di pensarla, responsabile di tutte le contraddizioni della logica dell'astratto; senonché il suo autoconcetto, che è *la* forma della cognizione, serba tutti uno a uno i caratteri del primo, l'assolutezza e l'universalità data, la necessità razionale. Una logica apodittica, fatta di certezze da conquistare e non già da dedurre, è ritenuta universalmente la morte stessa del pensiero. Vuol dire, inequivocabilmente, che in questa filosofia pensare è fatto sinonimo di dedurre, sapere di certezza apodittica per intrinseche evidenze. In tutte le filosofie, in ogni filosofare. Ché, se caduti tutti gli idoli immobili ed assoluti della cosa fuori della coscienza, si porta via anche questo assoluto d'una certezza data ed incondizionale, *assoluta* anche della condizione della coscienza, tutto precipita nel caos dell'opinione e dell'arbitrio. Almeno l'universale e necessario sia dato, come forma. E, invero, l'universale assoluto e incondizionale dell'apodissi è la *res* realistica, vista nella *forma* sua. Così, colla vivezza irresistibile dell'istinto, risorge invincibile la tendenza a pensare secondo concetti chiari e distinti, intrinsecamente evidenti, a costituire il sapere come sistema di deduzioni a priori: è, ancora, l'istinto realistico. Anche quando la domanda perentoria s'è chiarita domanda senza risposta: come garantire che l'intrinseca evidenza sia necessità di valore? che si debba solo perché non si possa? – anche, allora, al valore di queste mere necessità di fatto, al valore di questo non valore, non solo non si rinuncia ma ci si

appella anzi e richiama smarriti, come a sola salvezza; così il fanciullino di Cebete la sua fede nell'immortalità non sulla fede e la speranza voleva fondare ma sulla nuda realtà degli eventi e delle Idee.

Fuori d'ogni dubbio, i moderni rinnegano vivacemente la metafisica dell'Essere, ma serbano intatta fede al suo fondo essenziale e alla sua metodologia; negli schemi di essa soltanto credono di potere intendere e cogliere il Valore; ed è l'insidia e il giuoco maligno d'un'autentica apparenza dialettica. Se veramente il Reale è spiritualità axiologica, schietto e vero Dover Essere che, perché tale, perché la necessità gli è intrinseca e non da fuori gli viene, perché può non essere, solo l'anapodissi esprime adeguatamente; se, insomma, l'Essere è o un mito del pensiero oppure solo l'esigenza interiore del Dover Essere e non più che questo; come e perché quei punti di fermata, sul mobile e vivente axiofenomenico darsi che è la coscienza, quei punti di fermata ontologici che sono i concetti, quelle linee date e necessarie di derivazione che sono i processi di deduzione, debbono adeguarlo, esaurirlo, avvalorarlo? Poiché qui non può trattarsi di una presunzione metodica, cioè di un'ipotesi che da secoli i risultati e le conseguenze smentiscono, è ovvio che si tratti soltanto d'un abbandono dommatico alle suggestioni di quell'apparenza dialettica.

Ma cedendovi, ontologizzando quell'esigenza dell'Essere mero e istituendo per la realtà dei valori un sapere apodittico e

deduttivo, non si può non concludere che alla dialettica degli opposti oppure al dualismo di Essere e di Valore. Dualismo che fu la impostazione e conclusione della cosiddetta «filosofia dei Valori», della quale però non deve andare perduto l'insegnamento che ne risulta. In essa, l'indirizzo metafisico di Lotze, di Eucken, del Münsterberg condusse alla filosofia esclusiva della fede, all'esclusione dei valori teoretici di verità; l'indirizzo critico di Windelband e Rickert, alla filosofia esclusiva dello spirito, cioè all'esclusione dei valori di natura.

Ora, l'unità non può essere affermata col sacrificio – e la dialettica degli opposti è a punto un tal sacrificio – del *Müssen*, e soprattutto del *Sollen*, che è coscienza pura, che è l'apriorità metafisica dell'esperienza.

Quando si dice la logica coscienza a priori si dice, certo, una verità grande e si fa un'affermazione metafisica d'incontestabile imprescindibilità, che è il fondamento stesso della metafisica del Valore. Ma se la coscienza è – com'è del pari innegabile – l'immediato darsi che è fenomenicità e concretezza, vale a dire axiofenomenicità, questa apriorità non si ha il diritto di trasferirla nel pensiero, come condizione metodologica di esso, perché in questo, da quella pura forma che essa risulta nella coscienza, l'apriorità diviene senz'altro modalità del sapere e si fissa come contenuto ontico. Non altrimenti, infatti, si può soddisfare l'esigenza di apriorità nel pensiero discorsivo che con la entificazione concettuale e il passaggio attraverso identità date. La fenomenologia

tedesca ha, oggi, in qualche modo abituati gli studiosi a questo modo d'intendere l'apriorità. La differenza fra l'aposteriori e l'apriori, per essa, non è principalmente una distinzione fra due modi di conoscere ma soprattutto una distinzione fra due modi di essere, per cui la conoscenza dell'apriori non sarebbe una conoscenza apriori. Ma l'acrisia delle correnti fenomenologiche, d'altra parte è stata a sufficienza e da molti punti di luce denunciata. Poichè quell'apriori, come è l'essenziale rispetto all'esistenziale, il complesso delle determinazioni che nel dato dell'intuizione giungono a darsi da sé, prescindendo da ogni determinazione del soggetto che li pensa e della sua costituzione naturale e da ogni modo di determinazione dell'oggetto cui sarebbero applicabili, ed è, quell'apriori, propriamente un *oggetto* che si dà nel modo dell'evidenza; così l'ideale della conoscenza è la *Selbstgegebenheit*, conoscenza adeguata dell'oggetto nell'intuizione pura, che, se pare prescindere da ogni «organizzazione del portatore dell'atto» ed è e si chiama «esistente assolutamente», in verità non ha fatto per tal modo, col criterio dell'evidenza e dell'eidità immediata, che trasferire, a punto nel conoscere, e nei modi del più schietto perché sottaciuto dommatismo, quell'apriorità dell'essere, e non ha spostato d'una linea l'impostazione epistemica tradizionale. Quell'apriorità della coscienza deve rimanere, se non la si vuol tosto deformare, un dato al pensiero che – solo in tal caso davvero criticamente consapevole di sé – non riassorbe l'ontologia nella gnoseologia. Ma sul piano di una epistemologia

razionalista l'identità essere-pensiero non pare superabile. Di là l'importanza affatto decisiva, per noi, della questione del metodo.

La quale, come condizione preliminare del sapere, non può essere detta una presunzione dommatica e non importa il circolo tante volte addebitato ad ogni metodologia. Non importa tal circolo, perché è, ancora una volta, in forza del principio di non contraddizione che ci conviene rigettare il metodo concettualista del sapere scientifico come deducibilità apriori, come contesto di intrinseche evidenze e di necessità apodittiche e instaurare, invece – a punto e ancora pel principio del terzo escluso – un metodo nominalista del pensare. Il primo, infatti, è il solo e vero metodo del vecchio ontologismo anassilogico; e il principio di non contraddizione, immediata esigenza e valore, forma schietta, non può esser detto, senza un abuso dei termini, un'assunzione dommatica.

Forse si vedrà qui un'embrionale e iniziale posizione di fede, questa: che tutta la Realtà è Valore, senza residui; e, certo, una metafisica del Valore è pur sempre una metafisica. Ma, come sarebbe improprio vedere ancora in questo axiofenomenismo un idealismo sognante, così, e per la ragione medesima, io non direi che questa fede nella coessenzialità del valore e della pura forma, che è la coscienza, implichi un trapasso, come accade in ogni fede, dalla forma al contenuto.

Perciò questa iniziale posizione di fede non può essere detta dommatica.

Perciò, smagata l'illusione dialettica e inclini, per bisogno anche di sincerità, alle dure fatiche dell'indagine nominalistica, noi riprendiamo il nostro lavoro, paghi di portare un contributo, quale che sia, alla chiarificazione d'un punto di vista speculativo un po' fuori mano e sospetto (che costringe a una certa ridondanza, costringe a insistere su punti anche da altri acquisiti, ma per ragioni spesso opposte; mentre a noi più che altro il metodo importa) ma paghi, soprattutto, di chiarire noi a noi stessi: *hominem pagina nostra sapit*.

II. L'ESSE DEL «PERCIPI»

Le indagini che condussero a risolvere l'*esse* nel *percipi*, con Berkeley, furono ispirate e sorrette dall'adozione del principio di non contraddizione, come di una esigenza assoluta ed inderogabile del pensiero, la cui assunzione era, certo, tuttavia da giustificare. La giustificazione empirica, introspettiva, rimane del tutto affidata alla sincerità del pensatore, che solo può testimoniare se pensa pensando il contraddittorio. In ogni caso, l'uso dei simboli verbali, che possono velare la contraddizione, e le difficoltà dell'analisi interiore sono motivi sufficienti per invalidare la testimonianza introspettiva e per richiedere altra giustificazione del criterio della non-contradittorietà del pensiero.

Ora, questa considerazione ci introduce senz'altro, poich  quel principio   innegabilmente un'esigenza e un valore, nell'ordine della ricerca assiologica, ci propone di varcare le soglie del mondo del Dover Essere.

Vano sarebbe, d'altra parte, orientare la ricerca nella direzione di quell'essere che, gi  nella formula famosa, appare termine della percezione. In effetti questo termine ci si presenta, *per definizione*, come uno stato, come un percetto, come un contenuto che dir si voglia o un momento staticamente ben definito e concluso, il quale   appunto la radice intima e prima onde germoglier  e grandeggerà poi l'albero ontologico, l'essere come puro

Essere. Non più che questo, a dir vero; tra questa umile radice, tutta pregna ancora del fertile humus axiologico e quella lussureggiante e imponente costruzione intellettuale o intellettualista, corre un divario immenso, che ognun vede: solo un'insidia intellettualistica può farlo parer decadere dalla dignità del valore nel regno anassilogico dei fatti. Ma, là, quantunque piccolo ed umile ancora quel divario, è certo sufficiente indicazione per non invischiare nell'essere le ricerche del Dover Essere.

Un'avvertenza, cioè, va subito fatta. L'*esse* del *percipi* non è già l'essere ontologico propriamente detto, l'in sé e per sé, il reale avulso dalla funzione percettiva di un soggetto percipiente. Vi ha un passaggio illegittimo, benché facile ed irresistibile, psicologicamente spiegabilissimo, dalla considerazione del percetto come termine alla considerazione del percetto come oggetto e poi come cosa, realisticamente intesa. Noi non cogliamo in esso e con esso un oggetto (*Gegenstand*), qualche realtà fuori di noi o altra da noi, per la ragione assai semplice ed ovvia che, con la percezione, noi non abbiamo posto ancora il soggetto, il noi, benché la percezione riesca poi l'atto d'un soggetto. Vedremo che questo, in quanto tale, è una faticosa costruzione riflessa, un ritrovamento e una scoperta ulteriore, la cui determinazione corretta, cioè valida, non può prescindere dalla eventualità di molteplici errori, cioè non può prescindere dal presupporre la percezione come axiologicità. Ed è un pregiudizio comunissimo, invece, ma non per questo meno grave, quello onde si crede che

con la percezione sia *data* anche la posizione del soggetto. Questa proposizione: la percezione implica il percipiente, gode di tutti i caratteri dell'evidenza intrinseca; né più né meno di quella che il modo implica la sostanza o dell'altra che con l'effetto è data la causa. Sono queste evidenze intrinseche a punto che la filosofia deve porre in legittima suspicione. Da quella proposizione, allora, è facile il passaggio all'altra che col percipiente è dato anche il percetto,, con tutte le conseguenze impossibili che essa reca con sé, e appare allora evidente intrinsecamente, necessaria ed innegabile anche la reciproca, cioè che col percetto sia dato il percipiente, quello oggetto questo soggetto. Così non si riesce più a intendere il percetto come un termine, e l'*esse* di questo non riesce un momento gnoseologico e non si capisce il significato proprio onde lo si dice uno «stato», stato d'un atto, non già un in sé e un per sé.

Noi diciamo, del tutto correttamente, il percetto uno stato perché con esso ci accade *psicologicamente* di astrarre dalla funzione gnoseologica che lo sorregge, dall'atto del percepire che rimane *psicologicamente* sottinteso (si badi: non perciò rimane necessariamente presupposto nella ricerca *speculativa*), e rimane allora pienamente giustificata su questa base la considerazione del percetto come termine e del tutto giustificato il suo *esse*, intanto, come una definizione. In quanto quest'*esse* è una definizione e non una sostanza o una cosa, segue, da un canto, che con esso

noi non usciamo dai limiti d'un idealismo empirico, ma, dall'altro, che, se il carattere di definizione non va abbandonato e non vogliamo frustrare il principio d'identità – che costituisce, poi, tutta la natura logica sua – ad esso non possiamo chiedere più di quanto gli abbiamo riconosciuto, cioè a dire l'essere, secondo le ben determinate abitudini mentali ontologiche nostre, e non già uno schietto valore.

Perciò vano sarebbe orientare in questa direzione la pura ricerca axiologica. Tutte le osservazioni, più o meno psicologicamente esatte, tutte le considerazioni, più o meno speculativamente corrette e concludenti che il percetto medesimo, l'*esse* del *pervipi* non è e non può essere in qualche modo estraneo al valore, non può essere stato senza essere perciò stesso atto, ci riporterebbero allora daccapo a una violazione del principio d'identità e di contraddizione, ci reintrodurrebbero nel mondo della contraddizione dialettica. D'altra parte, non pare sia dato dimostrare – senza, a punto, l'assunzione della dialettica degli opposti, questa volta come condizione esplicativa dell'apparizione del valore – che nell'*esse* del *pervipi* sia essenziale e necessaria la posizione axiologica.

Il darsi, allora, dell'unità di Essere e Dover Essere nel percetto, se ontologicamente inteso, in ogni contenuto della coscienza, nella rappresentazione o nel concetto, non può che essere accidentale. Non si tratta soltanto di due punti di vista solo

analiticamente discernibili, bensì di una reale ed effettuale distinzione e di una correlativa implicazione che, anche se psicologicamente indissolubile qualche volta, è tale pur sempre che può effettivamente mancare. La necessità e universale costanza della connessione non può, ripeto, essere altro che postulata con l'adozione indeclinabile della dialettica e con l'ammissione, in pari tratto, che l'altro punto di vista, l'axiologico, implicito nel percelto, nell'esse come termine del percepire, resti del tutto e per definizione fuori della nostra coscienza attuale, sia cioè inconscio. Altrettanto accade, sebbene ciò può servire a velare questa e molte altre difficoltà, allorché si afferma la trascendentalità del valore. Occorre fermarsi sui pericoli di una così fatta ammissione? Essa, nell'illogismo della sua impostazione, deve dichiarare consaputo il termine come essere e inconsaputo e inconsapevole come valore, a punto per affermarne l'inscindibile unità di coscienza essere-valere. Né pare ci sia altra via – sul piano della pura coscienza o esperienza – onde poter conoscere il percelto come un *esse*, puro e semplice e per la quale si possa tuttavia continuare a parlare e a filosofare, cioè giudicare e valutare, di essere, di realtà, di essenza e così via, come di nostre ed effettive conoscenze.

Bisogna convenire, dunque, che nell'unità del percelto, essere e valere sono solo analiticamente distinguibili e che, quindi, riuscendo del tutto corretta la definizione berkleyana del termine

della percezione come *esse* e reciprocamente, convenga orientare in altro senso che l'ontologico la ricerca del suo valere.

E a mantenere la ricerca in questa pura sfera del Dover Essere consiglia anche tutto un altro ordine di considerazioni. Ché l'*esse*, eliminato come posizione ontologica, come aseità, dall'un termine del rapporto percettivo non è pertanto ancora veramente risolto e vanito; ma, ridottosi tutto nell'altro termine funzionale, ne celebra la sua attività – e la forma grammaticale sta lì ad attestarla – è pur sempre pronto a balzar fuori, reclamando a una a una tutte le sue esigenze, di necessità di universalità di assolutezza, esigenze che facilmente l'intelletto formulerà come un per sé e, più, un in sé, ricostituendo integralmente la posizione ontologica, che necessariamente intralcerà di bel nuovo nei laccioli della dialettica la schietta ricerca axiologica. Nel *percipi* stesso è un *esse*, che è l'*esse* del *percipere*, e che, se non ci risultasse identico all'altro, lascerebbe l'indagine ancora nella mera sfera ontologica e non ci potrebbe dare che un apparente Dover Essere.

Torniamo al percetto che, come essere, ci è apparso termine di un atto, ci è apparso tale solo per una definizione, cioè come risultato d'un processo critico-gnoseologico. Ma anche «stato» esso ci è apparso, cioè momento ideale di consapevolezza, così che quell'essere termine d'una definizione non può capovolgersi ormai più tra mano come una finzione logico-simbolica, come un espediente pragmatico, facendoci planare nel vuoto

delle astrazioni. Il percetto, come momento di consapevolezza e perchè si adegui a questa sua esigenza d'esser termine d'una definizione, deve essere e non può che essere un *significato*.

È antichissima verità, ovvia ma estremamente difficile a sistemare nei vari punti di vista filosofici, che il percetto termine del *percipi* ha un significato, meglio detto: è *significativo*.

Conveniamo subito che questa espressione non è la meglio atta ad indicare ciò che vogliamo, riportandoci, preso alla lettera, ad operazioni intellettuali complesse e superiori; ma è impossibile trovarne altra più acconcia. Dicendo un significato il percetto noi intendiamo anzitutto evitare i noti e frustri termini di sensazione, contenuto sensibile, idea nel senso degli inglesi e termini analoghi. Questi, oltre tutto, sono impropri affatto in quanto legano a prodotti complessi ed elevati della mente il percetto e sono vere e proprie interpretazioni di superiori esperienze, e perciò stesso non possono non trarre in errore. Inoltre, e a punto per questo che ho or ora detto, si presentano e suggeriscono necessariamente il concetto di oggetti della coscienza, più che mai da evitare a questo punto della ricerca. Si aggiunga che, per ragioni storiche e psicologiche notissime, quei termini ci presentano il percetto quale contenuto ontico, particolare e preciso nella sua particolarità, che noi riteniamo invece un vero e proprio mito gnoseologico. Noi intendiamo, invece, che il percetto, ingenuamente visto e interpretato, ci offra una variazione individuata di coscienza, ma pur variazione, variante e transitiva

e tale che, pur senza fermare un'essenza assoluta, è fatta della stoffa spirituale della coscienza. Nascimento, vorrei dire vichianamente, e guisa o ordine di nascita – e sia pure che io torca troppo questa espressione, in quanto essa incida sul carattere spirituale del processo. Ciò, naturalmente, parrà tosto dommatismo, della miglior acqua o della peggiore. Però, se non ci si spaventa tanto delle parole sì che rimanga ancora modo di riflettere, è chiaro che l'accusa di dommatismo qui sta ad indicare due cose ben diverse fra di loro: l'una che, per tal modo, sarebbe reciso dalle radici il problema stesso della possibilità dell'esperienza, inteso come la necessità di dedurre i suoi modi, l'altra che sia tolta così ogni e qualsivoglia critica, compresa quella di questi contenuti significativi medesimi. Le due obiezioni sono troppo gravi perché sian discusse in questo momento, che è quello piuttosto delle definizioni. Del resto, convenendo interamente con la prima osservazione – che non può parerci un'obiezione fino a che non ci sia dimostrata l'anassiologicità della presentazione in quanto tale – avanziamo subito le nostre riserve per la seconda, e neghiamo così che critica significhi senz'altro deduzione a priori come che le guise o ordini di nascita non rechino impliciti in sé, *ipso iure*, motivi (al plurale) di valutazione. E si badi che ora non solo non sto affermando, ma nego recisamente che qui si tratti d'un'eide o comunque d'un universale intrinsecato *in re*. Anzi, altra e più valida ragione per dire il percetto un significato è il legarlo indissolubilmente, non come stato passivo ma

stato di atto, a una valutazione in atto, non fermata e conclusa posizione – a sua volta – ma attuosità.

Del resto – e ciò diverrà a mano a mano più chiaro – sarebbe inesplicabile per noi il significare stesso dei concetti dell'intelletto se essi non desumessero il loro contenuto dal significato percettivo. E il termine stesso di «senso», liberato da tutte le incrostazioni metafisiche, che vorrebbero esserne una interpretazione e sistemazione, non sta forse ad indicare, nella sostanza viva che esprime, non già la morta e inerte cosa cui diciamo che si riferisce, ma questo riferirsi ad essa espressivo e significativo a punto, cioè infine alcunché di essenzialmente benchè elementarmente spirituale?

Ora, se il percetto non può essere, per esempio alla maniera lockiana, un determinatissimo contenuto ontico – perché, cosa possono essere qui le determinazioni, se non ci si ripone in un inesplicabile e irreducibile dualismo? – e se non può essere neanche la generica e insignificante sensazione, che attenda d'altronde il lume del suo significare e d'altronde le indicazioni significative, necessità vuole che esso, il percetto, sia di per sé significativo.

Che il percetto sia significativo vuol dire che esso non è l'indeterminato essere, l'insensibile cosa, un in-sé inerte e altro assolutamente dalla coscienza, un *Gegenstand* che ha tutta la sua verità in un astratto *Object*. Che sia significativo non vuol dire altro che esso è fatto della sostanza medesima, della stoffa di cui

siamo fatti noi, quando distinguendoci ed opponendoci, in un'avanzata e matura riflessione, alle cose insensibili e inconsapevoli, ci ritroviamo e diciamo consaputi e consapevoli, ci diciamo coscienza e impieghiamo termini che appartengono al genere di questa per indicarci e determinarci. Quel significato è coscienza, il tessuto della più o meno chiara, della più o meno oscura coscienza. Niente di misterioso, dunque, benché indefinibile (perché a punto la coscienza stessa non ha genere prossimo, quantunque non manchi di differenza specifica), e niente di misterioso perché nulla ci è tanto familiare e proprio quanto essa, senza possibilità mai di prescindere e uscirne. Ma significativo vuol dire anche che questa coscienza è, nel suo immediato darsi, un che di determinato pur se provvisoriamente, diciamo così, e, diciamo ancora così, instabilmente determinato; non coscienza generica o indefinita, ma particolare, pur senz'esser parte: è, insomma, un individuato, proprio come lo è ogni *signum*. E se ciò pare impossibile – come vera contraddizione: qualche cosa di determinatissimo che nel rimandarci ad altro risulta, dunque, rispetto a questo altro, un indeterminato – è solo perché, dimenticando la peculiare natura spirituale della coscienza, si pensa il percepito assimilandolo a un oggetto materiale chiuso e definito, nella sua figura geometrica, senza alcun lato aperto che lo schiuda verso altro oggetto materiale. Cosa autorizza tale assimilazione? Ci si provi ad applicare questi schemi intellettuali ai

suoni. Ma è certo che una nota è significativa ed esprime un'incompiutezza. Gravissimo è il torto dei filosofi nel trascurare una sì cospicua parte del reale quale è quella dei suoni e di non provare l'applicabilità della loro ontologia all'universo musicale: esso fornirebbe indicazioni preziose e insostituibili circa l'individuazione e l'individuato. Quella riferibilità ad altro è pur propria d'ogni *signum*, sempre in sé concreto e determinato. Con questa differenza: che il segno ci richiama indietro, a un'anteriore realtà sottaciuta, alla cosa significata ed è propriamente simbolo; il significato invece del percolato si significa in altro, ed esser percolato è proprio coscienza di ciò, ci riporta avanti, ad altro significato e così via, senza fine (teoricamente; psicologicamente, a seconda della forza d'ingegno del costruttore), se ci poniamo solo sulla via dei meri percolati, senza tener conto del percepire come atto. Torna a mente la bella e pia dottrina francescana di S. Bonaventura, che vedeva le cose accessibili all'umana natura solo come segni d'una realtà soprannaturale, come vestigi di Dio e quindi prima tappa ascensionale della via illuminativa; non è il caso di ciò, almeno per ora. Tornano a mente altre dottrine più recenti e ci si presentano in nuova luce problemi non solo d'estetica e di filosofia della natura; tutto ciò ci svierebbe troppo. Fermiamo soltanto che l'esser significativo del percolato è un esser determinato e particolare della coscienza.

Naturalmente bisogna intendersi subito su questo punto. Dire, come facciamo, il percolato una determinata e particolare

coscienza non implica ed equivale ad affermare un *darsi* universale e necessario della coscienza in generale, benché determinantesi in atti particolari. Allora coscienza e determinazione fanno uno; ma quella come realtà universale in sé, questa come principio; ma in tale unità, tuttavia, una dualità è implicita. Questo concetto della coscienza fu quello, come ognuno sa, di Salomone Maimon; e poiché esso dette l'avvio al costituirsi del criticismo come metafisica, salvando i giudizi sintetici a priori dalle obiezioni di Jacobi, gioverà a noi, che ci affacceremo presto a studiare la sintetività come atto, averlo chiaro e presente. Il concetto di una *coscienza in generale* noi non possiamo far nostro. Esso non può uscire dai limiti di una unità della facoltà conoscitiva (*Erkenntnisvermögen*), la quale è sempre intelletto. Invero non si vede nessuna ragione di postulare di fronte e contro alle singole determinazioni coscienti – meglio detto: ai determinati percetti – come data una coscienza in generale se non a punto l'esigenza di trovare di queste molteplici determinazioni l'unità, che ci fa balzare allora naturalmente al piano superiore razionale dell'intelletto. Ma è necessario che tale unità sia anch'essa data, sia un dato? Maimon dirà, invero, che di tale facoltà conoscitiva, la più universale e quindi la più indeterminata «funzione che stia a fondamento di tutte le sue funzioni è la coscienza in generale» e riconoscerà che pertanto essa non può essere rappresentata come astratta da tutte le determinazioni possibili; ma ammetterà, confessandola quindi un ente di ragione, che «può essere pensata».

Ma, sia o non sia pensabile (e parrebbe che non dovesse esserlo, non solo come concetto contraddittorio se pensare è determinare, ma perché principio di determinazione, *Grundsatz der Bestimmbarkeit*, e perciò, in quanto «è l'Assoluto Determinabile della nostra facoltà conoscitiva», ne è «la forma universalissima»), il concetto di una coscienza in generale compromette la possibilità dell'atto come pura forma. Essa infatti, non potendo essere nella sua universale presenzialità rappresentazione, rimane che sia *Darstellung*, presentazione, cioè a dire un proporre, che cosa? ma un proporre esistente ciò che prima non era: perciò sarà principio di un pensare *reale*, ma perciò anche il giudicare allora non è in relazione a oggetti solo possibili in generale, ma, come Maimon riconosce, con oggetti dati, «cioè si deve giudicare *realmente* di *oggetti dati*». Deve esserci, quindi, egli dice, «un criterio negli oggetti fuori del pensare, e non un criterio determinato dal pensare». Tutto questo io direi realismo, ed esso è implicito ovviamente nel concetto di una coscienza in generale – che, in quanto tale, nella sua irrelazionalità, deve essere un *quid* dato – è un remoto ma genuino prodotto della *res*; ma è certo anche che questo realismo rende impossibile pensare l'atto come forma. La forma sarà, allora, il formale e l'arbitrario; e l'atto non potrà che essere l'azione stessa, il determinarsi della coscienza, cioè un preciso e concreto apparire, ciò che noi chiamiamo percelto; il quale, se alla coscienza si vuole ancora serbare il nome di forma universalissima, dovrebbe esser detto un contenuto. E certo l'azione, in

quanto tale, è contenuto, rappresentazione, un complesso di determinazioni che trapassa in altre determinazioni. Come si possa continuare a parlare di sinteticità, nel senso kantiano che non consente trattarsi di unificazione di modi di una sostanza, una volta ammessa una coscienza in generale e un principio di determinazione che è questa stessa, nella sua identità, non riesce chiaro; anzi ne è chiara l'impossibilità. Non foss'altro perché, mentre questo principio di determinazione deve essere cosciente, Schelling ha mostrato che l'atto per il quale viene prodotto il contenuto della coscienza è, come tale, di necessità sempre inconscio.

Noi intenderemo, dunque, che i percetti sono determinatissimi particolari della coscienza, e, senza concettualizzare e sostantivar questa, l'intenderemo nominalisticamente: è l'unica via che ci rimane, logicamente corretta.

Adesso bisogna insistere sul fatto che l'*esse* del *percipi* appare, diciamo, come un contenuto definito, un momento staticamente preciso e concluso della coscienza, ma non tale che assolve e chiuda la coscienza stessa, tale che sia e valga per sé: perciò significa. Nell'atto del percepire lo spirito è tutto assorto ed inteso nel percetto, quasi in esso obliandosi – io parlo necessariamente per immagini e non posso non usare termini pregiudizievole, concettualizzanti la ontologia che combatto e nulla, invece, è la presenzialità della funzione che sorregge quello. Nel

linguaggio dello Hodgson, solo l'esistenza (*thatness*) della coscienza, non la sua *whatness* è presente. Alla nostra coscienza è presente il rosso della rosa, in quanto – si dice – sensazione di quel rosso e noi dobbiamo fare, osservammo già, un balzo e riprenderci per cogliere, sentire o pensare quel contenuto o per-cetto come sensazione o percezione e come nostra percezione. Sia per quella che i psicologi chiamano angustia della coscienza o sia per altro, che è fuori luogo adesso cercare, l'attenzione è allora tutta focalizzata nel per-cetto e solo la riflessione ci svelerà la necessaria relazione di esso all'atto del percepire, ce la dimostrerà stato d'un atto. Nel per-cetto è, insomma, e come dicemmo già, sottaciuta ed assente, in quanto coscienza attuale, la sua indefettibile relazione ad altro termine o alla totalità della coscienza o al soggetto, comunque si voglia dire e secondo chiariremo poi.

Ma questa presenzialità o consapevolezza (*psicologica*) del solo per-cetto non esclude da esso, anzi importa, un suo significato. L'importa, anzitutto, per la percezione attuale, di cui esso è il termine, e l'importa anche per tutte le altre relazioni nelle quali esso può entrare e delle quali costituirà effettivamente una reale unità. (Queste espressioni possono ora indurre nell'errore che qui si considerino i per-cetti come atomi psichici e la coscienza quindi come un pulviscolo di stati, necessariamente allora in sé identici ed immutabili e solo pertanto capaci di entrare in estrinseche relazioni molteplici, ma realisticamente dati: sarà presto

chiaro che non si tratta affatto di ciò). Il percetto è relazione (si badi: è questa un'affermazione della riflessione critica) e in questa sua relazionalità consiste il suo significare, il suo aver senso: ha un senso, si richiama ad altro, *sta per*. Tale è la natura dello stato di coscienza.

Beninteso che il diritto della mente analitica di distinguere l'una dall'altra la relazione e la presentazione non ne tange e non ne rompe l'unità del darsi immediato. L'uso di quel diritto si fa tosto abusivo, non solo moltiplicando gli enti senza necessità, ma interpolando un complesso astrattivo e mediativo là dove, per definizione, si ha un porsi unico, immediato e concreto, nettamente opposto. Coscienza è coscienza in quanto significare ed alterità, il suo essere individuato è tutto in questo *stare per*, anzi meglio ancora in questo *per*, che sarebbe relazionalità vuota o, peggio, vuoto simbolo verbale se non fosse un'individuata immediatezza di coscienza.

Le difficoltà di cogliere e intendere quanta essenziale alterità dell'immediato non procedono che dal metodo concettualista di pensare, non sono che i residui suggestivi dell'intellettualismo che ci domina ancora. Ma qui abbiamo la prova provata che è desso il massimo responsabile di tutti i fraintendimenti della spiritualità della coscienza. Sul piano concettuale dell'intelletto l'alterità non può essere che relazionalità astratta e, in fondo, insensuale di valore, ed importa poi sempre un'intrinseca contraddizione, in quanto in qualche modo la si deve fissare in un in-sé

(nella coscienza) e affermarla in pari tratto un per altro; ma la contraddizione è posticcia, posta dal concettualismo. Né, uscendo da questo metodo di pensare, si offre altro all'intelletto che la mistica e non discorsiva intuizione, nell'anguste strettoie della quale è impossibile che questa alterità della coscienza si possa adagiare. Ma non c'è, dunque, fra questi due modi, intuizione e concetto, il darsi immediato dell'esperienza che deborda i ben definiti confini d'entrambi? non c'è questo cogliere, irriflesso ancora ma ben atto ad assumere forme riflesse, questo cogliere momenti della spiritualità, fragranti di intima vita, disobbedienti alla nostra sottile e scolastica identificazione di essere e conoscere e che attestano solo, anzi, un'identità di essere e di esperienza? Questo cogliere non è né alcunché di mistico né il puntuale porsi (o posto?) non discorsivo: è la presenzialità stessa della coscienza, è manifestazione, che se non è un fare è certo atto, un passare, un essere altro da sé. Nessuna meraviglia che i nostri concetti, elaborazioni posteriori per prodotti complessi di questi spontanei elementi, mal si attaglino a questi e non valgano ad interpretarli se non deformandoli o costituiscano anzi un ostacolo per intenderli: avviene ciò appunto perché li presuppongono. Tutta la questione si raccoglie qui, dunque, in una di metodo. Quando il filosofo volge la sua attenzione riflessa a queste immediate presentazioni può egli, deve disfarsi della sua preconcepita metodologia (che, si noti, formula poi una spontanea tendenza precritica)? Che egli colga, pensando secondo concetti,

questi dati non v'è dubbio; che egli possa chiaramente discernere nel suo accorgimento quanto egli ci pone di proprio e ciò che quei dati schietti gli offrano, benché più difficile non è men dubbio neppure; qual diritto egli abbia di dichiarare inintelligibili essi senza i suoi modi preconcepiuti di pensare e le sue esigenze metodologiche, *that's the question*. Ma, in questa questione, bisogna distinguere ancora: ché la inintelligibilità così come non autorizza *sic et simpliciter* a trasferire come dati, nell'oggetto di pensiero in questione, in un modo di essere, le condizioni d'intelligibilità come modi di essere – quelle sono schiette forme epistematiche, questi contenuti meri – così e parimenti un debito di fedeltà alle condizioni stesse d'intelligibilità viene allora contratto, che deve essere mantenuto in ogni caso, assolutamente, universalmente; la contraddizione non deve affiorare più mai. Ma affiora; e, sicuramente ormai, per colpa del metodo. E, in verità, come potrebbero concetti ed esigenze sorti sul piano di elevate e complesse esperienze valere come condizioni di intelligibilità per ciò che è, a punto, la radice stessa dell'esperienza, il primo darsi di quelle esigenze? Com'è chiaro, queste osservazioni escludono la possibilità e il fondamento stesso del concetto (attualista) di esperienza assoluta. È assurdo voler cogliere l'immediato per mezzo dei concetti. Quando gli scolastici distinguevano l'essere entitativo dall'essere intenzionale coglievano esattissimamente quella nota imprescindibile d'alterità che è essenziale del porsi della

consapevolezza; ma la loro *similitudo rappresentativa* riusciva necessariamente, come concetto, un'ambigua realtà che o celava nel suo seno profondo tutta una dialettica di opposti o, sul piano d'un dualismo irreducibile, ipostasizzava antropomorficamente un modo semplice ed elementare della coscienza in un concetto ben preciso della vita volitiva. Oggi si torna a parlare di «intenzionalità»; ma ancora e di nuovo nella sfera eidetica della pura essenza, cioè ancora una volta dialetticamente. L'alterità della coscienza è, per noi, molto di là ancora, in una sfera preconcettuale, quella dell'immediato darsi fenomenico. Che – si capisce – non può neanche essere con adeguatezza interpretato psicologicamente, secondo quei modi dell'immediatezza che si dicono sentimento.

Nella *Metafisica dell'esperienza* dello Hodgson questa essenziale relazionalità della presentazione è posta e si esprime col termine di *desiderio*. È il desiderio, nella coscienza, l'intermediario fra rappresentazione e presentazione, che rende evidente la loro essenziale comunità di natura e dà origine a tutti i processi di pensiero o ragionamenti: di là l'azione selettiva esercitata nel corso attuale della percezione. Bisogna dissentire dal filosofo inglese nell'interpretazione di questa relazionalità del percetto, giacché il desiderio esprime una tendenza che se, come affettività, risponde al carattere della psichicità tuttavia non conscia necessariamente e sempre relazionale, nondimeno, se qui, nel percetto, deve essere e non può non essere una realtà, questa non può risultargli che

dall'essere percepita; ma, allora, essa è contenuto determinatissimo e non pura e semplice relazione. Bisogna scendere più a fondo nella coscienza e trovarvi questa relazionalità, senza in niun modo identificarla, neanche nel modo d'un sentimento; coglierla in quella immediatezza più pura e formale che è capace di abbracciare nella sua denotazione anche la tendenzialità propria del desiderio. Lo sviluppo dei simboli verbali ci può aiutare ad esprimere ciò e così noi diciamo il percetto uno *stare per*, anzi un concreto *per*. Tale è la natura generica della coscienza, di quella che Hodgson stesso chiama la sua *whatness*. «La percezione – scrisse il Bosanquet – ha una qualità peculiare che è quella di esser presente. Essa è pervasa da alcunché che non possiamo ridurre a relazione intellettuale, benché, se noi eliminassimo da essa quanto è relazione, il dato stesso scomparirebbe».

Ora nessun termine riesce meglio ad esprimere questa relazionalità delle presentazioni immediate della coscienza, onde le diciamo significative, di quello di alterità. Giacché questa relazionalità, non essendo la pura e semplice veduta di una relazione fra le infinite possibili ma una specifica e funzionale, quella che costituisce in proprio la individuata determinazione del darsi, in quanto tale, di un contenuto percettivo, insieme lo pone nella sua peculiare orientazione verso altro individuato porsi della coscienza e a punto lo coglie in questo suo orientarsi, come nella sua più vera ed intima esigenza. Altro non vuol dire soltanto diverso modo o discernibile elemento di un medesimo contenuto

(tra gli elementi si pongono relazioni statiche); bensì anche questo modo o elemento assurgente, nell'atto di assurgere, a momento individuato di coscienza e colto nella transitiva relazione che il primo in sè reca verso questo. Il primo; onde pare che propriamente nell'alterità, si tratti di una relazione dalla quale sia assente il secondo termine, che anzi per definizione deve mancare; e ciò costituisce bene uno scandalo intellettuale; ma, in verità, il secondo termine manca come posizione non come possibilità, anzi questa possibilità è l'esigenza di quello; manca come preciso contenuto dato, non manca come esigenza e modalità, non come un doversi dare. Col termine di alterità, questa nota formale, diciamo così, che noi si coglie nel percelto significativo, vogliamo indicare questo suo significare. Naturalmente lo esprimiamo con un termine generale; ma s'intende bene che la nota di coscienza, unitaria al darsi presentativo e che la parola scinde analiticamente, non è già un momento «generale» di coscienza né coscienza in generale. Così ancora ci tiranneggia l'espressione verbale allorché diciamo che l'esigenza dell'individuato percelto significativo è una possibilità d'altro individuato darsi, espressione nella quale il possibile si distanzia di colpo da quella necessità che è implicita in ogni esigenza e si oppone spontaneo come irreali di contro a un saldo reale. Le reali difficoltà contenute in queste osservazioni torneremo a studiare largamente e a chiarire poi; ora basti avvertire che quelle opposizioni concettuali, non si adattano a questo momento percettivo dello spirito e che per

noi, in generale, possibile vuol dire soltanto rappresentazione rispetto a presentazione, inattualità rispetto ad attualità, modi entrambi di coscienza, ch  inattuale non pu  gi  voler dire non coscienza, irrealt , nulla; ai quali modi della coscienza bisogna riconoscere poi una forma di necessit  che, se non   quella della logica apodissi,   tuttavia senso, d'imprescindibilit .

In breve: il significare del percetto   il determinato suo darsi attuale di individuata coscienza in cui l'esigenza (significativa) attesta la presenzialit  avvertita di fattori inattuali o non pienamente (se non spiace fare a questo punto della psicologia) attuali. Questa attestazione   – bisogna dire – la *Erfüllung* del percetto. E si vede subito quanto erroneamente e stranamente potrebbe esser qui, in questa deficienza del percetto, essere inserita una sua nota di trascendentalit , non solo perch  questo *Erfüllung* non   esigenza d'un essenziale noetico e si appaga e quiet  invece in un'empirica attualit  di correlativo significato, ma perch  in quanto immediato avvertimento non attesta che s , *simpliciter*, s  incompiutezza se mai e quasi insignificanza, autolimit . Ma ci  che importa   che quell'esigenza venga intesa come pura coscienza della relazione, pura forma, cos  come in effetti si presenta ed   avvertito. Ora, questo avvertimento, che   avvertimento di una molteplicit ,   per  – poich  quel darsi non   un fuori della coscienza, ma coscienza senz'altro – moltiplicazione di coscienza e colta e intesa come tale, ci   conscia moltiplica-

zione. Tale è l'alterità nella coscienza, perché alterità della coscienza. Se concettualizziamo questa sì da farne un'unità essenziale, è ovvio che l'alterità potrà essere della coscienza, poniamo un'esigenza, ma si situerà come posizione e positività vera fuori di essa, poniamo nell'esperienza; ma è ovvio anche che la nozione di molteplice allora sarà svuotata d'ogni significato immediato. Ciò che è un tradire – mi pare – nella sua autenticità il darsi della coscienza. Conveniamo dunque, col Caraballese allorché egli insegna che alterità importa moltiplicazione, non negazione e neppure estraneità della coscienza; ma tanto più conveniamo in quanto questa moltiplicazione, per noi connessa al manifestarsi empirico della coscienza, la esaurisce per intero e ne costituisce la sola esigenza senza «richiedere essenzialmente l'uno» o, meglio, senza richiedere l'uno come essenza. Vi ha, per noi, in quell'alterità, che è moltiplicazione, omogeneità di forma ed eterogeneità di contenuto: questi molteplici implicano e sottintendono la unità del moltiplicarsi, che parrebbe abusivo dire un'unità di essenza a punto perché essenzialmente moltiplicazione. Perciò quell'unità essenziale, che sarebbe certamente oggettività vera e propria, posta dal pensiero puro nella sua fase critica più matura e scaltrita, non può avere altro significato che quella di «unica essenzialità del molteplice reale»; e perciò il Maestro della cattedra romana insegna giustamente che «una tale moltiplicazione dalla schietta esigenza oggettiva non solo non è richiamata, ma è esclusa». Se ne fosse richiamata, poiché quell'essenzialità

non può che essere contenuto e non pura forma, l'esigenza dell'unità e oggettività riuscirebbe un miserevole inganno, un puro errore o la morte stessa della coscienza. E, invece, noi non possiamo vedere, pensare la coscienza se non come questo suo moltiplicarsi inesausto, coglierla fuori di questa esigenza: i punti di fermata, le presentazioni individuate di essa ci incalzano anch'esse sempre con la loro avvertita alterità, che tesse l'eterogeneità dell'altro individuarsi col refe dell'omogeneo avvertimento, che è il cogliere in quanto tale. Raggiunto questo concetto della alterità come puro moltiplicarsi, cioè come pura forma di coscienza s'intende il fondo di verità del pensiero hegeliano, secondo il quale l'essere reale della coscienza è «do spezzarsi in esseri distinti, di cui ciascuno è esso stesso la totalità» senza pur esser costretti a vedere in ciò quel miserevole inganno dell'assoluta contraddizione dell'indipendenza completa del molteplice e della dipendenza altresì completa della medesima indipendenza. (*Encicl.*, § 194). Quello «spezzarsi» è una finzione analitica da addebitare al concettualismo e toglie modo di pensare la sinteticità come l'unità metafisica apriori della coscienza. Se l'alterità viene intesa come la relazionalità in atto, cioè insomma come l'esigenza della sinteticità della coscienza immediata, *ipso iure* vanisce ogni dialetticità, la quale necessariamente sorge solo nella sfera dei concetti che l'intelletto ha definiti e distinti.

Trasferita sul piano del pensiero l'alterità, fatta non funzione ma concetto, esige, come sua condizione d'intelligibilità, la determinazione causale, vuol essere spietata causalmente; appare poi passività rispetto alla sua determinazione o al principio che ne è l'in sè attivo, appare anassilogicità. Come alterità della coscienza cioè significato, essa richiede, allora, un sistema categoriale che l'illumini ed avvalori; come alterità nella coscienza, divenuta esperienza cioè termine medio tra l'Unicità noetica del puro oggetto e l'immediato soggettivo – si pone allora veramente per la prima volta nell'idealismo di tipo kantiano l'esperienza come problema davvero kantiano non del contenuto ma della relazionalità e questo è certo un merito del Carabellese – esige d'essere spiegata proprio come relazione, come rapporto dell'uno con l'altro uno, quale che questo sia. Però il tentativo di spiegare, cioè di dedurre, la relazione – per quanto antico e costante e, aggiungerò, necessario al punto di luce dell'epistemologia razionalista – non può che riuscir vano e apparente, come ogni tentativo di deduzione dell'immediato. Il Carabellese potrà assegnarci il *principio* di questa diversità della coscienza (la quale per lui importa solo consapevolezza dell'essere in sè) nell'altro io, cioè nel tu e far questo presente immediatamente a quello (anche Reid insegnò che si coglie intuitivamente l'altro soggetto come intuitivamente la cosa) anzi identificare l'alterità (dell'altro) nell'egoità (del singolare): allora la fenomenologia di questo singolo è propriamente non sua ma altrui e passività di essa risulta

esser l'attività dell'altro e reciprocamente. Può credersi anche salvato, così, il diritto anche alla spontaneità della vita empirica benché non sia chiaro perché la reciprocità, pur non essendo negazione della coscienza, debba esserne la attuazione, cioè valorizzazione in atto; si tratta pur sempre d'una reciprocanza di passività. Quel che più, adesso, ci importa è che, per questa ingegnosa ed audace spiegazione (anche Berkeley poneva in Dio, altro soggetto, il principio attivo della passività delle idee) la relazionalità, in quanto tale, non ne resta spiegata cioè dedotta: solo essa è stata risolta nella reciprocità, che è inversa ma duplice relazione o, più semplicemente e violentemente, in quella d'identità (relazione ancora), allorché si conclude che soggettività è alterità, anzi di più: alterità è egoità – risoluzione che non pare possibile, ad ogni modo, senza una dialettica degli opposti.

Non è necessario, per noi, giungere a questa identificazione dell'alterità con la soggettività, con la singolarità d'un io – salve le conclusioni cui giungeremo; ma sempre in altro senso – per intender questa nota essenziale dei momenti individuati della coscienza, senza della quale essi, in sé precisi e conclusi, non potrebbero più essere significativi. Se alterità non può essere pura e semplice diversità (e non può essere non già perché debba come molteplicità essere riportata a una condizione che la renda intelligibile, ma perché il diverso *ut sic* sottace ed implica ma non esige la funzionalità, non è la relazionalità in atto) basta che sia

affermata d'un darsi, d'ogni darsi individuato della coscienza. Basta pensare che, di questo individuato darsi, il contenuto d'attualità consapevole non può essere assegnato come essenziale e assoluto e che l'inessenzialità o relatività costitutiva è orientata, diciamo così, verso altra posizione individuantesi o avvertita come l'esigenza dell'individuazione medesima. Vale a dire – diciamo fin da ora – verso due poli si orienta, in due modi può essere appagata questa relazionalità, col passaggio ad altre posizioni, in un indefinito processo, o con la coscienza della sinteticità ponente. Che è il compito del pensiero critico. E se questa sinteticità della coscienza ci risulterà poi valutazione si vede tosto perché quelle posizioni sian da dire valori. Due poli o due vie dicevamo: quella la via del faustismo e della perdizione, in certo senso; questa, ma a patto del pianto disperato delle Danaïdi, (accenniamo adesso solo per immagini) la via di salvazione. Però, se l'atto non ha in sé immanenti i motivi e i criteri – al plurale – della propria critica, come potrà riuscire valutazione? Vedremo poi.

Quel che ora ci occorre è approfondire ancora questa alterità significativa che sarebbe erroneo, io credo, intendere fenomenologicamente, alla maniera che Husserl intende l'intenzionalità degli atti della coscienza. Almeno nelle *Logische Untersuchungen*, se non nelle *Ideen* (ove, per esempio, tutte le forme dell'evidenza sono definite come la coscienza posizionale, dossica, che non si presenta «per altro»), la vita intenzionale è concepita sempre

come il presentarsi, offrirsi d'una cosa, d'una situazione, d'un'essenza autenticamente ed originalmente nella sua *Selbstgegebenheit* e il contenuto della conoscenza trapassante continuamente in una completa o più completa adeguazione di questo autodarsi. Il «significato» del percetto non ha, a mio credere, questo carattere di absolutezza di contenuto, che è l'assoluto d'un'essenza. Riconosciamo, invece, con la fenomenologia, in questo significato, una *Erfüllung*, onde è, dunque, un significare; ma, perciò, esso ci risulta immanente all'atto stesso del percepire e non da costituire soltanto materia di *Erfüllung* per altri atti successivi. Su questo punto tanto importante Husserl svela il suo fondamentale realismo. Per lui la percezione non coglie l'oggetto come esso è, ma lo coglie da un certo punto di vista, solo una parte, solo un lato, onde la possibilità d'un indefinito numero di percezioni per lo stesso oggetto; altrimenti, egli scrive, se la percezione fosse quale essa pretende di essere la piena intuizione dell'oggetto, essa sarebbe singolare, avremmo per ogni oggetto una percezione. Per noi, questo a punto è vero del percetto, o meglio l'inverso: per ogni significare un immediato, la cui oggettività risulterà poi per un processo di mediazione conoscitiva, onde la intenzionalità del significare è orientata anche nel senso dell'atto medesimo.

In fondo, la nostra è la dottrina stessa rosminiana della percezione, liberata dai residui realistici che vi ha lasciati il grande roveretano. Anche per lui la percezione è «il solido fondamento

di tutto quello scibile che riguarda gli enti reali», e quel che noi percelto egli chiama sensazione, che è modificazione di noi stessi, della nostra realtà fondamentale o sentimento (noi diciamo, senza sostantificare, coscienza) e possiede di già un valore ap-
prensivo che la riflessione scioglie nel giudizio. Si può aggiungere ancora che il percelto ci dà l'ente, sì, è vero, mercè l'idea universale dell'essere, ma ce lo offre con una cosiffatta universalità e imprescindibilità da costituire già, in modo immanente, la sensazione come significativa. Vi ha nell'affermazione dell'ente, che risulta dalla sintesi primitiva, una concretezza che la solleva dalla cecità della cosa bruta al sentimento che ci costituisce. Pel Rosmini la modificazione del sentire non si può percepire sola ma unitamente o all'attività che ci modifica o al sentimento che ci costituisce e di cui la sensazione è modificazione. La percezione dell'ente è già, dunque, per lui una sensazione *referita* e a buon diritto pertanto egli l'assimila a un giudizio (senza ragionamento alcuno). Ora è questo a punto che ci importa: se la percezione nella sua immediatezza è assimilata al giudizio, è anzi un giudizio, il percelto, come ogni termine del giudizio, sarà significativo anch'esso. E il Rosmini, contro Fichte, sostiene anche che la percezione si restringe a un solo oggetto e, quindi, poi, che con essa non è data la opposizione io non-io; e, contro Schelling, che la percezione del finito implichi l'infinito. «La percezione termina nell'oggetto finito senza pur considerare che egli sia finito, e che quindi addimandi, per esistere, d'un infinito; termina in esso,

senza né punto né poco considerare che sia un effetto, e senza concludere che egli quindi non può esistere senza una causa: lo considera per un ente, vi aggiunge l'essenza dell'ente senza punto considerare che non sarebbe, diviso dall'essenza dell'ente. Tutte queste sono riflessioni posteriori, sono ragionamenti, che hanno per oggetto la percezione ma che non sono la stessa percezione». Tuttavia il Rosmini trovava – e sta in ciò quello che io dico residuo realista – che già nella sensazione, analizzandola, noi troviamo tre attività, come date, sebbene inegualmente si fermi su esse l'attenzione: quella che ci modifica senza nostro volere, verso cui noi siamo passivi, troviamo la sensazione come effetto di quell'attività modificanteci, e noi stessi che siamo modificati. Non ha, dunque, allora ragione Fichte? Per questo realismo, il Rosmini dichiara che «la percezione è un atto passivo del nostro sentimento» e sciupa l'importanza della sua scoperta del percetto come termine del percepire, che diviene, senz'altro, un *oggetto* e passivo della mente. Come oggetto esso avanza, e a buon diritto, le sue esigenze gnoseologiche che lo deformano in quanto immediatezza della coscienza e che il pensatore gli concede volentieri, necessitato dalla propria epistemologia razionalistica e gli riconosce come intrinsecamente date: il percetto diventa *res*. Ma questo realismo, così come l'intervento dell'idea dell'essere non sono necessari: la coscienza si autodetermina nella percezione, che è la vera realtà efficiente del percetto o, più esattamente detto, la percezione è autodeterminazione cosciente. E tale è la

natura della coscienza, aver significato, nel senso più elementare e primitivo che si possa dare a questa parola.

Quando i filosofi ci parlano dell'associazione dei percetti o delle rappresentazioni, che fa lo stesso, se non intendono l'operazione nel senso herbartiano, presuppongono necessariamente questo carattere significativo del percetto. Ciò è abbastanza ovvio per le così dette associazioni di somiglianza: per le quali, se non s'intende l'identità o differenza dei contenuti secondo un troppo volgare realismo, che le faccia consistere in qualità assolute ed incognite degli stati cioè extra-comparative (il che non ha propriamente senso alcuno), la somiglianza percetta è certamente significativa, identità o differenza psichica, nè l'associarsi sarebbe possibile, in quanto legame intrinseco di tali diciamo così psichicità, senza questo presupposto. Ma identico è il presupposto anche per le cosiddette associazioni estrinseche, di contiguità affinché i percetti possano associarsi secondo rapporti di tempo e di spazio o comunque altrimenti, bisogna che essi posseggano condizioni proprie onde si *situino* in una successione seriale o comunque, in un sistema di relazioni le quali a punto, perché siano tali, cioè relazioni e sistema, importano funzionalità e, trattandosi di determinazioni di coscienza, sono da dire propriamente significati. L'associazionismo presuppone, dunque, questo carattere degli stati; senza di esso l'associazione sarebbe inspiegabile nè si differenzerebbe dal puro meccanismo. D'altra

parte, affermare che il significare del percetto sia non un presupposto ma un risultato dell'associazione, vuol dire trasformare l'operazione dell'associare in un vero e proprio giudizio. Queste osservazioni – che ognuno vede non sono solo psicologiche – sono per noi molto importanti anche per altre ragioni si rifletta che per noi il fondo dell'epistemologia razionalistica è associazionismo psicologico schietto; ci torneremo.

È il percetto stesso, in quanto tale, che è significativo. Ciò è meglio visibile, percettibile, nella rappresentazione. Quando lo stato attualmente vissuto come conscio trapassa, nella trama delle consapevolezze, depauperandosi di tono (vivacità, etc.) e astraendo di taluni suoi elementi o fattori e si situa nella serie psichica come rappresentazione, allora risalta in primo piano il carattere significativo di esso, questo suo porsi per altro, riferirsi ad altro; perciò lo diciamo rappresentazione, che vuol dire proprio un darsi o stare per altro.

Senonché, perciò a punto, se può esser comodo e utile richiamarci alla rappresentazione per rilevarne la portata significativa, sarebbe erroneo assumer essa come *primum*, come costitutivo esclusivo ed elementare e per sé sufficiente della consapevolezza, come principio.

Questo – sia detto di passaggio, ma giovi dirlo subito – fu l'errore fondamentale del Renouvier, che pure vide tanto chiaramente il necessario carattere relazionale della coscienza e, quindi,

della rappresentazione, il suo porsi per altro. Senonché, la rappresentazione, in quanto tale, come unità sintetica di rappresentato e di rappresentante, non poteva riuscirgli e non gli riuscì in effetti altro che un'aseità vera, un rappresentato, anzi un oggetto (*Object*), a punto perché esso ci trasferisce nella sfera propria dell'oggettivazione ed è imprescindibilmente sintesi non di termini, ma di soggetto e oggetto, di rappresentante e rappresentato, senza possibilità, una volta posta essa come *primum* e a sé, di ritrovarvi più le relazioni funzionali, che lo costituiscono. Nella rappresentazione, che in quanto tale è prodotto complesso ed elevato della nostra attività, esse sono già quelle dell'intelletto e si chiamano categorie. Indi la necessità, in cui il filosofo si venne a trovare, di porre la rappresentazione insieme come concretizzazione di relazioni ma di porre queste *ab extra* come vuote categorie (senza un Io penso), non condizionanti quella ma da essa condizionate. Perciò il Dauriac poté sostenere, anche senza bisogno degli influssi come si disse del Boutroux, la contingenza di queste categorie. Ma al fenomenismo del Renouvier era tolta la possibilità di raggiungere il soggetto come realtà di presentazione come fenomeno, e non gli restava che l'alternativa di porlo o come categoria di categorie esso stesso oppure come monade. In effetti la rappresentazione, come primo e a sé, è vera e propria sostanza, mentre non lo può riuscire la percezione mero atto. Che se, poi, si volesse assumere la rappresentazione nel senso della filosofia elementare del Reinhold, – e le tentazioni per un

idealismo empirico paiono forti – le critiche di Enesidemo a co-desta interpretazione della Critica, serbano a mio vedere tutto il loro valore. Esse si raccolgono infine tutte nell'impossibilità di desumere per la rappresentazione il necessario formale dell'animo (*das Gemüt*) come coscienza, giacché in verità questa, sia come cosa in sé che come noumeno o come idea, rimanendo fuori delle prese della critica, non ha titolo alcuno per distinguersi dalla non coscienza, e il rappresentare della rappresentazione rimane una affermata ma indimostrata relazione, un fatto e non un valere.

La rappresentazione, perché sia, bisogna che sia percepita, entri in quel rapporto pre-predicativo che è l'atto della percezione, che sola le può conferire una necessità formale, la quale, se non è quella a priori dell'intelligibilità pura del razionalismo, è innegabilmente sinteticità.

Il nostro richiamarci alla rappresentazione vuol esser solo, dunque, un mettere in maggior rilievo il carattere significativo del percelto. Come tale soltanto dobbiamo considerar questa. La rappresentazione non è se non è percepita. Essa, ad esempio, nel magma memorativo, vaga incerta e malsicura finché non trova la sua situazione conveniente e non è percetta. Il percepire è, della coscienza, costitutivo ancora più elementare di quanto non sia la rappresentazione. Tutto ciò si potrebbe rendere più chiaro ancora col riferirci al giudizio se le teorie, generalmente ammesse

intorno ad esso, non ne facessero un'elaborazione super-percettiva, postulandovi la presenza di fattori, come si dice, intellettivi od altro, ma comunque non propri della percezione medesima. Nondimeno, e senza approfondire per ora, si può riconoscere, credo da moltissimi se non da tutti i punti di vista, che, quale che sia la natura della relazione connettiva dei termini nel giudizio, essa è sempre tale che questi riescono l'uno determinazione dell'altro. La definizione medesima di Aristotele, come d'un'affermazione o negazione τινὸς κατὰ τινος, τινὸς ἀπὸ τινος, così come la kantiana che lo definisce l'idea del rapporto di differenti idee in quanto compongono una nozione, pongono in adeguato risalto il variare solidale e funzionale dei termini, che non può essere se non il loro aver significato, il loro comporre una nozione, il loro comportamento di consapevolezza. Se il giudizio primitivo è, come attestano i psicologi, il giudizio percettivo che risolve, si dice, la percezione in due termini, un soggetto indeterminato e un verbo predicativo, è chiaro, così come nel linguaggio infantile, così come nel significato verbale delle radici delle parole, e come nella forma verbale delle radici delle parole, e come nella forma verbale prevalente nel periodo intuitivo delle lingue, che il termine nell'atto giudicativo risolve interamente il suo essere nel suo significato. E se guardiamo al giudizio nella sua forma logica più elevata, almeno pel soggetto, se non pel predicato che suol dirsi ha carattere universale, ci si concederà che esso, nella totalità della sua accezione, sta o varia in funzione

dell'altro termine e che la sua prima e ineliminabile caratteristica è il suo aver senso, la sua significazione.

Senonché, si oppone, è nel giudizio che i termini hanno significato e solo in esso: fuori del giudizio, a punto, nella percezione o a dire propriamente nel percetto, essi non ne hanno alcuno o hanno solo quei *dati* obbligati significati che la percezione nella sua passività *desume da altro*, e quale che questo poi sia, esperienza sensibile o realtà noumenica e così via proseguendo.

Io non discuterò in tutta la sua complessità questa tesi, ché ciò mi porterebbe troppo lontano; anche perché essa, così esplicitamente formulata assai pochi oggi vorrebbero accogliere, ma che è tuttavia il presupposto sottinteso di ogni affermazione poi dell'attività originale dell'atto del giudizio. Mi limiterò ad osservare soltanto che essa mira a ridurre il percepire a un *veicolo conoscitivo*, realisticamente, e l'esigenza a cui obbedisce è a punto quella di trovare un fondamento ontologico agli elementi costitutivi del giudizio. Basta enunciare queste necessarie implicazioni, che in sostanza si riducono a una sola postulazione realistica, perché balzino evidenti le incompatibilità col nostro punto di vista e le intrinseche loro contraddizioni, sulle quali non è il caso di tornare. Se già gli elementi della percezione, e precisamente quel termine di essa che è il percetto, non fossero di per sé significativi, onde il giudizio trarrebbe tale valore di significato, che è poi tutto il suo essere? Non certamente dalla predizione in quanto connessione *ut sic*; ma se, invece, dall'atto della

predicazione che è valutazione, da quell'è categoriale diciamo della copula, ebbene, non ci riporta esso diritti all'essere ontologico? Bisognerà dire che questa forma categoriale è unità di essere e di valore; ma come ciò senza una dialettica degli opposti? E così, per converso, né vi si avrà insistito mai abbastanza, se l'*esse* che è il percelto non lo si intende come un significato ma come un oggetto, cioè se il percelto non è un termine significativo, è impossibile, senza quel tipo di dialettica, spiegare l'inerenza, la consustanzialità di un significato, di uno stare per in questo oggetto, che si deve necessariamente pensare come un essere ontologico.

Ed, invece, una volta inteso e tenuto fermo che il termine della percezione o suo contenuto che dir si voglia, è un significato, il carattere relazionale è insopprimibile e gli è intrinseco e, costituitosi nell'atto medesimo del percepire, è inutile ed impossibile pensare il percelto come oggetto, come un dato, nel senso di una passività come nel razionalismo apriorista, come un reale realistico.

In fondo, questo oscuro realismo si ritrova anche nel pensiero dello Hodgson – che il lettore sagace intende perché io spesso ricordo – pel quale pure la percezione è il *primum* della coscienza e l'essenziale cognitivo. Per l'inglese il panorama degli oggetti (*thought of*) entra nell'attuale esperienza mercè la ritenzione mnemonica di gruppi di fatti che l'attenzione selettiva os-

serva ma non produce. Evidentemente allora, l'*esse* del *percipi* risulta dalla natura retrospettiva della percezione, vale a dire dall'unità delle due serie, la recedente e la procedente, in cui si scinde *the time-stream*. In effetti il preciso pensiero dello Hodgson è che questa corrente non è divisa in porzioni prima di essere percepita: le sue divisioni sono unicamente nella coscienza che noi abbiamo di essa. Pertanto il momento obiettivante della coscienza non può prescindere dalla memoria (qui è forse da rilevare una interessante affinità con l'attualismo italiano) e il presente empirico è sempre un istante di retrospezione. È chiaro, allora, che nell'attuale esperienza il percetto non può che essere un'intuizione di quella realtà, altra da essa, che è la corrente-tempo e ne vanisce la fenomenicità: l'*esse* suo è veramente obiettivo perché, colto con un'intuizione, non può essere posto da essa, osservato e non prodotto, dice il filosofo inglese. Se di questo *esse* si vuol mantenere la fenomenicità, conviene, vincendo anche queste sottili insidie del realismo, legarlo alla percezione e dirlo un'identità nel tempo, una costanza di significato. Ciò che è impossibile per Hodgson: un'identità del tempo, del *time-stream*, come risulterebbe nell'attuale esperienza il presente empirico, non potrebbe essere che una contraddizione in termini.

Ma se è impossibile pensare il percetto come oggetto, ci si avvede in pari tratto in che consiste l'*esse* del percetto. Esso non è più che il permanere identico del significato – cioè la coscienza di questa identità nel variare – il permanere identico nel rapporto

funzionale che lo costituisce significante; non è più che il suo durare, rispetto a sé (ai suoi elementi, che la riflessione ulteriormente vi scopra) e rispetto ad altro da sé. Ciò importa, è vero, che la concretezza dell'atto sia intesa diversamente che secondo la speculazione tradizionale; ma torneremo su questo punto. Il percolato è uno stato, non come *tabula in pictura*, non come sostanziale psichicità, unità astratta ed atomo indivisibile di coscienza e perciò irrelativo, non «quasi membrana, summo de corpore rerum derepta», non – ancora – come *res* oggettivamente colta, bensì in quanto costanza di significazione. È, veramente, stato di un atto di consapevolezza. Esso è tutto dominato dall'identità, nella quale si risolve, ma ben concretamente, il suo *esse*. Perciò poi, la logica dell'essere ontologico si rivelerà pura e semplice logica dell'identità. Nell'*esse* del percolato noi non possiamo, non dobbiamo vedere che la coscienza (unica, non duplice come l'espressione verbale, che conseguita l'analisi riflessa, induce a credere) la coscienza dell'identità dei rapporti fra i costitutivi di quel concreto che è il significato e dell'identità funzionale di questa concretezza, nel senso che essa non varia nel variare d'altri contenuti o di quel variare avvertito che è l'atto stesso. Ciò suppone ancora, è vero, l'oggettività del tempo, sulla quale ritorneremo poi risolvendo difficoltà ed obiezioni.

Giacché, ovviamente, il permanere identico del percolato, come significato, importa un variare dell'atto percettivo e ne è condizionato assolutamente. Non è la variazione che si pone nel

piano dell'identico invariante, ma, all'opposto; non il divenire d'Eraclito nel mondo parmenideo, ma precisamente al contrario. Da questo falso vedere la variazione è tutta inficiata la critica platonica del fenomenismo antico, che per altro conosciamo quasi soltanto attraverso di essa.

E cogliamo subito il destro per rilevare quanto erroneamente si imputi al così detto empirismo della logica tradizionale di sostituirla una logica dell'identico, in senso oggettivistico.

L'empirismo rigoroso, io dico l'idealismo empirico, non è costretto affatto a ricercare nell'immediata presenzialità (immediatezza, a dir vero, insussistente o da intendere in modo particolare, chè il percetto è per noi il termine d'un'unità sintetica) l'identità del dato, come oggetto, come fatto; tutt'altrimenti, anzi, di essa parla come di una *scoperta* identità, come identità percepita; scoperta in cui l'identità è percezione, comparazione, atto, non stato. E ciò toglie ogni possibilità di equivoco oggettivistico-realistico. È, invece, l'implicito razionalismo della logica tradizionale che oggettivizza l'identico, per l'esigenze soggettivistiche dell'atto che nel razionalismo è soggetto, e necessariamente lo deve porre nella mera presenzialità, ma riconoscere necessariamente che esso è inafferrabile e indimostrabile, giacché come «fatto» non può essere presente (*factum*, participio passato opposto ad atto) e come «dato» è indeducibile. Empiristicamente, l'identità del percetto, risultato dalla *comparazione* di questo con altro stato di atto, con le sue proprie condizioni (quindi il vero

presupposto è la possibilità dell'unità di una molteplicità di atti) spiega il fatto e il dato, non ne è spiegata. Giacché quando si dice «fatto» non si dice solo fatto storico, l'irrevocabile negazione del presente – come una superficialissima osservazione oggi ha divulgato – ma si dice principalmente e si sottintende l'*inseità* della manifestazione, del percetto (senza questa inseità, per altro, l'irrevocabilità del factum non avrebbe senso) ed è ovvio, allora, che, poiché è assolutamente impossibile da ogni punto di vista cogliere codesto in sé, essa non può essere altro, se ne parliamo pensando, che un'ipotesi dell'identità percepitavi. È dessa, ed essa sola, che spiega e sufficientemente l'impossibilità di quel percetto determinato ad essere altro da sé: non è solo il *factum* che non può essere *infectum*, ma ogni e qualsivoglia *fieri*; e spiega l'imporsi inequivocabile, la forza e la vivacità del darsi del percetto (sul quale, pure, equivocò Hume); giacché l'-in-sé di esso non potendo essere un'irrelazionalità estranea alla coscienza non resta che sia la sua identità. L'essenziale sta, dunque, per noi – e solo per noi – nel manifestarsi, nel percepire, nell'atto comparativo non già nel fatto e nel dato, che non è un presupposto ma un risultato e una spiegazione.

Dovrebbe essere chiaro, ormai, che non ci si può opporre, in questa concezione del percetto come termine significativo, il cui *esse* è solo l'identità della significazione di assumere esso atomicamente, con le incongruenze e impossibilità che tale assun-

zione importerebbe. Un significato è certamente una complessità variabile, funzionale, una sistematicità *in nuce*: la unità di questa è ben altra dall'identità. Tutti i possibili fattori, che la riflessione posteriore vi scopre, vietano di ritenere il percetto, se non ente ma significato, un atomo psichico. Significare vale permeabilità in tutti i sensi, possibilità di indefinite relazioni, che sarebbe arbitrario pensare come estrinsecità. La identità di significato di esso, nella vicenda funzionale dell'atto del percepire, non è diversa da quella dei termini nel giudizio e come questi possono – possibilità che solo l'analisi riflessa rivela, obbedendo a le esigenze razionali della mente – entrare in altri giudizi pur serbando, sotto altro rispetto e perciò senza bisogno del trapasso dialettico, un loro anteriore significato, così è dell'identità del percetto. Nell'unità sintetica dell'atto ogni percetto ha un suo senso, unico ed inderivabile, affatto nuovo ed originale; e questa identità può esser mantenuta, attraverso la rappresentazione e la memoria, per entrare in altri rapporti funzionali, nei quali perché altri altrimenti si determina.

Queste considerazioni possono illuminare abbastanza, io credo, sulla natura della relazione e precisamente su quella della identità. L'antico quesito si ripropone: è dessa nelle cose o è dello spirito? reale o mentale? del percetto in quanto tale o dell'atto? Ché, se neghiamo che essa stia, realisticamente, nell'oggetto, nel materiale ad esempio, per dir sveltamente, sensoriale, pare che la

relazione rimanga alcunché di subiettivo e svanisca, senza consistenza e fondamento. E tuttavia, come già precedentemente spiegammo, l'atto del riferire, il comparare, l'identificare è una veduta mentale, è un atto del nostro spirito e solo questo. L'identità è nulla, una vuota parola fuori del percepire. E allora? ma allora, se non si insiste ancora cercando o postulando un *esse* fuori del *percipi*, non è più qualche cosa di vano e di subiettivo, ma anzi è tutto, possiede intera la realtà stessa del percepire, è tanto reale quant'esso medesimo. È un evento, al titolo stesso d'ogni altro, così saldo e reale quanto ogni altro evento (non è ancora il caso qui di parlare, per l'atto implicito e sintetico del percepire, di vero e di falso, ché il giudizio in cui esso si dispiegherà esplicito obbedisce ad altre esigenze epistematiche), evento che può essere obliato e negato, ma non già cancellato, *factum infectum*. Ma questa identità, come ogni altra relazione, è consustanziata nel percetto, nel significato, nella stoffa onde è tessuto questo universo del quale solo possiamo parlare. E propriamente l'antico quesito sull'oggettività della relazione non sorge che qui, sul piano preciso di quell'universo che è termine e oggetto del nostro discorso, pel quale solo urge sapere se la relazione – che è, poi, tutto il nostro scorrere – è subiettività mera o ha un fondamento ed è abusivo trasferire quel quesito sul piano della vita dell'atto. Se il nostro discorso ha un fondamento par che la fenomenicità stessa è vanita, e se non l'ha vanisce in uno stupido deliquio ogni nostro discorso, manca di

qualsivoglia serietà. Però, una volta ancora, la realtà acuta e l'insolubilità stretta di questo problema non permangono che nella impostazione di quella metafisica che identifica l'essere ed il conoscere, la quale poi per salvarsi dal subiettivismo sognante non può che ipostatizzare la relazione. Una volta distinta dall'immediato darsi della coscienza la conoscenza mediatrice e riflessa, una volta distinto il sapere dall'esperienza, l'identità e in genere la relazione rimane per noi posta dall'atto e, come concreto significato sperimentale, costituisce il fondamento impreteribile delle relazioni conoscitive: i significati percetti sono fondamenti e cagioni delle relazioni conoscitive. La impreteribilità, avvertiamo subito e vedremo poi, viene ad essi da quella pura necessità o assolutezza o oggettività, o comunque altrimenti piacerà dirlo, che è la sinteticità ponente della coscienza. Senz'essa non si dà esperienza e quindi conoscenza.

Ma è ovvio, avvertiamo subito ancora, che, inteso il contenuto della coscienza come significante, è impossibile affatto intendere il fondamento delle relazioni realisticamente. Quest'universo che si dispiega dinanzi al nostro sapere, che urge la nostra conoscenza e non è diverso dal nostro fare e ci si offre in ritmi definiti e costanti, in significati uniformi, secondo nozioni poi costruite di ordini e leggi, che ci parla un linguaggio pregno di accenti e vivido di motivi tematici, non ci riporta a una alterità dalla coscienza, a un fuori della coscienza, a un'irrelazionale realtà realistica; neanche per quel che riguarda la sua struttura

schematica e formale. Esso è in tutto costituito della nostra medesima stoffa. Ricordi di Fichte e Schelling? Ognun vede le radicali differenze di concezioni, e io non mi curo di fermarmi. «Nella somiglianza – scriveva il Guastella – può considerarsi o la relazione stessa o il fondamento di questa relazione. La relazione stessa non è che una veduta mentale dello spirito, il risultato d'un paragone, ma non è niente di obiettivo. Nelle cose stesse che si paragonano deve esservi qualche cosa, che è la causa di questa veduta mentale che noi diciamo una relazione di somiglianza: è ciò che abbiamo chiamato il fondamento di questa relazione, ed è certamente un che di obiettivo. Ma esso è racchiuso nelle idee stesse che si paragonano e non aggiunge niente a queste idee, non essendo che una particolarità di queste cose che è loro comune».

Ma se è così, allora, se anche dal punto di vista obiettivo o del fondamento che dir si voglia della identità noi non usciamo dalle idee che si paragonano, secondo l'espressione del Guastella, se non usciamo dall'atto del percepire, possiamo ora veder subito come intendere che il significato del percetto è un «dato». Dato alla conoscenza; ma, dato dell'esperienza, è un darsi di essa. Il suo essere è l'identità percetta, il suo perdurare; ma, dunque, il suo esser dato non può più esser inteso come extra-funzionale: è un esser dato a se stesso. In questa accezione, se noi risolveremo anche il soggetto nella vita fenomenica del percepire, non può riescire strano l'affermare che noi siamo dati a noi stessi, se

ciò avrà un senso. Può aver questo senso: che nell'atto del percepire niente è dato se non l'atto, che non è dato ma che si dà; il che equivale esattamente a dire che questo predicato «esser dato» è affatto improprio di quel soggetto «percepire». Si nega a buon diritto, per tal modo, che l'esser dato del percolato significhi, *sic et simpliciter*, passività, equivalga a dire intrapolazione dell'oggetto nel soggetto, extrapolazione dalla *res*, in sé, nell'attività del percepire, altro in sé: si negherà la percezione come veicolo conoscitivo. Insomma: l'espressione esser dato ha due significati ben netti e diversi, uno realistico fenomenistico l'altro, che vanno accuratamente distinti. L'esser dato del percolato, se vuol serbarsi un senso corretto a questo termine, vuol dire che esso non è la percezione: ecco tutto. E, naturalmente, vuol dire ancora che se il percepire è unità sintetica, è atto, un termine di questa sintesi non può esser dedotto dall'altro o dalla sintesi medesima, analiticamente – anche qui per la contraddizione che nol consente. Per altro si osservi che, allorché si pretende di eliminare il *datum*, secondo le possibilità, del razionalismo, e se ne postula cioè la deducibilità e, a punto, poiché non dall'oggetto ma sì dalla spontaneità del soggetto, si deve necessariamente assumer questo, se dedurre e originarsi non è un produrre inesplicabilmente *ex nihilo*, non già come pura forma senza contenuto, ma proprio come un contenuto determinato, e perciò dunque veramente dato. Ma l'unità del soggetto deve, sì, veramente essere forma di

tutti i contenuti possibili. Atteniamoci, dunque, al significato fenomenistico del dato, che almeno non importa contraddizioni.

Potremmo concludere. Ma giova indugiare ancora un istante su questo nostro modo di intendere il percelto come significato, onde si risolve interamente l'esse del *percipi* in una doppia percezione d'identità e viene eliminato ogni residuo ontologico. Tale dottrina noi stimiamo essenziale al punto di vista di una concezione critica dall'idealismo empirico e ne siamo venuti mostrando molte ragioni.

Se il termine spiritualità non è parola vuota di senso, ma ha un suo preciso contenuto d'immediatezza da non tradire e obliare, a me pare innegabile che la coscienza – in quanto vuol essere intesa a punto come pura e schietta spiritualità, sia nel suo darsi molteplice che nel suo inesausto moltiplicarsi, in quanto è rivelazione – o è significativa di sé o di un fuori di sé, di una non coscienza; senza alternativa possibile o almeno senza la possibilità allora, anzi la necessità, di negare la spiritualità stessa. Ma l'impossibilità stretta di dimostrare che cotale rivelazione esprima e significhi un fuori della coscienza, significhi una non significanza – impossibilità di dimostrazione mille volte e in mille modi dimostrata e che solo l'istinto realistico ci trae a svalutare, sospingendoci in sempre nuovi e sempre vani tentativi di dimostrazione – ci obbliga perentoriamente ad accettare il primo, corno del dilemma, la prima proposizione, la verità semplice cioè che i momenti della coscienza sono tutti e ciascuno

significati, che il reale è tessuto non di dati e plessi ontici ma di vividi sensi, che l'esperienza è valore. Se così non è, un idealismo rigoroso e senza contraddizioni è impossibile.

Stolto sarebbe nascondersi e velare le difficoltà che questo punto di vista reca in sé e suscita innumerevoli, specie dopo che il pensiero critico si credette in obbligo di volgere tutti i suoi sforzi nel tentativo di una spiegazione razionale, cioè di una deduzione, proprio di questo – o, meglio, del più complesso e appariscente – contenuto significativo della coscienza. Ma, allora, tutte le difficoltà si raccolgono invero in quell'una che sorge dalla necessità di non intendere il significare come passività, come un dato quindi anassilogico. Or ora dicemmo qualche cosa in proposito del dato, e già le pagine precedenti attestano largamente come tale necessità possa essere soddisfatta anche senza una deduzione razionale, anzi solo così. Ma, allora, per quella deduzione non pare si profili soluzione alcuna essenzialmente diversa da quella insigne del kantismo.

Essa ha, sì, il merito incontestabile di assegnare alla funzione categoriale dello spirito il principio animatore di ogni significare ed è, pertanto, affermazione di assoluta spiritualità. Ma così come la categoria kantiana o è vuota forma fuori della coscienza e perciò inesplicabile principio, o mentito contenuto e perciò falso e millantato principio, del pari la sintesi apriori di Kant, per necessità di determinazione, è puramente e semplicemente gno-

seologica, teoretica, laddove il significare della coscienza deborda gli angusti, seppure angusti, limiti della teoreticità ed esige una sintesi apriori più vasta e profonda, una apriorità metafisica. È tutta la coscienza valutativa che bisogna salvare; bisogna ridurre alla sinteticità pura tutti i modi del reale, gli affettivo-conattivi, diciamo per intenderci, non meno dei cognitivi. Il percelto come significato, è la possibilità d'infinita significazioni, molteplicità in atto.

Una deduzione di tipo kantiano non può, da un canto, non presegnare i limiti dell'analisi del significato, fissandoli nei precisi, numerabili e numerati, modi conoscitivi del formalismo apriori; non può, d'altro canto, non fare un continuo uso equivoco del possibile, cioè della coscienza significante; non può in verità determinare positivamente la sinteticità stessa, giacché il non intelligibile della sintesi – che allora non è già un x, ma autenticamente e dialetticamente il non della coscienza nella coscienza, l'ateoretico della teoreticità, il vero non-noumeno – è elemento costitutivo essenziale della sintesi, non meno dell'altro, più anzi dell'altro, come fattore del molteplice significante, è il vero moltiplicando in questa operazione produttiva dello spirito. E la dottrina, così, non salva deducendolo il significare del reale; ma o fallisce alle ragioni stesse dell'idealismo riproponendoci un universo realistico di cose in sé, oppure, introducendo arbitrariamente un limite, il «non» nella coscienza, che viceversa è positi-

vità pura e universale. Cose infinite volte dette e ripetute e infinite volte messe in non cale. Il tentativo rappresenta, senza una ulteriore dialettica degli opposti, una fuga verso il non significare. Ma questo appunto è il problema: serbare integro l'universo idealistico, mostrare che tutti i contenuti della coscienza sono momenti positivi e non dialettici della spiritualità, significanze.

Berkeley aveva visto chiaramente questa necessità e ce lo attesta la sua teoria dei segni. Troppo trascurata teoria e presto fraintesa dagli studiosi, quasi inconsapevole e involontario riecheggiamiento di dottrine scolastiche (avicennismo, agostinismo medievale, ecc.) quasi espediente per salvare gli universali *ante rem*, le idee creatrici di Dio ovvero tentativo suggestivo e candido di eliminare, intermediaria fra il Volere divino e il reale diveniente, fra i fini e l'attività nostra, la Natura autonoma, sistema di cause seconde. Io non nego queste conseguenze, nel più maturo e sistemato pensiero del vescovo di Cloyne; vedo che la teoria dei segni è per lui connessa, chiaramente e consapevolmente, al suo idealismo empirico, nucleo dottrinale anteriore e indipendente da quei sviluppi.

Quando Berkeley ha affermato che giacché «gli oggetti del senso esistono solo nella mente e sono altresì senza pensiero e inattivi, preferisco chiamarli colla parola *idea*, che implica quelle proprietà», egli ha fissato, pur nei modi illuministici che gli sono propri, il carattere significativo dei contenuti percettivi e ciò co-

stituisce per lui la premessa necessaria e sufficiente così dell'immaterialismo come della critica ad ogni scetticismo. Ed è la premessa, anche qui necessaria e sufficiente, della sua teoria della visione. Naturalmente un reale, tutto gravido di attività e di pensieri, un reale tessuto di significati, mostrerà più integralmente se stesso nel suo aspetto funzionale, rivelerà la propria natura, meglio che nella staticità del conoscere sensibile nella dinamica mentale dell'indurre e dedurre: Berkeley, perciò, vedrà nell'induzione e deduzione una conoscenza su rapporti di segni e, giustamente, vedrà in questi la condizione di quelle operazioni. Così, ancora, questa dottrina gli renderà possibile il disgiungere il problema dell'universalità da quello dell'astrazione ed egli negherà a buon diritto le idee astratte salvando il valore dell'universalizzazione. Segno significante l'idea, essa può essere *assunta* come segno di altre infinite di cui sia *colta*, con atto di vita, *praticamente* (in suo linguaggio mercé l'attività della mente; ma non indaghiamo adesso l'interpretazione che egli dà di questa attività; se mai, guardiamo al suo carattere più schiettamente funzionale, alla praticità generica che esso attesta), sia colta una somiglianza; ma non si può il segno, recisi i rapporti con l'atto, assumere come absolutum, non significante, per la contraddizione che il vieta: tale assoluto sarebbe l'idea astratta, nè più nè meno.

Ebbene: immaterialismo, anti-scetticismo, idealità dello spazio, negazione delle idee astratte, attività degli spiriti finiti, non è

qui la somma dottrinale costitutiva dell'idealismo empirico berkeleyano? Ma essa è inscindibile dalla teoria dei segni, che tutta la sorregge. Per essa e solo per essa, l'ontologia si traduce in un sistema d'intelligibilità espressiva, il reale è un linguaggio. Linguaggio di Dio, si affretterà a dire Berkeley; ma è affatto gratuito il prevalere surrettizio d'un motivo religioso, quasi premessa e condizione della teoria dei segni e del conseguente idealismo. È vero, anzi, il contrario: la conclusione teologica si inserisce solamente su una *interpretazione* erronea e surrettizia e anti-idealistica della dottrina dei segni, per la quale questi esprimono, *ex analogia hominis*, quella inseità attiva ed estranea al *percepi* che è la sostanziale volontà finalistica; segni, quindi per tale interpretazione, in senso stretto, significanti *a parte ante*, simboli veri e propri (di cui è misterioso e gratuito che noi si abbia la chiave), che non hanno quindi realtà e valore, ma questi desumono dall'immediata e pur nozionale coscienza del *percipere*. Indi, la berkeleyana e generale deformazione, che bisogna dire realistica, della teoria dei segni; sulla quale deformazione è per noi superfluo insistere e che sciupa, in un praticismo intellettualistico, il più bello e suggestivo suo sfondo, l'intuizione della praticità o axiologicità dello spirito.

Concludiamo. Il percetto è, per noi, un significato, il suo *esse* è, anch'esso, l'identità, e costanza funzionale del suo porsi per altro, un compiersi relazionale in altro; e il significare della coscienza denuncia un'esigenza, esprime non già un essere in sé dato, chiuso e sufficiente, ma, tutt'altrimenti, – ciò proprio che

caratterizza il valore – un Dover Essere. L'universo sperimentale è assiologico.

III.

FENOMENICITÀ DELLA SINTESI

Seguendo le indicazioni medesime che il percetto, come significato e alterità, offre all'indagine noi troviamo aperte, già dicemmo, due vie. L'una, ancora e inesaustamente, quella di altri momenti ideali della coscienza, di nuovi contenuti percettivi, nei quali par si sopisca e quieti l'ansia dell'indefinita molteplicità in provvisorie e apparenti unità più o meno stabilmente costituite, ma per risorgere ben tosto con più viva inquietudine, alla ricerca di nuove unità e di nuovi sistemi, — la via, dicemmo, del faustismo e delle molteplici scienze; e l'altra, che dal significare, come stato, ci guida alla funzione significatrice medesima, all'atto come a radice e a ragione del significare e valere. È ovvio che molti motivi inducano per questa via e, poichè ogni ricerca ha natura di fine, può anche suppersi che in essa con maggior probabilità di riuscita debban essere rivolte le indagini axiologiche.

Senonché pare che a noi — e a noi soli che vogliamo mantener fede alla posizione berkeleyana — sia vietata questa via e il metodo stesso che ci ispira sembri costituire un motivo necessariamente pregiudizievole per questo orientamento. A noi, inevitabilmente, la percezione risulterà, come ogni osservazione empirica, ancora una volta un percetto, uno stato, il termine di un *percipi*; ovvero si sarà costretti ad assumerla, quale fu il caso del

vescovo di Cloyne, come attività e più propriamente volontà. Cosa può essere il *percipere* se altro dal *percipi*? E se, allora, la relazionalità fenomenica è rotta e perduta e se ne instaura invece una concezione opposta, e a dir proprio attivistica e voluntaristica, tanto peggio o tanto meglio: la maniera di vedere comune e quasi spontanea ripone nella sfera dell'attività pratica il Dover Essere e i valori.

Certo Berkeley non mancò di sue buone ragioni per assumere lo spirito come *percipere* nettamente distinto ed opposto alle inerti e passive idee del suo *esse* che il *percipi* coglie e ripropone all'attività della mente. Ne veniva, però, un dualismo inesplicabile e irreducibile nel seno stesso dell'essere, il quale risultava insieme *percipi* e *percipere*, e che l'altro dualismo di *io* e di *Dio* non sanava, ma rendeva anzi più acuto, a parte tutte le altre difficoltà proprie del sistema e a parte l'irrimediabile perdita della scoperta della fenomenicità del reale. Ma certamente, se l'*esse* del *percipi* è ancor sempre, com'è in Berkeley, la passività ontologica dell'idea inerte o non bisogna più parlare di attività – il che è un contraddire troppo aspramente ai nostri concetti e alla nostra comune esperienza, e alla natura stessa significativa, mobile cioè e funzionale, del percolato – o porre questa attività là dove l'indicazione stessa grammaticale ci suggerisce, nel *percipere*.

Senonché, ripeto e bisogna insistervi, è per tal modo perduta la grande scoperta fenomenistica berkeleyana, che è assolutamente impossibile negare e storcere; e perciò Hume mosse così

vigorosamente e disperatamente all'assalto di questo altro baluardo dommatico. Giacché, una volta postici sul piano d'un reale che si risolve nel *percipi*, d'un esse idealisticamente empirico, come e a qual titolo parliamo di quest'*esse* che è il *percipere*, di questa realtà che è la percezione? O essa è colta immediatamente, senza un percipi, dalla percezione stessa – *percipere* del *percipere*, e siamo nel vasto mare dell'autocoscienza, coi problemi tempestosi che essa implica, affatto inconciliabili con un idealismo empirico; e non si vede fra altro ragione perché il mero stato abbisogni della mediazione del *percipi* (chè questa è in realtà la situazione del percetto berkeleyano, idea-stato prodotto da Dio) e la ben più complessa di determinazioni e pregnante attività volontaria ne prescinda – ovvero della percezione parliamo soltanto, secondo le esigenze dell'idealismo empirico, mercè un procedimento induttivo.

In Berkeley valse il primo ordine di ragioni. Chè se da un canto, come attesta il *Commonplace Book*, «io» esisto realmente nelle idee stesse in cui esiste il mondo, cioè nei sensibili, ed essi sono «io» – meglio detto, li chiamo io – quando si tratta di mie azioni, ed è evidente che io mi conosco realmente solo per idee, togliendo le quali, è tolto via anche l'io reale, dall'altro – e ciò scioglie il circolo di quella prima posizione – io possiedo pure una «nozione» subiettiva della mia spiritualità in quanto volere. E volere è Fine. Così il filosofo di Dysert credeva di aver superato il dualismo di idee e di attività, di natura e spirito, in quanto

poteva considerare questo come finalità, valore incommensurabile del volere in un regno di fini, e l'altro mondo di idee-oggetti intimamente connessovi, creato per realizzarli ed esistere a gloria di Dio: unità di fini e di mezzi. Io credo che, in una comprensione integrale del pensiero schiettamente teologico di Berkeley, questo punto non vada obliato; ma è per me anche chiaro che in questa più ampia visione, nella quale è un vivo presentimento di Kant, non sono eliminate criticamente le difficoltà primitive, ma aggravate anzi dalla comparsa dell'antinomia fondamentale Essere-Dover Essere, natura-finalità, idee-mezzi per la realizzazione degli spiriti, e resa più acuta anzi l'antinomia in un mondo il quale è una creazione, o conservazione che fa lo stesso, provvidenziale. Per l'affinità col nostro argomento questa difficoltà non andava trascurata; essa, in ultima analisi, trae origine dall'interpretazione ontologica del *percipi*, in ispreto alle tesi fenomenistiche medesime, e dall'assunzione del *percipere* come attività volontaria, extra-fenomenica e sostanziale.

Per noi, invece, la percezione è – deve essere – atto ma non sostanza. Impossibile, quindi, deve essere intendere il percolato come modo. In effetti, che la percezione venga intesa come sostanza non accade che in alcuni particolari tipi di speculazione metafisica (allorché se ne è riconosciuta la incontestabile autonoma realtà), ma non è altrettanto vero per le interpretazioni del percolato, che, quasi universalmente e in maniera del tutto spontanea, viene inteso come un modo, modo d'un Io. Colto

come un che di determinato si avverte che non in esso, in quanto tale, sta il principio di sua determinazione; ciò che lo determina, la sostanza, l'esperienza stessa suggerisce non poter essere il percelto, ma alcunché d'altro, un atto che l'esperienza suggerisce sia l'unità del soggetto, e sia questi poi come attività pura e anco *ad modum recipientis*. Ebbene: è questa attestazione dell'esperienza che bisogna mettere in suspizione. È impossibile intendere il percelto come modo. Che non possa riuscire corretto speculativamente, la storia è lì ad attestarcelo. Il tentativo kantiano, che è forse il più rigoroso, dimostrando che si danno nei contenuti sensibili forme e costitutivi d'intelligibilità che sono principî di determinazione di quei contenuti e che soli li rendono possibili, dimostra solo (se pur lo dimostra; ché per Kant anche la sensibilità ha la sua originalità) che i «sensibili» sono modi; ma la questione non è qui: percezione non vuol dire necessariamente percezione sensibile e il connettere il percelto a condizioni di esperienza esterna e a funzionalità specifiche del cosiddetto nostro corpo (tutto ciò è sensibilità) presuppone sempre il cogliere il percelto in quanto tale, puro e semplice. E non c'è che la esperienza spontanea e precritica che ce lo presenti come modo. Torniamo al percelto, che ci è risultato significativo; poniamoci, vale a dire, quanto più si può aderentemente, all'immediata realtà d'esperienza.

Il percetto nel presentarsi alla nostra complessa esperienza e alla nostra matura riflessione – il filosofo non può certo dimenticare, e non deve, che l'analisi del proprio mondo spirituale parte e si aggira nelle condizioni e nelle forme del più elevato sviluppo mentale – si pone come un particolare contenuto determinatissimo, il quale ci appare per sé stante nella prima immediatezza, tutto in sé definito e concluso; ma è vero anche che esso ci appare più o meno connesso strettamente alla nostra totale esperienza. Si tratta della sua natura relazionale, di quel suo stare per altro, onde esso si lega ad altro percetto, a questo o a quel momento della nostra attuale esperienza, o, anche, più genericamente, ad essa nella sua immaginata totalità, onde noi lo sentiamo e diciamo nostro. In altre parole: il carattere significativo del percetto ci si offre, ad una pur embrionale e precritica riflessione teoretica, nella sua fenomenicità.

Ora è qui, in questo preciso momento che viene interpretata – o, a dir meglio, falsata – l'attestazione sperimentale. La mente sviluppata e matura del filosofo formula, intellettualisticamente, ciò che la mente ingenua suggerisce, poiché riesce strana e incomprendibile l'attestazione sperimentale nella sua ingenuità: in quanto determinatezza, stato definito e concluso, il percetto non può essere che un modo, come del resto dimostra la sua stessa relazionalità o alterità che lo sospinge verso altro. E così si costituisce e formula questa interpretazione dell'esperienza. Che si tratti d'una interpretazione precritica e non già d'una schietta

esperienza nella sua verità, lo dimostra appunto l'orientazione che prende allora, così nella mente del filosofo come in quella dell'uomo volgare, il senso della relazionalità. Per esso si aprono, almeno, tre vie: quella della funzione ond'è percetto, quella d'un altro percetto, quella della totalità immaginata dei percetti. L'interpretazione precritica sceglie questa ultima, come la scienza la seconda; dice il percetto modo di quella totalità d'esperienza che è il soggetto. Che ne risulti un errore volgare, sarebbe volgare indugiarsi a dimostrare.

Ma ciò sta certo a dimostrare che la fenomenicità del percetto, che la empiria stessa ci attesta, non ci obbliga a intenderlo come modo d'un Io, necessariamente connesso alla totale esperienza d'un soggetto. Sia che si intenda questa totale esperienza come coestensiva ed esauriente la nozione stessa di soggetto, sia che questo si distingua da quella come suo principio o attività determinatrice. Nel primo caso, l'illusorietà del procedimento è manifesta, giacché quella totalità non potrà essere che complesso di percetti e, allora, quel modo della sostanza poggerrebbe e si fonderebbe su un coacervo di altri modi, e, in quanto ad essere veramente e autenticamente totalità (se la totalità, come concetto astratto, può essere sostanza) l'analisi, che ha pure i suoi diritti incontestabili, ci mostra della nozione di soggetto un quadro mobile, variabile, funzionale di elementi, un'instabilità complessa di costitutivi, il cui connettersi e complicarsi dà arricchimento e sviluppo, la cui disintegrazione un depauperarsi e affievolirsi fino

alle soglie dell'inconsapevolezza, ci dà un panorama che è proprio la negazione d'una concettuale totalità. Si dirà che noi qui facciamo, ora, della psicologia: e certo ne facciamo. Ma altra cosa è farne e richiamarsi ai fatti per assumerli *sic et simpliciter* come valori di verità, altra per mostrare che un'ipotesi esplicativa non si accorda con essi e li contraddice. Non noi ci fondiamo sui fatti, bensì sul valore epistemico della non-contraddizione per rigettare una identificazione indebita.

Inoltre: la nozione di soggetto, che sale psicologicamente da quella contenutistica d'un me e di un fuori del me a quella formale dell'io, implica e suppone necessariamente quella dell'effettiva realtà del percepire, mentre non è affatto vera, psicologicamente e speculativamente, la reciproca. Psicologicamente, già lo vedemmo, perchè nella dinamica mentale non si presenta a noi primitivamente che il percelto, in cui tutta si focalizza ed obblia la nostra attualità, quasi inconscia di essere, e il nostro porci come soggetto è un faticoso e lento costruirci inconsapevole e perciò poi un rivelarci fatti, un ritrovarci ulteriore complessi e multivoci. Speculativamente, perchè il soggetto è sufficientemente definito come unità formale di percezioni. Il riconoscimento memorativo non importa altro. L'argomento cioè della memoria, sul quale tanto energicamente insistette per esempio il Galluppi, per dimostrare che colla percezione è dato anche il me («se la coscienza che io ho delle mie modificazioni – egli scriveva – non fosse unita al sentimento del mio essere, io non saprei

certamente riconoscere, che ciò che mi è accaduto ieri sia accaduto a me stesso») non si può qui far valere, giacché da esso si può concludere sì all'unità sintetica del me, per usare l'espressione del Galluppi stesso, non già a quella che egli chiama l'unità metafisica del me. E la questione è tutta qui: se il percetto, riportandoci a un'unità, ci dia questa come sostanza oppur no, e risulti pertanto essere un modo.

Si noti bene, adunque: noi adesso non diciamo già, che la fenomenicità del percetto non ci riporti a un'unità funzionale che, vedremo poi se a buon diritto chiama suo il percetto e che può dire io, e rivelarsi quindi soggetto; neghiamo soltanto che questo suo riferirsi a una totalità d'esperienza con ciò stesso ponga questa medesima, con quei suoi contenuti obiettivi che non possono essere ancora se non percetti, come soggetto. Questa ultima affermazione è soltanto il risultato dell'introspezione di una mente matura e complessa. — quella a punto del filosofo — e perciò stesso ci pare una testimonianza da rivedere criticamente. Più brevemente ancora: noi crediamo che bisogna distinguere nettamente, alla maniera stessa di Leibnitz, la percezione dall'appercezione. Pertanto, dunque, il porsi fenomenico del percetto, come significativo, ci riporta ad alcunchè di altro, che, se dev'essere costitutivo elementare, non può darsi — è vero — se non come percetto o percepibile anch'esso; ma, non per questo, esclude che sia colto ed inteso come funzione; a un costitutivo che sia avvertito come relazionalità in quanto tale. O noi non ci

siamo spiegati abbastanza sulla natura significativa del percetto o non stiamo dicendo, adesso, nulla di nuovo. Il percetto va inteso a punto come relazionalità concreta. I psicologi dicono – e dicono benissimo in quanto guardano la cosa *ab extra* e se la loro preposizione è intesa come questa visione obiettiva che è in proprio la posizione della psicologia – che la sensazione s'integra nella rappresentazione e *questo suo integrarsi* è percezione. Naturalismo – ci si obietterà – naturalismo ed errore! E per un doppio ordine di ragioni. Anzitutto, perché questa integrazione presuppone, dei dati che sono, per sé, e che intanto si integrano e unificano (unificazione, non unità! integrazione non sintesi!) in quanto hanno per sé essere e realtà, naturalisticamente; poi, perché la nozione stessa d'integrazione è concetto dell'intelletto, elaborazione complessa ed altissima, attestazione analitica, non già immediatezza nella coscienza e della coscienza. Per altro, se uno degli elementi di questo prodotto dell'integrazione (ché così veramente e non più e non altrimenti voi dovrete dire) è la rappresentazione, cosa sarà mai l'altro, la sensazione o sensazione, se non un x incognito ed arbitrario, un inconscio ed in conoscibile materiale dell'intuizione, senza la bellezza metafisica dell' x kantiano?

Vediamo. Forse qui ancora la difficoltà non procede che dall'identità di essere e conoscere, non è che il giuoco dialettico dell'analisi che si sostituisce alla sintesi. Ma noi teniamo ben netti e distinti i due punti di vista della riflessione e dell'esperienza. Non

dimentichiamo che quella nozione di integrazione, onde del percepire parliamo come d'un atto, è il punto di arrivo di una spiegazione scientifica. Di immediatamente dato – meglio, di constatato come posto – non c'è che il percetto, che rimarrebbe inspiegato (punto di vista questo riflesso) se non lo dicessimo analizzabile (sempre ancora riflessione) in costitutivi quali la rappresentazione e la sensazione. E allora, nessuna meraviglia e nessun illogismo, se questa si risolve per noi in un sistema di pensieri, in un complesso di conoscenze, che come tutte le conoscenze della mente umana sono anch'esse, in ultima analisi, possibilità di esperienze. La sensazione che si integra nella percezione è, sì, un x attuale nell'atto, (anzi non è neanche tale, perché non è percetto e non ha realtà per sé, ma che può così essere affermato provvisoriamente non foss'altro perché pone il problema della propria risolubilità e determinazione), ma nulla ha da vedere con l' x kantiano. O forse questo solo, che esso è veramente e correttamente noumenicità, cioè pensabilità. È la possibilità di determinare, causalmente e secondo tutti gli altri modi della razionalità, le condizioni del percetto: è la possibilità di passare da percezione a percezione, da atto ad atto, che è l'unità vivente di esso. Ma, laddove la noumenicità kantiana implica necessariamente, come quell'ente di ragione che essa è, un ente realisticamente inteso, la cosa in sé, e una Ragion Pura, che è un'altra entità metafisica, nella loro inseità impossibili ad interpenetrarsi e unificarsi, come nel realismo cartesiano, e rimane una luce estranea all'essenza

della cosa illuminata; così la noumenicità, che ci risulta nella sintesi dell'atto, è proprio la conoscibilità indefinita di esso, la non estraneità del molteplice sperimentale all'unità epistematica del sapere conoscitivo; è, in fondo, l'infinitezza stessa della sinteticità.

Non è vero, dunque, che nell'integrazione della sintesi, si suppongano e presuppongano – in fondo a quest'accusa c'è sempre la pretesa di tutto dedurre a priori – gli elementi come dati. Resta a vedere se questa integrazione che è la sintesi empirica, concetto analitico e non già attestazione della coscienza, non ha proprio con questa rapporto alcuno e plana in altra sfera, eterogenea del tutto.

La questione sta, allora, tutta nel sapere se questo «integrarsi» è una parola per sé priva di senso, giacché non può essere intesa primitivamente e definitivamente che come «integrato» e il suo significato vero le venga da una superiore e in fondo misteriosa attività (affermazione dommatica, in ogni caso, di dualismo); la questione sta tutta nel sapere se questo termine e tutti, in genere, quelli che esprimono momenti dinamici della vita introspettiva non indichi e non possano indicare che percetti nel senso tradizionale di modi ontici, e immobili e morti stati o, viceversa, attestino anche immediate realtà percepibili, per esempio una variare, per esempio una relazione. Se ciò è impossibile, sarà vero che anche noi, come si dice di quei psicologi, evochiamo qui un atto di vita da due morti stati, da due idee inerti e passive. Se quel

genere di percezione – come unità inscindibile e ulteriormente *de facto e de iure* indecomponibile – è impossibile e irreali, non ci è data ma viene arbitrariamente affermata da quella cattiva metafisica che è l'empirismo, è chiaro che, allora, è almeno abusivo e gratuito parlare di percetti come significati, o momenti di relazionalità. Però, se i costitutivi relazionali della coscienza non sono percezioni essi stessi, converrà dire che non già il mondo del divenire, come da secoli insiste la tradizione speculativa, è colta dalla percezione, ma sì invece il più puro essere parmenideo; converrà dire che le relazioni sono meri simboli verbali, giacché ad affermarle vedute intellettive si è combattuta e vinta una bella battaglia contro la passività della conoscenza sensoriale, ma nulla si è detto contro la percezione, non se ne è peranco negato il reale valore, se quel vedere possiede ancora un senso e l'intelletto non è un fuori della coscienza. Nella percezione e con la percezione noi non avvertiamo solo stati sibbene anche i loro rapporti, inscindibilmente: senza questi coglier quelli in quanto tali sarebbe impossibile; il percepire ci dà anche le relazioni e queste non sono che percezioni, percezioni pure, coscienza nella sua immediatezza. E se parrà che qui faccia capolino la dialettica con l'affermazione dell'immediatezza della relazione che è invece innegabilmente mediazione, non c'è chi non vegga quanto questa accusa sarebbe a proposito, quanto sarebbe uno sproposito.

Il porsi fenomenico del percetto ci riporta, dunque, ad altro che, in quanto costitutivo elementare, sarà un percetto o percepibile, ma come funzione, come pura relazionalità; ci riporta, vale a dire, ad altro momento funzionale della coscienza, alla rappresentazione. E insistiamo ancora: se ciò pare assurdo, se pare un evocare atti di vita da morti stati, lo si deve all'abitudine d'intendere e percetto e rappresentazione ontologicamente, al dimenticare che ora noi stiamo facendo analisi, non stiamo «costruendo» geneticamente una realtà, non stiamo «deducendo» la percezione; se ciò pare incredibile è solo per la spontanea e precritica credenza nell'attività consustanziale della percezione, la quale ci pare a posto suo se riposta incongruamente nei percetti e più e meglio nella totalità loro, cioè nei loro contenuti presi come totalità, che diciamo il soggetto, e ci pare nulla invece tanto se ridotta a mera sinteticità, a mera unità relazionale di percetti, quanto se depauperata in questi fino ad essere semplici significati, ad essere ridotti cioè alla loro relazionalità. Altrimenti detto: noi troviamo evidente ed agevole concepir l'atto come sostanza, oscuro ed arduo, perché non familiare, pensar l'atto come atto.

E la percezione è atto, unità sintetica di significati. E qui, ancora, ci è d'uopo chiarire. Ché, nella percezione, né è necessariamente conscio l'altro termine della sintesi, né questa, in quanto tale, è immediatamente data come consapevolezza.

Il primo punto è, forse, più facile ad accettare specie se non lo si complica intellettualisticamente e non s'intende questa non

necessaria presenza attuale dell'altro termine della sintesi secondo una metafisica dell'inconscio. Bisogna dire soltanto che mentre l'altro termine della sintesi è sempre presente funzionalmente nel percetto, che a tal patto soltanto riesce significativo, non lo è per sé sempre e in ogni caso, come da questo distinto, benché possa tosto divenirlo. È ciò appunto che dà il carattere proprio di questa sintesi e la determina non impervia all'analisi: sinteticità empirica. È ciò che si appalesa sempre nel riconoscimento percettivo, che è già un'analisi elementare e nel quale la psicologica integrazione della così detta sensazione con la rappresentazione si scinde in una chiara appercezione dei valori costitutivi del percetto.

Ma ora io non faccio della psicologia; voglio solamente rilevare che l'unità significativa del percetto non mi richiama e riporta genericamente ad altro, sibbene ad un preciso e determinato altro contenuto che, se pure attualmente non inteso come tale, e non distinto, può diventare, e, in taluni casi, diviene un percetto esso stesso. Il quale rilievo importa, poiché con l'altro termine, percepibile, è già data la sintesi, un fissare definitivamente in che senso e a qual titolo noi parliamo della percezione.

Non ne parliamo certamente come di una presentazione attuale della coscienza. Come tale, sarebbe una contraddizione in atto: giacché risulterebbe inevitabilmente una molteplicità (i termini e il loro rapporto sintetico) e insieme un'unità, l'unità del loro presentarsi, l'unità che è percezione e non percetto, ma che

nella presentazione attuale risulterebbe tuttavia, almeno alla riflessione spontanea, un percetto. Che la contraddizione permanga alla riflessione critica – che deve necessariamente, se vuol essere tale, distinguere la molteplicità come contenuto e la unità come forma – è altra cosa che esamineremo largamente poi. Perché la contraddizione fosse eliminata nella presentazione attuale medesima bisognerebbe che la molteplicità si offrisse come contenuto e l'unità come forma, cioè come *altra* sintesi, come ulteriore percezione: ciò che è impossibile avvenga, ma che avviene effettivamente nella memoria, o più precisamente – come già dissi – nel riconoscimento memorativo; ma allora noi ci lasciamo, propriamente, indietro la percezione ed essa, inafferrabile, sfugge all'analisi e al nostro discorso. Diciamo con precisione: sfugge alla nostra coscienza attuale perché è essa stessa la nostra coscienza attuale, il suo costitutivo. Ciò spiega a sufficienza perché gli autori sono indotti o a considerarla non come puro atto, ma oggetto vero e proprio (per esempio, rappresentazione) o a trasferirne, come per esempio Berkeley, la sinteticità in altre più complesse funzionalità che ci sono più familiari, come la volontà. Perché inafferrabile immediatamente come atto, la percezione non ci si può offrire che nella riflessione, della quale è allora oggetto, di qua la mia operazione del riflettere sulla percezione e di là la percezione stessa, la quale diviene dunque oggetto, idea; il che equivale non tanto a misconoscere la percezione quanto a renderla propriamente inconoscibile. Non è in

sede di riflessione analitica che si possa sperare di cogliere la sinteticità della percezione come atto, e ciò, ancora una volta e in altra maniera perché la contraddizione nol consente: l'analisi non ci può dare la sintesi, ma un suo stato. Ma lo sfuggire della percezione alla coscienza attuale non giustifica la conclusione di Berkeley che essa non sia atto nel senso nostro. È noto l'imbarazzo in cui egli si venne a trovare, largamente attestato dal *Commonplace Book*, ammettendo lo spirito come congerie di percezioni («sopprimete le percezioni e sopprimete lo spirito. Ponete le percezioni e ponete lo spirito... Un puro intelletto io non lo comprendo» etc.) che è il punto di vista obiettivo, e la considerazione, perfettamente apposta, subiettiva nella quale tutto cambia e lo spirito gli appare oggetto fra oggetti: «non sarebbe preferibile – si chiedeva negli *Appunti* – non chiamare idee le operazioni dello spirito, limitando questo termine alle cose sensibili?». Indi la conclusione del *Trattato*: «la volontà è *actus purus*, o piuttosto puro spirito, non immaginabile, non sensibile, non intelligibile, in nessun modo oggetto dell'intelletto e della percezione». Conclusione affatto indebita, giacché c'è modo, tra la presentazione immediata e l'oggetto della riflessione analitica, di parlare della percezione come di una conclusione induttiva.

Che è il titolo giustificativo onde parliamo di essa, come atto. Il percelto in quanto termine, che è significato, ci riporta ad altro termine connessovi. Questa connessione, in identiche condizioni, noi chiamiamo, nella più elevata e complessa esperienza,

un atto di sintesi. Nulla vieta di estendere, in sede di coscienza riflessa, questo carattere ai costitutivi medesimi dell'esperienza, alla coscienza pura e semplice. Nulla vieta; perché le obiezioni kantiane, postulanti per ogni sintesi un'unità d'appercezione trascendentale e l'impiego di categorie e di schemi, ci riporterebbero a un'insostenibile dualismo di senso e intelletto che, oltre a presupporre in effetti la percezione come atto, (senso e intelletto non sono «dati», ma costruzioni speculative sulle presentazioni percettive, interpretazioni dell'esperienza) implica la concezione dei percetti come stati ontologici, la quale è superata dalla nostra di essi come significazioni. Nulla vieta, anzi tutto conferma la induzione che l'operazione di cui il percetto è il termine sia un atto sintetico e che questo, e non altro che questo, è la percezione. Lo conferma l'osservazione spregiudicata di tutte le altre operazioni dello spirito, che in tanto sono consapevolezza in quanto posseggono inconfondibilmente questo carattere della sinteticità. Lo conferma l'impossibilità intrinseca che il percepire sia il risultato o momento d'una disintegrazione analitica della coscienza attuale, lo sfaccettarsi in modi incausali di una totalità monadica o il molteplice porsi, inspiegabile, d'un Atto Puro. Lo conferma, infine, il passaggio dalla percezione al giudizio.

Su questo punto conviene fermarsi; giacché se il percepire, non essendo un dato della coscienza immediata ma un risultato induttivo della coscienza riflessa (dalla prima ben distinta, come insisteva il Galuppi) e pertanto non va assunto come oggetto fra

oggetti bensì considerato – come solo la induzione ci consente – quale funzionalità schiettamente spirituale (noi non diciamo ancora soggetto), esso deve potere, prima o dopo, essere riportato, come tutte le conclusioni induttive, alla coscienza immediata, deve potere essere sperimentato, percepito. E lo è, a punto, allorché la percezione si esplicita come giudizio.

E mi sia consentito di dir ciò con le parole di una limpida pagina del nostro Galluppi, rimanendo ben fermo che la sua testimonianza non implica che noi facciamo nostra la sua dottrina analitica dei giudizi, della quale egli può esser considerato l'antesignano in Italia. «Allorché lo spirito guarda semplicemente un oggetto e vi vede riuniti i suoi diversi elementi, egli non ha ancora che una percezione; ma allorché porta successivamente la sua attenzione a questi elementi, decompone questo oggetto, dividendolo, per dir così, nei suoi elementi diversi, cioè in un soggetto e nelle sue diverse qualità. Ma lo spirito non decompone che per ricomporre di nuovo; egli, dopo avere osservato separatamente questi elementi, gli riunisce, vale a dire, dopo avere osservato separatamente le qualità, le riunisce al loro soggetto: questo atto dello spirito, con cui riunisce gli elementi dell'oggetto, chiamasi giudizio; il *giudizio* non è dunque che un'analisi e una sintesi della percezione complessa. La percezione vede gli elementi dell'oggetto come riuniti, il giudizio li separa, e li vede separati e gli riunisce. Per riunirli è necessario, che li trovi separati; l'attenzione è appunto l'atto che li separa». Come in questa

pagina ha chiaramente fermato il Galluppi, nel passaggio dalla percezione al giudizio, noi non usciamo affatto – a meno che non si voglia ipostatizzare in «facoltà» l'atto dell'attenzione, che noi già ritrovammo implicita, come focalizzazione della nostra attualità, nel percelto – non usciamo affatto dalla sinteticità empirica del percepire. Non si tratta di due sintesi diverse, l'una primitiva, l'altra, perché preceduta da un'analisi, secondaria e altra dalla prima. Se teniamo fermo il puro carattere sintetico, in che potrebbero esse differire? D'altra parte, l'attenzione discriminatrice, che è la condizione necessaria e sufficiente dell'esplicitazione della percezione nel giudizio, non può essere intesa come un'attività altra dall'atto stesso, che ad esso si sovraggiunge da fuori, ma è la coscienza stessa della concretezza di esso, delle possibili direzioni del suo porsi; oppure la concretezza non è più tale, relazionalità di un molteplice spirituale. L'analisi distintiva, della quale ci parla il filosofo di Tropea, non è infatti altra che la instabilità sintetica stessa di questo atto empirico, in cui i termini si organano funzionalmente, concretamente, non come identità assolute e date e aventi valore per sé, (questo solo è il necessario presupposto epistemico di una dottrina analitica del giudicare), ma come riferimenti e comportamenti. Quest'analisi, che è l'esplicitazione della percezione nel giudizio, non è a propriamente parlare che un nuovo, altro atto di sintesi, un *porsi altrimenti* de' medesimi contenuti, alterità nell'identità, ma ora vista funzionalmente. Nel giudizio interverranno certamente altri costitutivi,

specie nel negativo che chiarirà riflessamente la natura logica dell'affermativo ma senza turbarne il carattere primitivo, e presupposto, di sintesi, sulla quale soltanto si rivolge adesso il nostro discorso. Il quale mira precisamente a rilevare che la natura sintetica di atto, propria della percezione, che noi affermiamo induttivamente, non rimane nel limbo delle ipotesi incontrollabili, ma è veramente una realtà, un fatto, se così piace dire, perché diviene percettibile – e conferma dunque la induzione – nel rapporto sintetico del giudizio. $A \text{ è } B$ è un rapporto del tipo medesimo di quello che unisce gli elementi di un atto percettivo.

Naturalmente, il valore probante di questa conferma, della sinteticità della percezione, data dal giudizio è condizionata dal significato che noi dobbiamo attribuire alla sintesi del giudizio. Già vedemmo qual conto tenere delle obiezioni kantiane che postulino per esso la funzione categoriale. Ora la sinteticità potrebbe essere revocata in dubbio per una più generale ragione: questa della percezione apparire un simulacro di sintesi, giacché la mera relazione fra i termini del giudizio, che può cadere sotto la nostra percezione, è piuttosto una congiunzione che una connessione intrinseca, un mettersi insieme di essi e un sommarsi e non già una vera e propria unità nozionale. E, al più, una sinopsi. E, viceversa, è proprio l'unità che fa la sintesi, l'unità del molteplice. Unità e connessione – si opporrebbe – dicono necessità; come può risultare questa alla percezione?

E nondimeno, benché i sintetici non siano necessari come gli analitici, non c'è dubbio che di una certa necessità la sintesi empirica non può dirsi mancare. Nella relazione di tipo $A \text{ è } B$, pur essendo eterogenei i termini, in tanto è possibile la predicazione, in quanto risulti una certa identità *fra* essi, ché sarebbe altrimenti impossibile ogni legame giudicativo: $A \text{ è } B$ si trasformerebbe senz'altro in $A \text{ e } B$. Ma perché $A \text{ sia } B$ è necessario che l'identità sia *dei* termini? che A , in sé e per sé, possieda anzi sia un'identità, identica a dir così all'identità che è in sé e per sé B ? Questa, crudamente detta, è, com'è chiaro, tutta la questione. Ma com'è chiaro, tutta la questione allora si risolve così, in quella della necessità logica. Essa, come altra dalla semplice necessità psicologica, come necessità di valore, è sola quella posseduta dalle proposizioni di cui è impossibile pensare il contrario? E se no, si tratta forse solo d'un grado di minor necessità? Non è il momento, adesso, di trattare adeguatamente in tutta la sua portata la questione della necessità logica.; ci torneranno ampiamente. Ma poiché è ovvio che, per noi, la necessità connettiva della predicazione, la natura sintetica cioè del giudizio, non debba poter esser revocata in dubbio e debba costituire anzi un dato sperimentale e noi vediamo in essa una qualità costitutiva dell'esperienza medesima (la possiamo chiamare del tutto correttamente, unità a priori metafisica) cioè non possiamo ridurla quantitativamente a un minor grado della necessità logica propriamente detta, bisognerà pur discutere adesso con certa ampiezza, il

punto particolare che ora ci riguarda – se la predicazione empirica, cioè, sia vera sintesi – ed è chiaro che basterà esaminare la legittimità del trasferimento, dalla esperienza alla conoscenza, dell'apriorità logica.

Noi siamo, così, al cuore della grande scoperta kantiana, dei giudizi sintetici a priori; e siamo anche, chiaramente, di fronte alla questione precisa se realmente si diano assiologicamente giudizi sintetici o no. Ora se è innegabile che dal punto di luce razionalista (dal quale solo può venire quella obiezione), la necessità del rapporto giudicativo vien trasportata necessariamente e tacitamente dalla funzione relazionale e connettiva ai termini, unità del molteplice – che, si dice, la percezione da sola, con le sue forze, non può operare – e si dice perciò che B una qualche identità deve possedere con A onde possa predicarglisi; allora, posta questa identità di concetti (e se di una qualche identità in sé e per sé di termini bisogna parlare questi non possono che essere concetti) è vano parlare di giudizi sintetici puri e semplici, ma si deve soltanto e di analitici e di sintetici a priori. Che è il vero e definitivo pensiero di Kant. Senonché, a parte che egli stesso non nega i sintetici, e vedremo subito come e con quali gravi conseguenze, la riduzione non è così semplice come può parere a prima vista.

Se dal punto di vista gnoseologico la distinzione fra sintetici a priori e analitici può mantenersi con la empirica, ancor quasi lockiana, constatazione che i primi sono istruttivi e gli altri no e

con l'affermazione di un equivalente valore di certezza nei due tipi, dal punto di vista metafisico la distinzione rimane oscurissima: la certezza dei sintetici a priori rimane garentita e spiegata dalla genesi categoriale e dall'attività produttrice dell'io penso; ma cosa spiega la eguale certezza degli analitici? Se essi sono certezze date, – io parlo, e bisogna parlare, al plurale – e non operativamente costruite, alla nostra conoscenza, è ben di essi, anche essi molteplicità, e non solo delle cognizioni sintetiche che bisognerebbe fare deduzione trascendentale. E se essi sono posizioni noumeniche, intuizioni dell'universalità e necessità dell'assoluto identico, il divario tra gnoseologia e metafisica appare daccapo e inversamente, dal punto di vista ora del valore di questi due tipi di conoscenze, (gli analitici garentiti da se stessi, autogiustificati dall'immediata intuizione della loro intrinseca identità; i sintetici garentiti dal loro costruirsi categoriale) colla gravissima difficoltà che il divario è assurdo in un sistema nel quale metafisica e gnoseologia fanno uno. In breve: i giudizi sintetici a priori sono troppo pericolosi vicini, perché lascino sopravvivere gli analitici; la scomparsa dei sintetici assorbiti nei sintetici a priori porta via anche gli analitici. E si capisce bene perché: il problema vero ed ineliminabile è quello dell'unità del molteplice; e l'unità o la si ripone nell'identità, e sarà unità necessaria e si avranno giudizi analitici, o nella pura e semplice relazionalità giudicatrice, e si avranno i sintetici. Ma, in quest'ultimo caso, non bisognerà parlare di sintesi di concetti, d'un'identità presupposta

dall'atto che connette i termini, sibbene anzi nascente da questo. B viene predicato da A non perché ci sia in esso qualche cosa che lo fa identico a questo, e che «fa sì che gli appartiene»; ma, anzi, gli appartiene perché è unito in un atto di predicazione. Arbitrio? assoluta contingenza? vedremo poi; se vogliamo anticipare una qualifica, diciamo piuttosto: valutazione, sinteticità.

Torniamo ai giudizi sintetici. L'impossibilità di negarli non pare contestabile. E voglio dire degli atti giudicativi in cui il rapporto sia posto – e non già come mera congiunzione ma come vera e propria sintesi – fra termini non identici. Perché qui è in giuoco la possibilità stessa dell'unità del molteplice. E non c'è alternativa possibile: o essa è sintesi e come tale entra nel mondo del sapere scientifico, diviene oggetto di determinazioni epistemiche, o è presupposta, come concetto. Può essere presupposta? Questo ultimo è il caso della sinteticità di cui parla il razionalismo, che si deve porre fra concetti. Laddove si tratta a punto, per esso più che per altri mai, di spiegarne l'origine e quindi di ammettere anteriormente giudizi sintetici puri e semplici. Per questo serba, a mio credere, tutto il suo valore la critica di Rosmini a Kant, che ognuno ricorda. Essa, in fondo, è tutta – non ostante la postulata trascendenza della copula – un'esigenza della schietta e semplice sinteticità, quale noi l'intendiamo. La sintesi a priori – il Roveretano replica a Kant – non consiste nell'unire al concetto del soggetto un predicato non cavato da quello né dall'esperienza, ma nel sollevare il contenuto del soggetto, che

prima del giudizio è non concetto ma sensazione solamente, proprio a concetto, nel concepire il soggetto. E in questa osservazione, egli aggiungeva, sta la chiave d'oro di tutta la filosofia dello spirito umano. Chiave d'oro, mi sia consentito di dire, che diviene facilmente di piombo se si suppone di dover trarre d'altronde che dalla coscienza la luce della coscienza. Allora ha ragione lo Spaventa di dire che Rosmini e Kant insegnano la stessa dottrina e la sintesi primitiva del Roveretano riesce un autentico giudizio sintetico a priori e reca nel suo grembo la dialettica, quella dei suoi concetti che insieme genera e presuppone. Ma l'atto stesso di sintesi, se noi, per poca fede nei valori essenziali dello spirito, non vogliamo negar ciò, è tale da bastare ad illuminare di sé i suoi termini, che son sì poco cieche intuizioni come poco esso è categoria. Cos'è mai tale cecità dell'intuizione, se questa è già coscienza, se è fatta della sostanza stessa di cui noi siamo fatti? Voglio dire che c'è un'intrinseca contraddizione nel contestare la possibilità di giudizi sintetici: si ammette e si nega insieme l'attività connettiva; in quanto giudicare sarebbe tale, non lo sarebbe più, sarebbe congiunzione mera, addizione, operazione da laboratorio, in quanto sintesi. Ma le sintesi di laboratorio sono forse somme, addizioni o non piuttosto prodotti originali? Dove è nato, se non nelle scuole razionalistiche, questo fatuo fantasma dell'anassiologicità delle sintesi empiriche, il mito dell'inconsistenza dei prodotti naturali? Chi vi pose mai fede seriamente, sinceramente? La verità è che, per amore di quel tipo

di necessità intrinseca ed assoluta che solo l'identità può dare, il razionalismo nega anche quella necessità sperimentale che pur differenzia il giudizio dal meccanismo, e così compromette la possibilità medesima d'ogni specie di giudizio. È assurdo contestare i giudizi sintetici. Perciò non li contestò neanche Kant, riconoscendo che «l'esperienza è essa stessa un legame sintetico d'intuizione». Non paia pedanteria tornare su una questione già tanto nota agli studiosi di Kant.

Le linee sopracitate dell'Introduzione alla prima *Critica* sostituirono, com'è risaputo, nella seconda edizione un precedente passo più chiaro ed esplicito che giova qui aver presente. Kant, dopo aver detto che «nei giudiziî sintetici, bisogna che io abbia ancora fuori del concetto del soggetto qualche altra cosa (x) su cui s'appoggi l'intelletto per unire a questo concetto un predicato che gli appartenga, senza esservi contenuto», prosegue così: «I giudiziî empirici o d'esperienza non offrono qui alcuna difficoltà. Infatti, questo x non è che l'esperienza completa che io penso per mezzo d'un concetto A, che non è che una parte di questa esperienza. Giacché, quantunque non comprenda già nel concetto d'un corpo in generale il predicato della pesantezza, questo concetto designa ora una parte d'un'esperienza completa, e io posso aggiungervi altre parti che appartengono allo stesso concetto. Posso dapprima conoscere analiticamente il concetto del corpo, riconoscendovi certi caratteri che vi sono tutti compresi, come l'estensione, l'impenetrabilità, la figura ecc., ma qui

estendo la mia conoscenza e, tornando all'esperienza che mi ha fornito questo concetto di corpo, vi trovo la pesantezza sempre unita ai caratteri precedenti. L'esperienza è dunque questo x che si trova fuori del concetto A e sul quale si fonda la possibilità della sintesi del predicato della pesantezza B con il concetto A .» E Kant conclude, giustamente, che questo mezzo d'esplicazione non può affatto applicarsi ai giudizi sintetici a priori, i quali godendo di una necessità d'altro tipo, esigono altro fondamento, altro x che bisogna determinare.

Ora queste considerazioni di Kant – che altri poté accusare di empirismo e noi, invece, all'opposto di razionalismo dommatico – dicono chiaramente che, se egli pur sente l'impossibilità di negare la sinteticità sperimentale, non la ripone nell'elemento costitutivo dell'esperienza medesima, e ciò solo perché è tratto, anche nella prima edizione della *Critica*, a giustificarla e fondarla, cioè a dire a dedurla. Solo nella deduzione la necessità della congiunzione che è sintesi, acquisterà quell'altra necessità, evidente intrinsecamente e a priori, che soddisfa l'esigenza razionalista. Qui, per questa sintesi sperimentale, Kant si accontenta di trovare che l' x fondamentale giustificativo sia il presentarsi, il darsi del termine sintetico come facente parte *de facto* d'una totalità d'esperienza. Il che dimostra due cose: primo, che la vera questione epistemica sfugge inevitabilmente al razionalismo nel problema del giudizio sintetico (il vero problema è, qui nell'esempio kantiano, tutto in quel «trovo» la pesantezza sempre

unita agli altri caratteri, ecc.: trovo, come? rispecchiandola passivamente o giudicandola per un atto di sintesi?); secondo, che una concezione realistica sta al fondo della negazione della schietta sinteticità come tale; l'esperienza è qui intesa come un *datum*, un Essere o modo di essere, un presentarsi di elementi – intuizioni o concetti, non può far differenza, si badi! – alla nostra analisi. Innegabilmente questa sintesi empirica kantiana è un dato e un fatto, non un fare, un percetto o concetto non un concepire e un giudicare; con la sintesi empirica è venuta meno anche la possibilità del giudizio stesso.

Ed è una conseguenza necessaria: se non si ammettono giudizi sintetici puri e semplici, sviluppo riflesso del percepire e oggetti essi stessi di percezione, tutto il giudicare umano sarà o analitico – ma come un potere d'analisi senza quello di sintesi? – o sintetico a priori, con le impossibilità intrinseche che esso reca con sé e con la dialettica degli opposti, che solo lo vivifica e giustifica.

Più pianamente e semplicemente – a dispetto di tutti gli orrori e le commiserazioni che la semplicità suscita nelle teste dei maestri di filosofia – noi diciamo che la copula del giudizio, prima ed essenziale manifestazione di sinteticità, non è vana e anassiológica posizione d'una mente sognante, ma sta ad attestare anzi una vera e propria necessità, necessità fra termini e non di termini, ponente e non posta, la necessità di cui è tessuta la coscienza. Ed è quella sinteticità medesima, di quel medesimo tipo

che è implicita nella percezione, e qui, nel giudizio, è chiara. E là, perché implicita, noi l'affermiamo per un'induzione, qui l'esperimentiamo in quanto tale.

Chi vorrà credere, poi, e obiettarci, che questo esplicitarsi della percezione nel giudizio è ancor sempre un puro dato, offerto alla nostra passività, e che con esso non si esce dai limiti e modi d'un evento naturale, come bocciolo del roseto che diverrà, se tutto va a seconda, inevitabilmente una rosa e obiettarci ancora – in fondo l'obiezione è unica – che quella sinteticità – un fatto – affermata indubbiamente col metodo descrittivo de' fatti – è la più povera cosa e la più banale e volgare operazione che sia, non impropria neanche delle bestie, senza pregio veruno, non più che istinto o anzi meccanismo, si accomodi pure a non volere capire. Non è questo il nostro pensiero, ma – se mai – la necessaria conclusione d'un'epistemologia realista. È il realismo che, abituato a considerare la necessità come l'assoluta e incondizionale identità della *res* e avendo in quella soltanto riposto l'assolutezza del valore, non ha più occhi per vedere la coscienza come tale, cioè come l'immediato necessario e la svuota d'ogni valore e d'ogni spiritualità. Il porsi della predicazione è atto schietto di spiritualità, sì anapodittico ma per ciò appunto assiologico – l'esigenza specifica del percetto – che diciamo implicita nella percezione, non perché vi stia contenuta, come nella causa efficiente l'effetto che per una necessità deduttiva e immancabile non può non pensarsi ne emerga; ma solo perché, quell'essere

atto che essa è non è attualmente conscio. E così del pari è l'indurre: che, secondo il nostro pensiero, è la sinteticità stessa, ma intesa anche nella conoscenza qual'è realmente, attività ponente nuovi e originali momenti della coscienza; attività che può sì fallire alla meta e deve obbedire, quindi, a sue esigenze, ma che è il metodo solo di restare nel reale, di profundarvisi e approfondirlo, di dominarlo. Torneremo su tutto ciò.

Quello che qui dobbiamo fissare – per concludere questa parte della nostra indagine – è che non può essere contestato, a chi si voglia rimaner fedele al punto di vista della famosa formula berkeleyana, la possibilità di cogliere il *percipere* in quanto tale, il diritto di affermare la percezione come atto. S'intende, atto di sintesi puro e schietto, funzionalità d'un contenuto, relazionalità mera, non estrinsecazione d'una forza ignota o inestitività di un *esse* altro ed opposto a quello del *percipi*. Questo diritto viene – anche questa conclusione va fermata – dalla scoperta natura dei contenuti percettivi, che non sono posizioni ontiche ma significati, e dalla possibilità, strettamente connessavi, che questo *percipere* sia raggiunto induttivamente. Chi vorrà concludere, allora – non senza precipitazione invero – che questa sintesi della percezione come atto, e la sinteticità dell'atto in genere, non è, dunque, propriamente fenomeno ma *affermata* fenomenicità, due cose ben diverse – onde uno spiraglio almeno rimane dischiuso per uscire da un totale empirismo e varcare nel più spirabile aere della pura intelligibilità – non andrà certo lungi molto dal nostro stesso

pensiero. Ma avrà certamente torto, oltre che nell'affrettarsi ad argomentare un necessario passaggio ad un opposto metodo del pensare, nel ritenere di natura non fenomenica e preterempirica quel giudizio onde si afferma la fenomenicità della sintesi. Fare delle induzioni, pensare secondo la metodologia o la logica che l'induzione comporta, è sì un pensare e, se piace dire, un trascendere la generica e immediata esperienza, ma non certamente un abbandonar questa e negarla, non è trascendenza, nel senso rigoroso che a questo termine non può esser tolto; ma sì, anzi, un più strettamente aderirvi: è pensare, è la forma specifica dell'esperienza mediata. Sinteticità, infatti, è, vedremo, l'induzione, e sintesi vale mediazione. Di vero, in quella affrettata conclusione, non c'è che il riconoscimento della nostra posizione critica; secondo cui la fenomenicità dell'atto vien posta non come dato, fuori d'un sistema di valutazioni, ma in forza, tutt'altrimenti, di quelle esigenze specifiche e determinate che costituiscono la teoreticità dello spirito.

Affacciamoci ad altre, che qui insorgono, gravi difficoltà appunto intorno a questa affermata natura fenomenica dell'atto. Chè se può riuscir legittimo dire atto la sintesi in genere, in quanto tale, nel caso poi della percezione ne appare subito e implicitamente compromessa la fenomenicità, che di essa è pur necessario predicare. La nozione di atto, come di unità in sé e per sé, esclude da sé quella relazionalità che è implicita nel carattere fenomenico della percezione. O la fenomenicità della percezione

è sufficientemente definita dal rapporto sintetico dei termini della coscienza, e allora essa è sì atto, ma in sé chiuso e concluso, nel suo vincolo sostanziale e resta fuori della trama fenomenica, è vera e propria monade; o la fenomenicità è sola del percolato il quale, come elemento di coscienza che si riferisce ad altro, ritrova la sua unità in questo altro, che sarà allora la totalità attuale della coscienza o la sua forma (mettiamo il soggetto), ma in tal caso non della percezione va propriamente predicata la sinteticità, sibbene di questa totalità o di questa forma: la percezione rimane mera relazionalità fra termini. Il dilemma pone a fronte di una reale difficoltà: o la percezione è unità, sintetica, atto e in quanto tale non sarà fenomenica, ovvero, nell'impossibilità di negare la sua fenomenicità, ne resta escluso il carattere di atto e, in definitiva, anche di sintesi. La difficoltà è grave perché essa naturalmente si estende e ne genera altre: una volta compromesso il carattere sintetico relazionale della percezione è impossibile mantenere la concezione del percolato come di un significato e l'*esse* del *percipi* allora riprende subito il suo proprio valore ontologico; e ci si può fermare a queste sole ulteriori difficoltà.

Le quali tutte saranno più facilmente girate che superate se non ci si affaccia ad un'analisi spregiudicata dalla nozione stessa di atto. Voglio dire che la difficoltà che qui si presenta, della impossibilità di concepire come fenomenico l'atto della sintesi percettiva, si presentò sempre ad ogni fenomenismo e, per citare un esempio, recente e nostrano, apparve già tale e quale al Varisco,

sotto la forma di una contraddizione intrinseca al concetto stesso di fenomeno, come variazione. Ma nel fenomenismo del Varisco la difficoltà fu rimandata e spostata e non risolta, a punto per aver egli mantenuto il concetto tradizionale di atto. Si tratta tuttavia della difficoltà medesima, giacché l'impossibilità di intendere come fenomenico l'atto non è altra da quella di pensare l'identità irrelazionale di questo, come pur riferibile ad altro, come insieme altra. Che è la contraddizione di A (particolare, finito) in quanto varia: in un dato momento esso A è di una condizione intrinseca o stato A_1 , in un istante successivo A_2 , A_1 e A_2 essendo diversi; la variazione sia continua o discontinua implica necessariamente che, in un istante medesimo, si debba dire che è nello stato A_1 e che è in uno stato diverso di A_1 : una contraddizione manifesta. Ciò che è essenziale del fenomeno in quanto atto: come tale esso è identico, come fenomeno altro, e la duplicità oppositiva dei due rapporti è inerente al medesimo darsi unitario, così che questo rimarrebbe a dir così, in forma esplicita, materia di due predicazioni simultanee: $A \text{ è } B \text{ è } C$; con l'aggravante che, essendo C non B, (e non A) la formula della fenomenicità dell'atto sarebbe $A \text{ è } B \text{ è non } A \text{ non } B$: un vero scandalo logico.

Sarà utile affrontare la difficoltà che ci siamo proposta, cominciando dal seguire l'analisi del Varisco circa questo concetto di variazione che ci chiarirà quello della fenomenicità della sintesi

percettiva; ci riuscirà più agevole poi guardare alla natura dell'atto.

Ora il Varisco risolve, com'è noto, la difficoltà – con perfetta coerenza fenomenistica – mostrando che per eliminare la contraddizione non vale – non vale più d'un ripiego – dichiarare apparente la variazione, ma può valere – e quindi farla superare – dire apparente l'assurdo della contraddizione del variare. Il quale è contraddittorio solo nel presupposto che la variazione d'un corpo implichi una permanenza del corpo che varia, il che, pur serbando un certo valore pratico, non regge alla critica filosofica ed è esso stesso contraddittorio. L'unica permanenza che il Varisco riconosca «necessariamente presupposta dalla variazione.... è la permanenza del soggetto.... come unità dell'esperienza, come forma: la permanenza del contenuto escluderebbe la variazione». E in questi termini è posto con precisione il problema medesimo della fenomenicità della percezione, cioè del suo variare; mi sia concesso di riportare integralmente il passo del Varisco: «Perché io possa dire – egli continua – che l'acqua si è riscaldata, io devo sapere che l'acqua è sempre la stessa; ma (senza contare che la permanenza dell'acqua non è mai assoluta, neanche facendo astrazione della temperatura) l'essersi cambiata l'acqua non mi impedisce di riconoscere una variazione di temperatura. Delle variazioni sono possibili sempre, perché duri l'unità formale della coscienza. Non solo, ma è da escludere la permanenza d'al-

tro, che d'essa unità formale: perché ogni contenuto è un fenomeno, e, come tale, consiste in un variare». La conclusione del Varisco è, come si sa, che una cosa permanente non c'è né ci può essere, salva l'unità formale soggettiva, egli dice, la quale non è contemplata nel giudizio supposto contraddittorio: A nello stesso tempo è e non è A_1 . A rigore, dunque, non c'è luogo all'applicazione della categoria di essere permanente. E levata di mezzo questa categoria che non è applicabile, svanisce insieme la contraddizione».

Non seguiremo più oltre il Varisco. Ricordiamo che l'avere ammesso la permanenza, come necessario presupposto del variare fenomenico, nell'unità formale d'un soggetto, pose l'autore dei *Massimi problemi* nella necessità di affermare il permanere non fenomenico di quell'unità che è il soggetto empirico, il quale, perché tale, implica a sua volta il permanere di quell'unità suprema che è il sistema (oggettivo) dei soggetti. Chi si porti a mente cosa significhino queste due proposizioni nel Varisco converrà, credo, di buon grado che si tratta, dunque, di complicazioni di difficoltà non di soluzione.

Chiediamo, piuttosto: l'unità formale, *ut sic*, la sintesi come rapporto e non più che rapporto, ma quel rapporto spontaneo ed immediato, ponente, della coscienza, basta a spiegare la variazione, la fenomenicità, il riferirsi d'un molteplice ad altro? Se sì, il permanere del rapporto, in quanto tale, ci darà la condizione discriminativa del variare e, in pari tratto, poiché si tratta d'un

rapporto e non di un termine o stato, avremo individuato il punto preciso ove possano incidere, anzi coincidere e senza dialettica, l'identico e il vario; se non basta, bisognerà far capo ad altro. Perché si dica che non basta bisognerà dimostrare che il permanere del rapporto non sia condizione discriminativa, del variare. Se si dice che non basta per altre ragioni – e questo proprio si dice – noi non possiamo non far subito talune preliminari osservazioni che sarebbe vano tentare di eludere.

E anzi tutto: che cosa vi aggiunge di suo, necessario e sufficiente per la spiegazione, mettiamo il soggetto, nell'ipotesi del Varisco, o la forma dell'intuizione a priori o la categoria kantiana, perché il variare riesca non contraddittorio, risulti possibile? Vi aggiunge, certamente, una nota essenziale per cui quell'unità formale si trasforma in «atto» nel senso tradizionale e, si dice, rende *ipso iure* intelligibile la variazione. Benissimo: ma, intelligibile la variazione è, perciò stesso, reso in intelligibile quel variare della coscienza che è la fenomenicità? Ne è dimostrato che questa, allora, è possibile? Indubbiamente, si risponde: perché possibile equivale ad intelligibile. Ma qui si comincia, fuor d'ogni dubbio, ad equivocare. La possibilità del fenomeno non può essere la sua intelligibilità, senza che sia, prima ed implicitamente, anche la sua percettibilità, pena un'intrinseca contraddizione, che ci si lascia presupposta alle spalle, e che prima o poi si farà sentire. Questa contraddizione: che la possibilità della percezione, che è essenzialmente e per tutti percettibilità – cioè un variare *della coscienza*,

e se si perde questa ultima nota la percezione si trasforma di colpo in una cosa, non si sa più in qual cosa – possa essere non percettibilità (ma variazione soltanto; intelligibile variazione). L'equivoco sta nell'aver insensibilmente spostato l'essenza della fenomenicità, del *percipi*, che essendo un darsi della coscienza è perciò un variare, dalla percettibilità alla variazione pura e semplice, nel passaggio indebito dal concetto specifico a quello generico. Ed è certo un passaggio indebito. Finché non si sia dimostrato che quel darsi conscio che è la fenomenicità non vale proprio niente e non deve entrare nel conto, l'equazione possibile = intelligibile non pare possa dirsi universalmente valevole e legittima, non pare debba come criterio metodico utilizzarsi in questo caso. Qui si tratta, a punto di rendere intelligibile quel variare proprio della coscienza che è la fenomenicità. La pretesa razionalista, qui colta in flagrante, svela la sua insufficienza: essa, deducendo, non può non arrestarsi al generale, non riesce a giungere al concreto darsi della coscienza. L'introduzione del concetto di «atto» potrà dare *intelligibilità* alla spiegazione del variare ma non ci darà mai la percettibilità; cioè, non avremo ottenuto nulla o, propriamente, avremo eluso il problema. Che era, ripeto, questo: possibilità del variare, ma di quel variare nella coscienza e della coscienza, che si chiama percettibilità o fenomenicità. Con l'aggravante che, per ottenere cotale intelligibilità della variazione della coscienza, si era introdotta la permanenza proprio nella coscienza, dicendo il soggetto o la forma dell'intuizione

pura o la categoria – cioè un modo o momento di coscienza – a punto l'invariante e permanente. Grazie, allora, che non si dimostrerà mai la fenomenicità del fenomeno, come autonoma posizione, ma solo l'intelligibilità o meglio la sua inintelligibilità. Era pur stabilito che intelligibilità fosse essenza, cioè identità e permanenza, ed era lapalissiano prevedere che la via non sarebbe spuntata. Che concluderne? Che il fenomeno è inessenziale, una menzogna, una contraddizione in termini, un'illusione? Ma il problema, allora, rispunta tale e quale sotto quest'altra nuova forma di quest'essere che non è e si mentisce tale, cioè diviene; eccetera, eccetera.

È tutto ciò che abbiamo ottenuto introducendo il tradizionale concetto di atto nella nozione di unità formale come pura sintesi relazionale? Ed era per questa bella ragione che si diceva questa, *ut sic*, insufficiente a spiegare la variazione?

Un'altra preliminare constatazione. Quando si chiede se l'unità formale basti a spiegare la variazione, spiegare può voler dire certamente due cose e ben diverse fra loro. Può significare: – è l'unità formale l'antecedente incondizionale d'identità e permanenza necessario e sufficiente perché sia affermato distinguibile (percettibile; e, quindi, poi pensabile) il variare? Oppure può anche significare: – è l'unità formale la condizione necessaria e sufficiente da cui *dedurre* la variazione? È quella identità e permanenza, necessaria in sé e per sé, tale da conferire necessità al con-

cetto stesso di variazione? In questo secondo significato del termine spiegare è chiaro che l'unità formale, consistendo nella pura e semplice predicazione o sinteticità d'un molteplice – considerata a parte da ogni molteplicità o contenuto, da ogni presentazione o rappresentazione o termine – e generando essa, con il suo porsi, l'identità affatto predicativa o sinteticità che dir si voglia, non può dare nella *deduzione*, che non è posizione e sintesi ma analisi, quello che non ha, cioè un'identità di termini tali da costituire la permanenza necessaria al concetto di variare, come di un «farsi altro dell'identico». E si capisce, invece, che ciò può esser dato dal concetto tradizionale di atto se questo – come presto vedremo –, è tutto consustanziato di cotali identità. Ma, allora, se le cose stanno proprio così, non pare negabile che l'identità dei termini così prospettata è, né più né meno, che la permanenza della cosa, è l'essere permanente, del quale ci parlava dianzi nella sua pagina il Varisco e che egli ci mostrava non solo non necessario alla spiegazione, ma anzi ragione di contraddizione. Solo che, posta adesso nello spirito, pare non sia la cosa o un oggetto; ma, se non è propriamente ancora la categoria di essere permanente, è certo un elemento e una inseità: è, in tutto, quell'A stesso del Varisco identico in sé, che si dice necessariamente in un istante medesimo A_1 e A_2 .

Non solleviamo più oltre questioni intorno alla legittimità di tal secondo significato del termine spiegare, cioè sulla correttezza di una deduzione, del variare dal permanente; però

non possiamo non chiederci ancora – e si tratterà di esaminare poi – se l'introdurre, per tali esigenze esplicative, un tal concetto di atto, che solo rende possibile la deduzione, consenta davvero in definitiva di mantenere l'altro concetto d'unità puramente formale.

Non potrà parere ingiustificato, ad ogni modo, io spero, se dopo queste preliminari considerazioni, noi riprenderemo la nostra analisi abbandonando affatto il concetto di spiegazione nel secondo significato or ora indicato.

Daccapo, dunque. E chiediamoci se l'empirica identità pre-predicativa o sinteticità della percezione basti a costituire quella permanenza necessaria e sufficiente perché sia reso avvertibile il variare, che è variare di percetti. E, a rigore, rispondere affermativamente a questa domanda dovrebbe per avventura essere ozioso, giacché dire percetto o non vuol dir nulla o sta ad indicare proprio quella variabilità (nei dicemmo: significazione) funzionale, che andiamo cercando. Che A sia predicabile di B (adesso, nella percezione, che è momento pre-predicativo: che formi una unità sintetica con B) vuol dire appunto che un A x (qualsiasi; sul quale torneremo subito) è divenuto A, mentre questo variare non è accaduto di B. Ora, siccome la variazione d'un termine *rispetto* all'altro (il medesimo ragionamento vale, finora, cioè nella pre-predicazione, d'un eventuale variare di B *rispetto* ad A) non è, nel caso che esaminiamo, quella semplice relazionalità di iustaposizione che determina per esempio, l'associazione, ma

una vera unità di sintesi, è evidente che la variazione ci riporta non al permanere d'un termine avulso dal rapporto, ma al suo permanere nel rapporto, e col rapporto, cioè in ultima analisi alla permanenza del rapporto medesimo. Tale è il concetto di funzione. La variazione è variazione di uno solo dei termini, pur essendo possibile di ciascuno di essi, nel senso diviso, cioè a dire in atti percettivi diversi. Giacché è evidente che il mutare d'un solo di quelli che all'analisi risultano tre fattori della percezione, la muta, in quanto essa è unità, interamente, solidalmente: essa stessa è variazione.

Perciò è che solo in un complesso di percezioni noi possiamo percepire la variazione. Nella percezione (A è B) – affermata induttivamente, si ricordi; in realtà, non si dà che il percelto significativo A, con la sua *Erfüllung* – noi non percepiamo A come variante – in funzione di B – così come non la percepiamo come identica, e l'identità del percelto cui riducemmo l'*esse* del *percipi* è, dicemmo, termine d'un altro atto – se non attraverso alla rappresentazione memorativa, onde riusciamo a cogliere A in altri possibili rapporti funzionali e quindi diciamo generalizzando A essere il variare di un A_x qualsiasi: atto ad assumere indefinite significazioni (e si badi che qui non fa capolino il concetto d'una esperienza neutra col suo implicito realismo; si parla di A_x come d'un passaggio al limite astrattivo, o, meglio d'una riflessione esplicativa). Ma che noi non la percepiamo variante *in funzione di B*, non vuol dire che essa non vari effettivamente e in modi di

consapevolezza: è questo il significare del percetto, a punto il suo *stare per*. né tanto meno vuol dire che il suo variare non sia un variare funzionale.

Eccoci, a mio credere, dinanzi alla reale difficoltà presentata dal variare della percezione come sinteticità, cioè dinanzi alla prima reale difficoltà del concetto di fenomenicità dell'atto. Questa sintesi, o rapporto funzionale di A e di B, non è – noi diciamo – presente alla coscienza attuale, ma l'affermiamo come risultato d'un'induzione. Ora questo rapporto, non attualmente consapevole, può fungere da condizione permanente, necessaria e sufficiente alla variazione dei suoi termini, visto che tale variazione non è altro poi che la coscienza stessa della variazione? Parrebbe di no; e, invece, bisogna rispondere decisamente di sì. Giacché la permanenza del rapporto (attualmente inconsapevole) importa necessariamente anche la permanenza o identità dell'altro termine (presente alla coscienza) rispetto a cui, in quel rapporto dato, il variare o farsi altro dell'altro termine ha pieno senso e possibilità d'essere distinto. Ed è necessario e sufficiente che la permanenza del rapporto importi codesta identità dell'altro termine e non altro; ché, senza di essa, rapporto non potrebbe porsi: il variare simultaneo d'entrambi i termini, ci porrebbe di fronte a un rapporto fra termini, senza termini. Che è precisamente ciò che si presumerebbe dovesse accadere quando si postula la permanenza del rapporto pel variare dei termini e si

muove l'obiezione dell'inconsapevolezza del rapporto. Per l'abitudine sostanzializzatrice del linguaggio, noi rivolgiamo l'attenzione al «rapporto» e lo astraiamo dai suoi termini e allora ci pare assurdo che esso, attualmente non presente alla coscienza, funga da invariante alla variazione del percelto. Il che sarebbe veramente assurdo; ma è un assurdo che poggia su un assurdo gratuito: quello d'un rapporto senza termini. Una volta superata questa insidia tesa dal linguaggio non può riuscire difficile intendere come il permanere identico dell'altro termine B, che attesta la permanenza del rapporto e solo su questa si fonda, basti a rendere distinguibile il variare di A. Se il rapporto variasse è chiaro che nè potremmo parlare d'un variare di A, perché ci mancherebbe il termine di paragone invariante, B, né d'un'invarianza di B: l'unità concreta della percezione risulta appunto della simultaneità dell'attestazione della permanenza del rapporto di B che si pone identico rispetto ad A variante nell'assoluta singolarità del rapporto. Poco importa che questo sia o non sia attualmente consapevole, basta la presenzialità dell'altro perché il variare sia. E su questo sia non occorre tornare: esso non vuol dire né un *datum* ontologico, né una determinazione razionalistica, ma solamente la pura fenomenicità o elementarità di coscienza, il significare del percelto, la sua variazione come possibile, cioè a dire implicita in una percezione, percelta. Piuttosto conviene insistere ancora sul rapporto funzionale della variazione per fissare che così come il variare di A è reso possibile (distinguibile)

dal permanere identico di B nel rapporto, che ci risulta pertanto condizione di quello, così questa identità sorge soltanto, si pone, nel rapporto: non è un'identità in sé e per sé, il che non avrebbe senso, ma un'identità percepibile, anche se non percetta. Quando dal finestrino del treno in moto io vedo fuggire il paesaggio, la condizione del concreto variare di questo (compresa la direzione) è il permanere identico dei miei rapporti con il quadro del finestrino, che con me si muove (nella direzione opposta del paesaggio). Io non ho percezione attuale della mia permanenza in quel sistema di rapporti né della direzione della corsa, ma essa è la condizione di quel variare, e questo variare la implica necessariamente, indebolendosi infatti e perdendosi addirittura appena io esca da quel sistema di rapporti, cioè da quel permanere identico, ma non già nel caso che di questa permanenza io abbia chiara la percezione. Quel che importa è che tale possa riuscire, onde la sua funzionalità e il suo funzionare: l'identità non solo non è un'identità in sé e per sé, ma è tale rispetto al termine variante e non fuori di questo *hic et nunc* rapporto particolare con esso, è un'identità concreta e particolare, specificamente determinata. Perciò, in definitiva, la vera e propria condizione del variare, e del termine invariante, è la singolarità originale del rapporto sintetico, mercé cui solamente essi sono quello che sono, anzi non sono, ma valgono. Fuori di esso i termini, se ancora di termini si può parlare e se ne può solo astrattamente, non sono né identici né diversi; fuori di esso non vi è cioè variazione, come

non vi è neanche molteplicità, perché a rigore non c'è niente; cioè non è possibile predicazione, la quale a punto presuppone la percezione. È il nesso percettivo, col suo esser nesso, sintesi, unità, che pone i termini nel loro essere diversi e li unifica nella variazione, cioè nel loro darsi fenomenico. E, com'è chiaro, senza dialettica; giacché l'unità qui non è dei termini ma della sintesi: li predichiamo identici e diversi sotto due diversi rispetti; e si tratta di un'unità concreta, costituita di elementi che possono entrare anche in altri rapporti e in sistemi di rapporti più complessi, senza pur perdere entro limiti la propria individualità: vera e propria, interferenza, l'unica possibile. La concretezza dell'unità si determina secondo la funzionalità del rapporto sintetico; nel quale la necessità (empirica) essendo solo formale, cioè solo del rapporto, e valendo nei limiti di questa forma, i termini possono essere altri affatto da quelli che sono, onde si stabilisce una loro relativa indipendenza e una loro mutua interdipendenza. Nell'unità sintetica A è B , (l'è qui non sta ad indicare la predicazione ma la permanenza del rapporto), A può essere A_1 , A_2 , ecc. e avremo A_1 , è B , A_2 è B ecc. e altrettanto per B : A è B_1 , A è B_2 ecc. che potremmo dire il principio d'interferenza delle percezioni.

Torniamo, così dicendo, al nostro problema della fenomenicità della sintesi, come atto, al suo potersi riferire ad altro. Che è la seconda, a mio credere, reale difficoltà che l'argomento pre-

senta. Ora, la possibilità che un'unità sintetica entri in un rapporto o in un sistema di rapporti, mantenendo diciamo così le proprie interne relazioni, è connessa al concetto di variazione e non ad altro che ad esso.

Se la variazione, infatti, è sufficientemente spiegata – nel senso che dicemmo, cioè non dedotta – dalla permanenza del rapporto percettivo, è chiaro che la sua variabilità resterà determinata subito che esso rapporto, coi suoi termini, cioè la percezione, venga a fronte alla permanenza di un altro qualsivoglia rapporto. La variazione d'uno dei due termini della percezione, dicemmo, trasforma solidalmente tutta essa, la fa un variare: è il suo carattere dinamico, attivo. Il suo significare non può essere inteso altrimenti, a parte la sua natura di avvertimento, di coscienza, che come una *tendenza verso altro*. Attività e tendenza che naturalmente non va intesa come un tendere generico, attività insieme infinita e finita, sforzo di superare il proprio limite (*Streben*), bensì più semplicemente – giacché non pare in questo momento giustificata una qualsivoglia interpretazione metafisica – bensì, come un preciso porsi come percetto, un significare altro, un alterarsi (determinazione, cioè a dire, del successivo; ma ciò ci porterebbe troppo lontano), un entrare in altri rapporti. Il ritmo percettivo va, così, da un percetto all'altro, sottacendo la sua propria condizione, che è il rapporto di sintesi, e solo manifestando gli elementi significanti, mobilmente, in un porsi rela-

zionale, che dà modo di scoprir quello indirettamente. Perciò bisogna guardare alla sintesi e non ai soli termini. E non vi ha nessuna contraddizione nel considerare che essa, in quanto rapporto, entri, come unità percetta variante, in rapporto con altro termine invariante. È la natura stessa della variazione, da cui espungemmo, col concetto di unità formale, l'apparente contraddizione intrinseca. In verità, che il rapporto pre-predicativo $A \text{ è } B$ abbia una sua permanenza attestata dal permanere identico di B rispetto ad A variante non importa già che esso non possa risultare variante rispetto a un C termine d'altro rapporto, visto che esso stesso rapporto $A \text{ è } B$ si pone, pel variare medesimo di A , come una variazione. Anzi qui, se mai, la apparente contraddizione è meno acuta trattandosi manifestamente di due considerazioni diverse la permanenza sarebbe dei termini A e B nel rapporto, il variare di tutta l'unità relazionale o sintetica, divenuta termine, è di essa unità in altro rapporto. Vera e grave contraddizione sarebbe quella, a quest'ultima sottostante, se si dicesse che il rapporto stesso $A \text{ è } B$ risulta insieme permanente e variabile, identico e non identico. Ora dir ciò non può significare altro che o sostantificare inavvertitamente il rapporto o misconoscere la natura propria di ogni rapporto, il quale se non si ponesse a punto fra termini altri e non fosse condizione formale di tale alterità – cioè senza alterare se stessa, e senza comunicare ai suoi termini il proprio essere identico, cioè restando una pura e semplice veduta mentale – rapporto non sarebbe, e di relazioni

non dovremmo mai più parlare, ma solo, se mai fosse ancora possibile, di cose. Nessuna contraddizione, dunque, nel concetto di variazione come noi l'intendiamo; nessuna in quello di una unità percettiva che entri in un rapporto altro da quello che essa stessa costituisce; nessuno scandalo logico in quell' $A \text{ è } B$ che diventi soggetto d'altra predicazione: $(A \text{ è } B) \text{ è } C$. Anzi, questa interferenza percettiva, questa ulteriore multipredicabilità dei percetti, rendendo possibile la mediazione degli atti in unità sintetiche sempre più vaste, ci appare la condizione stessa della logicità. Ci spiega come sia possibile il passaggio dal giudizio al ragionamento, come e onde sorga e valga l'unità conclusiva dell'*ergo*, il quale, ove i termini sono identici, cioè sovrapponibili *de facto*, è superfluo, e dove varî, rimane altrimenti inspiegabile. Ci spiega, e questo è altro punto di importanza capitale, come sia reso possibile – ora si può veder chiaramente – il passaggio della percezione al giudizio, il farsi esplicito di questo da quello. Il passaggio dall'implicito all'esplicito o è incausato e misterioso – in un sistema monadico com'è quello di Varisco, bisogna necessariamente che sia trasferito in un «interferire» dell'inconscio, ove si spengono i lumi dell'intelligibilità – o riconosce la propria condizione in questa multivocità fenomenica delle concrete unità percettive. La sinteticità pre-predicativa della percezione offre a punto la possibilità che, nell'interferire percettivo, i termini, senza perdere la loro unità, entrino in un rapporto funzionale

più vasto, di quella più vasta totalità attuale che è il soggetto, divenendo termini d'un atto di assenso – attualmente conscio oppure no – costituendo un vero e proprio giudizio. L'esplicitazione predicativa non viola, così, il principio di causalità. Ma anche queste considerazioni, distraendoci, ci porterebbero troppo lontano. Volevamo fissare soltanto che, se concepito correttamente, non v'è assurdo alcuno a pensare un rapporto che sia termine d'altro rapporto; a meno che non lo sostantifichi, non lo si pensi come «atto» nel significato tradizionale.

IV.

SOSTANZA ED ATTO

Il concetto di atto si dà nella filosofia moderna, e più nella contemporanea, come indipendente anzi opposto a quello di sostanza: esente, quindi, dalle difficoltà che questo implica. Ma bisogna convenire che l'essersi esso liberato dalle più grossolane forme realistiche proprie della sostanza non basta ancora a costituirlo come pura forma.

E bisogna dire che sono ancora qui le esigenze del concettualismo razionalista quelle che sospingono la nozione d'un'unità veramente formale verso le condizioni – necessariamente materiali – di una permanente identità dei termini, i quali a punto in grazia di una cotale identità extrafenomenica s'implichino necessariamente e consentano quindi una deduzione a priori fondata su un'evidenza intrinseci, la traggono verso le condizioni di un'assoluta semplicità e compiutezza dell'unità che trasforma l'atto, così irrelativo, in una vera e propria immoltiplicabilità e infinitezza. È chiaro che queste condizioni, che se piace potranno esser dette per la loro generalità formali, sono quelle medesime cui obbedì, sul suo nascere, la nozione di sostanza, generata a un medesimo parto aristotelico con quella di atto.

Del resto il preciso pensiero d'Aristotele chiarisce molto bene tutto ciò. Esso è tutto orientato a fissare l'atto come ciò che è

conoscibile per sé ed essendo il pienamente reale non proteso verso altro, ma in sé avente il suo fine, risulta «forma» in opposizione alla materia come potenza, in quanto forma è la pienezza incondizionale delle determinazioni o, negli astratti, la differenza, cioè ancora un motivo di determinazione. Forma non è per Aristotele né la sola condizione funzionale d'una materia, il puro universale rapporto d'un essere di questa, né la conoscibilità come condizione necessaria d'un contenuto; anzi, all'opposto, è sempre una materia determinata, un concreto distinto, pur che adempia alle condizioni della conoscibilità per sé. L'atto non è pura forma, nel senso dai moderni postulato così energicamente come incondizionalità conoscitiva *ut sic*, come opposta a un contenuto e a una materia.

È vero che la materia di Aristotele è ben lungi dall'essere una «cosa», ed egli non vede in essa una nozione in sé. Ma, appunto, l'affermare com'egli fa che la materia non è conosciuta che per l'eguaglianza del rapporto o analogia, ed è piuttosto un contrario che un correlativo della forma, un minor essere e, al limite, una negazione (cfr. *Met.* Γ 2, 1004 *b.* 26-29; K, 9, 1066 *a.*, 15 sq.; Λ, 7, 1072*a.*, 30-32; Z, 10, 1036 *a.*, 8; *Phys.* I, 7, 191 *a.*, 7, ecc.) rispetto alla sostanza, essere concreto e reale, conferma l'inscindibile unità conoscitiva dell'atto con le due determinazioni materiali. Così del pari l'affermazione che la forma è atto dal punto di vista del divenire (*Met.* Θ, 8, 1050 *b.* 2), non autorizza a pensare l'esser forma dell'atto come la processualità del divenire e il punto di

vista dinamico opposto allo statico, secondo cui soltanto, analiticamente, la forma sarebbe il determinato (*Phys.*, III, 7, 207 *a*, 35; *De Caelo*, IV, 4, 312 *a*, 12). L'ἐνέργεια come processualità pura e semplice e atto in quanto tale: ebbene, niente è più ripugnante al pensiero di Aristotele; ch  tutto gli si risolverebbe in potenza. Superfluo citare testi; ricorder  solo che il cangiamento e il moto non sono per Aristotele senza un soggetto, onde si giunge alla definizione del movimento del terzo della *Fisica* – nel quale   pure cos  accentuato il carattere d'indeterminazione e di semi-realt  del cangiamento – come «atto di ci  che   in potenza in quanto ci    in potenza» (201 *a*, 10; e *b*, 4), ed   atto questo divenire, vorrei dire, solo perch  e in quanto non   potenza, ci   perch  determinatissimo; e la potenza  , in quella vece, essenzialmente ambigua non entelechia, capace di essere una certa determinazione e la contraria (*Met.* Θ, 8, 1050 *b*, 8: π σα δ ναμις ἅμα ἀντιφ σε ς  στιν). Sono le determinazioni che costituiscono l'atto, nella sua attualit : dal punto di vista dell'essere, atto   ci  che vi ha di pi  reale (*ibidem*, Z, 3, 1029 *a*, 5) come dal punto di vista della conoscenza   il conoscibile per s  (*ibidem*, Γ, 5, 1010 *a*, 25).

Non pare, insomma, che possa essere revocato in dubbio che la genesi epistemica della nozione di atto vada posta nell'esigenza dell'intelligibilit  a priori di quel fine in s  che ha in s  tutte le ragioni dei mezzi onde si realizzi e che, quindi reciprocamente, consente che quelli si deducano con intrinseca evidenza,

e che quella intelligibilità vien riconosciuta in un complesso di determinazioni concrete e definite, le quali tutt'altro che essere le condizioni universali e necessarie d'un certo contenuto noetico, risultano essere questo e questo solo. E se questo è, com'è per la definizione razionalistica, e come necessariamente accade che sia – vedemmo che lo è anche in quanto percelto – se è molteplicità, la prima nota che questa forma irrimediabilmente perde è l'unità. Con puntuale rispondenza, al primo sorgere del razionalismo moderno, l'atto cartesiano del *cogito*, che si dava come unità indiscernibile di affermazione e di essere, vero atto dunque e pura forma di tutti i contenuti possibili, si dichiarava francamente non poter essere altro che idea chiara e distinta e pertanto si traduceva, onestamente, in un metodo analitico di determinatissimi contenuti di pensiero, lasciandosi dietro le spalle la funzione sintetica che è sì mera forma ma non può rientrare negli schemi dell'intelligibilità apriori.

È ovvio che un razionalismo apriorista, sempre più consapevole delle proprie esigenze epistematiche non si potrà adagiare in una così fatta posizione ambigua e contraddittoria e cercherà di adempier quelle con la costituzione d'un concetto di atto che sia pura e schietta forma. È l'esigenza dell'unità che l'incalza. Quanto più razionalisticamente si vede nel molteplice l'inordinato e l'eslege, l'irrazionale; quanto più con chiara consapevolezza si trova che l'idea chiara e distinta è intelligibile e con

quanta minor consapevolezza se ne conclude che essa è intelligibile a punto perché una, con altrettanta insistenza si è indotti a cercar questa unità, questa forma, che – anche qui un processo inconscio – non potendo essere il molteplice bisognerà che sia l'uno. È questo il momento nel quale sorge quello che il Guastella chiamava il secondo grande tipo della metafisica umana: a differenza del primo tipo, di metafisica a dir così spontanea, ora lo sforzo di ricostruire la realtà a priori non si orienta più verso le connessioni tra fenomeni familiari, ma eleva a tipo invece la forma o caratteristica generale che è ad essi propria quali oggetti della conoscenza, cioè la necessità e l'evidenza intrinseca. Atto sarà, dunque, quella connessione stessa, nella sua necessità ed evidenza, che è la «deducibilità» *ut sic* (è impossibile tentar di fissare questi concetti senza usare dei termini astratti): e poiché il postulato ultimo e fondamentale di questa speculazione è quello dell'identità del *Principium cognoscendi* col *Principium essendi* ed essa tende a trasformare il rapporto logico tra principio e conseguenza in quello ontologico fra causa ed effetto, la deducibilità dell'atto diventa la sua efficienza o, più semplicemente, la spontaneità. In Hume l'inadempibilità sperimentale dell'efficienza portava via con sé la deducibilità e trapassava, scrollato quel postulato di base, a instaurare le scepsti. Già in Kant, atto è la manifestazione di una spontaneità e, come efficienza deduttiva, viene contrapposto al prodotto, passività.

Ora la questione è, naturalmente, questa: per poter affermare il carattere formale dell'atto, una volta identificato questo con la spontaneità, si tratta di vedere se esso può esser mantenuto nella sua purezza ed universalità. E che non si possa è ovvio; e ovvio parve anche a Kant allorché egli non ogni spontaneità, in quanto tale, pose a fondamento del sistema, ma quella, meglio determinata, dell'*Io Penso*. Ciò mi sarà contestato; ma quanto più riccamente determinata sarà chiaro appena si rifletta che questo «Io», per esempio, è un *Io überhaupt* e non può esserlo se non a patto di aggiungere alle concrete determinazioni dell'intuizione immediata qualsisia della soggettività (posto che noi si abbia tale intuizione) tutta una serie di note differenziali (costanza della rappresentazione, ecc. ecc.) e che quel «penso», quando non fosse per altre, troppe, ragioni un preciso contenuto della nostra esperienza mentale, per questo almeno si determina contenutisticamente, che è un modo, presente e singolare d'un pensare non empirico e, positivamente, razionale. Ma, si dirà, l'*Io penso* non è concetto, bensì funzione categoriale, anteriore ad ogni determinazione e fondamento di essa. Senonché, questa osservazione non rileva niente: questa funzione categoriale non è siffattamente formale che non esiga, per funzionare, che si determini come *Io* e come *Io Penso*; almeno, le condizioni della nostra umana intellegibilità (capace, tuttavia, di pensare una funzione categoriale, senza *Io* e senza *Io Penso*: a punto, la sinteticità percettiva) esigono cotali determinazioni, pena uno sbandamento

nelle zone dell'empiria. Ora, quale sarà la conseguenza di questa inevitabile esigenza di concettualizzare la pura funzione categoriale, e quale quella di non concettualizzare tal giudizio fondamentale, lo lasceremo dire all'attualista. «Il primo giudizio, mero oggetto del pensiero, com'è evidente, astratto dall'atto soggettivo che lo pone nell'organismo della sua sintesi – osserva giustamente il Gentile – non ha nessuna modalità in sé stesso, perché per sé stesso non è concepibile. E intanto, presupposto da solo come concepibile per se stesso, vi si pone accanto ad altri giudizi, i quali saranno diversi da esso...». Ed è nota la grave critica dell'attualismo a Kant, cioè «che egli non classifica giudizi ma morte astrazioni» non atti spirituali, ma fatti naturali. A conti fatti, dunque, l'*Io penso* come funzione categoriale, senza determinazioni, è inconcepibile, e una volta concepita non è più atto ma fatto.

Ebbene, l'ineccepibilità dalla conclusione attualista non vieta di riconoscere le ragioni di Kant, nel determinare la spontaneità dell'atto come *Io penso*, le quali tutte si riassumono in quest'una: la necessità dell'atto come forma nasce, nella trama discorsiva dei nostri pensieri, come carattere intellegibile di essi, e qui solo, ha senso: è il problema della razionalità degli oggetti di pensiero, e non ha più senso risolverlo fuori di qua, nella sfera di una logica del concreto opposta a questa. Torneremo presto su questa questione. In Fichte poi atto è la sintesi fondamentale Io non-Io; in Schelling è l'autocoscienza, originaria sintesi del soggettivo e

dell'oggettivo; in Hegel, la realtà in atto è l'unità immediata di essenza e di esistenza. Limitandomi a questi esempi dell'idealismo io intendo riferirmi ai tentativi più cospicui e perfetti onde coglier l'atto come forma: questi sistemi, risolvendo il reale nel pensiero, sono più che altri impegnati alla soluzione del problema e i più vicini a coglierla, giacché è vero che il pensiero può esser considerato, da un certo punto di vista, come la forma d'ogni possibile contenuto. Ma, in pari tratto, questi esempi mostrano, anche fin troppo, quanta dovizia di precisi e determinatissimi contenuti noetici empiono la vuota forma della nozione di spontaneità, appena questa entra nelle sue funzioni epistematiche peculiari.

Forse l'atto dell'attualismo parrà adempiere meglio, anzi solo, a questa sua funzione di forma, in quanto esso ed esso solo è atto puro, è autotctisi. È in questo senso che, giustamente, si ripete che l'attualismo è la posizione estrema e più compiuta dell'idealismo postkantiano. L'atto come autotctisi, come unità sintetica dialettica, nell'attualizzare spiritualizzandolo e concretamente realizzando ogni suo possibile contenuto, che è in sé e per sé un astratto, risulta senza possibilità di equivoco forma schietta. Ma è vero, nondimeno, che così dicendo si dimentica tutto ciò che si sottintende, tutto ciò che l'atto, pura autotctisi, sottintende. Questi sottintesi dell'atto puro sono tutte le determinazioni positive onde si è venuto arricchendo, le nozioni a punto di spontaneità: Io, pensare, coscienza, oggettività, essenza,

dialetticità, ecc. ecc. A prescindere da tutte queste precisazioni sottintese – che, non occorre ripetere, sono concreti contenuti di esperienza vissuta (participio passato; non foss'altro perché sottintesi) – perderebbe ogni sua purezza, quella purezza che gli conferisce la apparenza di forma, e scenderebbe all'empirico livello della psichicità di un'estrinsecazione di forza, si degraderebbe fino a divenire puro e semplice sforzo.

Ora, che questa nota di sforzo – lo *Streben* fichtiano – non sia eliminabile dalla nozione di atto, gli sia anzi essenziale, benché sublimato concettualisticamente, non è senza importanza e senza un perché. Si può esser tentati, in effetti, per ridurre al minimo possibile la somma delle determinazioni sottintese dell'atto puro, definir questo quale mera dialetticità di essere e non essere. Certo è anche qui estremamente difficile espungere dal ritmo dialettico, cui la definizione si riferirebbe, talune determinazioni contenutistiche: l'essere come concetto, ad esempio, e quel particolare poi concetto di essere che solo può entrare in una relazione dialettica, e la dialetticità stessa, la quale inoltre sia tale senza un soggetto dialetticizzante e che sia, pertanto, così posta, ancora attualità e non astrazione. Troppa somma di determinazioni concettuali. Supponendo di poter superare tutte codeste difficoltà, senza incagliare in altre determinazioni contenutistiche, col ricorrere all'autocoscienza, intendendo cioè l'atto come auto-concetto, è innegabile che questo ritmo dialettico, in cui sarebbe ridotta ora la pura forma che è l'atto, non può in

alcun modo fare a meno di dare positività al non essere, rivelando così essenziale all'atto lo sforzo. Ciò è pacificamente riconosciuto ed ammesso dal Gentile: come il dubbio è essenziale alla certezza, così all'essere è essenziale il nulla e l'ansia e lo sforzo sono momenti necessari dell'atto, veri e propri fenomeni metafisici. È invece sulla positività della negazione che con la dialettica dell'attualismo è difficile intendersi, giacché essa la pone ed afferma per negarla, in un perpetuo circolo inafferrabile. Non importa: inafferrabile quanto si voglia, non oggetto ma atto esso stesso, questo essere che non è nulla ma nullifica (*Nichtung*), bisogna pure che una sua pur dialettica positività l'abbia e sia in qualche modo, sia nel più transitivo dei modi, giacché il nullificare, il suo esser atto sarà il suo trascendersi, ma la positività – onde l'angoscia è angoscia e lo sforzo è, nella sua unità concreta, anteriore all'analisi che lo concettualizzi – la positività bisogna pure fissarla e sarà giuoco forza dirla uno stato d'animo, per usare ad esempio il termine molto giusto dello Heidegger, uno *Grundstimmung*.

Ma, allora, è innegabile, s'io non erro, che se il carattere di forma dell'atto è così strettamente connesso alla circolarità dialettica di codesta positività del nulla, ebbene, bisognerà convenire che codesto carattere formale non può affatto esser detto puro: esso ha una condizione, la condizione a punto della positività del nulla, l'angoscia, onde lo sforzo, la condizione di questo

stato d'animo che *deve esser trasceso* continuamente, perpetuamente. Nè si dica che questa condizione risulta nell'atto per un'indebita analisi della sua unità; se l'analisi fosse davvero indebita svanirebbe anche la mediatezza dell'atto che la consente. Come non può esser detto, del pari, che noi facciamo violenza alla dottrina dicendo la positività del nulla che è essenziale all'atto una sua condizione, laddove essa è, invece, manifestamente, non data ad esso ma posta con esso, non condizione quindi ma la concretezza stessa dell'Atto. Non può esser detto: perché il carattere axiologico che l'Atto reclama per sé ne andrebbe manifestamente e senz'altro distrutto. Duole non potersi fermare su questo punto delicatissimo, così essenziale anche al nostro argomento. Ma basti rinviare alle sottili, ineccepibili, quasi sempre elegantissime e corrodenti osservazioni del Guzzo, che di questo punto dell'attualismo si è fatto il suo problema e il quotidiano nobilissimo tormento spirituale. Non può essere detto: giacché condizione certamente è essa positività, non solo perché questa è la nostra *causa cognoscendi* la intelligibilità dell'atto (cioè il suo esser forma) e in pari tratto la *causa essendi* della sua dialetticità – senza tale positività l'astratto essere non si muoverebbe nella sua identità e noi non potremmo intendere, conoscerà questo muoversi come un atto – ma principalmente perché essa positività è tale a patto che non si dissolva di nuovo in concetti ma si dia anzi come *altro* che la mera forma mettiamo dell'essere, si dia

cioè a punto come stato d'animo; perché non dirla dunque condizione?

Torniamo a questa positività del nulla che è, necessariamente, un contenuto, uno stato d'animo. Ebbene, posta tale condizione, noi ci chiediamo: la teoreticità dell'Atto, il suo essere logico non è così tutto perduto? Donde desumere quel *dover trascendere* la positività del nulla che pur costituisce, nella sua perpetua circolarità, l'Atto come forma? Forse dall'essere cui tende lo sforzo? E, certamente, se l'Essere è ancora qui un'intelligibile, se è la presenzialità razionale, lo svelarsi, εἶδος, e dirsi alla mente, λέγειν – ma, dunque, nel linguaggio attualista: un oggetto di pensiero, un logo astratto – si può continuare a parlare di logicità; ma è arbitrario e gratuito affermarla trattandosi di un Essere – quell'Essere che è l'Atto – che è posizione assoluta ed originaria, indeterminazione vera, e anzi principio d'indeterminazione. Ma, dunque: non il *dover trascendere*, non la positività del nulla, mero stato d'animo, hanno carattere logico; onde e come l'Atto che, se non s'identifica, si consustanzia dello sforzo, può esser detto ancora forma? E questo è, a punto, quello – non lo si dimentichi – che noi si va ora cercando.

Può esserlo ancora; ma per ben altro, e solo e vero motivo. Perché lo sforzo, come psichicità elementare, immediata esperienza subiettiva d'un'estrinsecazione di forza, – esperienza unitaria questa che sta a fondamento delle posteriori costruzioni concettuali dell'Atto, e rende possibile interpretar questo, cioè lo

sforzo, come un processo e un divenire; giacché i concetti vi si ritrovano proprio per averveli posti, analiticamente, col loro schematizzare elementi di essere e di non essere – è il costitutivo essenziale e più familiare della nostra comune ed ingenua nozione di spontaneità; e perché nello sforzo, come efficienza causale, a punto per l'estrema familiarità di una tale esperienza, noi troviamo precriticamente quei caratteri di necessità, di universalità, di evidenza intrinseca, che fanno tutta l'apparenza logica dello sforzo. Ci pare ovvio e naturale – vale a dire ci pare evidente e impossibile altrimenti – che il senso dello sforzo contenga il *risultato* dello sforzo, e ne sia contenuto a sua volta, e che l'uno *trapassi* nell'altro, sempre e in ogni caso. Ma – superfluo avvertirlo ancora – qui siamo, realmente, nella sfera del contenuto della coscienza, non già in quella della forma, sia per la natura del fatto psichico che è lo sforzo, sia per la familiarità o abitudine che genera quelle note pseudologiche. Quello che non può essere omesso qui è che l'esperienza unitaria dello sforzo, il fatto psichico unico che esso è non esclude che l'attuazione discriminativa distingua in esso momenti ed elementi, onde risulta effettivamente piuttosto che un'unità, una molteplicità, com'è di tutti i contenuti di coscienza. E l'attualista sa ciò, ch'è a punto in grazia di tale molteplicità, gli è dato scoprire nello sforzo, cioè nell'atto, momenti, concetti di essere e non essere. Fissiamo, per intanto, che l'affermazione dell'unità nello *Streben* è, concettualmente, gratuita: e con l'unità, la forma.

Ancora una volta – e conclusione ultima ma particolarmente grave per una dottrina che tutto ha sacrificato al fine ultimo di costituire l'Atto come assoluta intelligibilità, cioè come forma – l'Atto si disvela essere contenuto empiricissimo, umilissimo, particolarissimo non forma, essere dunque propriamente non atto, ma fatto. E bisogna che sia così.

La condizione di una deduzione a priori – che è il motivo primo dell'impostazione razionalistica dell'Atto come forma – non può essere adempiuta altrimenti che con l'assunzione di oggetti del pensiero, di concetti nel significato tradizionale del termine, i quali illuminano sì della luce d'intelligibilità che li fa concetti un loro determinato contenuto rappresentativo, ma di questo non possono in alcun modo prescindere. In altre parole – e questa osservazione sia meditata dagli attualisti e in genere dagli aprioristi – il problema dell'Atto come forma nasce ed ha senso e valore nella logica dell'astratto; come e perché troverebbe la sua soluzione, fuori della sua sede naturale, dove non ha né può avere senso e valore? E non può essere, la deduzione a priori, altrimenti adempiuta, perché essendo essa fondata e costituita dal rapporto d'identità, in cui tutta si risolve, i termini di questa identità debbono esser *dati* proprio come concetti e non possono essere un concepire (verbo, atto) che sarebbe un porre l'identità. L'esser dato qui va preso proprio alla lettera: perché se uno dei termini almeno del rapporto fra identici, non fosse dato, la deduzione partirebbe dal nulla e non la si potrebbe dire a priori

(gli antichi chiamavano giustamente a priori la dimostrazione che muoveva dalla causa che si suppone data, esprimendo la necessità noetica che io voglio dire), mancherebbe di quella necessità che è l'impossibilità di pensare il contrario, necessità che è resa possibile dalla determinatezza del *dato* e che, per definizione, l'Atto, col suo porsi originale e libero, rende inadempibile (perciò l'attualista non può, onestamente, non ridurre il giudizio apodittico all'assertorio); non sarebbe neanche un processo razionale, ma, in quanto tale, la violazione, del principio di ragione oppure la mera posizione empirica percettiva. La deduzione a priori suppone, dunque, come dati i concetti nella loro identità: cioè, suppone data la identità stessa: è lo sbocco realistico su cui tanto ho insistito. E se ciò pare, come innegabilmente è, una contraddizione perché la identità – come infinite volte ho ripetuto – è una veduta relazionale fra termini e non già un termine, è non una cosa ma un atto percettivo, la contraddizione spiega a sufficienza la impossibilità intrinseca, che ne risulta poi, della forma d'un atto che a tali condizioni risponda. È la contraddizione, insomma, che vieta che l'Atto del razionalismo apriorista sia forma e lo rende inevitabilmente contenuto.

Ci rimane, adesso, da esaminare un altro aspetto della questione. La percezione come unità funzionale significativa, ci è risultata sintesi, di quella sinteticità pre-predicativa che si esplicita poi, nel giudizio e che, solo perché tale, ci pare costituire l'atto della percezione come vera e autentica forma. Ora se ciò è vero,

pel principio del terzo escluso, dovrebbe essere manifesto che l'Atto del razionalismo apriorista, non forma ma contenuto, non può riuscire sintetico. Ci resta, vale a dire, da esaminare la sinteticità dell'Atto puro, o, che è lo stesso, la sua concretezza.

Cominciamo dal fissare questa differenza nel significato della concretezza dell'Atto puro e in quella di fenomeno come atto. Questo è pura e semplice sinteticità, unità (percettiva) d'una molteplicità di termini, sarà poi giudizio: il molteplice è il contenuto, l'unità è soltanto e veramente rapporto è forma. La concretezza dell'Atto puro è, invece, il ritmo di un'analisi (giudizio) e di una sintesi (giudizio), dialetticamente.

Questa è forse la differenza più importante. Lasciamo da parte ogni questione sulla dialetticità dell'atto; vediamo l'uso dei due concetti di analisi e sintesi in codesta concretezza.

Nei procedimenti del pensiero empirico i due giudizi di analisi e di sintesi non solo si escludono l'un l'altro (e, se si implicano, solo in questo senso si implicano che uno suppone, anzi *presuppone* l'altro come atti distinti), ma si differenziano radicalmente in ciò che, nell'atto giudicativo di sintesi, si ha un'unità di molteplici termini e l'atto unitario del giudizio afferma un'unità dei contenuti giudicativi – la sinteticità, come dire, è della forma e del contenuto; nell'atto di analisi, invece, si afferma con un atto unico – un giudizio – la molteplicità di un'unità, le parti di un tutto, gli elementi risolutivi di una distinzione. Ciò vorrebbe dire

che nell'analisi la natura dell'atto è ancora sempre sintetica, l'unità è forma la molteplicità contenuto. Ciò vuol dire anche che, nel pensiero empirico, non si danno a dir propriamente giudizi analitici: non solo se se ne dessero sarebbero sterili, non solo non si può indicarne un solo, ma affermarli vuol dire puramente e semplicemente fare una confusione fra contenuto e forma: attribuire alla funzione giudicatrice, che è l'atto – ripetiamolo ancora – sintetico d'una comparazione, quell'analiticità che è propria dell'oggetto comparato. Naturalmente siccome tale confusione avviene nella testa d'un logico, essa si veste di forme logiche: siccome si comparano oggetti identici o no si afferma che anche la funzione comparatrice è regolata e dominata dal principio d'identità. La dottrina concettualistica del giudizio e del ragionamento convalida questa illusione. Torneremo su quest'ultimo punto.

Non è inutile osservare che non varrebbe replicare che, l'inesistenza dei giudizi analitici implica la realtà dei g. sintetici a priori. Infatti – a parte tutte le questioni storiche – non è da identificare senz'altro apriorità con analiticità: questa importa solo la risolubilità di un molteplice da un tutto (senza affermare se in questo sia già *dato* o *posto* attualmente nell'atto e in forza dell'atto di analisi), la apriorità significa – se si vuole interpretare ontologicamente questo rapporto gnoseologico – l'insidenza, l'essere già presente d'un termine nell'altro. L'esser dato nell'altro termine (non soltanto posto, ch  apriorità equivarrebbe allora ad

arbitrarietà) è essenziale all'apriorità, non lo è nel caso dell'analiticità (anzi è da escludere da una concezione non-realistica). Non si può identificare, quindi, analiticità e apriorità: si dovrebbero dare g. analitici anche non apriori, mentre i g. apriori non dovrebbero che essere analitici.

Vediamo, adesso, quale uso si fa dell'analisi e della sintesi nell'affermata concretezza dell'atto puro.

Poiché dall'autocritica dell'atto deve essere escluso ogni evento, ogni accrescimento *ab extra*, non può trattarsi che di una moltiplicazione interiore e la concretezza di esso – che consiste nella presenzialità intelligibile – nella piena incondizionale logica mobilità, nella ricchezza di determinazioni eidetiche – è dominata e si esaurisce in un processo di analisi. L'unità totale, tutto in tutto, dell'atto si gemina nella molteplicità che essa implica, gli elementi si differenziano, cangiando e cangiandosi. L'analisi spiega, dunque, a sufficienza una tale autocritica e la postulata concretezza. Non solo: ma il giudizio, che la riflessione cosciente del pensatore ne formula, nulla con la sua sinteticità vi aggiunge o toglie, innegabilmente, nei riguardi del suo divenire o alla dovizia delle sue determinazioni, poiché il pensiero stesso è qui elemento fra elementi, uno fra gli altri dati della totalità. Siamo – si deve però anche osservare – in pieno realismo; nulla distingue tale concezione da quella del passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'indistinto al distinto di spenceriana e ardigoiana memoria.

È noto quel che oppone l'attualista. Questo mondo di pura natura è un astratto, inesistente nella sua imprevedibilità: l'analisi vi ha poste delle differenze, non delle distinzioni, esso è impensabile. Ma è noto, del pari, cosa significhi questa impensabilità. Non si tratta certamente della violazione di questa o quella legge del pensare comune di ciascun uomo, non si tratta d'un'intrinseca contraddizione di concetti che strida immediatamente nella riflessione e chiunque possa avvertire. Impensabile qui vuol dire solamente indeducibile a priori. La contraddizione, se mai, ci sarebbe rispetto alla definizione del pensiero, propria ed esclusiva di quella scuola, ci sarebbe solo, rispetto alla particolare epistemologia di quel metodo di pensare. Pensabilità dunque vorrà dire ed importerà soltanto: apriorità, posizione assoluta, creazione. In questo universo logico a definire la concretezza allora basterà la mediazione logica, la quale nondimeno alla esperienza mentale comune appare, nella sua povertà di determinazione, non altro che l'astratto meccanismo di una funzione relazionale fra termini. Comunque sia di ciò, perché sia fatta valere questa esigenza di pensabilità, in tal senso, e permanga immutato il concetto (realistico) dell'atto come autoctisi, non resta che riformare radicalmente la nozione di analisi. Bisognerà che i termini dell'analisi siano identici: l'analisi deve essere non analisi che distingue – si dice – ma analisi che immedesima. L'implicazione necessaria d'un termine nell'altro, che è l'interpretazione concettualistica della relazione d'identità, è la condizione stessa della deduzione

a priori. L'analisi si deve potere esprimere, dunque, con un giudizio analitico, poiché questo è innegabilmente il solo nome che spetta ad un giudizio il quale esprime la identità dei termini, il contenersi d'un concetto nell'altro, il coincidere del predicato nel soggetto. E il g. analitico è il solo che possa adempiere alle esigenze dell'autocisi dell'atto, sia in quanto è atto puro sia in quanto è atto d'un pensiero a priori. Ma allora? allora «i termini sono il pensiero come analisi», dice il Gentile, con una espressione che se qualche cosa esprime, è, e non potrebbe essere maggiormente, realistica.

Tutto ciò, avvertirà l'attualista, è però logo astratto, il principio d'identità è la legge fondamentale della logica dell'astratto; io, opporrà ancora, non vi riconosco il mio sistema. D'accordo: quello però che va rilevato è che, senza dubbio, le posizioni a cui siamo giunti adesso compiono il ciclo della concezione dell'atto puro con la massima possibile coerenza (salvo l'intrinseca contraddizione tradizionalmente nota nel concetto di g. analitico) rispondendo pienamente e adeguatamente a ciascuna delle esigenze poste a mano a mano dal concetto di atto: l'assolutezza, l'autocisi, la concretezza, la pensabilità razionale.

È proprio fare una questione di parole il dire che veramente concreto questo atto non è se esso non risulti sintetico, di quella sinteticità che riunisca in unità la molteplicità sparsa che l'analisi aveva differenziata, di quella sinteticità che noi sappiamo insop-

primibile anche nei giudizi dell'analisi. Non può esser detto concreto se questo atto assoluto, infine implicando l'affermazione d'un soggetto che la compie, non si ponga con l'idealità sua, come un circolo solido e chiuso di forma e di contenuto, di reale e ideale e così via e via proseguendo. Vero; ma è tuttavia fare solo questione di parole, giacché al giudizio analitico non si sostituisce infine che il sintetico a priori.

L'incompatibilità concettuale fra autoctisi e sinteticità è così palese, ovvia e insopprimibile che non c'è audacia metafisica capace di superarla. Si potrà sempre parlare di una sintesi *nell'*atto puro, mai d'una sintesi *dell'*atto. Senonché: senza questa sinteticità – che è la nota propria e costitutiva di quello che tipicamente noi sperimentiamo e conosciamo come realtà spirituale, il giudizio – non c'è modo di salvarsi dall'assoluto realismo; senza la sinteticità è difficile e gratuito pensare all'unità dell'atto, poiché i processi di moltiplicazione di esso, nei quali consiste l'autoctisi, non importa che siano necessariamente parti o momenti di un unico evento e, in ogni caso, quest'unità è *a parte ante*, unità *perduta*, non quella che vale e *deve essere*, attualità; senza sinteticità «pare» vano, tautologico, senza senso e senza progresso il processo stesso di autoctisi; senza sinteticità è impossibile salvare l'essere e i diritti del soggetto empirico e della persona morale, che non rimane altro se non apparenza – puro e semplice modo, elemento fra elementi nell'autoctisi analitica; con la sinteticità,

infine, nell'interpretazione concettualista che è propria del sistema, si pone una condizione essenziale della dialettica.

Questi motivi spingono necessariamente l'attualista a sostituire il g. sintetico a priori a quello analitico. Sarebbe vano esaminarne partitamente la fondatezza. Bisogna insistere, invece, nel rilevare che la sostituzione non può che essere apparente e verbale, in quanto in essa si dà l'accento alla sinteticità, inutile in quanto si ponga attenzione piuttosto all'apriorità, ancora apparente e verbale se si dà credito alla nozione di sintesi a priori. Purtroppo la grande, copernica scoperta di Kant appare anche a noi, come già al Galluppi – e cito questo pensatore perché in Italia può essere considerato, come già dissi, il rappresentante della dottrina analitica del giudizio – un'impossibilità conoscitiva pura e semplice: «Ammettere dei giudizi necessari non poggiati sul principio di contraddizione, è un assurdo manifesto» – egli scriveva nel *Saggio filosofico* – «Se lo spirito non vede alcuna contraddizione nell'opposto di un suo giudizio, egli non può certamente riguardarlo come necessario. I giudizi sintetici a priori non possono dunque esistere». Ma ancora per Kant i g. sintetici a priori erano le primalità fondamentali del sapere scientifico, poche e ben determinate funzioni dello spirito captanti ai limiti della pensabilità cosciente un contenuto incognito ed altro dalla coscienza stessa nelle forme di questa: la eccezionalità della funzione la rendeva più o meno credibile. Nell'attualismo, tutti, senza eccezione i giudizi autentici sono sintetici a priori. Senza

che se ne veda per altro, prima dell'introduzione della dialettica, la necessità, giacché il contenuto, superato il punto di vista dualistico, non è altro dalla forma, anzi per rispondere al bisogno di deducibilità a priori fa tutt'uno con essa, ed è la creazione stessa dell'atto.

Ma, ripeto, la sostituzione del g. sintetico a priori al g. analitico è apparente e verbale poiché, in ogni caso, fermo restando il concetto della purezza dell'atto e dell'autocisi, la sintesi sarà sintesi *nell'atto* non già *dell'atto*.

Una giustificazione migliore dell'adozione della sintesi parrebbe essere possibile se si intendesse l'autocisi varischiamente come un passaggio dall'implicito all'esplicito. L'assolutezza e purezza dell'atto non ne sarebbe offesa; l'esplicitazione dei termini offrirebbe l'elemento di novità, e alterità indispensabile. Prima di vedere il valore di una tale giustificazione mi sia consentito di osservare subito che essa rende più evidente il carattere realistico dell'atto. Intanto non sarebbe possibile senza la dottrina concettualistica dei concetti, necessariamente semi-realista in quanto dà ai significati dei termini generali un'esistenza mentale distinta e ce li presenta come una totalità essenziale data. Osservava a ragione il Guastella: «Quando si ammettono le idee astratte, si può appoggiandosi su questa vaga nozione: analisi, credere che si possa, sviluppando o esplicando un'idea, come si svolge per es. un gomito o si spiega una stoffa che era ripiegata, mettere in luce altre idee che vi erano occultamente, o come si

dice più d'ordinario, implicitamente contenute. Un'idea non può essere racchiusa in un'altra, in un ragionamento o in un giudizio reale, che come la scintilla è racchiusa nella selce, cioè per una semplice metafora». Ma chiediamoci: cosa può essere l'implicito per una dottrina che l'atto voglia intendere non realisticamente? non, certamente, il possibile. Scrive il Gentile: «Se l'oggetto del pensiero è un mero pensabile, e non perciò reale, mero pensabile rimarrà l'effetto connesso nella esperienza con la sua causa». E altrove: «l'essere, dichiarato possibile, non è essere immediato o naturale, ma pensato; e nello svolgimento di un essere pensato, se mai fosse possibile, il pensiero non potrebbe mai straripare ed espandersi nella realtà». Giustamente il Gentile dichiara che «l'analisi, che renda esplicito l'implicito, presuppone un concetto in sé e una potenza di pensiero di là dell'atto, quindi una realtà oggettiva: tutte le vecchie intuizioni del platonismo». L'implicito potrebbe essere forse idealisticamente il logo astratto, da invrare e superare nell'atto del pensiero concreto, dialetticamente.

Così, ancora una volta, l'unica e più consistente giustificazione della sinteticità dell'atto ritorna la dialettica. Essa ed essa solo, trasformando a dignità di legge dell'essere e del pensiero le violazioni a punto di questo, getta un velo pudico su tutto il processo costitutivo della dottrina e dà l'apparenza d'una giustificazione intrinseca di tutta essa. Apparente: non fosse altro perché non si ha più un criterio onde stabilire se le successive modificazioni – i superamenti – delle teorie per correggerne, le più vivaci

deficienze e inconsistenze, riescano ad una unità nuova e vitale. In altri sistemi la novità e vitalità è resa manifesta dalla coerenza e vi si esprime; di questa non è il caso di parlare qui. Qual altro criterio effettivo rimane se non la nozione empirica di successione, onde il passato è il male e l'errore, tutto il valore l'attuale presente? Potrebbe farsi un'altra questione: distinguere, nell'attualismo, la parte di pensiero veramente, realmente pensato e le esigenze poste ma non conseguite: per quella parte esso non si distinguerebbe da un positivismo realistico frusto e non critico; ma ciò non è compito nostro.

Determinando simiglianze e differenze fra l'atto dell'attualismo e quell'atto axiofenomenologico, che noi veniamo studiando, ci rimane da rilevare, ancora una differenza. Questa: nell'atto puro vi ha una distinzione oppositiva inesistente ed impossibile nel fenomeno, in quanto tale, fra materia e forma (logo astratto e logo concreto), che, al solito, è fatta equivocamente valere: e anch'essa si risolve dialetticamente, ma che, in verità, 1° denuncia la iniziale e insuperabile (logicamente) posizione dualistica e realistica; 2° è, a propriamente parlare, una dualità di contenuto che fa perdere irrimediabilmente la nozione vera e schietta di forma.

Il primo punto non abbisogna di molte parole e la dimostrazione è fornita dall'attualismo stesso che intende arrecare – ma

non più che con la dialettica – una radicale correzione e soluzione di questa dualità oppositiva. Come non ne abbisogna, dopo quanto ho ampiamente discusso, il secondo punto.

Un altro ordine di considerazione ci interessa.

La distinzione fra materia e forma è, per noi, giustificata dall'analisi che la scopre in ciascuno dei momenti della coscienza e non può avere quindi altra validità e realtà che quella di tale analisi e nei limiti suoi, onde è scoperta: pura e semplice distinzione, cioè, non opposizione. Si scopre essere, in quel significare vario e molteplice che è il percetto, unica e costante la relazionalità o esigenza, onde esso significa e senza cui sarebbe posizione ontica; e si scopre questa esigenza essere ancor essa modalità di coscienza e non altro; quel significare vario e molteplice noi si dice a buon diritto, dunque, contenuto come questa sua implicita e inseparabile relazionalità forma. A buon diritto, se non si perde la consapevolezza che la distinzione è dovuta a un'analisi e vale quindi entro i limiti di questa; ché sarebbe, altrimenti, un dar corpo ad un'astrazione. Solo in tal caso la distinzione può divenire oppositiva come l'astratto si oppone al concreto; cioè, in fondo, in quanto si è perduto il senso e il valore dell'analisi, intesa allora non già quale procedimento mentale e operazione cogitativa di una mente che è sinteticità (allora l'analisi non in sé ha valore ma pei criterî che l'informano) bensì strumento di presa di elementi reali dati, adeguazione e identità di questi due reali,

la mente – o meglio i pensieri – e gli elementi ultimi, inanalizzabili. In fondo la distinzione oppositiva tra materia e forma ha un vero unico presupposto: un valore epistematico autonomico riconosciuto a quel logo astratto che è l'analisi. Se veramente questo valore fosse negato e superato, tra contenuto e forma della coscienza non dovrebbe vedersi che una mera distinzione senza bisogno di superamenti dialettici perché senza opposti contrari e la «purezza» della forma dovrebbe essere intesa come quell'empirico darsi della coscienza che è la relazione, che, essendo tale, è proprio unificazione ed unità. Il fondo di vero contenuto in ogni postulazione di «pure» posizioni, così nell'esperienza e nella prassi come nel sapere, non è che questa semplice esigenza di unità, non è che la coscienza più o meno chiara che questa è reale ed è condizione di realtà. Nell'empirico significare del percelto essa è viva e presente come esigenza, non come atto e perciò vano sarebbe cercarvela: come attualità il percelto è molteplicità. L'empirismo tradizionale non si accorge di ciò e in ciò sta la sua acrisia; ma d'altra parte è un deformare l'esigenza schietta d'unità l'identificare ciò che è «puro» nell'atto con una preterempiricità o apriorità conoscitiva della forma, che ne rimane allora irriducibilmente opposta al contenuto.

Aggiungiamo, per meglio chiarire, che la distinzione oppositiva tra materia e forma, – molteplice, particolare, contingente quella, unità, universalità, necessità, intellegibilità questa (e l'opposizione, risultante spontanea alla più embrionale riflessione

metafisica, è universalmente ammessa: anche il Whewell, e mi piace ricordare ora questo maestro dell'induzione, credette che l'antitesi delle sensazioni e delle idee è il fondamento della filosofia delle scienze, e che essa sola ci dà modo d'intenderne la natura, il progresso ed il metodo) – se non si convalida fantastichamente – e quasi bisogna scusarsi di queste osservazioni psicologiche; ma è quella distinzione oppositiva che non ha altra giustificazione che un fatto psicologico – dalle immagini di una esperienza volgare che mostra permanere invariato il contenente o forma (un vaso, una bottiglia, ecc.) nel cangiare di oggetti contenuti (liquidi, ecc.), non può acquistare apparenza di giustificazione logica che nel caso di una vera e propria realizzazione delle relazioni o di sistemi di relazioni, senza i termini medesimi delle relazioni. È solo in questo caso di sostantivizzazione realistica dei rapporti che la così detta forma può assumere quella stabilità e permanenza da legittimare una opposizione, ben più cioè che una distinzione, alla variabilità del contenuto molteplice. Ma, al compimento di questo processo realistico opponente forma e contenuto, ognuno vede in quale maligno giuoco dialettico ci si è cacciati: perduta, per averla postulata, la sinteticità dell'atto non è possibile neanche mantenerne l'analiticità che si voleva schivare, chè l'opposizione tra forma e contenuto esclude la possibilità d'un termine che medi la derivazione dall'una all'altro. Risultato mostruoso ed assurdo, che prende un sapore d'ironia solo che si voglia spregiudicatamente riflettere che l'analiticità non è

poi, *sic et simpliciter*, astrazione e irrealtà, non è destituita senz'altro d'ogni validità, ma ha pure i suoi diritti e che l'esperienza medesima ci offre tutta una grande classe di oggetti di pensiero che godono a punto dei caratteri della necessità, dell'apriorità, della universalità, che il razionalista dell'atto va a cercare nella sua contraddittoria «forma»: sono i giudizi comparativi, sulle somiglianze e le differenze, dei quali le proposizioni matematiche rappresentano i tipi più cospicui. E nessuno vorrà negare che qui abbiamo da fare con contenuti sperimentali del nostro pensiero, con una vera e propria materia di questo.

*

* *

Fissiamo rapidamente i risultati di questa lunga disamina della percezione.

L'impossibilità stretta – contraddittorietà – che l'atto extrafenomenico, quale sorge dai postulati dell'intelligibilità razionalista, sia insieme unità formale e sinteticità, ci autorizza, con sufficiente certezza, a riconoscere tali caratteri all'atto empirico, elementare costitutivo della coscienza, che è il percepire. Questo, per altro, ci risultò essere atto, non perché attività, forza, volere, ma perché alla sinteticità che lo costituisce, come variazione e più propriamente come fenomenicità, spetta debitamente, meglio che a un semplice «porsi», il nome di atto, se questo implica necessariamente non puntualità, ma processo, se è com-porsi,

rapporto pre-predicativo o meglio possibilità di predicazione. L'unità sintetica percettiva, pre-predicativa, noi l'affermammo, pertanto, non come intuiva bensì per un'induzione, ciò che importa la possibilità che essa divenga ancora termine di percezione. Tutti, dunque, i costitutivi della coscienza, elementi e processi, sono interferenti e tutta essa pervia e aperta a se stessa.

Per altro, lo stesso porsi del percetto – nel focalizzarsi in esso di tutta la nostra attualità consapevole, in quanto astrae dalla funzione stessa che lo fa percetto – non ci risultò essere quella tale puntualità, ma tutt'altrimenti un'alterità, un darsi per altro, una esigenza concreta di relazionalità e, in quanto momenti della coscienza, un significato.

L'identità di questo, il suo permanere identico nella variazione, è quell'*esse* del *percipi* che, ancora nel fenomenismo berkeleyano, lasciava adito ad interpretazioni ontologiche e realistiche. Ma se l'*esse* del percetto è non cosa né concetto, ma significato che si determina originalmente in una con l'atto stesso della coscienza, la spiritualità della percezione, non veicolo conoscitivo ma forma vera, rimane rigorosamente dimostrata.

V. SINTESI E VALORE

La concezione dell'Atto, che noi siamo venuti disegnando come pura fenomenicità, ci autorizzano a dirlo un Dover Essere, axiologicità. Sarebbe impossibile, per altro, intenderlo altrimenti. Dalla figurazione di esso esulano tutte le modalità ontologiche che le concezioni spontanee e tradizionali attribuiscono all'Essere, così che, se per un passaggio al limite, in un processo di astrazione, può esser lecito affermare che anche il fenomeno è, dire che l'Atto è un momento dell'Essere, non va perduta un istante la consapevolezza che tale affermazione è solo una formula compendiosa, comoda e utile, entro limiti, di tutto un processo astrattivo, che è, insomma, una finzione logica e non altro. A parlare rigorosamente, dall'Atto si esclude ogni determinazione ontologica. L'unità stessa, che ne costituisce il carattere formale, non è il punto di fermata, la posizione o il momento dell'Essere, secondo l'intuizione e la corretta concezione comune di questo, non è il nodo antico che legghi in un rapporto predicativo il darsi o manifestarsi del precetto: se così fosse, ne andrebbe perduta – vedemmo, – la sinteticità e il carattere formale; così come, se il darsi del percelto non fosse un manifestarsi fenomenico, non fosse immediata e determinatissima coscienza

ma si invece un modo dell'Essere indeterminato, esso non potrebbe riuscire più significativo. Ci diamo qui per accordato – non potendo questo argomento essere oggetto adesso di una trattazione speciale – che l'Essere, in quanto tale, non sia principio di determinazione. E quel che del percolato vale anche, in questo puntualmente, per la percezione. L'Atto è, nella sua posizione assoluta, nella originale sua spontaneità, nella sua empiricità, un valore.

Se i due sommi generi del pensare, onde si genera e pone l'antitetica fondamentale dell'intelletto precritico, sono effettivamente l'Essere e il Dover Essere nè altra alternativa è possibile fra essi, non si può esitare un istante, dimostrata l'impossibilità intrinseca dell'Essere, il suo essere un vano fantasma dell'intelletto, ad affermare il carattere axiologico dell'Atto empirico. È la nota sua di sinteticità che ci impone questo riconoscimento perché è essa che, mentre nella sua dinamica concretezza di termini, esclude nettamente ogni statica e concettuale unità, ci obbliga d'altra parte a riconoscere che questi termini, non dati ad essa ma posti per essa, ne costituiscono la radicale novità e spontaneità.

La spontaneità dell'Atto importa che esso, e come funzione e come concreta manifestazione, è indeducibile da altro – a punto perché riferibile ad altro. La deducibilità, infatti, ci riporta sul piano unidimensionale dell'Essere: essa è il filo – apparente e

ingannevole, giacché in verità rimane tuttavia e sempre, quantunque si dia come schiettamente oggettivo, un atto della mente che deduce — il filo che lega stati a stati, concetti a concetti, in una trama di lucide evidenze, e presuppone l'assolutezza d'una identità essenziale che costituisce ed assolve l'in sé dell'Essere. Perciò, come ripetutamente avvertimmo, il metodo della deduzione a priori è il vero metodo dell'Essere ontologico, metodo d'immanenza. E, invece, nulla, nella empiricità dell'Atto, consente una tale deducibilità. L'identità, in esso, è una sua posizione non già una sua presupposizione, nasce con l'Atto. Spiegai già come il variare fenomenico, in cui da un certo punto di vista va inteso il dinamismo dell'Atto, non importa, per la percettibilità che lo fa essere, un permanere identico di qualche cosa che sia fuori e altro dell'atto stesso, ma che è necessario e sufficiente che identico permanga, insieme ad uno dei termini della sintesi, la funzione sintetica medesima; e questa, in ogni caso, deve esser detta attualmente inconscia, non postulata razionalisticamente, come un ente di ragione e un oggetto, ma affermata come risultato d'un'induzione. Impossibile equivocare: una tale identità non è estranea e anteriore all'Atto, ma è dell'Atto stesso. E d'altra parte, ma parimenti, quella identità del percelto, onde questo può apparire un esse, uno stato, è ancora una volta, l'*esse* d'un *percipi*, cioè a dire risultato d'un altro e distinto atto comparativo, che apprenda quel significare come stabile. Così, bisognerà dire l'identità una condizione formale del percepire e niente affatto

un contenuto. Ma, dunque, se è impossibile che sia contenuto ed oggetto, è impossibile *ipso jure* ogni e qualsiasi deducibilità dell'Atto. Esso evade dal piano unidimensionale dell'Essere e si pone, senz'altro, nella sfera del Dover Essere, del valore. Impossibile desumerlo da altro, da ciò che è, che fu, che sarà. Anzi, un'irriducibile opposizione, se diamo senso e consistenza concettuale – ma è impossibile non darla – a questo è, si pone col porsi dell'Atto fenomenico. Impossibile cavare e legittimare dalla trama delle esistenze, dal tessuto delle essenze la più piccola e lieve (se è pur lecito far qui appello alla quantità), la più fuggevole esigenza: un'incommensurabilità assoluta, una vera e propria eterogeneità la distingue ed oppone a quelle. Non v'è ragione alcuna che spieghi, nel senso stretto dello spiegar razionale, l'evento nuovo, l'avvento di questa esigenza. Il valore appare inspiegabile. È perfettamente ragionevole il dualismo intellettualistico che l'epistemologia razionalistica conclude dalla dualità delle due posizioni concettuali: il fenomeno è indeducibile dal concetto e, se in questo e tutto in questo sta la razionalità, esso è ben veramente irrazionale; se qui e tutto qui sta il valore e la conoscibilità, esso sarà ben veramente il disvalore e, perchè non dirlo? l'inconoscibile Kant, che si limitò inconsequentemente e cautamente a concepirlo come non-valore, autorizzò bene questa conclusione, questa altra interpretazione del suo sistema, interpretazione – sia detto di passaggio – che non defrauderebbe gran che la umana dignità se questa ne rimanesse orientata non verso la teoreticità

ma nella direzione del prattin umano, della eticità e fosse possibile mantenerla, senza dialettica o senza concludere formalisticamente. Non si può: perché sì il valore è indeducibile e opposto all'Essere, ma è tuttavia piena e concreta realtà, atto di vita, e relazionalità di determinazioni presenziali, il che vale a dire anche conoscenza. E, perchè atto a punto, incommensurabile all'oggettività extrafenomenica dell'Essere, irreducibile ad esso, ai morti fatti e alle identità astratte.

Ora, indeducibilità vuol dire, in certo senso e da un certo punto di vista, imprevedibilità. E l'imprevedibilità dell'Atto è certamente nota costitutiva della sua originale spontaneità. Ma non è certo per essa e per essa sola che noi si può parlare dell'Atto come valore: così la contingenza non è libertà. Tanto più che circa questa imprevedibilità bisognerà subito intenderci. Ma non è, tuttavia, trascurabile caratteristica questa che adesso predichiamo della percezione, proprio rispetto a quel punto di vista, che è poi quello della logica dell'identità e dell'Essere. Per il quale, a propriamente parlare – senza la dialettica degli opposti – sarebbe gratuito affatto affermare la originalità e, in questo senso, imprevedibilità dell'atto, in un sistema chiuso di deducibilità a priori è quindi di necessarie connessioni fra identità date. Se l'imprevedibilità dell'Atto non è sufficiente a costituirlo valore, cosa su cui pienamente conveniamo, essa, per converso, è sufficiente

ad escludere assolutamente l'Atto dal mondo dell'Essere. Giacché qui, imprevedibilità significa, e non può non significare, in-causalità conoscitiva a priori.

Ci conviene, dunque, chiarir subito questo punto mostrando come la negata deducibilità dell'Atto, il suo porsi sintetico e originale non importa una violazione del principio axiologico di causa, ma anzi lo implica necessariamente. Importa sì, invece, la negazione della causalità nel senso apriorista. Per questa, e questa sola, occorre che i termini del rapporto causale siano dati, chè sarebbe altrimenti impossibile parlare di una necessità a priori del rapporto. Ma, che la serie degli antecedenti dei fenomeni dati sia *data* anch'essa per intero – ha fatto osservare il Guastella – non è necessario che nell'ipotesi realista. La differenza, in ultima analisi, tra il realismo e il fenomenismo è tutta qui: il primo considera i rapporti costanti tra i fenomeni come costanti *assolutamente*, il secondo come costanti solo *condizionalmente*, cioè purché esistano le condizioni subiettive necessarie onde si abbia la percezione di ciascuno dei termini del rapporto. A definire il rapporto causale fenomenico è sufficiente la costanza, invariabilità e incondizionalità dei termini, avvertendo che «un fenomeno non può esser *dato* che nell'esperienza. Ne segue – dice il filosofo siciliano – che gli antecedenti dei fenomeni *dati* non debbano essere necessariamente anch'essi *dati*, poiché possono non trovarsi nell'esperienza, ciò che avviene quando mancano le condi-

zioni subiettive necessarie per averne la percezione». E, in generale, il principio dell'uniformità della natura, come semplice espressione dell'esperienza, non implica che i fenomeni reali di essa si seguano secondo rapporti assolutamente costanti, ma solamente la possibilità di costruire, generalizzando rapporti constatati, un mondo di possibilità di sensazioni, assolutamente conformi nella loro sequenza a leggi generali e tali che si possa affermare che, tutte le volte in cui non mancano le condizioni subiettive necessarie per avere delle sensazioni, a ciascuna di queste possibilità corrispondano delle sensazioni. Questa costruzione è l'opera della ragione (empirica), l'adempimento delle condizioni di intelligibilità d'un universo di rappresentazioni (possibilità, invero, non vuol dire altro che rappresentazione), la cui validità si traduce non già nel suo *essere sperimentata*, in quanto tale, cioè rispecchiata dalla mente, come una totalità di fatti dati, assolutamente, bensì nella sua sperimentabilità, cioè nel potere rientrare nelle condizioni formali d'un atto di percezione. Così, in ultima analisi, affermare le condizioni causali d'un atto percettivo non significa altro, anche quando queste debbano risultare (e proprio in taluni casi risultano, constano, debbono necessariamente essere riconosciute) condizioni materiali, nervose ecc., non significa che affermare la possibilità di altri ulteriori atti percettivi, significa poter *costruire* un universo causalmente esplicabile, intelligibile secondo le esigenze di una razionalità, la quale a sua

volta si adegua alle condizionali formali stesse dell'atto costitutivo della mente. Ed è forse questo il momento di presentare un'interpretazione fenomenistica di quello che parve a molti lo sbocco materialistico del pensiero dello Hodgson, col quale, come ognuno vede, col nostro ha tante affinità. Se si pon mente alla radicale distinzione che una filosofia della esperienza deve porre fra pensare e percepire, conoscere ed essere e che l'oggettività è del pensiero non della sintesi percettiva, sarà chiaro quanto sian lontane da posizioni materialistiche, necessariamente realistiche, le affermazioni di una materia e di condizioni materiali. Ora anche per lo Hodgson obbiettivare è *conoscere* l'aspetto subiettivo della coscienza e le percezioni obiettivate, e conseguentemente la *Whatness* degli oggetti materiali, sono il subiettivo aspetto degli oggetti medesimi, quali parti dell'aspetto subiettivo della coscienza obiettivata. Siamo, dunque, nel piano di una interpretazione del reale, della coscienza, secondo rappresentazioni e pensieri, il cui significato basta che sia la loro traducibilità in percezioni. Così lo Hodgson può scrivere della materia: Non that objective thoughts are included among the attributes of processes of real matter, but that what those attributes or processes are can be *learnt* only by asking what is the content of these objective thoughts, *by which alone we know them*. Ma, checché sia del preciso pensiero del filosofo inglese, basterà insistere ricordando, che dal punto di vista di un idealismo empirico rigo-

roso, le condizioni causali dell'Atto sono le nostre rappresentazioni, traducibili in percezioni, necessarie e sufficienti non perché esso sia (venga percepito) ma perché sia spiegato. A tal patto noi possiamo costruire un universo ordinato, razionale. Dualismo, si dirà, di essere e conoscere; ma noi non affermiamo un'identità di realtà e di conoscenza – che sarebbe proprio un uscir fuori dalla nostra posizione assiologica – bensì un adeguarsi di questa a quella; e intendiamo questa *adaequatio* come un'esigenza e non già un fatto; e a prevenire altre facili obiezioni mi giova riferire una pagina ancora del Guastella, il quale ebbe certamente chiara la portata della sinteticità dell'Atto come tale. Essa insiste sulla natura fenomenica della causa e ci dice qual'è la ragione ultima del rigetto dell'opposta concezione, realistica, di causa, cioè la sua intima contraddizione. «Se si dice che il principio di causalità non è solo un' induzione dell'esperienza ma ci si impone anche per la sua evidenza intrinseca, e che, quale principio evidente intrinsecamente, implica che la causa sia necessariamente un fenomeno reale, si afferma un fatto psicologico che nessuno contesterà. Ma la questione è se l'evidenza intrinseca di questo principio in questo senso sia una prova della sua verità. Contestando il realismo, noi contestiamo per ciò stesso il principio di causalità nel senso realista. Questo implica quello e vi è alla sua volta implicato. Opporre alla nostra soluzione (della prima antinomia, sulla durata infinita dell'universo nel passato) il principio di causalità nel senso realista non è che opporre ostinatamente il

domma del realismo alle ragioni che tendono ad invalidarlo. La nostra soluzione consiste soprattutto nella constatazione di questo fatto: che il principio di causalità nel senso realista conduce all'infinito attuale, dando luogo a un'antinomia insolubile; e che questa antinomia non esiste più se si respinge il realismo, e per conseguenza il principio di causalità nel senso realista».

Intesa, dunque, la causalità così fenomenisticamente noi possiamo affermare con piena correttezza la originale spontaneità dell'Atto e insieme la sua razionalità, esplicabilità ed empirica previsione. Giacché, gioverà ripeterlo ancora, dire che esso è condizionalmente causato non vale se non che affermare la possibilità di altro ulteriore atto percettivo, che nella sua unità formale, lo colga come percelto, nel nuovo rapporto. Ciò che è, chi voglia intendere, non più nè altro che la molteplicità unitaria dell'Atto stesso, vale a dire la sua concretezza o, ancora, sinteticità. Ripetiamo la formula: $(A \text{ è } B) \text{ è } C$, in cui l'è vuole indicare la funzione prepredicativa che è l'unità dell'Atto.

Naturalmente, le spontanee e precritiche abitudini realistiche e concettualistiche ci indurranno a figurarci questa molteplicità di atti come una pluralità caotica o come estrinseco incapsularsi l'un l'altro di essi senza possibilità ancora di ridursi ad unità. Ma se, vinte queste tendenze sostanzialistiche, si intende – come spiegammo precedentemente – la vera fenomenicità dell'atto, non si potrà negare l'unità di quel molteplice, cioè il carattere sintetico del percepire.

Chiarito, credo sufficientemente, questo punto delle condizioni causali dell'Atto, è consentito meglio approfondirlo. Giacché il chiarimento è consistito nel trasferire la relazione, diciamo così, esterna all'Atto all'internità di esso, nel risolverlo in una sua relazionalità interna, che costituisce il carattere sintetico di esso: l'unità d'una serie o gruppo di percezioni. Ora, dato il carattere funzionale e concreto dell'Atto, la sinteticità, mentre da un canto può legittimamente, dal punto di vista dell'unità in sé, dirsi, nel concreto, indeterminazione e spontaneità, dall'altro, riguardo al percepito che può essere a solo e a parte considerato, e che è immediatamente manifestato, risulta certamente determinazione e condizione causale.

Superfluo avvertire, di nuovo e ancora, che queste espressioni sono proprie solo dell'analisi concettuale; ma poiché l'unità dell'Atto è un'unità concreta, l'unità d'un molteplice, esse rimangono pienamente giustificate. Rispetto al percepito, che è sintesi di termini, la sintesi che lo pone è da dire condizione significativa in quanto determinativa e determinativa nel tempo: esso ne è, tutto dominato nel suo apparire fenomenico e nelle precise determinazioni onde si dà. Non sarebbe senza la sintesi. Per usare il linguaggio dei psicologi, è questa unità sintetica che fa balzare la sensazione dal subconscio alla soglia della coscienza e la configura concretamente mercé la rappresentazione. Naturalmente, per poter dire questa condizionalità una causa vera e propria bisognerebbe potervi discernere una successione temporale, e

nell'Atto ancora non si può; si potrà poi, nell'ulteriore processo predicativo e vedremo come. Ma, pur non percetto, il tempo, nella sua oggettività, – cioè nella sfera del pensiero, e, perciò, pel pensiero – ne è un presupposto. Adesso interessa la natura necessaria di questo rapporto determinativo e condizionante. Onde più adeguatamente – in quanto la successione temporale non è attualmente percepita – bisogna vedere in esso, rispetto al percetto, il primo porsi di quel tipo di rapporto che i logici chiamano, nella funzione giudicatrice e raziocinativa, il principio di ragione sufficiente. Solo che esso esprime, qui, e non importa altro che una necessità empirica, che è a propriamente parlare unità sintetica, e che, ben a ragione, i pensatori insistono a richiedere nella causalità per distinguerla dalla pura e semplice sequenza. Non potendosi trattare, qui, nella percezione, per ovvi motivi, di una necessità logica e razionale, cioè dell'inconcepibilità della negativa – si tratta, invero, non di pensiero, ma di percezione – questa necessità viene, da un canto negata, dal punto di vista del razionalismo, e, dall'altro, i filosofi empiristi, per esempio il Mill, cercano di coglierla ricorrendo per definirla ad altre determinazioni intellettuali, come la invariabilità e incondizionalità; invano, com'è chiaro; chè queste determinazioni presuppongono l'unità sintetica determinante e condizionante, vanno cioè percepite. E che si tratti di una necessità è innegabile, come già dimostrai: senza la sintesi la percezione è impossibile,

stricto sensu, perché sarebbe contraddittoria, si avrebbe un per-
cetto non percepibile.

Così, dunque, tutta la questione si raccoglie qui. O il rapporto
causale è veramente un rapporto sintetico, cioè una posizione
dell'Atto percettivo e si può e si deve, allora, affermarlo costitu-
tivo della trama stessa della coscienza – cioè dell'esperienza, cioè
ancora del reale: termini questi identici per noi – e si può, dun-
que, a buon diritto dirlo una categoria vera e propria, una condi-
zione d'intelligibilità e richiederne la non violazione; ovvero esso
è dato, insieme ai suoi termini dati anch'essi come alterità, di-
stinta ed opposta dell'Atto, cioè della coscienza, e manca allora
alla condizione prima ed essenziale onde possa riuscire una ca-
tegoria e un'esigenza razionale, perché incolmabile rimane l'a-
bisso che questa alterità viene a porre fra il reale e l'Atto.

Ora è chiaro che, nel primo caso, la causalità si risolve nella
sinteticità, non è che un modo di vedere questa medesima. E si
risolve non solo epistematicamente, in quanto non potrebbe es-
ser colto il rapporto causale, come rapporto fra rappresentazioni
o concetti, fuori di un'unità sintetica percettiva; ma si risolve in-
teramente perché, qui, nella percezione, essere rapporto di se-
quenza determinante (rapporto di causa) ed essere percezione
fanno uno. Solo che esso non è, attualmente, percepito; come la
unità medesima della sintesi può essere affermata, spiegarla a suf-
ficienza precedentemente, per una induzione; ma ciò non le to-
glie di essere una condizione effettiva. Interamente, dunque, si

risolve – bisogna aggiungere – se dalla causalità espungiamo i concetti, sottintesi e postulativi, di un'uniformità di natura *data*, di un ordine *dato*, che il rapporto causale andrebbe, nella percezione, ritracciandone questa in quelli scorrendo, uniformità ed ordine presupposte all'esperienza, realisticamente. Ma uniformità, natura, ordine sono, invece, nelle loro concrete determinazioni, generalizzazioni induttive, che presuppongono la sinteticità dell'Atto e che solo, nelle operazioni esplicative della scienza, noi assumiamo come postulati, volta a volta verificabili, e la cui validità infine poggia e si risolve a punto in quel carattere formale dell'Atto che è la sinteticità.

Fermato il carattere fenomenico della condizionalità dell'Atto, che ancora poteva far sorgere un dubbio sulla sua spontaneità, e risolta quella sulla sinteticità percettiva, – salvi, come vedremo, tutti i diritti delle superiori costruzioni concettuali e scientifiche che su questi caratteri dell'atto si fondano – non pare si possa più oltre contestarne il carattere assiologico.

Se la nota più limpida e inequivocabile dei valori è, come da tutte parti si dice, la spontaneità, la fresca e viva immediatezza originale dell'attualità spirituale, che si manifesta ponendosi per altro, se la nota differenziale di essi è non l'Essere ma il Dover Essere, bisogna riconoscere che solo nella spontaneità sintetica del fenomeno si ritrova il vero e proprio carattere del Valore; nel fenomeno che a punto, apparendo, non in sé si circoscrive ma «significa» e cerca inesaustamente un'integrazione alla propria

incompiutezza. Bisogna riconoscerlo, benché ciò possa riuscirci strano, inatteso, incredibile. Incredibile, per le nostre inveterate abitudini mentali, secondo le quali abbiamo trasferite dalla sfera religiosa e morale a quella del conoscere un dualismo istintivo onde ci rifiutiamo di ammettere che questo povero mondo, il mondo dell'esperienza sia quello del valore e cerchiamo altrove, in altro mondo ad esso opposto, il Dover Essere; incredibile, per via dei nostri precritici atteggiamenti ontologici, che, fra altro, non ci lasciano vedere il fenomeno come atto, ma ce lo concettualizzano nelle sue determinazioni contenutistiche; incredibile, perché la nozione di forma pura, nella sua schiettezza è una lenta, faticosa scoperta e una conquista facile a perdersi, è un risultato e una meta scientifica; incredibile, perché abbiamo, in una parola, troppo poca fede nella spiritualità essenziale della nostra pur frale umanità.

Vincere queste ragioni d'incredibilità, mostrandone la infondatezza assiologica e come esse siano i semi reconditi degli errori dialettici della mente è, certamente, il primo – e per noi forse anche ultimo – dovere della Critica.

Universalmente intesa quale aspetto o momento cognitivo, nessuno riconosce la percezione come posizione assiologica: nella meditazione dei filosofi, la coscienza – che per noi è la stoffa intessuta di questi atti – non appare più che il magma fluttuante ed eslege, polvere e spuma, non attività legiferante – a meno che esso si sublimi razionalisticamente come principio di

determinazione. Anche per lo Hodgson, che non a caso io ricordo una volta ancora, la coscienza è la facoltà di percepire, nel senso tradizionale del veicolo conoscitivo, non già, almeno *prima facie*, facoltà di comandare. Fenomeno è, sempre e per tutti, modo o elemento di conoscenza.

Vediamo di penetrare analiticamente le condizioni, che noi possiamo ormai ben chiamare, formali della percezione come atto.

Il suo variare – illustrammo già largamente – è connesso al permanere identico del rapporto pre-predicativo che costituisce la sintesi. Questa condizione di identità, vissuta e non saputa, bisogna riconoscere necessaria; ma questa volta la riconosciuta necessità è veramente l'impossibilità di pensare il contrario, necessità stretta, razionale, secondo cui, se quella condizione di permanenza non si adempisse, non sarebbe neanche la percezione. Conviene dire dunque l'identità una condizione formale dell'Atto. La quale, vissuta ancora, ancora non saputa anzi non anco direttamente percepita, vedemmo essere pure condizione del percelto, in quanto determinatezza. Sarà, questa identità di determinazione, percepita con altro atto rispetto ad altro variare, ma il suo porsi come percelto *hic et nunc* importa una sua intrinseca medesimezza, che ne fa un significato. Gli elementi, che l'analisi vi potrà distinguere, stanno in ben definiti rapporti, senza cui, fuor di dubbio, la *Erfüllung* sarebbe meglio detta *Nichtung*. Nel suono percelto, quella qualità quel tono quel timbro sono

quello che sono, nella precisa loro determinatezza, onde è possibile, poi, secondo gli schemi ontologici predicarne l'esistenza, farne un *esse*; ma la loro condizione, vissuta ed intesa ma non saputa, non è che identità. Condizione, dunque, puramente formale.

Ma la determinatezza del percetto ci svela anche altra, non meno formale, condizione. La necessaria determinatezza di esso importa la sua univocità, come funzionale determinazione, la necessità che esso sia quello e non altro. Se questo e un altro potessero essere, in unità di atto, percetti, se potessero costituire l'uno e l'altro insieme contenuto di percezione, per una così fatta funzionale indeterminazione, dovrebbe esser dato, dovrebbe esser possibile percepire senza percepire un percetto, giacchè tale è l'identità di questa determinatezza: contenuto o percetto. La deduzione, che pare corretta nella logica formale del principio di non contraddizione da quello di identità non poggia e non indica che la stretta connessione funzionale dei due principî; ma questa risulta senza fine più propria qui, nella concretezza fenomenica del percetto, come pura e semplice esclusione dell'indeterminato nell'unità sintetica del percepire in forza della determinatezza del percetto. Ma qui non si tratta nemmeno di una deduzione.

Invero, la indeterminatezza di questo sarebbe impossibile fissare altrimenti che come un indeterminato percepire, come un mero percepire senza un suo contenuto, come una vuota funzione. E «senza» qui vuol dire che mancherebbe affatto uno dei

termini. Ma allora l'unità dell'atto sarebbe senz'altro una vuota parola, un'astrazione, non certamente una sintesi. La determinatezza del percelto ne dipende ed enuncia così, necessariamente, se atto è unità sintetica, l'univocità della percezione; e l'impossibilità che essa si determini come altra insieme e se stessa risulta anch'essa da quell'unità come condizione formale, dunque, imprescindibile. Quello che i logici chiameranno il principio di non contraddizione appare la natura funzionale stessa del fenomeno. Se il suo darsi importa un'identità (il precetto), importa non meno un suo non non-darsi (la percezione).

Ora quello che rileva piuttosto avvertire è che qui noi non stiamo *deducendo* questa necessità, – la condizione formale che è la non-contraddizione da quella che è la identità – ma inducendola, anzi, mercé il carattere sintetico che costituisce l'atto del percepire, il quale carattere sintetico è piuttosto connesso con la molteplicità dei termini che con la interiore identità di questi. Non è assurdo, infatti, pensare, specie con l'aiuto di simboli, un rapporto definito di termini indefiniti; ma non è vera la reciproca: l'indeterminatezza d'un termine rende indefinito il rapporto; laddove la caratteristica di questa pre-predicazione percettiva è la sua definitezza, la sua empirica necessità. L'indeterminatezza dell'atto, che renderebbe possibile percepire uno e insieme altro, ad esso opposto, contenuto, è inconciliabile solo con l'unità sintetica formale e per questo solo risulta impossibile; la

quale unità rende a sua volta impossibile anche un'indeterminatezza del percelto, di cui si deve predicare l'identità. Questa e quella, dunque, si appalesano modi di quell'unità pre-predicativa, di quel rapporto sintetico che attualmente inconscio ci apparve risultato di una induzione: identità e non-contraddizione sono da dire piuttosto, dunque, desunte dalle sintesi e non già dedotte l'una dall'altra, come si potrebbe concettualmente. Anzi, qui nel percepire, deduciamo la identità dalla necessità della non-contraddizione; e questa induciamo dalla (empirica) necessità della sintesi. Il procedimento non può parere scorretto che alla logica razionalista. Per noi apparirà chiaro che debba andar così; e perciò il rilievo andava fatto.

Questo rilievo è, per noi, singolarmente importante. Perché la non deducibilità di questo carattere, che bisogna dire formale, del fenomeno dall'altro della identità, mentre presenta questo, in tale sua necessaria condizione di essere, non come oggetto di ragione, ma come realtà al pensiero anteriore, posta dalla sintesi e da essa solamente, d'altro canto fissa il significato ed i limiti precisi della necessità di tale non-contraddittorietà. Che è una necessità, quale quella della unità pre-predicativa, affatto empirica, ma insieme anche formale. Una necessità che se fosse derivabile dall'identità del percelto e in questa interamente risolvibile – non empirica dunque ma razionale – configurerebbe l'univocità del fenomeno come un essere ontologico e non come un'esigenza e non potrebbe riuscire formale. Sarebbe *data* da quella,

che è contenuto, e condizionatane; ne è, invece, a punto, la condizione. Esprime una necessità di essere che noi non rileviamo affatto nella percezione in quanto tale – ché, come atto non solo potrebbe non essere e nulla vieta di pensare (se pensare è altro dal percepire) che non sia, ma dice altresì una alterità e molteplicità della sintesi – necessità ontologica che, bensì, rileviamo, invece, posta la funzione percettiva, nel percetto. In pari tratto ci avvediamo perché, sempre e in ogni caso, la non-contraddittorietà implichi un contenuto determinato del quale determina l'identità: non può essere funzione vuota, principio formalistico, così come l'unità sintetica del percepire che essa esprime non è vuota forma, unificante il nulla, funzionante sul nulla, ma concreta unità di termini; ed ha la necessità stessa che ha la sintesi e che questa conferisce ai suoi termini: la necessità di una predicazione che – ripetiamolo ancora -- non è un rapporto estrinseco, constatato passivamente, se ciò pur fosse possibile, rispecchiato ma un rapporto posto.

Questo grado di necessità pre-predicativa nella percezione, che sarà poi la necessità dei giudizi sintetici non apriori, presegna i limiti epistematici del principio di non-contraddizione. Giacché se la non-contraddittorietà è l'aspetto interno funzionale del percepire e non esprime che l'unità di questo, la sua necessità non si estende più in là di una coerenza interiore nel concreto dell'Atto, la contraddizione non dice che la mancanza di questo;

ragione *de non recevoir*, dunque, principio negativo, non estensivo del sapere; condizione formale stretta e mera.

Invece, l'analisi della fenomenicità dell'Atto ci rivela un'altra condizione formale di esso che potremmo chiamare positiva. È in vista degli ulteriori sviluppi dell'Atto, in vista del momento in cui si pone con la determinazione causativa dell'assenso il problema delle condizioni epistematiche dell'atto, che giova subito rilevare questo altro carattere. Giacché, mentre le sue due condizioni formali dell'identità e della non-contraddizione genereranno i principî logici rispettivi, è chiaro che esse, col loro carattere di necessità intrinseca e limitativa, non possono soddisfare alla natura peculiare dell'Atto che è sinteticità, cioè positività. La certezza umana, infatti, non è immobilità puntuale, ma processo e discorso, novità di posizioni.

È ben un truismo avvertire che il percetto è essenziale all'Atto del percepire, giacché come or ora vedemmo, senz'esso verrebbe meno anche il carattere funzionale e sintetico dell'Atto. Nondimeno bisogna fermarsi, e molto, sull'avvertimento; visto anche che sono le verità più ovvie e più vicine a noi quelle che sono più facilmente misconosciute, ignorate e negate. Il percetto, nel suo darsi come determinatezza particolare e concreta è una condizione formale dell'Atto; condizione necessaria e sufficiente. Sulla necessità di questo darsi non occorre, ormai, spender molte parole; bisogna invece insistere ancora ricordando come esso è

anche sufficiente attestazione della realtà dell'Atto, e come, reciprocamente, non vi ha atto là dove manchi la presentazione, particolare e concreta, ove manchi un manifestarsi. Ciò risulta inconfutabilmente da tutto quanto siamo venuti dicendo e dalla natura determinativa della sintesi.

Giacché è facile prevedere che non sarà contestato all'unità percettiva, veicolo conoscitivo empirico, il concreto e determinato e particolare darsi di una sensazione cioè d'un contenuto altro dal veicolo; ma parrà ciò a punto un'insuperabile difficoltà per affermare l'Atto come spontaneità pura e posizione assoluta, tanto più insuperabile in quanto la presentazione come concretezza di determinazione noi diciamo una condizione formale di esso e sufficiente ad implicarlo. Non ci si potrà concedere, per mantenere il carattere formale dell'Atto e non dirlo vuoto ed astratto, che un manifestarsi in generale, un presentarsi non fenomenico, dei concetti, insomma, e non dei percetti.

Superfluo ribattere queste obiezioni, ripetendo critiche sulle quali tanto ho insistito. Se l'Atto è sinteticità, il darsi di una presentazione concreta e fenomenica di esso è una sua condizione necessaria e sufficiente, una condizione formale. Si badi, io dico *il darsi* di una presentazione, non questa o quella nella sua singolarità – il che è ben diverso da un darsi in astratto, e non importa, anzi esclude, che si tratti di concetti.

Si deve trattare di percetti, presentazioni o rappresentazioni, particolari e concrete. L'impresentabilità, l'irrapresentabilità dice

l'assenza dell'atto. Ognun vede che qui – se il pensare non risulterà una funzione radicalmente eterogenea all'atto – è da riconoscere il fondamento e la giustificazione, se tale rappresentabilità è una condizione formale dell'Atto, del nominalismo. Almeno del nominalismo come noi l'intendiamo; che dell'antico serba soltanto la negazione critica del valore epistematico delle idee astratte (perché contraddittorie) e le dichiara puri simboli e nomi, mezzi e strumenti dell'effettiva e valevole attività della mente. Ma pensare è certamente attività, in questo preciso significato della sintesi, e non più che in questo, attività discorsiva resa possibile – come mostrai – dalla concretezza dell'atto, atto di atti. Ritorneremo ancora su questo argomento. Ma fissiamo che la necessità della rappresentabilità, in quanto è condizione formale, pone questa come esigenza e valore.

Dire che la sinteticità è una condizione anch'essa formale, nel senso preciso di forma da noi ampiamente illustrato, è certo ormai superfluo, come il dire che essa non è un fatto ma un'esigenza e un valore. La novità del percetto, rispetto al termine che in esso si integra sinteticamente, rispetto cioè alla rappresentazione – che, poi, nella complessità più elevata della vita mentale risulta come già dato e, quindi, noto – non può essere revocata in dubbio; ma è da dire novità assoluta, posizione originale, determinazione dell'ignoto; e oserei dire del non dato e dell'irreale, se non avessi troppe ragioni per temere d'essere frainteso. Ma è

certo che del non dato e dell'irreale gli uomini fondatamente parlano e ragionano; ne ragionano dal punto di luce del conoscere: diciamo, dunque, determinazione dell'ignoto. Allora, non potrà parere audace ritrovare qui, in questo carattere originale, in questo valore della sintesi, in quanto è orientata verso il nuovo e l'ignoto, se analiticamente la si considera rispetto al non dato, la giustificazione epistemica di quel più chiaro processo mentale che è la induzione, come, e *converso*, la natura logica di questa – che per elementare che i filosofi in essa la riconoscono – giova a chiarirne il carattere di condizione formale.

Ma che l'induzione, il tipico e fondamentale procedimento metodologico delle scienze così dette di osservazione e di scoperta, sia veramente un'operazione assiologica della mente e non già una pura assimilazione estrinseca e meccanica, un prender atto di, un'associazione fra idee secondo il Mill, colla quale si lega per una pigra abitudine mentale il dato nuovo al vecchio, il non ancora sperimentato al già noto, non ci si vorrà facilmente concedere, – e, in ogni caso, parrà discordante col sistema d'un fenomenismo empiristico – così come non parrà riducibile integralmente il processo induttivo alla sintesi percettiva. E si tratta, in fondo, di una unica obiezione.

L'induzione, infatti, si considera, di solito, come il processo di generalizzazione, il passaggio dal particolare all'universale; e non altro si vede nell'inferenza che l'estensione a casi nuovi di

ciò che si è trovato costantemente nei casi congeneri dell'esperienza passata. Sottintendendo sempre che quest'estensione, sia come operazione trascurabile perché ritrova altrove, che nel processo stesso, la sua ragione d'essere e il suo valore. Così, complicato con la dottrina delle idee astratte e generali, vestito dei simboli verbali e orientando l'attenzione dello studioso sugli elementi conoscitivi, base di induzione e termine di conclusione, piuttosto che sulla funzione medesima dell'inferire, in quanto tale, è impossibile più discernere il carattere assiologico e sintetico del processo. Ma se esso, svestito da tutti i simboli verbali, lo si guarda nella sua nudità spirituale, ci si avvede che altro non è se non l'inferenza medesima dal particolare al particolare, dal dato al non dato, senza fondamento giustificativo di sorta, senza possibilità di trovarne, e non altro implicante, nell'affermazione del rapporto d'inferenza, se non quella medesima necessità pre-predicativa che è impossibile risolvere in una semplice associazione e che pone, non desume, quella particolare somiglianza di un A che è un B, la connessione di un'ignota novità a un complesso già sperimentato.

Ora circa questo modo d'intendere l'induzione, tanto essenziale al nostro idealismo empirico, io non mi indugiero', per non distrarmi dal mio argomento presente, rimandando il lettore alla trattazione del Guastella e limitandomi a ciò che più strettamente mi riguarda. E anzitutto la natura della sintesi induttiva. Ascol-

tiamo, a punto, il Maestro siciliano del fenomenismo: «Nel processo dell'induzione (per *enumerationem simplicem*, che è la base di tutte le altre) vi hanno questi tre momenti: la constatazione d'un'uniformità nell'esperienza passata (un'intuizione di somiglianza); quella che il caso presente appartiene alla stessa classe dei casi passati in cui si è osservata l'uniformità (un'altra intuizione di somiglianza); la credenza che anche nel caso presente si verificherà ciò che si è osservato nei casi passati della stessa classe». Si potrebbe più nettamente di così affermare la radice extrateoretica e preontologica ma epistemica dell'inferire? L'inferire è ridotto a una credenza. Fermiamoci su questa credenza che è atto di spontaneità, indeducibile da altro e non ulteriormente giustificabile. Forse il nome stesso di credenza è improprio se questa importa, come di solito, l'affermazione di determinati contenuti esistenziali. (Tale, per es., la proposizione che Reid dava come uno dei principî dell'induzione, che l'avvenire rassomiglierà al passato; la cui evidenza – osserva il Guastella stesso – non aggiunge niente a quella dell'induzione particolare, e la deduzione del valore di questa da quel principio non è, come sempre, che un'inferenza apparente). Ma ottimamente impiegato è il termine di credenza – ognuno qui ricorda Hume – per indicare il carattere non oggettivo dell'inferire sintetico, o, con maggior precisione, per fissare che il momento di questo è, pre-oggettivo e pre-soggettivo e perciò extra-noetico, ma che in pari tratto esso è preso a considerare dal punto di vista del pensiero

raziocinativo. Per indicare tutto ciò il linguaggio filosofico – e il motivo è ovvio: esso si formò interamente per esprimere posizioni mentali realistiche – non ha termine più adeguato; ecco tutto. Nel caso presente col termine di credenza si vuole indicare solamente che *ciò che si è verificato si verificherà*, vale a dire una particolare identificazione, un rapporto necessario (benché non già di una necessità razionale, intrinsecamente evidente e apriori) di connessione, una determinazione di pertinenza, non prima e altrimenti data, ma sì posta con l'atto medesimo dell'affermazione, cioè della sintesi. Come il predicato non è contenuto nel soggetto ma pur vi si lega, così il fatto nuovo dell'esperienza noi crediamo che si connette all'antico, *deve* connettersi. Chi, nell'un caso e nell'altro, lancia questa fionda nel futuro e nell'ignoto se non la nostra credenza? e cosa può essere essa se non questa unità di sintesi? Non è la medesima spontaneità onde io *vedo* questa impressione come rosso? Ma non è questo, dunque, il carattere stesso della sintesi percettiva? Quell'unità pre-predicativa che dice B di A non per una qualità o attributo o nota che sia in essi, che l'uno e l'altro abbiano in comune fuori della sintesi, e impongano alla nostra passività, ma che ricevono anzi da quella? Continua il Guastella che conduceva, allora, la sua battaglia contro l'associazionismo dominante: «Questa credenza risulta dalle due intuizioni di somiglianza dei due momenti precedenti, e niente affatto da un'associazione per contiguità fra le idee dei due fenomeni tra cui essa stabilisce un legame, e le due

intuizioni di somiglianza non sono né associazioni per contiguità né associazioni per somiglianza (perché altro è avere delle impressioni simili e altro percepire la loro somiglianza). L'induzione è, come la memoria, un fatto primitivo della nostra vita mentale, irriduttibile alle semplici leggi dell'associazione». Non è, ora, far questione di parole il dire che non di un fatto qui si tratta ma d'un valore.

Ad intendere l'induzione come un Dover Essere, come un processo axiologico non ostanto, chi ben rifletta, se non delle ingiustificate e precritiche abitudini mentali realistiche. Quella, anzitutto, più visibilmente tale, che l'ignoto, il fatto o complesso di fenomeni nuovi che il processo deve determinare, è già dato, è una totalità sperimentale già esistente in sé e per sé, fors'anco *ab aeterno*, che si tratta ora soltanto di trovare, di ridurre negli schemi di una verificaione. I moti pendolari della lampada del duomo di Pisa *erano*, nel loro isocronismo matematico, per un determinarsi necessario extramentale di cose e a Galileo non restava che notarne e indicarne i rapporti. Perciò si parla di scoperta, non d'invenzione; perciò le scienze della natura si danno, così come quelle dell'Essere, nella loro mera teoreticità, quali scienze di osservazione. Il che è certamente giustificato dal punto di vista di quella elevata costruzione mentale che è il pensiero scientifico, nell'atto di elaborare in sistema di certezze l'esperienza, e di rappresentarsi un universo intelligibile; ma poiché questa intellegibilità è percettibilità e quel rappresentarsi, quell'elaborare, quel

costruire sono schietta attività dello spirito, quelle ipotesi realistiche si rivelano inutili, erranee e sorgenti di errori: velano la vera realtà del processo epistemico, che è il sottinteso di quella costruzione. L'induzione non presuppone l'ignoto e il non dato, ma lo pone con la sinteticità del percepire. Perciò ci vuole proprio Galileo perché l'isocronismo del pendolo sia (e da ciò il sacro valore di una storia del pensiero scientifico), benché si tratti, per dir molte cose con poche parole, di una necessità ben diversa da quella onde l'averroista concludeva: *necesse est ut unus philosophus sit*.

Per l'implicito realismo della corrente concezione, l'induzione positivista non si differenzia da quella aristotelica se non perché questa, presupponendo i generi già costituiti, postula un universo già ordinato, in cui l'operazione scientifica è superflua e vana e quella, invece, identifica il mondo reale con un caos, quale ci ha descritto il Lachelier nel suo libro famoso. Differenza di poco conto metodologicamente, onde qualcuno ha potuto affermare che i veri metodi delle scienze moderne positive sono quelli di Aristotele.

E ne sono, invece, radicalmente diversi, a punto perché è impossibile assegnare all'Atto sintetico dell'induzione un fondamento e una giustificazione. La richiesta di questa non è in verità se non una sottile esigenza realistica e tende a trasformare la induzione in deduzione. Ma non l'uniformità di natura, non il principio di causalità (e tanto meno i così detti assiomi del sillogismo)

possono essere considerati fondamenti di essa. L'aver mostrato, come Mill ha fatto, che i quattro metodi di ricerca sperimentale desumono la loro certezza dal fatto che, non ammettendone i risultati, si sarebbe in contraddizione col principio di causalità, non stabilisce affatto questo come fondamento dell'induzione, perché non bisogna dimenticare che la causalità come principio è, anche pel logico inglese, una generalizzazione dell'esperienza e un'induzione.

Per altro, noi vedemmo precedentemente che la causalità, non certo nel suo contenuto rappresentativo ed esistenziale, ma in quella tipicità del rapporto, onde questo si distingue nettamente dalla sequenza è condizionata dalla funzionalità sintetica percettiva. Senza un'unità di percezione, se *esse est percipi*, sarebbe impossibile percepire unità alcuna, e precisamente quell'unità determinativa che è la causa. Perciò la causalità ci risultò già anch'essa condizione formale dell'Atto. Ma in quanto, propriamente, unità o unificazione; e, invece, diciamo l'inferire altra condizione formale per riguardo all'alterità della sintesi, al suo porsi nel molteplice. Ed è impossibile dedurre il molteplice dall'uno, assegnare a quello un fondamento, una ragione in questo, trovare una giustificazione dell'induzione nella causalità, aspetti d'un medesimo rapporto, statico questa – se così piacerà dire – dinamico quella. Dinamismo, però, – si badi bene – che non bisogna intendere né come un percetto né, tanto meno, almeno per ora, nella singolarità dell'Atto, come una causalità;

bensi o solamente come l'esigenza d'un'unità, come l'unità stessa che unifica i termini della sintesi: unità determinativa, dunque, e nel tempo. Perciò, e non ostante questo ultimo carattere, da avvicinare piuttosto, dicemmo a quello che i logici chiamano principio di ragione, ben inteso entro i limiti di questa posizione empirica: anapoditticamente cioè, non come essere, ma, potendo non essere, come un valore.

Riassumo. Dalla concretezza empirica dell'Atto noi abbiamo desunto come condizioni necessarie e imprescindibili, vale a dire formali, di esso: la identità, la determinatezza, la univocità o non-contradittorietà, la presenzialità o rappresentabilità, l'unità sintetica o induttiva, l'unità causale. Queste condizioni – che non sono se non modi analitici di presentare la sinteticità; e la analisi qui si giustifica interamente mercè quella concretezza nella quale la sintesi si realizza – pongono ed esauriscono la fenomenicità dell'Atto e, in quanto pura forma, risultano, rispetto alla concretezza in cui si pongono, esigenze e valori.

Ma, adesso, è impossibile non trarre subito una conclusione: il percelto è significato, cioè esigenza e valore; il percepire, come Atto, cioè sinteticità, è un valore, è un Dover Essere che si esprime e manifesta in quelle precise sue condizioni formali che sono schiette esigenze: non si può non concludere che la coscienza è tutta, integralmente, valutazione e valori. Nella sua axiofenomenicità essa – vale a dire il reale – tutt'altro che desu-

mere da estranee sorgenti i motivi del suo valere molteplice, ritrova nel suo stesso tessuto, nella più intima trama del suo essere – se esprimerci così non genera fraintendimenti – le concrete determinazioni del proprio, cioè anche universale e imprescindibile, Dover Essere. Questa concezione io ritengo essenziale per la costituzione d'un idealismo empirico compiuto e corretto, *bene fundatum*, cioè criticamente non dedotto dall'Essere ma costruito interamente sul Dover Essere.

In effetti, allora, impiantato saldamente nel darsi stesso dell'esperienza il Valore, è stolto e vano figurarsi e mitizzare un dualismo drammatico tra Essere e Dover Essere, figurarsi il Reale, tragicamente, affiorare sui neri abissi del Nulla. L'Atto non è, emanatisticamente, la fulgurazione axiologica che frange ed illumina un attimo le profondità buie dell'Essere o del Nulla. Il Dover Essere, nella sua axiofenomenicità, esaurisce ed assolve in sé, estensivamente, intensivamente l'Essere, figlio del pensiero precritico, generatore a sua volta, per l'acrisia dialettica che gli è propria, del fantasma del Nulla.

Noi non camminiamo sugli abissi. Nietzsche diceva che i Greci alzavano bianche statue contro il nero baratro per nascondere lo spirito apollineo appariva a lui, in definitiva, un miserabile inganno e un giuoco puerile. Ebbene, no: opere e sensi, il mondo come cosmo, è tutto fatto di sole queste sole varie e luminose creazioni che non han che nascondere e sé sole manifestano, perché la lampada non può stare sotto il moggio. Fra una

Weltanschauung tragica e una opposta, inevitabilmente ironica perché dialettica, travolgentesi ciclicamente in un perpetuo superamento ontologico, c'è posto per una *Lebenanschauung*; rimane – io credo – in tutto giustificata la concezione «seria» del Reale, che trasferisce, ma sul fondo d'un sereno umanismo, tutte le possibili costruzioni e le relative ambasce metafisiche del mondo nel piano del pensiero e perciò stesso ne garantisce la nobiltà ma anche la risolubilità.

Più umano, molto più veramente umano, il Cristo lega, con questa immanenza sperimentale dei valori, la nostra caducità al soprannaturale ma sopravveniente Regno di Dio, di Dio Padre Egli Figlio, travagliando al farsi della Sua volontà, chiamandoci a quest'opera inesausta, unica, grandiosa e terribile, pregando Egli stesso, operosamente e solidalmente con noi, per la realizzazione di tutte le nostre autentiche necessità di vita. Egli assume – vale a dire – decisamente e coraggiosamente come valori le nostre più marcate determinazioni empiriche; e perciò sempre si frangerà vanamente contro la semplice fede axiofenomenologica cristiana la spumosa ondata razionalistica.

Le più grandi come le più umili necessità ci esortano e chiamano ogni momento a scegliere a decidere alla preghiera al pentimento. Tutta la nostra vita è valutazione, tutta si dispiega in valori. Tutta la nostra giornata è piena di questa esaltazione spirituale senza interstizi o vuoti e senza che un istante solo vi af-

fiori il non valore ed il nulla, se non ci assopiamo nella monotonia dell'abituale (concettualizzandolo), ma vigiliamo che, ecco, lo Sposo viene, ma pensiamo che esso è già sempre presente. Non c'è posto pel Nulla; non ghigna il Nulla – nulla dell'Essere, nulla del Valere – sotto la realtà fenomenica della coscienza; piuttosto, nostra propria e inconscia produzione mentale, creatura del nostro superbo pensiero discorsivo, ove pur prende corpo ed ombra per esigenze pseudo-logiche o fantastiche, finisce col servire ai nostri bisogni, con l'abbellire le nostre opere d'arte, tutte le umane creazioni: «un fulvo – picciol, cornuto diavolo guardava – e subsannava».

Tutta, nel suo darsi, nei suoi momenti, la coscienza è assiologica, forma e contenuto. Per non vederlo, per non volerlo vedere non ci vuol meno della nostra millenaria abitudine realistica, della nostra istintiva attitudine ontologica, onde affisati tutti nel percolato e dimentichi delle funzionalità che lo sorreggono e pongono, non vediamo nel reale che *res, extensae* o *cogitantes*, ivi compreso l'atto stesso, anche nella sua elementarità empirica, nel suo non-essere-razionale, indiavolatamente fuori legge, caso, apparenza, ma tuttavia ancor esso cosa. Pure, appena il più lieve spostamento di prospettiva si determina nelle nostre abitudini, la verità ci balena dinanzi terribile e sconcertante. Il nuovo, che ci sorprende e incatena curiosi, prima che entri più o meno violentato e deformato nei nostri schemi abituali, scrolla dalle fondamenta l'architettura ontologica del nostro pensiero, che ci aveva

finto un suo mondo e ce lo millantava assoluto. Genti e paesi, arte e fedi, le intuizioni e i propositi, appena tu esci un istante dalla tua comoda capsula abituale, tutto si svela nella sua verità nuda, sconvolgente, valutazione e valore, axiofenomenicità. Chi ha pratica di studi etnologici conosce bene questo senso insopprimibile che dà l'umano guardato con occhi limpidi. Ogni presa di contatto effettiva con la sostanza nuda dell'esperienza comunica lo sconvolgimento che è proprio del valutare, il brivido che il mero Essere non può conferire. L'artista creatore, quegli che opera sulle volontà umane, uomo politico o giurista, stratega o direttore spirituale, colui che giunge imperterrito ai limiti estremi della propria fede, il fisico stesso che scruta le profondità dell'universo, tutti sanno ed esperimentano concretamente che, oltre lo schema e l'idea, fuori dello strumento utile, la sostanza ultima e viva del reale è fatta di queste assolute posizioni spirituali, che in tanto sono in quanto valgono e non hanno altro senso e non consentono altra interpretazione. E lo sa ciascuno di noi nell'amore, ciascuno dinanzi alla morte; noi che non procediamo altrimenti nel tempo, verso il futuro!, se non a patto di questo strazio o di questa gioia, puntando coi fragili remi dei simboli per vogare sul vasto e vario mare del sentimento, si dice, esperimentando che tutta la filosofia non vale un'ora di dolore. E se dal vortice axiofenomenico ci ritraiamo sconcertati, atterriti, quasi dai limiti stessi della follia e ci rincantucciamo sui ben composti sistemi della razionalità, non è forse ancora sottintendendo

quelle valutazioni e quei valori che costituiscono il pensiero razionale? Non solo, ma quel ritrarci cauti nei ben composti sistemi e, in genere, nelle abitudini comode non è già un uscir fuori del Dover Essere. La translucida, facile vita piccolo borghese mentisce a se stessa. Chi chieda cos'è mai l'istintività e l'abitudine non può avere che una risposta sola: è la mono-tonia dell'identico – che non è, anch'esso, senza un valore, è anzi la più immediata, e quindi meno avvertita, forma del valere, se identità non è, come non è certamente, sovrapposizione mera. Non è possibile uscire, neanche con la menzogna, da un universo di valori.

VI.
**LA NECESSITÀ DI VALORE
E LA MEDIAZIONE NEL CONCRETO.**

Ora è il momento di fissare – prima di procedere oltre studiando gli sviluppi di queste esigenze formali dell'atto percettivo, che ne assicurano la fenomenicità – di fissare con precisione e chiarezza il nostro pensiero circa questa necessità empirica, la quale in ultima analisi costituisce queste condizioni come forma e quindi come esigenza e axiologicità.

In effetti, se non si può ridurre *sic et simpliciter* ogni valore ed ogni valutazione alla necessità, quale che questa poi sia, non si può nemmeno espungere così dalle più elevate e complesse valutazioni come dal più semplice darsi axiofenomenico, la nota della necessità. Siamo, così, fuori, per testimonianza di Hume, dall'empirismo? Non dirò nulla di nuovo ricordando, per adesso, che tutta la polemica humiana è rivolta contro la necessità razionalistica, contro la connessione intrinseca ed apriori, che è l'indeterminata necessità dell'identico. In questa direzione l'obiezione scettica è incontrovertibile; essa serba per noi, in sede teoretica, tutto il suo valore; ma bisogna, io credo, approfondire: che la *Belief* presenti una sua necessità, che ne fa infine tutto il valore, Hume stesso non negherebbe.

Il problema rimane, allora, quello di sapere se la necessità propria del valore e del valutare sia a punto quella della quale noi veniamo qui discorrendo o, invece, l'altra ad essa nettamente opposta, dimostrativa e apodittica; rimane, pertanto, quello generale d'una determinazione della necessità.

Senonché, essendo ovvio che qui, nell'atto fenomenico, non si può trattare di una necessità nel senso razionale, cioè di una impensabilità apodittica ed assoluta, d'un'inconcepibilità della negativa, che lo trasformerebbe senz'altro in un *ens rationis*; né, d'altra parte, possiamo ridurre col Mill e col Bain, tale necessità a un'associazione assolutamente inseparabile fra idee (non fosse altro perché qui noi predichiamo tale necessità non dei percetti, ma della stessa preconcettuale funzione percettiva), la necessità, che par ci svanisca dalle due parti, rimane affatto indeterminata. E conviene aggiungere: ogni determinazione non potrebbe non sciogliere questa necessità in concetti e rapporti concettuali; riportandola, cioè, sopra un piano che, almeno, non è più quello del semplice atto percettivo. Converrebbe, dunque, per determinarla, non dimenticare neppure un istante che l'impiego dei termini concettuali è soltanto strumentale e indicativo; metodo per sé estremamente difficile, garantito solo dalla costante buona volontà del lettore e dalla sua vigile attenzione: si corre qui il rischio, quasi inevitabile, di risolvere hegelianamente la realtà e il valore di questa necessità nella mediazione, mentre questa a punto è in causa e sta proprio al fondo del problema.

È meglio, perciò, seguire un altro procedimento: cogliere nei momenti della vita spirituale che si dicano necessari, elevati e complessi o semplici ed elementari, quella nota comune e costante onde essi si appalesano tali. Non è difficile accorgersi, allora, che si tratta sempre e in ogni caso di un'immediatezza, di un'irrisolubilità attuale della manifestazione.

Necessità è l'immediato della coscienza, in quanto tale.

Senonché questo procedimento importa, ovviamente, che si sia riconosciuto che si danno anche necessità empiriche, momenti immediati della coscienza per i quali quella denominazione appaia rigorosamente corretta e non già una contraddizione in termini e un non senso. Abbiamo noi il diritto di parlare di necessità empiriche? empiria non è sinonimo di contingenza e negazione di necessità? È impossibile procedere oltre nelle nostre indagini, senza un esame preliminare di questa questione.

E la più veneranda delle tradizioni speculative ci ammonisce che, per secoli e con piena concordia – per non dire passività – da tutte le parti, razionalisti ed empiristi hanno accettata la definizione del necessario come ciò il cui contrario è inconcepibile o, altrimenti e più precisamente detto, la cui negazione implica contraddizione, ciò di cui non si può pensare la negativa appunto perché sarebbe un pensare contraddittorio e naturalmente, allora, il necessario si situa nella sfera del puro pensiero distinguendo e dividendo nettamente senza possibilità di equivoci e di

interferenze l'universo delle cose pensabili in due sfere, la seconda delle quali, perché vi affiora e in quanto ne sia avvertita traccia d'empiria, costituisce il mondo della contingenza. Necessità e contingenza, nel loro rapporto oppositivo, esauriscono tutti i modi possibili del conoscere umano, si spartiscono tutti i nostri pensieri, intendendo sempre – sottintendendo – che le due classi inconfondibili di conoscenze si ordinano necessariamente da sé, per i loro intrinseci caratteri, assoluti, indipendenti – si potrebbe e si dovrebbe dire – dalla mente conoscitrice, anzi costituenti questa, per i loro caratteri di razionalità e apriorità la prima, di empiricità o anassiologicità la seconda. Voglio notare, cioè, che la distinzione ha un forte sapore realistico; ma non è il caso ora, d'insistervi. Necessità e contingenza: i filosofi empiristi hanno accettata senz'altro la distinzione; Hume osservando che le conoscenze necessarie vertono su rapporti meri e le contingenti si riferiscono invece all'esistenza; moltissimi di essi poi ricorrendo ad un'analisi psicologica per dimostrare che la necessità delle verità necessarie sorge, là dove se ne danno, da un'indissolubile legame associazionistico fra idee ed è, dunque, in realtà apparente e millantata necessità; il Guastella stesso, che meglio vide nella questione e che accetta la distinzione humana, travolgendo nella contingenza dei contenuti di coscienza le relazioni in questi consustanziate e immanenti, che pur hanno, per sua ammissione, una realtà mentale distinta. Per tal modo è ov-

vio che non vi ha luogo e diritto di parlare affatto di una necessità empirica. Tanto più che l'empirismo, per meglio chiarire e definire, è costretto a determinare la necessità come un «sentimento»; il quale è, ovviamente, un contenuto di coscienza, subiettivo e contingentissimo.

Ebbene: guardiamo in faccia quella distinzione oppositiva di necessario e contingente, che è creazione schietta del razionalismo (si può fissare la data di nascita di queste nozioni e indicarne i motivi, così nella filosofia antica come nella moderna) e costituire l'arco di volta d'ogni costruzione razionale.

Non si dice, certo, niente di nuovo se si ricorda il carattere dialettico di questa distinzione oppositiva: i due concetti, che si escludono assolutamente, si implicano necessariamente; l'uno è impensabile senza l'altro pur senza possibilità alcuna di trovare la loro necessaria unità. Niente di nuovo; ma l'osservazione decisiva non va taciuta e messa in non cale. E la dialetticità del rapporto concettuale, più o meno abilmente velata, scoppia prima o dopo, qua o là, nelle costruzioni speculative che se ne sorreggono; scoppia inevitabilmente, senza che mi occorra citare esempi storici. Chè naturalmente il razionalismo non può appagarsi della veduta di Hume e attenersi e cerca, deve cercare il necessario nelle esistenze, nei contenuti (d'intellegibilità) della conoscenza possibile. È il problema, cioè, dei giudizi analitici, o, se piacerà, dei sintetici a priori, (ma è meglio lasciar questi da

canto per non complicare le cose) giudizi analitici dei quali dovrebbe esser possibile, almeno, che i filosofi si accordassero ad indicarne unanimamente qualcuno. Il loro disaccordo costante, dimostrando da un canto che non si danno giudizi analitici, concorre stranamente, dall'altro a corroborare l'opinione empirista che, almeno, l'esperienza può generare e determina in effetti apparenti necessità e che un costante – ma perciò pur sempre contingentissimo – associarsi di idee costituisce tutta la difficoltà di separar queste, di pensarne una in rapporto con l'opposta dell'altra. Quella necessità, allora, deve esser detta una maggiore o minor possibilità o impossibilità di pensare. In effetti, la nozione d'inconcepibilità della negativa, come definizione della necessità, lascia adito o, anzi, costringe a codesta interpretazione quantitativa del necessario, certo affatto incompatibile col rigore d'una metodologia qualsiasi in ispecie razionalistica ripugnante a una dottrina della certezza, e la cui subiettività e arbitrarietà è palese ad ognuno. Pure, bisogna convenire che codesta definizione del necessario è la sola che salvi in qualche modo il contingente – che anche la distinzione oppositiva, per la sua dialetticità, impone di salvare – ed ovvi alle aporie che il rapporto necessità-contingenza, implica e genera. Chè appena si esca dal caso d'una definizione del necessario come di ciò la cui negativa è inconcepibile (cioè impossibile *de facto* a concepire; l'istanza scettica ed empiristica stessa oppone che questo è motivo psicologico, abitudine o ereditarietà, difficoltà dunque non impossibilità), e si

determini meglio, per esempio dicendo che la negazione importa contraddizione, la dialetticità del rapporto riappare in pieno, tutta la contingenza non si salva più dall'essere affatto contraddittoria, il sapere scientifico si asola nell'identità dell'*idem per idem*. In concreto, a dir vero, non si riesce, senza violenza e storture, a mostrare che veramente, fuori del necessario apodittico, le proposizioni della contingenza siano preda della contraddizione e quello e quello solo le salvi da questa – in ogni caso, ancora, dialetticamente. Ma l'istanza di quella definizione della necessità permane tuttavia, avvalorata dalle esigenze d'un sapere rigorosamente dimostrativo. Queste si realizzano pienamente nelle matematiche; perché non dovrebbe essere altrettanto in ogni vera scienza? E perciò non è meraviglia sentir parlare, allora, della necessità piuttosto come di un «ideale» di sapere scientifico che come d'un'effettiva realizzazione della conoscenza. Ma il ripiego, che non è altro, non elimina affatto la dialettica, nella quale ancor sempre rimane invischiato il pensiero.

Questa dialetticità – come si vede, ineliminabile – e l'impossibilità stretta di formulare con la pura ragione, come avviene nelle matematiche, proposizioni conoscitive apoditticamente necessarie sono per noi la testimonianza più sicura della illegittimità del rapporto oppositivo fra i due concetti di necessario e contingente e sospingono ad un riesame della nozione stessa di necessità. Giacché è ovvio che solo la formulazione concettuale di essa costituisce quel rapporto dialettico.

Più cauta e comprensiva, la definizione di Kant insegna che necessario è ciò la cui negazione è impossibile. Non negherò che essa si presti ad un'interpretazione razionalistica e come tale fosse adoperata; ma certo questa definizione consente un uso più largo e direi axiologico. Si tratta di vedere come intendere quell'impossibilità della negativa.

Come la necessità non la si può far consistere in una qualità, nota o carattere intuitivamente e indiscorsivamente colto in determinati contenuti di pensiero e di coscienza, ma si risolve chiaramente in un sistema di relazioni, – le preposizioni opposte contrarie – oggetto d'affermazione o negazione, di assenso o no (questo e questo solo è l'unità di atto che vi si può scoprire, ciò che si vuol dire quando a questo proposito si parla d'intuizione) così del pari è della contingenza. Essa non è qualità, nota o carattere, primitivamente colto, di determinati contenuti, una caducità o vanità o anassilogicità che li nullifichi. Se così pare alla mente evoluta, squisitamente educata alla più alta e complessa vita dei valori, bisogna dire che qui la psicologia giuoca un vero tranello all'analisi gnoseologica ed epistematica. Che questa *hic et nunc* macchiolina d'inchiostro sul foglio bianco sia affatto contingente, che possa senz'altro pensarsi che non sia, che sia senza peso e valore nella trama del reale, che dubbio c'è? Avvenuta per caso, essa non possiede ombra alcuna di necessità: ad una a una delle condizioni relative che ne determinano il darsi, a uno a uno

del complesso dei rapporti onde essa si realizza si può prescindere, è possibile la negazione. Ed ecco il punto: cosa significa questo prescindere? cosa pensiamo quando diciamo ciò? La predicazione di contingenza è connessa e risulta da un processo di astrazione analitica, nella quale la negazione dei singoli rapporti raggiunge il limite (di tutti i possibili rapporti affermabili) e lo sorpassa, secondo una generalizzazione che può caso per caso essere corretta o no, ma che, nella sua formulazione generale, in quanto passaggio al limite assoluto, è certamente indebita. Giaché di una almeno di queste relazioni non si può prescindere affatto, di quella della sinteticità onde il contenuto percepito ha il suo principio di determinazione nell'atto del percepire. Già, talune relazioni del contingente sono senza dubbio, nel processo di astrazione, indebitamente negate. Questa macchiolina potrebbe essere più o meno grande, avere più o meno netti e decisi i suoi contorni, possedere questa o quella figura geometrica: una non potrebbe non avere (il carattere empirico di questa necessità risulta più chiaro se si accetta, nella rielaborazione fattane dal Guastella, la teoria nativista della nozione di spazio); essa poteva esser dei più varî colori, ma di tutti insieme quelli dello spettro no, ch  sarebbe indiscernibile dal bianco del foglio. Pensiamo che poteva non formarsi e possiamo sentirla nella sua vanità; ma subito che si rifletta che la penna intinta male era troppo gravida d'inchiostro e la massa fluida di esso ne vinceva col suo peso l'adesione e il gesto rapido lo lasci  cadere, avvertiamo sul darsi

di questa contingenza un complesso di necessità, distinguibili ma non separabili – così come avviene, invece, nei giudizi comparativi sulle somiglianze e le differenze e tipicamente nelle conoscenze matematiche nelle quali, perciò, il darsi esistenziale dei dati è sempre ipotetico e postulato – non separabili neanche mentalmente, avvertiamo un complesso necessario delle relazioni coi contenuti percettivi, onde questa necessità non può esser detta razionale, ma deve essere affermata veramente empirica. Separarle quelle relazioni vorrebbe dire ipostatizzarle in facoltà o realizzare delle astrazioni.

Questo o quell'oggetto, nella sua singolarità e irrelatività, può essere che non sia; ciascuno dei contenuti della coscienza, tutti, ad uno ad uno i percetti non esser pensati o pensarsi altri o non dati e l'avvertimento del loro contingere allora è netto e deciso; ma, appena essi sono colti e percepiti in una loro qualsivoglia relazione, l'avvertimento cangia natura, la coscienza che ne abbiamo si fa altra e quanto più questa relazione ci risulta, per un processo d'induzione – meglio e più precisamente detto: per la coscienza attuale del funzionare medesimo delle condizioni formali dell'atto del percepire – ineliminabile e data col percetto, tanto più distintamente si pronuncia l'avvertimento della necessità. L'oggetto nella sua condizionalità, il percetto transeunte ed effimero visto in funzione della sua causa non viene certo appreso *sub specie aeternitatis*, ma certamente ci dà il senso chiaro di «essere», di essere un dato, consustanziale a noi stessi, che non

possiamo negare senza negarci, strappare da noi senza uno strappo, mutare senza mutarci. Questo senso non è un inganno, o un'irrealità: è la necessità empirica. Preveniamo una obiezione. Questa necessità della quale parlate – ci si dirà – non è propriamente che la categoria dell'esistenza, nella quale fate sparire così il possibile come il necessario, ed essa non potrà dar luogo che a giudizi assertori che indicano, tutt'altro che un valore, la realtà pura e semplice; e, per giunta, non ha più ragione d'essere allora tanto il giudizio problematico che l'apodittico. Ebbene: questa è, puntualmente, la percezione dell'attualismo.

L'obiezione non è vera; è vero, sì, che il nostro modo di vedere rende conto del giudizio assertorio (che, logicamente, deve risultare da una distinzione dagli altri due ed è perciò implicitamente connesso a operazioni di dimostrazione e di prova), ma altra cosa è «il giudizio», altra la «positività», che esso presuppone ed esprime.

Ed è tutta qui la questione: altro è, nell'assertorio, la realtà o esistenzialità affermata, altro è l'affermazione stessa. Trasferire le determinazioni esistenziali contenute nell'affermazione all'atto medesimo di questa è affatto arbitrario; può essere spiegato per un'analogia con gli altri due giudizi modali, ma rimane sempre ingiustificato. Se il giudizio di realtà asserisce un fatto non per questo esso è senz'altro un fatto: quest'asserzione è valutazione, giudizio, atto; onde la sua necessità. Se anche l'affermazione rientrasse per intero nel mondo dei fatti, gli assertori tagliati fuori da

ogni epistematicità non sarebbero più né veri né falsi, non potremmo dirli corretti od errati. L'affermazione, l'assenso può esser ben riguardato come un evento, fatto tra fatti, ma è certo un falso vedere che ne perde l'essenziale: l'esser atto, cioè, e la necessità immediata.

L'obiezione si fonda sull'identificazione (razionalista) di conoscenza ed esperienza – ed è, allora, vera – e non assegna al ragionamento ciò che in proprio gli spetta. Dobbiamo dire anzi, capovolgendo e controbattendo l'obiezione, che è quella identificazione di essere e conoscere che rende impossibili i giudizi assertori, se il principio del terzo escluso non è un vano principio (tra il concetto di necessità e il suo opposto contrario non c'è posto per altro) o ne riduce la predicazione ad un'affermazione d'identità, ciò che li dovrebbe costituire come analitici (ma allora: i giudizi assertori sarebbero affermazioni di verità date, ma non dimostrate, e invece l'analiticità è sinonimo di dimostrabilità). Per noi, e forse per noi soli, la tradizionale distinzione modale dei giudizi permane corretta, ma è distinzione analitica e logica, che ha ragione d'essere solo sul fondamento di modi diversi e positivi della necessità. Solo che crediamo si debba distinguere l'apodittico affermativo da quello negativo, il quale ultimo, insieme al problematico negativo, costituisce tutta la forza e il valore probante della dimostrazione logica che è sottintesa dall'assertorio; senza che sia necessario ammettere, come fece il Wundt

– il quale pure trovò assai malcerti i tradizionali confini tra giudizio assertorio ed apodittico – che la necessità del ragionamento, perché mediata, sia inferiore a quella immediata dell'esperienza. Il giudizio assertorio, come non è predicazione d'identità, non è puro rispecchiamento passivo di realtà, e non è fuori d'ogni necessità; ma dice anch'esso un dover essere, come l'immediato percettivo, bisognevole certo ancora di dimostrazione logica, che ne convalidi la correttezza, ed è appunto un altro genere di valutazione: la positività, su cui l'assertorio si fonda e che rende esplicita è pure condizione epistemica e presupposto del problematico. Perciò, bisogna aggiungere che il giudizio di realtà non è già di per sé indistinto e indistinguibile dal problematico. La coscienza attuale della problematicità: «può essere, può non essere», è nettamente altra (è riflessa) da quella dell'affermazione pura e semplice. Ciascuno può avvedersene con un sincero esame introspettivo. L'obiezione, è dunque, per molte ragioni, nulla, quantunque grave possa parere.

Ciò che a questo punto noi dobbiamo fissare, e che mi pare acquisito all'indagine, è, prima di tutto, che non si dà una relazione oppositiva fra la stretta necessità razionale e il darsi degli empirici contenuti di coscienza, ma che la distinzione si stabilisce invece secondo la varia possibilità di astrarre dalle relazioni, attualmente conscie, onde quei contenuti s'intessono. Varia possibilità, che non giustifica, anzi mostra erronea la quantificazione empiristica del necessario, ma che d'altra parte rivela la continuità

ininterrotta che corre fra esso e il così detto contingente. È da fissare poi: che la contingenza non è se non la veduta astrattiva di una analisi; la quale dà corpo alle ombre se assume quella come realtà noetica; veduta che può essere in concreto legittima o no, ma in quanto si formula in concetto risulta criticamente fallace. Mancati i termini, appare, dunque, assurda la relazione oppositiva e trova il suo posto preciso nella vita della mente la necessità empirica. Questi rilievi, che andavano tosto fissati, fanno uscire com'è chiaro la nostra indagine dalla semplice osservazione psicologica e pongono l'affermazione d'un darsi di necessità empiriche sul piano dei valori epistematici, assicurano la legittimità di questa nozione, logicamente ineccepibile, fondata su una realtà introspettiva – difficile per l'azione delle abitudini analitiche e l'accettazione del tradizionale linguaggio speculativo – ma certo innegabile.

Ma gioverà ancora qualche rilievo. La contingenza – adesso possiamo dir meglio: la possibilità della negazione – sorge e si appalesa solo nel percetto, non già nella percezione in quanto atto. E nel percetto soltanto, perché esso tende a divenire rappresentazione, che vuol dire possibilità; perché nel percetto, che è già in qualche modo astratto dalle sue condizioni formali, le relazioni appaiono come vedute e non come vedere, poste e non ponenti, anch'esse contenuto e non forma. L'analisi può esercitarsi anche su esse, distinguerle, separarle, astrarle. Nel percetto,

per la instabilità psichica che ne fa il tono, per il carattere di significazione che lo fa esser quello che è, le relazioni appalesano la loro natura mediatrice ed è la mediazione, che disintegrandolo, lo trasforma in rappresentazione. Quindi è che il percetto bisogna dire valore e non valutazione. La relazione in atto, non è mediazione formale è, sì, invece valutazione perché possiede questa necessità funzionale che è unità assoluta e semplicissima, inanalizzabile (e non già per insufficienza di potere, ma perché mera forma) e il suo non essere – per l'intelletto: la la sua negazione – porta via con sé l'atto stesso, che è posizione.

Parrebbe, così, che noi torniamo daccapo, per altra via e in ultima istanza, a riporre il necessario schietto nell'impossibilità del contraddittorio: la forma, parrebbe che noi stessimo dicendo, è necessaria perché posizione ponente, affermazione che se non fosse si negherebbe. Niente affatto: anzitutto l'impossibilità di negare quella specifica relazione che è la sinteticità, la funzione dell'atto non è connessa solo alla non contraddizione, ma sì anche, e non meno, alla validità di una generalizzazione o induzione la quale non si può estendere a quell'unica relazione, che è specificamente diversa da tutte le altre relazioni e che diciamo sinteticità; poi, se mai, la contraddizione è, qui, *causa cognoscendi non essendi*; in quanto questo essere dell'atto è esistenzialità e contenuto dell'atto. Se quest'essere, poi, dell'atto, non più contenuto ed oggetto di pensiero, ma attualità di valutazione o, meglio, valutazione attuale vuol significare axiologicità, validità, il

discorso cambia. E questo si vuol dire, in verità, quando si dice possibilità o impossibilità della negazione: si vuole, indicare se essa è epistemicamente corretta od indebita, se *deve* essere fatta oppur no. Allora si vede che quella necessità è necessità assiologica e non *de facto*, connessa a tutte le condizioni formali stesse dell'atto; la validità delle quali non si può ridurre alla sola non contraddizione, non solo perché saremmo sempre lì: chi o che giustificerebbe la giustificazione? il principio di non contraddizione? ma anche se sì, non foss'altro perché questo principio, come quello d'identità, come quello dell'universalizzazione sono essi stessi condizioni formali, allora parlare di ragione giustificatrice della necessità sarebbe una vuota tautologia. La validità dell'atto si fonda su altro, o, forse meglio, su nulla: non va fondata, *tout court*, perché autassico. Tuttavia è su questa tautologia che si costruisce tutto l'edificio della necessità razionale, ed il vuoto è velato dall'apparente saldezza che quell'impossibilità della negazione sia una positiva realtà della mente: non si può perché così è – essere ontologico vecchio stile, vera e propria realtà di fatto dello spirito. E se si riflette che, dall'altro lato della relazione oppositiva, la contingenza appare come l'empirica esistenza o casualità anch'essa ontologicamente data, non parrà più ingiustificato l'accento che dianzi facemmo del carattere realistico della relazione oppositiva necessità-contingenza. Il razionalismo, anche se si vanta d'essere idealismo, è sempre realismo puro, sublimato. Ed è questo, istintivo alla mente precritica, che

lo rende naturale, evidente, facile ad accettare. La nostra concezione, invece, della necessità empirica è sconvolgente e quasi ripugnante, appare inverosimile: tutta la coscienza, e quindi tutto il reale, necessario! e che necessità è, poi, mai questa che non dobbiamo andare a cercare nei remoti recessi dell'essere, ma è il nostro essere stesso? necessità che un soffio spegne e nullifica, onda che va onda che viene? necessità equivoca che non è contingenza e non è quella razionale? È la necessità axiologica, ecco tutto. Puoi fingere di ignorarla, negarla, non appagartene, ma non già non obbedirla e, attuandola, viverla.

E cogliamo l'occasione per osservare, ché adesso è il momento giusto, che analogo a quello or ora disegnato è il processo onde sorge la nozione di disvalore. Ché, pel nostro punto di vista, axiologica tutta la coscienza, donde il non valore? Il percelto, o contenuto come diciamo, è valore, la sinteticità valutazione, la negazione stessa è atto. L'intelletto astrante ed astratto, oppone in una forma antinomica irreducibile essere e valore e genera, nella sua acrisia, l'apparenza dialettica della ragione: non senza ragione, in quanto intelletto astratto e precritico; ma erroneamente, per certo, poichè l'identità onde si pone l'essere risulta ancor essa atto. L'essere, benché forma semplicissima e poverissima del valore, sostituibilità o ripetibilità constatabile anche fra i meri contenuti senza l'avvertimento della sintesi che la pone, non può esser detta negatività di valore. Donde quindi l'anassiologicità? Il processo, dicevo, è analogo, e con esso s'intreccia e

confonde, a quello onde formiamo la nozione di contingenza: il disvalore è un prodotto mentale superiore, proprio della riflessione, risultante per un passaggio al limite, dalla constatazione della molteplicità dei valori. Non è il nulla della coscienza nella coscienza, non è immediatezza e dato, non negazione in quanto tale, ma l'astratto dei valori negati (il che non può costituire difficoltà se si pensi che l'atto è sintesi e unità formale di un molteplice) ed è un'indebita intrusione trasferire nel piano dell'immediato darsi della coscienza axiofenomenica codesta nozione astratta. Anime consustanziate dell'amaro disgusto del reale, che *può* essere pure esigenza per nobili ascensioni ideali, (il pensiero corre a certe filosofie orientali, corre ad Africano Spir), non costituiscono attestazione teoretica dell'immanenza del disvalore: la loro attitudine, complessa e sentimentale *sensu deteriori*, non è necessaria né universale, né può essere universalizzata.

La nostra concezione, in tanto – che dà modo anche di situare ed intendere senza storture i giudizi esistenziali – ci spiega come e perché si diano modi e tipi di necessità: secondo il vario atteggiarsi dei contenuti dell'atto, cioè le specie diverse dei valori; e secondo il genere della relazione funzionale dell'atto. La relazione d'identità, nella percezione delle somiglianze e differenza, costituisce il tipo della necessità matematica in cui l'impossibilità della negazione è assoluta perché si tratta appunto d'identità, che vuol dire pura, puntuale affermazione, affermazione *ut sic*; la quale non solo non ha relazione ad alcunché di diverso, ma non

ha neanche contrario, sì invece contraddittorio: la negazione. Ci rendiamo conto, così, perché la contraddizione basti a definire questo tipo di necessità; ma anche ci avvediamo, com'essa, tutt'altro che costituire una posizione opposta contraria della necessità empirica è una specie di essa: la specie di cui questa è il genere (e perciò il libro della natura è scritto in caratteri matematici); e ci avvediamo quanto indebitamente la si elevi a modello o ideale universale del sapere scientifico.

Possiamo, adesso, chiudere questa lunga ma essenziale variazione sulla necessità empirica, per fermare che la nozione di essa, ineccepibilmente corretta, tutt'altro che essere un non senso o una contraddizione in termini, è la indispensabile nozione fondamentale di ogni epistemologia e il filo d'Arianna che ci può condurre attraverso il labirinto dei problemi gnoseologici. E torniamo là dove dicevamo che la necessità è l'immediatezza in quanto tale.

Gli empiristi, come Spencer e Mill medesimo, che dicono la necessità un'associazione inseparabile fra idee, ci parlano della sua irresistibilità, come di un dato ultimo, non solo non ulteriormente analizzabile e distinguibile che ce lo fa intuire, ma come ciò in cui propriamente essa consiste tutta, come un dato ultimo, elementare, immediato. E se l'empirismo non dice questa inseparabilità assoluta e, come fa Mill per esempio, che più adeguatamente la intese, considera inseparabile un'associazione finché delle esperienze contrarie non la disciolgano, è chiaro che esso

insiste ancora sulla immediatezza attuale come ciò che costituisce la necessità. Nei procedimenti più elevati del pensiero necessità equivale del pari ad immediatezza. Cartesio era dello stesso avviso. Lasciamo da parte la schietta e vera predicazione del giudizio sintetico che, come la più prossima alla connessione percettiva, è essa stessa in causa e la cui testimonianza nella presente dimostrazione potrebbe non parere probante; ma nel ragionamento propriamente detto, induzione e deduzione, la necessità, che ne costituisce la validità epistemica e che si appunta nell'*ergo* conclusivo, non è ancora se non immediatezza. Si osservi, infatti. Ogni ragionamento, ogni prova o esame di fatti e di idee importa l'esercizio comune e solidale di tre facoltà dell'intelligenza, la memoria, la comparazione e la capacità di concludere e, dice il Guastella, ciascuna di queste tre facoltà ha un suo postulato, o meglio, l'ammissione della validità di ciascuna di queste tre facoltà non è che un postulato; «noi non possiamo provarla, ma dobbiamo ammetterla senza prova». Ma in tutt'e tre i casi la necessità che fa il postulato non è se non la elementarietà di una immediatezza: quella del riconoscimento del dato come dato nella memoria, quella di una intuizione delle somiglianze e differenze nella comparazione, quella delle estensibilità del dato al non dato così nell'indurre (dicono allora i psicologi: automaticità, istintività dell'inferenza) come nella conclusione deduttiva. Su quest'ultimo punto, l'estensibilità cioè dell'inferire come immediatezza, il più difficile ad essere ammesso, mi limiterò, senza

tornare sul già ampiamente detto, che si avrebbe torto a considerarlo, come fece il Galluppi, quale un fatto di esperienza e in essa quindi risolvibile; ciò che ne costituisce il valore epistematico non è l'esperienza (anteriore) che le nostre inferenze si sono verificate pel passato *non dimostra* che si verificheranno del pari nel futuro; contro la tesi galluppiana il dubbio di Hume è ancora incontrovertibile: quella estensibilità è una posizione immediata dello spirito, la sua necessità è una immediatezza.

Ma se veniamo a quella più semplice ed astratta formulazione dalla necessità, alla necessità razionale, come inconcepibilità della negativa, il risultato è ancora lo stesso: necessità equivale qui ancora ad immediatezza. Lo Spencer (e scelgo di proposito per molte ed evidenti ragioni questa formulazione) per conto di tutte le forme esplicite e per le inconsapevoli di razionalismo, enuncia così il suo «postulato universale»: dobbiamo ammettere come vere le proposizioni il cui contrario è inconcepibile. Senonché, visto che si danno inconcepibilità fallaci, apparenti, mere difficoltà psicologiche, è lecito chiedere la natura delle vere e reali impossibilità del contrario; e non c'è che una risposta sola: si deve trattare di immediatezze irresolubili. Non si può perché non si può. Ognun vede che qui fa capolino una veduta realistica: questa impossibilità è un'impossibilità di fatto, è un dato, un modo di essere di quell'essere, *absolute*, che è il pensiero. Passiamo oltre. La risolubilità d'un dato importa la determinazione in esso di un molteplice, di cui si assumono taluni elementi ad

esclusione di altri; importa cioè l'apparizione di un potere (discriminativo) che, a punto perché causazione, opera mediativamente, non foss'altro che nel tempo, con un prima ed un dopo. E questo «potere» di discriminazione di idee dice non solo una capacità della mente ma anche e principalmente a meno che non si ipostatizzi la mente come facoltà – una possibilità di discriminazione, una possibilità vorrei dire a *parte rei*, una discriminabilità dello stato dall'atto, della presentazione dalla funzione, che noi sappiamo connessa alla rappresentazione, o anche reciprocamente. Così il potere implica la rappresentazione come distinta dall'Atto, cioè il possibile, perché la rappresentazione è la possibilità della percezione. Tutt'altrimenti che trovarci di fronte alla necessità, in ogni risolubilità o mediazione, noi facciamo capo al possibile. Quindi è che la irrisolubilità di quel dato che si manifesti necessario non può essere altro che immediatezza. E allora conviene concludere che il valore razionale, o direi meglio epistemico, della necessità come inconcepibilità del contrario non si determina già nel riferimento della contraddittorietà, almeno primitivamente, bensì, più genericamente, nella immediatezza. Il riferimento avverrà dopo, con la costituzione del giudizio, ma questa necessità stessa si ritrova identicamente anco nella percezione; nella quale, come univocità, è il germe della non-contraddizione, che è la più stretta impossibilità del contrario, cioè la più limpida necessità in quanto sempre, e qui nella percezione e poi nel giudizio e nel ragionamento, cioè in ogni atto, rimane la più

schiettamente e visibilmente funzionale. In effetti, l'espressione esatta del principio di non contraddizione non è che una cosa non può essere e non essere al tempo stesso o che un attributo positivo e negativo non coesistono e non possono coesistere sotto lo stesso rapporto in unico soggetto, bensì più semplicemente e profondamente che due proposizioni, di cui una nega ciò che l'altra afferma non possono essere vere entrambe: i due atti sono epistematicamente diversi, anzitutto perché sono due; la loro unità sarebbe insignificanza.

Necessità equivale, dunque, in ogni caso ad immediatezza. Immediatezza che bisogna dire, perciò, una necessità anapodittica. Si rifletta che tale è la necessità di ogni valore, se esso, nella sfera della razionalità discorsiva, si presenta come un Dover Essere, in quanto può non essere. La non-contraddizione, che ora ho detto la più limpida necessità empirica, vissuta, non è impossibilità di fatto – purtroppo! – ma esigenza, che va enunciata con una proposizione ipotetica. Scriveva il Guastella – e mi piace riferire ancora il suo pensiero per mostrare la squisita consapevolezza di questo empirista per quella che io chiamo la axiofemenicità dell'atto – che se ci si chiede quale ragione abbiamo di ammettere la validità dei tre postulati del pensiero empirico, «la risposta sarà semplice: la ragione è che noi non possiamo fare a meno di ammetterli, *se* pure non vogliamo rinunciare all'uso del pensiero e ridurci allo stato di vegetali (come diceva Aristotele contro quei sofisti che negavano il principio di contraddizione)».

Vale a dire, che un'alternativa ci si schiude dinnanzi, in linea di fatto e, viemmaggiormente, in linea di diritto. Che non si tratti, dunque, di un fatto bruto, di fronte al quale non resta che la passiva accettazione della mente, ma anzi di una autentica scelta, non si può lealmente negare.

La anapoditticità dell'immediatezza non ne esclude la necessità, anzi la implica e dimostra, nel suo modo primitivo e più generale. Necessità è, in ogni caso, immediatezza. Non s'intende, immediatezza *ut sic*, il concetto dell'immediato, che non potrebbe non essere un'astrazione realizzata – e tale è quella di cui parla Hegel e contro cui si volgono, a ragione, le sue critiche – ma l'immediato darsi della coscienza, che è sempre un particolare. Perciò questa immediatezza è una determinazione definita e definibile: la identità, la presenzialità, l'univocità e così via; e, in quanto tale, condizione e condizione formale dell'atto.

Ci si chiarisce, così, un altro e vero senso della polemica humana: la necessità razionale è, in quanto mera identità, assolutamente indeterminata, la necessità empirica è determinatezza. E non – ancora – la determinatezza di ogni e qualsivoglia contenuto, come si riduce nell'attualismo l'immediato, la concretezza di ogni e qualsivoglia esperienza (che sono, poi, veri e propri oggetti di pensiero ed estrapolazioni dell'atto), ma le determinazioni di quell'unicità a priori metafisica, che è la sinteticità, e quali risultano dalla *necessità* di quei procedimenti mentali che questo tipo di necessità realizzano e ad essa unicamente e strettamente

si attengono (circolo? sì, ma vero e proprio circolo solido, cioè non petizione dimostrativa ma assunzione solidale delle immediatezze che costituiscono l'unità del concreto), determinazioni che sono cioè pure forme.

Togliamo il destro, se *repetita juvant*, per chiarire ancora: la forma non risulta, a noi, alcunché di mistico e di preterempirico, ma un'immediata determinazione della coscienza, la relazionale, nella funzionalità della sintesi fenomenica, che perché tale e perché l'atto è concretezza, riesce esigenza e valore; e la empiricità ne importa la percettibilità.

Quindi forma è, senza scandalo e senza dialettica, sempre sì un preciso e determinato manifestarsi attuale percettivo, ma necessario, o meglio è la possibilità di esso, di un'immediata e indecomponibile esperienza. Razionalisticamente, invece, forma o è un indefinibile o è un concetto che, in quanto tale, in quanto *conceptum*, potrà avere la necessità intrinseca dell'identità, ma perché oggetto di pensiero non può essere che contenuto e mediazione. Negare che la forma sia concetto, ma lume di intelligibilità a priori, per esempio come l'Essere, non si può se non ponendola, come giustamente Kant, quale condizione trascendentale; che è – voglio dire la trascendentalità, e sia detto con molto rispetto e con buona pace di tutti – una vana *ruse* che l'agnosticismo giuoca a se stesso: si vuol dire allora che una tale condizione formale sarebbe, se si potesse concettualizzarla, *analogia* a una determinazione concettuale che si ignora e si ignora proprio perché

inconcepibile; in ogni caso un'analogia la cui validità razionale poggia sulla riconosciuta invalidità del termine onde si formula, un'analogia per la pensabilità che si fonda su un prodotto esemplato, e sia pure per un'effettiva esigenza, sulla immaginazione, comunque, sul non pensiero. Una siffatta necessità non può che essere un mito, una necessità apparente o dialettica; il che, per noi, è una e medesima cosa. Ma non è qui fuor di luogo avvertire che una soluzione dialettica del problema della necessità delle condizioni formali dell'atto, sarebbe, per la percezione, fuori posto. Invero la esigenza della dialettica sorge, storicamente, psicologicamente, speculativamente – e io non mi indugiero a darne la dimostrazione lasciandola alla meditazione del lettore di buona volontà – sul piano del pensiero, della ragione, come esigenza d'un'unità nozionale, della connessione deduttiva fra concetti, allorché, con la costituzione oppositiva dell'Io e del non-Io, si ripone insopprimibile il problema della verità e, perduto il criterio di questa come *adequatio rei et intellectus*, non resta se non quello dell'interiore coerenza, che non può essere allora se non l'unità degli opposti. Nell'unità concreta dell'atto percettivo non si può parlare ancora di tutto ciò; come esigenza della fenomenicità non vi si può scorgere che il primo nucleo della certezza; non è da parlare di verità e, meno ancora, di dialettica; tanto più in quanto il problema della verità sottintende condizioni epistematiche. Si conferma, così, che la necessità dell'atto, non potendo

essere mediazione nel senso concettuale, sia l'immediatezza fenomenica.

Un'immediatezza che pur media, si dirà, mediatrice fra la rappresentazione e questo x che essa appunto fa percetto; e il vostro non è che il punto di vista medesimo che vi studiate di combattere. Non è; se vinciamo le suggestioni dell'analisi e non concettualizziamo i termini e la relazione. Tutta la forza e verità della grande scoperta metafisica e gnoseologica della dialettica – della quale sarebbe vano voler negare l'importanza speculativa – sta nell'ipotesi, indebita, del concettualismo. Ma concettualizzare le relazioni vuol dire, inevitabilmente, per tutte le intelligenze sincere, realizzare le astrazioni. Ora, che la sintesi sia mediazione, niente di nuovo e niente di strano, ma niente anche di più remoto dalla dialetticità. La quale, in tanto è veramente tale, da Platone agli ultimi epigoni della rivoluzione hegeliana, in quanto mira a fissare il concetto – e sia *conceptum* o *conceptus* o autoconcetto, il discorso non cambia – il concetto-unità o l'unità-concetto dei concetti distinti od opposti. La sinteticità della quale noi parliamo, che per essere unità è immediatezza, può ben essere senza illogismi mediazione, perché a punto è al di là d'ogni possibile concetto e di ogni concettualizzazione. E se possiamo fissarla con un termine e definirla, – perché nella vita dello spirito ha una sua realtà distinguibile dal pensiero riflesso, ma perciò anche non separabile, perché abbiamo di essa coscienza attuale – non già come «essenza data» possiamo e definirla e distinguere, bensì

come quella axiologicità pura che non è ma dev'essere, come relazionalità mera che non dà luogo a nessuna possibile deduzione; che è, insomma, giusto l'opposto d'ogni dialetticità. Dialettica vale, ripetiamolo, deduzione o deducibilità dell'unità del molteplice concettuale. Insistere che la nostra sinteticità, perché immediatezza mediatrice abbia anch'essa natura dialettica sarebbe un appagarsi davvero di parole.

Fissiamo, piuttosto, a questo punto, che se quella relazionalità conscia ed immediata, che è la sinteticità, è l'unica e vera unità dialettizzante del concreto, se la sinteticità è la sola unità a priori metafisica dello spirito (diciamo «metafisica» nel significato antico, per distinguerla dalla sintesi a priori gnoseologica), bisogna ammettere e convenire che un'unica sola via ci è consentita per rintracciare e realizzare in tutte le forme del concreto, e quindi anche in quell'atto riflesso che è il sapere scientifico, l'unità nozionale attraverso il molteplice manifestantesi (ciò che sarebbe impossibile ed assurdo secondo una concezione preterempirica della concretezza) manifestantesi, in tali più complesse forme dell'atto, come non ancora unificato. E quest'unica via è, per necessità, segnata dai modi determinati e particolari in cui quest'unità sintetica si presenta come forma, segnata da quelle che dicemmo le condizioni formali ed epistematiche dell'atto spirituale. Esse ed esse sole realizzano la sua unità, unità in atto d'un molteplice: esse sono la vera dialettica concreta dello spirito. Dialettica non solo di diversi e distinti, ma anche – e perché no?

– di opposti, perché unità di tutti i possibili contenuti; solo che qui, nella vita preconcettuale dell'atto empirico, non costituiti ancora i concetti ed i generi, quelle denominazioni non hanno propriamente senso. Ma l'osservazione mantiene il suo valore; anzi tutto perché, indicando nelle radici stesse sintetiche dell'esperienza le ragioni profonde della dottrina, ne mostra reale l'esigenza e riponendola al suo vero posto, la spiega e corregge; poi, per la varia vita dei valori nei quali la costituzione nozionale dei generi obbedisce a ispirazioni non concettuali e teoretiche e affinché la ricerca non soffra limitazioni intellettualistiche. Non è solo la vita del sentimento che trapassa per contrasti oppositivi nettissimi, ma la logica di tutti i valori è spesso composizione in unità di nozioni, che l'intelletto precritico e concettualizzante coglie come contraddittorie. Ma sul piano dell'ipotesi concettualista la dialettica diviene la mediazione anassilogica per eccellenza, appunto perché violazione della forma più schietta di assiologicità dell'atto, del principio di non contraddizione, morte non vita dell'atto. Se il pensiero riflesso, se l'attività elaboratrice delle certezze nozionali che diciamo scienza è, com'è impossibile negare, atto anch'esso, integrazione e sviluppo, senza rotture e senza iati, dell'empiricità vissuta e vivente della spirito, la dialetticità che bisogna predicarne è solo la sinteticità, nei modi che concretamente ed epistematicamente la realizzano. Il sapere scientifico è costituito da giudizi sintetici; sua legge suprema è la identità e la non contraddizione; i suoi procedimenti l'induzione

e la deduzione correttamente fondate; la sua verità è rappresentabilità. Tale è la mediazione del concreto, nel concreto: logica non dell'Essere mero, ma del Dover Essere.

È facile prevedere un'altra obiezione. Queste condizioni formali della percettibilità sono affermate anchesse come percettibili, sono prima o poi anch'esse percepite: a tal patto sono immediatezze, vale a dire, un manifestarsi e, peggio, hanno quella determinatezza onde le nominate. Se esse realizzano la sinteticità come funzioni inconscie e per definizione inespimentabili, saranno necessarie (trascendentali) ma non immediatezze: cade la definizione della necessità e rovina l'edificio intero della fenomenicità dell'Atto. Se sono manifestazioni, pur nella loro semplicissima elementare ed unica determinazione onde si differenziano, non sono che percetti. Ebbene: le considerazioni della necessità come immediatezza non convengono certo al percetto. Esso, nel suo significare, nel suo *stare per* relazionale, evidentemente dunque ricco di determinazioni non formali, può esser detto una immediatezza? e come può riuscire valore, nella sua particolarità attualmente determinata?

Ovviamente non può, per questi caratteri, riuscire ed esser detto; ma bisogna chiarire.

La manifestazione, il darsi in quanto tale, in cui consiste il percetto, è fuor di dubbio una condizione necessaria dell'Atto e nella sua presenzialità – quale risulta all'analisi del pensiero – bisogna riconoscere una necessità formale e indiscernibilmente

connessa alla spontaneità dell'atto. La quale, però, a punto per questa sua connessione e pel non poter essere percepita attualmente quale necessità (nel senso di questa che dicemmo), chè il percetto è determinato e questa del darsi una necessità generica e formale e costante invece come risultato d'un ragionamento, non si può predicare del percetto. Questo vien colto, anzi, in funzione della spontaneità stessa dell'atto, come contingente. Ma non dimentichiamo che quest'ultima predicazione è esclusiva del pensiero riflesso e soprattutto non dimentichiamo ciò che essa significa e vale: primo, che la contingenza fenomenica non è, *immediate*, fuori dell'empirica necessità e non è, quale se la finge il razionalismo, il nudo opposto della necessità, (se non di quella preterempirica, cioè irreal, dei concetti) ma veramente, in ultima analisi, pel pensiero vivente, è una posizione e positività: e cosa può esser questa se non spontaneità e valore?; poi, che se il percetto fosse veramente una particolarizzazione dell'Essere ontologico *ut sic*, in se stessa e absolutezza, questa nota di contingenza riuscirebbe, poiché il determinare è pur sempre un modo dell'intelligibilità, affatto impossibile, perché contraddittoria: ma sono rilevi questi che ci disviano. Torniamo alla manifestazione dell'Atto.

Specificammo, poi, che nel permanere identico della manifestazione stava il primo porsi ontico, che non ha altra necessità se non quella di una identità, ed è la sua determinazione unica. Qui, in questa necessità, si ha dunque certamente un'immediatezza,

ma in pari tratto solo il valore di una identità; il più semplice vuoto modo del valere ed il più ambiguo. Giovi dire ciò con le parole medesime di Hegel, nell'*Enciclopedia*: «La forma dell'*immediatezza* dà al *particolare* la determinazione di essere, di riferire se a *se stesso*. Ma il particolare è appunto ciò, il riferire se *ad altro* fuori di esso; da quella forma il finito vien posto come assoluto. Siccome essa, essendo del tutto astratta, è l'*indifferente* verso *ogni contenuto* ed è proprio perciò suscettibile di ogni contenuto, ne segue che essa può sanzionare tanto il contenuto idolatrico ed immorale come quello opposto. Solo questo discernimento in tale contenuto particolare, che cioè questo non è indipendente, ma è *mediato da un altro* lo abbassa alla sua finitezza e non verità» Questi giudizî di Hegel muovono naturalmente da tutt'altro punto di vista, da quello della Pura Ragione speculativa, ma sono appunto perciò testimonianze preziose. Noi manteniamo che la manifestazione come tale si dà con l'immediatezza dell'identico ed è questa forma d'identità, indifferente verso ogni contenuto e suscettibile d'ogni contenuto, che la costituisce prima ed elementare posizione ontica, non estranea al valore benché nel modo più povero, astratto e puntuale di esso, non discorsivo e *ponente* perché non sintetico, ma *posto* dalla sintesi. Ebbene: questo esser non estraneo anzi connesso alla pura assiologicità dell'atto sia come condizione generica o manifestazione sia come costanza d'identità. autorizza ad affermare il carattere assiologico del percelto. L'affermazione sarebbe erronea solo nel caso

in cui esso potesse dimostrarsi particolarezzazione ontica pura del puro Essere ontologico e in cui le determinazioni particolarezzanti (possibili, cioè non contraddittorie) risultassero irrealizzate in esso come valore, determinatrici solo come cause. In questo dualismo, allora, il percetto sarebbe fatto mero fuori d'ogni valore, del quale non si potrebbe neanche affermare la trascendentalità, che pur risulterebbe necessaria. Tutte cose notissime; ma questa estrema riduzione dell'assurdo mostra la legittimità di intendere il percetto come axiologicità mediata, come valore.

Intesi su questo punto, veniamo ora alla relazionalità del percetto, al suo *stare per*, onde lo dicemmo un significato. E qui ancora bisogna distinguere. Giacché nel percetto v'ha una relazionalità colta immediatamente e vi ha una relazionalità che si chiarisce e determina come relazione. La relazionalità del percetto, quella prima che noi cogliamo talvolta e che, a dir così, si orienta in una o in altra delle due possibili direzioni, in quella della propria rappresentazione (il malessere del sentire e non anco percepire; il bisogno d'un'unità del percetto) o nell'altra di un estendersi connettivo di momenti di coscienza cioè verso altro percetto (associazione), è ancora fuor d'ogni dubbio un'immediatezza, e come tale un'esigenza. Tale relazionalità immediata (com'è chiaro niente di astratto) possiamo dire è l'esigenza stessa, conscia come il percetto, della sintesi, l'*Erfüllung* del percetto. La quale esigenza se fosse integralmente adempiuta come coscienza attuale là dove sorge e nel modo del suo insorgere,

cioè a dire come adempimento di coscienza, se fosse col percetto reso conscio l'altro termine *e conscia anche la funzione sintetica*, costituirebbe l'Atto, allora autocosciente, quale unità monadica assoluta, senza condizioni (formali) e senza condizionato (moltiplicità): ne annichilirebbe cioè la concretezza. L'autocoscienza è veramente la morte dell'Atto. Ma, comunque, pur nell'inadempita attualità di coscienza, la relazionalità come esigenza, onde il percetto è un significato, nel suo orientarsi interiore (cioè non come associazione), nell'orientarsi verso l'unità della sintesi, come esigenza chiude il circolo dell'immediatezza formale della percezione e ne stabilisce l'autosufficienza. In questo senso, ma puramente formale, è corretto dire che l'Atto come fenomenicità è entelechia, compiutezza e concretezza, ma compiuto circolo di esigenze, non realtà data e fine posto, ma necessità di realizzazione: il fine non la fine. Non vedo altro modo di salvare l'idealità del concreto; il razionalismo sospinge inevitabilmente a una concezione realistica di esso.

Però, se è impossibile che quella esigenza della relazionalità si adempia integralmente, avviene anche che si realizzi, se non la sintesi, almeno la rappresentazione insieme al percetto: la relazionalità si determina allora come relazione. È chiaro che ciò richiede una condizione: un nuovo atto. In funzione d'un altro termine (la nuova rappresentazione) il termine percetto appare insieme alla sua precedente rappresentazione: l'A è B del rapporto pre-predicativo vien colto ora come un A in relazione a

un B (una qualsivoglia relazione). Il porsi del nuovo atto percettivo implica, come implicava già nel caso della percepita identità del percelto, un permanere di questo, cioè il porsi ontico del percelto, come dicemmo; onde la relazione non si manifesta se non come ulteriore determinazione dell'essere e riesce, quindi, sempre più remota dall'immediatezza, già un inattuale. Meglio detto: se la riflessione analitica sa che la relazione vien colta con l'immediatezza d'un atto percettivo, e vi discerne ancora un valore; nulla di tutto ciò può accadere alla percezione mera: la relazione vi appare una maniera di essere, modo dato d'un dato. Non solo; ma l'assunzione dell'un termine della relazione, B, come rappresentazione in quanto tale, (il che non implica a dir vero che un più vasto organizzarsi, un complettersi più vario della concretezza dell'atto) presenta allora la relazione percelta, poiché la rappresentazione è coscienza della sua inattualità, come alcunché di realmente non immediato e perciò non necessario, come un dato estraneo al valore. Così, ancora, in un'altra non meno propria vicenda del percelto, voglio dire nella esplicitazione delle implicite determinazioni, onde esso è inesauribilmente ricco di significato; in grazie delle quali determinazioni anzi diciamo principalmente che esso significa, vi ha ancora questo riproporsi le rappresentazioni nel percelto, cioè queste erano condizioni e possibilità ora insieme anche come attualità. E, intanto, sul piano ontico, si depauperava sempre viemmaggiormente il senso dell'immediatezza e del valore, fino a perdersi.

Superfluo avvertire che questo insorgere della rappresentazione, come tale, nel percetto non può esser detta, correttamente, un'autocoscienza; non solo perché rimane fuori dell'attualità la funzione sintetica e la relazione è colta da un nuovo atto ma perché il rapporto che ora vien percepito si dà, e proprio per questo, notevolmente trasformato: come conscio e come relazione generica, non come quella, specificamente determinata, che è la pre-predicativa. Ma non superfluo avvertire che qui nella percezione della relazione, come mediazione, non intervengono con la rappresentazione, funzioni o valori superiori ed eterogenei. Siamo sempre all'unità sintetica dell'atto, del quale, se se ne è adeguatamente intesa la concretezza, non può costituire difficoltà questo suo orientarsi anche verso la rappresentazione. Questa sua multipolarità è il proprio della sua struttura concreta; nulla, se non le nostre abitudini intellettualistiche di concepire la percezione come legata assolutamente e soltanto ad un dato sensibile, ci vieta d'intendere una cotale retroversione dell'atto; nella percezione la variazione è, spiegammo, unitaria: se un termine e la funzione sintetica permane l'altro termine varia, ma dunque anche reciprocamente. Il divenir percetta la rappresentazione non importa una eterogeneità dell'atto, una diversità della sua struttura, ma una differenza di orientazione. E l'includersi di una posizione axiofenomenica in una ulteriore come non è da intendere quale aggiunzione *ab extra*, e nemmeno quale geminazione intrinseca *ex nihilo*, così non è ancora che la sinteticità medesima

ponente una molteplicità, la quale, poiché gli elementi sono stati posti, consente ora che siano riposti, ripresentati, rimemorati. L'entrare in giuoco la rappresentazione con la sua inattualità, che è poi il vero e proprio *dato* dell'atto, rende più complessa la concretezza, l'avvia verso forme superiori, verso il giudizio e la formazione dell'Io; non altro.

È chiaro, dunque, in che senso e in che limiti convien dire il percepito non necessario e non valore: le sue molteplici determinazioni relazionali, il suo significare o stare per altro, la sua alterità, solo in quanto non sono immediatezza non riescono valore. Il che non infirma anzi convalida il nostro assunto, e, soprattutto, non introduce inesplicabilmente e ingiustificatamente un momento altro (l'astrattezza) nella vivente consapevolezza attuale (d'una necessità assoluta apriori), come elemento genetico (ma dialettico) del disvalore. E il nostro esame ci presenta, anzi, la genesi del non valore e ne assegna la causa nella rappresentazione, non già in quanto tale (che sarebbe la memoria, momento dell'astratto nella dialetticità dell'Atto Puro), ma in quanto essa si pone termine medio di una molteplicità di atti di percezione. La mediazione percetta, proprio all'opposto di quanto afferma razionalisticamente l'attualismo, (che, equivocando sulla natura del pensiero come pensare, parla della relazione pensata o, meglio ancora, del pensare come mediazione), è il momento anasilogico dell'atto.

Sempre e in ogni caso, dunque – possiamo concludere – la necessità (empirica) è la immediatezza della coscienza, il suo darsi formale e, come tale, il valore. Non formale, l'immediato esulerebbe dalla spontaneità dell'atto, che è indeducibilità e, quindi, sinteticità. Ma, in pari tratto, ci accorgiamo come sia possibile che nel percetto o nella rappresentazione percetta si diano relazioni tali da essere colte come immediatezza, e che solo la riflessione critica rivelerà nella loro natura non formale. Il percetto, infatti, è coscienza attuale d'un contenuto posto, questa attualità implica la coscienza dell'immediatezza e non già una qualsivoglia valutazione di questa; ma un'immediatezza insorta e appalesantesi nel contenuto percettivo non può essere, per definizione, necessità vera e propria. Torneremo subito su questo argomento.

Perciò non è da riporre il valore nel sentimento, che pure è immediatezza. Esso, invero, o è la indeterminata immediatezza d'una fenomenicità che è puro variare (emozione) e non possiede se non la necessità che si rivela al pensiero riflesso come causa, avvertibile nei suoi effetti; o, ancora come immediatezza si rivela ed è percetto determinatamente (affetto): questa o quella gioia, questa tristezza, quel piacere, quel dolore dato, ed ha, appunto, la contingenza del dato. Ché, se se ne coglie, invece, e se si vuole col termine di sentimento indicarne la spontaneità, come momento di vita, non si vuole indicare propriamente che

l'atto ond'essa è questa o quella gioia, questa tristezza, quel piacere e così via; ma percezione, allora, onde anche attinge quella necessità formale, che solo ne fa un valore.

Veniamo, adesso, ad altre considerazioni.

È ovvio che la necessità del Dover Essere, intesa come immediatezza, mentre esclude nettamente ogni posizione d'un problema di fondazione, di *deduzione* cioè dei caratteri stessi di quello, il deontologico cioè e l'agatologico, cioè mentre rivela inconsistente ogni questione intorno alla giustificazione dei principî, e infine dell'obbligatorietà della norma, propone un altro, più vero ed urgente problema: quello della distinzione fra necessità reali ed apparenti.

Necessarie autenticamente rilevammo le condizioni formali dell'atto, necessità si appalesano anche in taluni suoi contenuti determinati, ulteriormente analizzabili, vale a dire nel percetto. Ebbene: che non vi sia luogo per una fondazione o giustificazione dell'obbligatorietà e che si diano necessità apparenti nell'atto, sono, in fondo, due aspetti d'un problema solo.

Ché, in verità, non si tratta, allorché si esclude che occorra fondare l'imperatività, e in genere la legittimità dei principî, del rilievo che, axiologica tutta la coscienza, è per ciò stesso dato, come costitutivo di essa, anche il carattere imperativo della norma. Ciò in realtà non sarebbe se non la constatazione di un *fatto*, inteso come autogiustificantesi, modo d'intendere che taci-

tamente, implicando l'identità di Essere e Dover Essere, riuscirebbe una vera e propria mal celata deduzione (tale è infine anche il caso del *ein factum der Vernunft*). Più grave anzi; ch  la riconosciuta empiricit  di questo obbligo, fino a che resta fermo l'ideale d'un sapere a priori, fatto di evidenze necessarie, incatenantisi apoditticamente, pi  acuto ed urgente renderebbe il bisogno d'una fondazione. E invece la questione   questa: che il bisogno d'una fondazione della necessit  obbligante mentre attesta che si tratta non d'una necessit  reale bens  apparente, non pu  costituire legittimo, cio  necessario, questo *bisogno* stesso: la necessit  apparente   tutta apparente esigenza. L'apparenza della necessit  e il bisogno o esigenza di ricostituirla come reale (attuale) non fanno due, ma sono il medesimo fatto nel percetto; questo bisogno non   che la memoria di essa necessit , cio  a dire la sua rappresentazione, non gi  un'immediatezza. Si tratta d'una ingannevole esigenza, che l'esperienza stessa ottunde e cancella, d'un errore prospettico, della suggestione duratura della necessit  apparente, che, ripeto, attesta solo la sua apparenza. Una necessit  reale infatti, cio  vissuta nella concretezza dell'atto, non potrebbe essere che del percetto o della funzione percettiva, del contenuto della forma. Ma se la necessit  obbligante della norma, l'imperativit ,   una necessit  formale dell'atto, evidentemente allora ogni sua fondazione, ogni tentativo di dedurla   superfluo e non pu  che risolversi in un circolo, in una vera e propria, autentica petizione di principio, un voler

trarre l'identico dall'identico: necessità apparente del procedimento, partente da una necessità reale intesa come apparente; se, invece, questa necessità è non formale ma un modo del contenuto dell'atto l'esigenza di fondazione si risolve allora nell'assurdo tentativo di dedurre un modo per definizione opposto ad un altro, proprio da questo altro, che è in fondo un dedurre la alterità o molteplicità dei termini dall'unità sintetica, il contenuto dalla forma. Bisogna riconoscere che l'uno o l'altro dei due è il procedimento costantemente adottato dai sistemi, diciamo così, dimetamorale; ond'è perfettamente spiegato il motivo onde molti di essi, fatti avvertiti della inconsistenza del processo o della sua assurdità, si concludono con una netta o implicita negazione dell'imperatività (fino all'anomia). La questione si appunta tutta, dunque, nella vera natura della necessità deontologica (tralasciamo la questione agatologica del Dover Essere che noi non abbiamo presa affatto in esame, e non occorrerà, in tutta la nostra trattazione) per chiarire il caso nel quale essa risulti – e, si capisce sempre, che *consta* poi non alla percezione stessa ma al pensiero riflesso – risulti non un'autentica immediatezza, affatto irresolubile, una necessità formale, bensì solo un legame entro limiti indissolubili, un rapporto stretto fra stati, anche difficilissimo a risolvere psicologicamente, ma tuttavia non impervio all'analisi, o disgregantesi nel corso stesso dell'esperienza, cioè una necessità (solo attualmente) costitutiva del contenuto

dell'Atto. Lasciamo pel momento la questione se, allora, autentico giudice essendo solo il pensiero, ogni e qualsiasi necessità sia da riporre in questi e mai in ogni caso nell'atto percettivo; ci torneremo subito. Rileva la osservazione che, nell'atto stesso, se non si dessero che necessità assolute, formali, sarebbe impossibile che mai sorgesse, neanche per la mente più sofisticata che sia dato immaginare, problemi di giustificazione e di valore: il circolo delle immediatezze, chiudendosi nella concretezza dell'atto, ne porrebbe l'assoluta autosufficienza. Una percezione intima ed immediata, notava già Leibnitz, non può evidentemente ingannare. Bisogna ammettere che si diano – e va inteso, ancora, non solo pel pensiero riflesso ma anche effettuali nel corso stesso dell'esperienza – necessità apparenti accanto alle reali. E si danno, come vedemmo di già e sarebbe superfluo ripetere esemplificando, mentre ci urge penetrarne la natura.

Ora, se necessità è immediatezza, è ovvio che una necessità apparente non può essere costituita che da un elemento, essenziale da un canto alla concretezza dell'atto, ma dall'altro proprio alla mediazione. Tale è la rappresentazione. Essa, che come è chiaro risulta l'autentico *datum* nella sintesi percettiva, nella sua inattualità (e questa non è né un mistero né un controsenso, è la memoria, momento essenziale dello spirito; tanto essenziale che il popolo fa sinonimi mente e memoria; e non è, poi, che il permanere identico del contenuto dell'atto) nella sua inattualità e

polivalenza determinativa, è appunto il termine della mediazione: nell'atto e nella processualità degli atti. Bisogna vedere, dunque, nella rappresentazione la prima radice delle necessità apparenti. Dove? Ma, certamente, nel percetto e non altrove. Nel contenuto percettivo, nel quale la rappresentazione si fonde in unità di sintesi e si potenzia, costituendolo un significato, non essa ha rilevanza attuale e consaputa, ma il legame unitario che viene a stabilirsi e che può essere così stretto e indissolubile (la ricerca di tali cause si appartiene alla psicologia) da determinare quell'unità di intrinseca evidenza che è proprio di ogni immediatezza. Ma nell'immediatezza reale la rappresentazione, per definizione, non entra. In essa, per esempio nella sintesi come tale, non vi ha che funzionalità pura e semplice, non vale che il rapporto stesso nella sua semplicità. Le immediatezze funzionali, quelle che dicemmo le condizioni formali dell'atto, sono vere e schiette necessità, pura attualità, benché funzionale. La loro intrinseca evidenza è incontrovertibile. Non è altrettanto da dire di quella che si pronuncia nel percetto: la più grande difficoltà di sciogliere un legame strettissimo fra elementi di un contenuto percettivo non ne attesta la necessità, appunto perché la evidenza intrinseca indica solo l'attuale immediatezza (psicologica), non già una funzionalità irriducibile e non ulteriormente analizzabile (assiologica). Ed è anche da osservare che mentre l'evidenza dell'immediato, a dir così, attesta solo sé stessa, non implica che la propria immediatezza, l'evidenza psicologica, determinata da

un'associazione indissolubile, quella in cui entra la rappresentazione, attesta ed implica appunto questa complessità, questo rapporto fra presentazione e rappresentazione. Una tale relazionalità di cotali evidenze conferisce ad esse un carattere di discorsività nettamente opposto a quello quasi puntuale dell'evidenza dell'immediato, che lo destina nella vicenda dell'ulteriore sviluppo dell'atto a simulare un ben distinto e tipico carattere logico. Si aggiunga l'osservazione che l'evidenza del necessario immediato non è *sic et simpliciter* attuale, necessariamente attuale, ma *può* essere percepita, mentre l'altra lo è per definizione, appare sempre e solo nel percetto. Essa è quella di cui abbiamo più frequentemente coscienza, costituisce la nostra più familiare esperienza della necessità. È ovvio che si costituirà presto come il «tipo» o l'ideale dell'autentica necessità, per un processo spontaneo e irriflesso, quasi automaticamente. Allora è ovvio il doppio giuoco prospettico cui l'evidenza dà luogo: ché, portate alla riflessione pienamente cosciente, le evidenze realmente immediate appaiono sfinite di un'assoluta necessità, consentono di pensare l'opposto, appunto perché si tratta di necessità empiriche, e frustano la nostra attesa di evidenza, laddove quelle solo attualmente immediate la serbano – e si capisce: perché attuali – la serbano integralmente. Ciò che è la caratteristica delle strettissime associazioni fra idee; la cui dissociazione non è senza un notevole sforzo; il che, chi ben rifletta, non vuol dire altro, poiché lo sforzo è in ogni caso processo, rendendole inattuali. Da

ciò il pericolo che si corre assumendo come criterio assiologico l'evidenza intrinseca, il quale, in ultima analisi, non attesta *prima facie* che le immediatezze attuali e non riesce già ad esser mantenuto per quelle che sono reali nella vera e propria discorsività, che non può appartenersi al percelto – sintesi posta – ma è solo dell'Atto, – sintesi ponente; non attesta, insomma, che le necessità appaienti.

È facile prevedere l'obiezione: se le necessità che dite appaienti risultano dall'unità di presentazione e rappresentazione, ambo i termini, necessari alla sintesi dell'atto, conferiscono evidentemente e non potrebbero non costituire una necessità reale, quale è quella dell'Atto stesso. L'obiezione anzitutto equivoca fra le due nozioni di relazioni e di relazionalità, rivela l'incomprensione del vero essere di quell'unità relazionale che è la sintesi e a questa presuppone, poi, i termini, che sono invece da essa e solo da essa posti. Nel percelto la coesistenza dei termini non può riuscire che unificazione estrinseca, assimilazione. Non solo: ma la necessità della rappresentazione nella concretezza dell'atto si appartiene alla sua funzione rappresentativa, non al suo darsi particolare e determinato. Nella sua funzione, la rappresentazione è, diciamo, polivalente, ha indefinite possibilità determinatrici, benché si ponga determinatamente. Nella sua attuale e funzionale determinazione, nel concreto perceltivo, non possiede se non la necessità di questo, una necessità anapodittica, una necessità assiologica. Assunta nella sua particolare determinatezza,

come necessaria nel percetto, acquista in proprio una necessità che è altrui (dell'atto) e fattasi statica si è radicalmente trasformata: la necessità derivante dall'impossibilità attuale di pensare o percepire l'opposto, una necessità psicologica.

Impossibile negare che si diano necessità apparenti. La nostra spiegazione di esse – la più semplice e, s'io non mi inganno, la più corretta – presenta, oltre tutto, il vantaggio di mostrarle sorgenti nel seno stesso dell'atto, cioè immanenti nell'esperienza medesima, e non misteriosamente connesse al loro uso (tale è la oscura radice della dialettica trascendentale di Kant, nella quale la dialetticità, l'*etwas Verfügliches* sorge dall'infinitezza stessa, dall'inesauribilità di determinazione dei concetti intellettivi, che pure è tutto il loro pregio, e la misteriosità di questa loro natura cresce, non scema per la considerazione dualistica di mondo intuibile e di mondo intelligibile, pel quale l'intelletto non è fornito di intuizione; ma questa mancanza è fatto mero e come, allora, non dir strano che il valor logico, non dialettico dei concetti puri debba prender norma da questo fatto, così nettamente antitetico alla logicità pura che è la ragione stessa d'essere d'un sistema razionalistico?) bensì connesse, causalmente, alla funzionalità stessa della concretezza dell'Atto.

Va da sé che tutto quanto siamo venuti dicendo circa le necessità apparenti, va inteso, qui nella semplicità dell'atto percettivo, con discrezione. Non se ne è voluta cogliere che la radice e la universale immanente possibilità in tutte le forme di valore, in

quanto queste sono, nel loro darsi, immediatezza percetta. E riconoscerne, in pari tratto, la loro, benché limitata, effettualità e realtà – limitata alla loro attualità. Gli sviluppi di queste considerazioni sono da trarsi di poi.

Ma è da fermar subito, questo sì, che di una dottrina dell'apparenza assiologica il nostro punto di vista non può prescindere. Quanto più limpida si fa la consapevolezza, in ogni filosofia dell'esperienza, del significato e dell'effettualità delle proprie posizioni valutative tanto più netta sorge l'esigenza della determinazione d'una dialettica della mente. È su una medesima linea di sviluppo che van poste la teoria baconiana degli *idola*, la dialettica trascendentale di Kant, la dottrina dei sofismi a priori di Mill, quella che con espressione un po' decettiva il Guastella chiamò «filosofia della metafisica». È linea di sviluppo che va approfondita, chiarita, perseguita, non abbandonata. Avere abbandonata questa parte, così cospicua ed essenziale per altro al sistema, del pensiero di Kant – e i motivi storici non ne van qui neanche accennati – fu forse fatale. Ed è vano sofisma dire che dialettica, in questo senso kantiano, la mente non può essere ché tutta ne resterebbe inficiata la validità dell'intero uso della ragione umana; dire che allora inesplicabile sarebbe il potere di essa, ora dialettico ora valido, lancia di Amphortas che ferisce e che sana: se la Ragione è pensata come facoltà, una ed astratta, ambe le obiezioni son vere, ma false se questo concetto di essa è un'astrazione

realizzata, a punto un ente dialettico, e a questo nome non corrispondono che delle funzioni epistematiche, norme e motivi di valutazione logica. La dottrina della dialettica della mente, come di apparenza assiologica, è essenziale all'idealismo empirico per la sua costituzione critica. È la natura stessa del pensiero riflesso che, distinguendosi senza pur opporsi ai contenuti sperimentali, esigendoli anzi sperimentabili e tali da esser vissuti, pone sé e i propri sviluppi come critica perché non altrimenti è possibile che come criteriologia né si costituisce se non su norme valide, incondizionatamente necessarie. Perciò, reciprocamente, le necessità apparenti, lo urgono sulla via della critica. Ma un idealismo empirico o è assiologico o non è affatto.

È ovvio, così, che adesso non ci rimanga che un solo esame da compiere: vedere in quale condizione le necessità pongano la funzionalità dell'Atto; esame che, posta la natura tutta assiologica di esso, si traduce in uno del reale problema che esse pongono al circolo epistematico dell'unità sintetica.

Rotta l'attualità del percelto con la comparsa dell'inattualità della rappresentazione, l'unità funzionale della sintesi, come concretezza di immediati elementi, è ovviamente compromessa; la sintesi o vien meno ovvero si orienta verso altre, nuove posizioni. Se nell'unità predicativa $A \text{ è } B$, A percelto appare esso stesso un B , in tutto o in parte, è, in tutto o in parte, mancata – vorrei dire per definizione – la sintesi: impossibile ad esser analisi, la prepredicazione riesce una tautologia, una rimemorazione

(sottintendente, in ogni caso, una percezione).. La spontaneità ripropone allora altra e nuova sintesi: $A \text{ B} \text{ è } B$, ove B sta ad indicare il nuovo valore assunto dalla rappresentazione nel percetto in cui il rapporto sintetico cade nella forma di un rapporto non più ponente ma posto fra termini dati A e B . Affinché sia mantenuto nel percetto il rapporto prepredicativo nella sua purezza – ché altrimenti esso ci rimarrebbe del tutto ignoto, potrebbe essere postulato, non già affermato induttivamente – occorre che esso si determini in altra unità percettiva, vale a dire con altra rappresentazione: $(A \text{ è } B) \text{ è } C$; come già ampiamente illustrai a suo luogo. Quel che importa è che, allora l'unità prepredicativa è qualcosa di altro, di nuovo: l'atto risorge espellendo dal suo seno, la mediazione nel percetto, così come espunge da sé la non-univocità del rapporto, che sarebbe una non non-contradittorietà. La vita assicura la funzione sacrificando il termine, l'elemento che la turba e compromette. L'esperienza consueta ce lo attesta; e sono infiniti gli esempî che si potrebbero ricordare, specie nella classe dei così detti errori di percezione. Le necessità apparenti, che si appalesano tali, trasformando, con questo appalesarsi, il loro rapporto di immediatezza sintetica in un mero legame associativo, in un rapporto fra termini dati, non determinano dunque un cangiamento nella funzionalità dell'Atto, inteso a ricostituire quelle necessità come reali, non trasforma la natura sintetica di esso in un procedimento analitico che estendesse, mettiamo, le reali necessità formali al percetto. Questo dovrebbe,

in verità, accadere se le necessità apparenti ponessero per sé un problema di deduzione o di fondazione. Esso sarebbe – come mostrai precedentemente – inconsistente ed assurdo e, pertanto, insolubile; ma in vero non si dà affatto. Ciò è ovvio ed innegabile nella percezione come atto e perché atto; resta a vedere se sia possibile in funzioni più complesse. Però, già, questa ricerca implica la presunzione che tali funzioni più elevate siano eterogenee alla sinteticità dell'atto, implica un dualismo ingiustificato nel processo della vita dello spirito, che deve risolversi in definitiva in un negare (contradittoriamente) che le superiori attività della mente non siano attività, sintesi, atto. Così, a dir breve, si rompe e nega l'unità dello spirito. Non importa: mostreremo, subito, che la concezione dell'Atto come sinteticità è necessaria e sufficiente per spiegare tutte le operazioni mentali.

Pure, può dirsi: questa non è la dottrina dei logici empiristi; per essi il valore di necessità d'un giudizio è assicurato incontrovertibilmente solo allorché esso, dopo un processo d'induzione, può essere dedotto nel sillogismo; è la funzione di *prova* del sillogismo: la proposizione particolare della conclusione acquista necessità reale (logica) solo in quanto è tratta deduttivamente dalla verità universale (necessaria) della premessa maggiore. È vero; Mill ammise ambigualmente tutto ciò. Pel grande logico inglese, l'inferenza – come egli la chiama – che si tira dalla formula generale, cioè dalla premessa maggiore, si tira conformemente ad essa, ed egli intendeva con questa conformità che si l'una che

l'altra sono fondate su quello che egli dice l'assioma del sillogismo: se B coesiste con A e C coesiste con B, C coesiste con A. Indi la sua dottrina in comprensione del sillogismo; ma indi, anche, l'abbandono della sua teoria nominalista dell'inferenza e il trapasso a una realistica (nel senso scolastico), che ammetta come esistenze separate ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{\alpha}$) gli attributi, e che conferisca realtà alle astrazioni: l'umanità, la mortalità, la socratità. Mill spiega, testualmente, contro Spencer il suo assioma: due tipi di sensazioni di cui ciascuno coesiste con un terzo tipo coesistono l'uno con l'altro; il che equivale a dire che noi abbiamo le sensazioni di questo carattere astratto che è l'umanità di Socrate come ne abbiamo separatamente per i suoi caratteri individuali, per la sua *ecceità*. Ebbene: queste conseguenze – che non sono particolari di Mill, ma di ogni teoria che assegni un valore reale alla funzione del dedurre, non quello d'un espediente tecnico (la conformità dell'inferenza della conclusione alla premessa maggiore va intesa nel senso che, come dice il Guastella «la nostra inferenza per un caso particolare non è valida, se non possiamo fare la stessa inferenza per un altro caso qualsiasi della stessa classe, e quindi se non possiamo generalizzare») – queste conseguenze mostrano chiaramente l'assurdità implicita nella pretesa di estendere analiticamente la necessità reale a contenuti o proposizioni che ne mancano. Assurdità e processo apparente: l'astrazione realizzata, invero, l'attributo per sé esistente, $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$, non do-

vrebbe essere già in sé, per definizione, un assoluto, un'immediatezza, una necessità intrinseca? Sempre e in ogni caso la deduzione è un'inferenza apparente e ci aggira nell'*idem per idem*.

Concludiamo: le necessità apparenti, se esse si danno, e si danno certamente nel contenuto dell'atto, non pongono un problema di loro giustificazione e fondazione, ma sì quello critico di rigetto ed eliminazione.

Il problema generale dell'axiologia umana, dunque, non è già quello di dare le *basi* dei valori, di fondare l'esperienza pratica, di costruire la praticità, sibbene di assicurarne l'esercizio, di garantire la funzionalità delle condizioni formali dell'atto. In fondo, tale era il pensiero stesso di Kant. L'interesse della Ragion Pura Pratica, che nella *Fondazione* vien dichiarato inspiegabile cioè indeducibile e identificato con l'*Achtung*, non è in realtà che la praticità stessa, positiva dell'Atto; ciò ha ben visto e insegnato il Carabellese. E se l'interesse, com'è detto nella seconda *Critica*, è un principio che contiene la condizione alla quale soltanto vien promosso l'esercizio d'una data facoltà (perciò la Ragione, come facoltà dei principî, determina l'interesse di tutte le facoltà, ma il proprio interesse se lo determina da sé), bisogna convenire che anche per Kant questo solo, schiettamente formale, era il problema della praticità o dell'axiologia umana. Senonché, in Kant, per le residuali suggestioni del razionalismo illuministico, «solo l'estensione, e non già il semplice accordo con se stessa, viene

ascritto all'interesse» della Ragione (con l'R maiuscola, infallantemente universale e necessaria: mito realistico; ma la non-contraddizione, per noi, è valore, non fatto e dato, per definizione le nostre umane ragioni, sfiorano l'assurdo, battono financo alle porte della follia) e questa estensione, allora, non poteva riuscire pura sinteticità bensì modo di «stabilire affermativamente certe proposizioni» teoretiche: i tre postulati, le tre idee razionali. Un indebito trapasso dalla forma al contenuto, un contenuto che fingerà, per mezzo di apparenti necessità, d'essere forma.

VII.

L'IO E LE SUE CONDIZIONI EPISTEMATICHE

Le ricerche, da noi finora condotte, si sono aggirate nell'ambito della semplice percezione prestandosi così facilmente all'osservazione critica, d'un canto, d'un vero e proprio astrattismo (con le conseguenze di psicologismo, ecc.) l'astrattismo cioè di considerare la percezione come avulsa da un soggetto percepente – del quale, fin qui, nessun cenno fu mai fatto; e, dall'altro, d'una dommatica affermazione della fenomenicità dell'atto, la quale ovviamente vanisce allorché vien meno il rapporto di contingenza fra un darsi e una unità in cui esso apparisca. Una duplice obiezione, vale a dire, che si risolve poi in quella unica di aver fatto astrazione del soggetto percepente. Che è l'antica, e assai facile, obiezione contro l'empirismo, così magistralmente svolta per esempio dallo Hegel nella prima parte dell'*Enciclopedia*. E certamente Hegel aveva ragione additando un'intrinseca contraddizione nella posizione dell'empirismo illuministico che, mosso da un'esigenza di concretezza si concludeva elevando a dignità filosofica non già la esperienza concreta, ma il singolo elemento percettivo. «La singola percezione è distinta dall'esperienza; e l'empirismo eleva il contenuto appartenente alla percezione, al sentimento e all'intuizione, mettendolo nella forma di

intuizioni generali, proposizioni e leggi». È chiaro, però, che qui le critiche si appuntano contro la percezione come dato o per-cetto: l'empirismo – dice Hegel – «va ad attingere dall'esperienza, *da quel che è presente* alla percezione esterna ed interna» il vero. Il che non è vero. Noi siamo venuti distinguendo studiosamente quell'elemento dell'atto che è il per-cetto dall'unità concreta della sinteticità, e siamo venuti mostrando la stretta impossibilità di ogni concezione di quello come di un *quid* avulso dalla funzionale concretezza di questo. La quale, costituita non da una generica mediazione ma da quella immediata pre-predicativa unità che è la sintesi, la quale consta e risulta per un processo induttivo ma può essa stessa esser percepita, consente dimostrativamente l'affermazione d'un' autentica fenomenicità dell'Atto.

Il punto su cui bisogna insistere è quello che Hegel chiamava il «gran principio» dell'empirismo, secondo il quale questo conoscerebbe solo ciò che è, nel senso esistenziale ed ontologico, che l'hegelismo può far suo. Perciò continua il filosofo di Stoccarda: «Questo principio è opposto al *dover essere*, col quale la riflessione si gonfia e prende atteggiamenti sprezzanti verso il reale e il presente, adducendo un *di là*, che dovrebbe avere. la sua sede e la sua esistenza solo nell'intelletto soggettivo. Come l'empirismo, anche la filosofia (§ 7 dell'*Enc.*; cioè quella di Hegel) conosce solo ciò che è: essa non sa niente, di ciò che solo *deve* essere e che, per conseguenza, *non è*. Quali che siano le ragioni storiche e acci-

dentali che possano giustificare tali affermazioni, non vi ha dubbio che esse contrastano insanabilmente coi due principi metodologici essenziali di ogni possibile empirismo, il principio di non-contraddizione e quello di induzione, dei quali è impossibile negare la natura assiologica. L'empirismo, che qui Hegel ci disegna, è un vero e proprio *mito metafisico*, nato e vivente per bisogni dialettici, nel seno stesso della metafisica razionalista, ma affatto estraneo e ripugnante alla reale vita di pensiero dei filosofi, empiristi o no, che abbiano lavorato o lavorino nel circolo delle sue esigenze epistematiche. Tutt'altro che non saper niente di ciò che non è ma dev'essere – che è proprio il gran principio del realismo in tutte le sue forme ed esplicitamente in quelle di tipo hegeliano, che è un realismo dialettico – l'empirismo, come dottrina della fenomenicità, è la sola riflessa consapevolezza di esso e il solo metodo di assicurarne il pieno *valere*. Quel mito è astrazione, perché sorto nello sterile campo di altre astrazioni; e tale è condannato a rimanere perché, e finché, nega il possibile. L'accusa d'astrattismo non può, dunque, esserci correttamente rivolta se non per quel tanto ancora che si riferisce al nostro prescindere dalla nozione di soggetto.

Ma si tratta, chi abbia ben penetrato la nostra teoria generale dell'atto, d'una omissione apparente. Certo del soggetto, come d'un'unità sostanziale pre-ed extrafenomenica noi prescindiamo e prescinderemo per la ragione decisiva che esso, in quanto tale, non potrebbe non riuscirci in ogni caso che contenuto dell'Atto,

e pertanto, vera e propria negazione della concretezza sintetica, della reale esperienza. Pel resto, per non ripetere qua cose risaputissime, mi limiterò al rilievo che non pare sia dato mantenere il concetto d'un soggetto, quale unità assoluta e *vinculum substantiale*, insieme all'altro del *percepire* come atto axiofenomenico; né vale qui insistere su critiche e conclusioni, potrebbe quasi dirsi, ormai definitivamente acquisite alla speculazione filosofica. Né mantenerlo, questo concetto della percezione come atto e valore per definizione *omnimode determinatum* e vissuto, in una concezione del soggetto trascendentale, la cui universalità e necessità risolvendosi in una mera identità, o deve sacrificare la sinteticità oppure far propria legge la dialettica degli opposti. Negare, cioè, in ambo i casi, i suoi più proprî e veri caratteri axiologici. E si tratta, invece, per noi, di dimostrare che il soggetto nella sua vivente empiricità non è termine estraneo e strumento del valore ma sì schietta e pura valutazione e valore. Atto, dunque, unità sintetica e vera forma, quale siano venuti studiando, la cui concretezza col *percepire* si determina nella posizione d'una semplice dualità di termini (rappresentazione e presentazione), ma nel soggetto si arricchisce di una più vasta e doviziosa molteplicità di contenuto. Così che, a rigore, non è da parlare di alcuna radicale e reale differenza, sia perché la dualità dei termini dell'atto è già molteplicità e sia perché il prevalere, nella soggettività, degli elementi rappresentativi e il loro possibile sviluppo in funzionali attività (giudizio; ragionamento; assenso; volontà

ecc.), non muta, come è facile intendere e pur torneremo a spiegare, la essenziale struttura e concretezza dell'atto e non può avere che un rilievo e una portata psicologica. Ma è naturale che cosiffatta essenziale identità dell'atto generi il più vivo stupore. Identico il soggetto e la percezione! la sostanza e un suo modo, l'unità e la molteplicità, la funzione e un suo momento! In ogni caso – e almeno questo scandalo è innegabile – tutto lo specifico essere dal soggetto voi lo avete ridotto a una differenza di puro contenuto; e così – è facile sentir concludere – l'empirismo rivela la sua insopprimibile essenza naturalistica, materialistica anzi.

Però, lo stupore che l'inattesa scoperta può generare e le difficoltà di cui si consustanzia non ad altro vanno assegnati se non a punto al non avere adeguatamente inteso il carattere sintetico dell'atto. Che il singolo e particolare momento del percepire si espliciti come soggetto, come quell'Io medesimo che io dico e predico delle totalità dei *miei* stati, che sia esso stesso e non altro il soggetto di tutta la mia esperienza (qui, ora, oggetto e dato), non può riuscire contraddittorio e circolare se non quando quel momento venga inteso, alla lettera, come tale, cioè già come oggetto e dato e la sintesi in cui esso consiste tutto, data anch'essa insieme coi suoi termini dati, posta e non ponente. Che non è la sintesi nostra; così come quelli, propriamente, non sono i termini d'un atto. Il quale, nella sua funzionalità, è aperto a sempre nuove posizioni, e ad esse lo chiama il percetto stesso, che in

tanto è un significato e uno *stare per* in quanto queste nuove posizioni esige e questi ulteriori slargamenti implica e consente. Niente di sorprendente, ripeto, se non per le nostre abitudini mentali, analitiche, staticizzanti, precritiche che ignorano e obnubilano la chiara coscienza della viva originalità della sintesi. Di veramente meraviglioso non c'è, in verità, se non essa; non c'è, inoltre, che il *permanere inattuale* del percolato come rappresentazione (che è il fatto stesso, primo ed elementare della memoria); non ci sono, cioè, che le due caratteristiche fondamentali della spiritualità. Là è spirito ove è memoria e sinteticità. Perciò – sia detto di sfuggita – volersele spiegare, cioè ridurre ad altro, non altro significa in definitiva che un negar la realtà spirituale in ciò che le è specifico. Il percolato permane come rappresentazione e come tale arricchisce quella molteplicità, già inizialmente tale, che è il contenuto dell'atto.

Bisogna convenire, tuttavia, che c'è anche un motivo serio e reale a rendere sorprendente e incredibile l'identificazione della percezione e del soggetto. Questo appare come il *leit-motif* fondamentale, sottostante e costante, di cui quella è solo una nota fuggevole e accidentale. Quel soggetto che ciascuno si sente ed è, ciascuno ritrova ad ogni istante ed incondizionalmente (cioè, suppone continuo, identico e dato, posto e non possibile), laddove l'insorgere vario delle percezioni dà il senso netto d'un accadere contingente e in più modi condizionato, condizionato in

ogni caso dall'esserci del soggetto. Indi, la quasi irresistibile conclusione induttiva che culmina nel concetto del soggetto come sostanza, della percezione come accidente. La quale induzione ha questo di corretto che si svolge tutta sul pieno de' contenuti percettivi (questo, *hic et nunc*, percepito attuale, mettiamo il bianco del foglio; questo, *hic et nunc*, complesso determinato di stati che costituiscono il me attuale che affisa questo foglio), onde la singola percezione si pone e staglia, come elemento o parte, di una totalità d'esperienza; ma ha, quell'induzione, questo di fondamentalmente e decisamente errato e scorretto, che essa non tiene conto del percepire come atto. A tenerne conto, guardando alla sinteticità che gli è propria, mancherebbe la base per un'induzione di tal genere. Nessuna differenza, infatti, tra il singolo atto del percepire in quanto atto e la forma onde un complesso determinato di stati è un me, l'uno e l'altra non necessariamente consci, attualmente consci, ma funzionalmente effettuali; nessuna costanza di questa forma che è, a volta a volta (cioè interrotta, cioè non costitutiva dell'essenza), un ritrovamento e la conquista di quello specifico modo dell'immediatezza che è la sinteticità, cioè un nuovo e diverso orientarsi della concretezza dell'atto; *nessun rapporto*, soprattutto, *di condizione a condizionato* fra il soggetto come atto e il singolo atto del percepire.

Quest'ultimo punto è, naturalmente, il più aperto alle controverse, né il richiamarci, come sarebbe ovvio, a un esame spre-

giudicato dell'esperienza e alle anomalie della personalità, potrebbe esser considerato come argomento valido, ma accusato anzi di psicologismo. Però, si avverta ancora una volta, che psicologismo è l'assumere come valore formale precisi e determinati contenuti d'esperienza, non già l'esigere che una data ipotesi (nel nostro caso quella della permanente costanza del soggetto, in quanto tale, *subiectum*), esigere che una teoria valga a spiegare tutti i possibili fatti d'esperienza, (nel nostro caso della varia e determinata vita della soggettività), valga a $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$, fino agli estremi, per es. delle personalità multiple ed alternanti, ed esigere che tale spiegazione mostri inconfutabilmente un rapporto di condizionalità fra quello e queste. Che, invece, è, in tali casi, un rapporto innegabilmente oppositivo e di esclusione almeno, come la parte si oppone ed esclude il tutto, non concettualmente, ma nella concretezza delle reciproche determinazioni. L'atto d'un Io ponentesi, nella concretezza della sua sinteticità, non può non essere, per definizione, altro ed opposto a quello che parimenti si ponesse, nella concretezza della sua sinteticità, come determinatissimo contenuto; ché, due assolute posizioni, altrimenti, che in verità fanno uno, l'uno dall'altro sarebbero indiscernibili; ma, in tale rapporto oppositivo come l'uno potrebbe essere condizione dell'altro? E, se si prescinde dai determinati contenuti e si considera solo la forma dei due atti, l'assoluta identità che li caratterizza, vieta non meno di prima che possa parlarsi d'un rapporto fra condizione e condizionato.

Tutto ciò, ripeto, rendono manifestamente visibili le forme aberranti della soggettività. Nelle personalità multiple si ha la costituzione di reali unità sintetiche compiutamente determinate e mutuamente ignorantisi ed escludentisi, appunto nella loro determinatezza e concreta identità, che ne costituisce poi la innegabile e indefettibile realtà: l'Io, che, nella sua posizione assoluta, dovrebbe costituire la condizione di ciascuno, non potrebbe necessariamente che essere, se sinteticità concreta, la radicale negazione ed opposizione di esse, o essere un puro nome; come potrebbe riuscir, dunque, la necessaria e sufficiente loro condizione? Ma ciò è puntualmente vero anche per la singola e particolarissima percezione. Così che se si vuol mantenere il rapporto di condizionalità fra il soggetto e il suo stato, non si vede altro modo possibile se non pensar quello come il generico e astratto principio di determinazione. Ma qui, allora, s'ingroppano di nuovo tutte le difficoltà che siamo venuti a mano a mano dipanando e superando. A parte che quell'io che io mi dico e sono non mi risulta tale vuoto e generico principio, ma sì la vivente – e ad ora ad ora vissuta – forma d'un atto concreto, ponentesi come sinteticità di termini, l'Io, come principio di determinazione, non potrebbe non essere – se non un'ipostasi e un nome – un'assunzione apriori, un *ens rationis*, universalità e necessità mera, da un abisso distanziantesi dalla varia somma delle sue determinazioni – i suoi effetti – necessariamente empiriche. Come colmare questo abisso se non mercé la dialettica degli opposti?

E, in ogni caso, il soggetto, quell'io che ciascun uomo chiama io senza possibilità di equivoci, nella sua singolarità non riesce, allora, effettivamente ed effettivamente, se ci è impossibile pensare la contraddizione, contenuto schietto e niente più forma ed atto? Impossibile a coesistere, per la contraddizione che nol consente, i due atti – percezione ed io – come condizionato e condizione, bisogna ammettere che la percezione appare condizionata dal soggetto non già in grazia di quel processo d'induzione che ci si è rivelato fallace, ma o perché essa la si considera piuttosto come percetto che come percezione o perché nel soggetto, che è un ritrovamento e una conquista, si fa più chiaro, e in quanto si fa più chiaro, l'aspetto formale e l'unità sintetica in cui consiste. E se parrà che io qui faccia della psicologia, la colpa è dell'errore che stiamo combattendo e che è tutto una concrezione psicologica.

La percezione, adunque – non condizionata dal soggetto perché sinteticità e schietta posizione e perché il soggetto stesso è posizione e sinteticità – si sviluppa, come atto, nell'Io (quindi rimane corretto il nostro procedimento di studio) o si pone come percetto, come un darsi ontico o assiologico, nel contenuto di questo, nella serie dei suoi stati, nel *me*, stato fra stati. E se pare alla coscienza ingenua e all'osservazione precritica, che l'Io ne sia il presupposto costante, il centro fermo di riferimento, ciò avviene – e non mi riferisco alla critica kantiana del paralogismo

della psicologia razionale per non pregiudicare il concetto di dialettica della ragione – per l'ipostasizzazione della forma dell'Atto e la connessavi realizzazione realistica della mera *possibilità* costante di risalire dall'identità del contenuto all'unità formale della sintesi. Ipostasi e realismo reso facile – valga ora l'osservazione psicologica – dall'impiego dei simboli verbali, dell'uso della parola. Ora il contenuto, nella formazione del soggetto, è sempre una vasta e varia molteplicità; onde – ecco un altro fondo di verità dell'osservazione ingenua che assegna priorità e primalità al soggetto – la percezione nel suo darsi come percetto non è mai un singolo darsi, ma entra sempre come elemento d'una serie, come parte d'una totalità, insorge nel *me*.

E nel me noi non possiamo vedere di più che il complesso o la serie, attualmente data, e come tale riconosciuta (il qual riconoscere importa solo la sua costanza) dei contenuti percettivi; non possiamo vederci neanche un differenziarsi e determinarsi vario e dovizioso di una cenestesi, o comunque altrimenti, o, in senso più speculativo, di un sentimento fondamentale, alla maniera del Rosmini. Questo che in verità non può non essere un «sentimento sostanziale» e importa ed implica una percezione intellettuale, come un atto del soggetto che intuendo l'essenza dell'essere, veda quest'essenza realizzata nel sentimento come in ogni altro ente, rende, inteso a rigore, impossibile distinguere il me dall'io, impossibile intendere il soggetto come atto e valore.

È quell'implicazione – implicazione necessaria – della percezione intellettuale col sentimento fondamentale che fa impossibile ogni differenza fra il me e l'io. Poiché la percezione, allora, è l'operazione, come esattamente dice il Rosmini, per la quale lo spirito acquista un oggetto reale; e così come esso percepisce tutti gli altri sentimenti, cioè la varietà degli enti, così anche il sentimento che si denomina sé stesso; che avrà in proprio un *quid* cui si dà acconciamente il nome di *suità*. La differenza tra io e me non può essere né gnoseologica né ontologica, ma solo fra gradi di riflessione. «Sì – scrive il Roveretano – la proprietà, la suità, la meità è un *quid* del sentimento che si percepisce come tutte le altre parti del sentimento e come tutti gli altri sentimenti per l'essenza dell'essere che si ravvisa in essi». Propriamente, perciò, questa percezione è autocoscienza, nel senso medesimo dell'Io trascendentale: quando percepiamo questo sentimento fondamentale, «necessariamente dobbiamo percepirlo anche coll'attualità della percezione di sé, poiché nell'atto di percepire, egli ha già questa attualità e il sentimento a lui concomitante»: l'identità dell'anima percipiente se stessa e dell'anima percipiente da se stessa è data all'uomo dalla natura della percezione. Qual'altra differenza, dunque, tra quest'io e l'io fichtiano se non il residuo d'una dualità dogmatica fra senso e intelletto? Dualità realistica che rende impossibile da ambo le parti, dalla parte dell'idea dell'Essere come da quella del sentimento, meità data ed ente, la concezione del soggetto come atto e come valore.

Perciò noi non vediamo nel me, che un mero complesso o una serie mera di contenuti percettivi; serie di sensazioni o di pensieri più vasta di quella che compone ciò che nel senso stretto chiamiamo una percezione unica perché alla riflessione risulta implicare una operazione mentale unica; molteplice serie di significati; unità di serie o complessità unica che testimonia e risulta dall'unità originale della sintesi che è l'atto. La testimonia mercé quell'identità specifica fra i suoi termini che non è contenuto identico, $A \text{ è } A$, identità data, ma anzi diversità $A \text{ è } B \text{ è } C$ ecc., ma, dunque, identità posta e che si risolve nella comune esperienza che i termini coesistenti o successivi nel loro essere percepiti facciano parte d'un'unica percezione. È facile capire allora tutti i possibili fraintendimenti, lungo la storia della filosofia, di questa identità o continuità del me, la sua negazione o la sua sostantificazione o il riporla, come fece il Renouvier, senz'altro, nella memoria o il dire, col Leibniz, che la memoria la fa solo apparire al soggetto. È l'identità sui generis dell'atto ponente, inspiegabile fuori della sinteticità di questo, in cui tutta si risolve. «Siamo costretti – scriveva il Mill, e si capisce perché io ricordo qui questo maestro dell'idealismo empirico – a concepire ogni parte della serie come vincolata alle altre parti da qualche cosa in comune che non è né le sensazioni stesse né la loro successione; e siccome ciò che è comune nel primo e nel secondo, nel secondo e nel terzo, nel terzo e nel quarto e così via, deve esser

pur comune nel primo e nel cinquantesimo, così questo elemento comune deve essere permanente. Ma oltre a ciò non possiamo affermare nulla di esso al di fuori degli stati di coscienza medesimi». Possiamo e dobbiamo affermare l'unità stessa della sintesi. «Chiamiamo un *periodo* del me – dice un altro insigne maestro, il Guastella – la serie, qualunque possa esserne la durata, dei suoi fenomeni legati tutti fra di loro dal rapporto che costituisce l'unità sintetica della percezione: bisogna ora domandarci qual è il rapporto che lega tra loro i *periodi* successivi in modo che essi costituiscano un me unico. La risposta è assai ovvia: ciò che lega insieme questi periodi è il filo della memoria». Dottrina questa che, soltanto, rimarrebbe ovviamente incompleta se non si avvertisse subito che la memoria, la quale in un periodo dato se ne include un altro precedente, non è se e quando è vero ricordo, vero riconoscimento dell'inattualità del periodo precedente, fuori dell'attuale unità sintetica di un atto, il quale rimane così, sempre, il vero e solo ponente, l'unica forma costitutrice del me. Così la nostra dottrina, pur riconoscendo il soggetto come reale assoluta posizione, non *deduce* il me dall'Io, ma questo induce da quella. Che è il solo modo corretto di assicurarne la costituzione axiologica.

Giacché, a dir vero, è questo il punto essenziale di tutta la polemica intorno alla fenomenicità dell'Io e quello che a noi adesso soprattutto interessa di mostrare. Chi guardi, ad esempio,

alla dottrina leibniziana del soggetto (identica per fondo alla nostra; ch  Leibniz non ammette la sostanza spirito se non a parole – la sostanza nella monade   la quarta ruota del carro, diceva argutamente il Varisco – e in realt  Leibniz non fa consistere la coscienza che in fenomeni psichici) si avvedr  facilmente che il motivo essenziale di dissenso di essa dalla lockiana sta a punto nella viva e netta esigenza di quella di assicurare al soggetto una «identit  morale» atta «a costituir la stessa persona, e perci  capace di sentire i gastighi e le ricompense». Noi diciamo unit  axiologica. Perci  al filosofo della *Monadologia* – che qui ricordo a posta anche per rifarmi al punto di partenza storico della questione nella filosofia moderna – se l'identit  che appare alla stessa persona che si sente la stessa pur riusciva sufficiente a «conservare l'identit  morale, che fa la stessa persona», a conservarmi, nell'altrui testimonianza, i miei diritti, senza esser necessario dividermi in due persone e farmi erede di me medesimo», non riusciva pi  sufficiente, quell'identit  fenomenica, a *costituirla* ed egli postulava perci  «un'identit  reale in ogni passaggio prossimo»; la quale identit  reale non voleva esser pi  che un valore di verit  indisciungibile dall'apparenza: «il s  fa l'identit  reale e fisica, e l'apparenza del s , *accompagnata dalla verit *, vi unisce l'identit  personale». Un'esigenza, com'  chiaro, di valore, di valore di verit , di valore morale.

Ma se, come ho dimostrato a sufficienza, la fenomenicit  dell'Atto   tutta integralmente una posizione axiologica, non vi

ha luogo per postulare il crisma della verità o di qualsivoglia altro valore all'unità sintetica dell'Io. Il soggetto è esso stesso, in quanto atto, valutazione e valore. Il quale, qui, non è il caso di dire ancora valore di verità – questa infatti ci riporta, naturalmente, alla dualità di io e non io, di soggetto ed oggetto e noi non possiamo dire ancora, giacché la concretezza dell'Atto ci vieta di distinguere oppositivamente i suoi elementi: oggetto il me, soggetto quella mera forma ch'è l'Io – sibbene valore di certezza. Il soggetto, fenomenisticamente, è, in sé e per sé, posizione epistemica. Il porsi dell'Io infatti, come soggetto, è dello stesso tipo del porsi predicativo del giudizio. Nella percezione, che è unità prepredicativa, questa unità è implicita e solo effettivamente funzionale: l'atto è focalizzato, come momento della coscienza, nel percolato; nel giudizio invece questa focalizzazione si sposta – e ne spieghiamo la possibilità – nell'unità funzionale medesima; la predicazione si esplicita, secondo le ragioni che dicemmo, l'atto appare nella sua schiettezza, tosto si chiariscono ambo i termini (presentazione e rappresentazione) della relazione: sono il soggetto e il predicato; ma la caratteristica del nuovo atto adesso è l'unità sintetica stessa, l'è predicativo. Altrettanto, puntualmente, avviene nel porsi dell'Io come soggetto, quale unità sintetica del me. L'attività concreta dell'Atto unificante i molteplici termini di una serie, d'un periodo, ponente rapporti anco predicativi su membri di questi (per esempio i giudizi; e le determinazioni non necessariamente e perfettamente chiare

di nuove posizioni o percetti, come pertinenti o appartenenti al complesso appercettivo del me; determinazioni che, riflessamente noi diciamo ora essere del tipo: questo è riferito a, questo è mio, il me ha... ecc.) adesso dico, quella attività concreta dell'Atto si focalizza nell'unità stessa della serie, nella sintesi costitutiva di quella predicazione; dal punto di luce della quale si chiarificano i termini relati, come termini distinti della predicazione medesima.

È il processo stesso che la riflessione filosofica compie risalendo faticosamente dal problema della continuità del me all'unità sintetica di essa; processo che la coscienza ingenua e comune compie irriflessamente e saltuariamente accettandone i risultati definitivi come dati d'esperienza e compie avvalendosi dell'uso di termini verbali, già in corso nella comunanza dei parlanti. La riflessione filosofica assolve faticosamente questo processo perché urta continuamente in difficoltà d'indole speculativa; di due delle quali, almeno – per non distrarci troppo dall'argomento che ora ci occupa – bisogna far cenno.

La prima e più ovvia difficoltà pare quella che il porsi, da noi disegnato, dell'Io, presupponendo la costituzione del me e questo essendo impossibile senza un io in rapporto al quale quello tale si qualifichi, l'abbozzata teoria si risolve in un circolo. Né meno grave difficoltà sorge dall'intendere come sia possibile il porsi dei giudizi, la cui nota essenziale è l'assenso, cioè un'attività affermante, quando essa ancora non si è posta; l'Io penso, per

dirla kantianamente, non accompagna, a dir poco tutti i modi e le forme dello spirito, necessariamente, così che negarlo è o un sottintenderlo o un affermar giudizi senza un'attività giudicatrice?

Ora, per quanto riguarda questa seconda obiezione che ripete esattamente pel giudizio la difficoltà già esaminata circa la condizionalità del percelto da un soggetto percelpente, per non ripetere quanto a quel proposito io feci osservare, mi limiterò adesso al rilievo che la postulata necessità d'un soggetto affermante nell'attività giudicatrice, pertanto se non anteriore nel tempo almeno come condizione a priori, è connessa alla concezione del giudizio non come atto sintetico mero, ma quale attività, altra dai suoi termini, produttività determinante o più precisamente unificante questi termini, ambo dati, *membra disjecta*, passive, incapaci di unificarsi: quell'attività produttiva, intervenendo col suo potere unificatore, recherebbe in atto, renderebbe possibile, cioè intellegibile, la sintesi. La necessità postulata non pare sia d'altro genere: ma adunque, in quanto e perché postulata intellegibilità, una necessità apparente. Per noi rileva soprattutto notare che allora, però, se i termini sono entrambi dati, realisticamente, il giudizio non è più atto e tanto meno sintesi concreta; la quale, se mai, si è ritratta in quell'unica condizione apriori, nella *funzione* categoriale, dove solo bisognerebbe andarla a cercare, dichiarando che essa sola – l'io penso – è vero e proprio giudizio e i molteplici, umani giudizi, apparenze ingannevoli. Ma queste

conclusioni – che ognun sa esser una ben nota, rispettabilissima teoria – presenta il grave inconveniente di prospettarci l'unico, possibile giudizio come analitico: vero e proprio *Ur-teilen*.

L'altra obiezione, che asseverava l'impossibilità della costituzione fenomenologica d'un Io, che presupponendo un me, si risolve in un circolo logico o in un presupposto dogmatico, se non è una questione di puri termini verbali, ci costringe a fare della psicologia; giacché, in verità, si fonda e consustanzia dell'equivocazione affatto psicologica fra la coscienza empirica dell'Io individuale e la coscienza formale. La quale ultima sola merita a rigore il nome di Io, come unità sintetica del me; laddove noi abbiamo adoperato, del tutto correttamente, la parola «me» per indicare tutti i possibili termini dell'atto, la serie cioè delle presentazioni e rappresentazioni, pensieri, volizioni ecc. costituenti i periodi, come dicemmo, della nostra consapevolezza, senza distinguere ancora quel nucleo di essi, dai limiti affatto imprecisabili e indefiniti, che per la sua costanza, per la sua più agevole e immediata produzione o riproduzione o per altri motivi psicologici, costituisce primitivamente il complesso, più o meno continuo, della coscienza empirica del me, propriamente detto, e che, presto o tardi, si distingue da altri contenuti meno costanti e immediati, il mondo in cui quello si situa e che ad essi si oppone, come soggetto di fronte ad oggetto, meglio detto: come corpo opposto a mondo, anima di fronte a natura, e così via proseguendo. Non facemmo, prima di ora, la distinzione perché ambo

i complessi implicano e importano l'unità funzionale della sintesi; e perché correttamente, pertanto, rientra per intero nel me, o contenuto dell'Atto, il cosiddetto mondo, la natura ecc. È qui che si pone la verità gnoseologica e psicologica che l'Io penso kantiano accompagna (vale a dire: è *possibile* ritrovare in) tutti i giudizi. Ma l'osservazione genetica dei due distinti complessi – per la quale genesi, com'è chiaro, non interviene altro che la percezione del tempo (successione) come costanza e quella della riproducibilità (causazione; e vedemmo esser questa l'aspetto propriamente attivo della sintesi) di stati – l'osservazione genetica, dico, dei due complessi ci chiarisce adesso la parziale correttezza della denominazione precritica e spontanea di Io o soggetto a quella concrezione empirica più stabile costante e immediatamente determinabile del me che si distingue ed oppone al non-io od oggetto da cui viene trasposta, poi, del tutto naturalmente, cioè, pei medesimi motivi epistematici, alla coscienza formale; e ci chiarisce la sua reale indipendenza quindi dalla costituzione di una vera e propria coscienza formale, dall'Io come unità sintetica di tutti i suoi possibili contenuti, vale a dire come pura forma. E, chiarita anche l'illusorietà della distinzione oppositiva tra Io e non Io – che non potrebbe non essere una opposizione-identità, cioè dialettica – e riposta al suo vero posto questa opposizione, cioè fra semplici contenuti dell'Atto, me e non-me, riuscirà chiaro, parmi, il carattere fenomenologico, anzi axiofenomenico

e non trascendentale, dell'Io, che assimilammo alla posizione predicativa che è propria del giudizio.

Ora, se è vero che col giudizio fa la sua apparizione primitiva la nozione di verità e si pone la prima volta la relazione fra soggetto ed oggetto, *adaequatio rei et intellectus* – e ciò in tanto è possibile in quanto il soggetto sia non Io puro, schietta forma e sinteticità, bensì complesso di termini (rappresentazioni) relazionabili – non men vero è che quella relazione, la relazione di verità, non solo è relazione fra giudizi (non già fra giudizio e cosa e tanto meno, se non per un'illusione astrattiva, fra cosa e rappresentazione) ma è essa stessa un'affermazione ponente, cioè un giudizio. Pertanto, allora, la natura schietta di questa, sta tutta primitivamente nella legittimità predicativa, nella convenienza relativa dell'attribuzione dei termini; la quale, mentre non appare affatto e non può perché implicita, nella prepredicazione percettiva, costituisce il momento essenziale del giudizio come atto. In quanto tale, il giudizio, che potrebbe non essere, non obbedisce che alle interiori necessità della sua concretezza, alle proprie condizioni formali. L'è predicativo del giudizio – sottaciamo il problema dell'assenso che per adesso non ci interessa o che ci riporta alla prima delle obiezioni or ora esaminate – rappresenta veramente una libera scelta nell'alternativa possibile col *non-è* e il giudizio esprime il risultato dell'interiore congruenza delle necessità immediatamente vissute della concretezza del giudicare.

Ora questa interiore congruenza si chiama e sarebbe un fuor d'opera complicare le cose con un esame approfondito, certezza: la predicazione è tipicamente funzione epistematica. Dei due significati assiologici che l'è predicativo del giudizio possiede, il valore di certezza e quello di verità, non vi ha dubbio che quello soltanto risulta primitivo fondamentale ed essenziale. Il valore di verità ci riporta ad un giudizio fra giudizi, cioè ancora ad un'interiore epistematicità di esso e il problema dell'assenso, che si pone tanto nel caso dei valori di verità, intesa come rapporto fra oggetto e soggetto, quanto nel caso di ogni e qualsivoglia molteplicità di giudizi possibili, non introduce altro elemento se non la consapevolezza riflessa (cioè la formazione della coscienza formale, dell'Io affermante) a punto di codesta predicazione. La funzione epistematica è, dunque, fondamentale ed essenziale nel giudizio.

Ciò va detto a maggiore ragione dell'Io, come coscienza formale, schietta e attuale sinteticità. A maggior ragione: perché, laddove col giudizio si tratta di solo un momento dell'Atto e di solo uno fra gli indefiniti possibili rapporti fra i suoi contenuti, nell'Io, che è la coscienza della sinteticità medesima, è la problematicità stessa dell'atto a fare adesso la sua apparizione; sono questi medesimi indefiniti possibili rapporti fra contenuti – tutto il reale – che pongono l'esigenza di una loro interiore congruenza, che urgono la funzionalità della sintesi: il reale che si fa

mondo. Le condizioni formali dell'atto – che la riflessione speculativa va considerando, in certo modo, *ab extra* ma che è reale solo nel concreto suo darsi, nell'immediata sua vita – risultano, nell'Io, essere le sue condizioni epistematiche. Se l'unità dell'atto è non unità astratta ma veramente concreta, cioè unità di una molteplicità, funzione di immediate necessità (al plurale) e di mediate e mediante rappresentazioni, l'integrale attuarsi di esse, l'attuale loro congruenza, cioè il farsi immediata unità di tutte le immediatezze, la circolarità unitaria dell'atto, è il porsi stesso dell'atto, che è il suo darsi anche, ed è certezza (come altrimenti chiamarla?); l'inadempienza dell'una o altra condizione è ovvio che riesca l'insuccesso stesso della funzione, il malessere epistematico e la sua inevitabile caduta nel me, il suo dissolversi quale coscienza della sinteticità.

Ripetiamolo ancora: per due ordini di ragioni l'Io va assimilato all'è predicativo del giudizio, perché sinteticità pura, schietta forma, e perché vera e propria posizione epistematica. La quale ultima nel giudizio, o meglio nel giudicare, appare quale risultato raggiunto coi suoi termini relati; nell'Io è colto nell'atto stesso della funzionalità, è – bisogna dir subito, benché dovrebbe ormai esser superfluo l'avvertimento – è la funzionalità stessa.

Ma, prima di andar oltre, sarà bene mostrare queste condizioni formali dell'Atto divenute adesso, nell'Io, le sue condizioni epistematiche, sarà bene chiamarle esplicitamente col loro nome.

Si ricorderà: la medesimezza dei termini della sintesi, costituente il percolato come *esse* del *pervipi*, poneva l'esigenza d'un'identità, come condizione stessa della variazione. È il principio di identità. La determinatezza dell'atto concreto, connessa a questa identità dei termini, ponendo l'esigenza della sintesi come di un rapporto definito, esclude la possibilità d'una multivocità di termini sotto lo stesso rapporto. È il principio di non-contraddizione. Ma l'impossibilità di una sintesi senza termini, di una sintesi astratta importa, per la concretezza dell'atto, la presenzialità del concreto termine di esso: è – ontologicamente – la sua fenomenicità e dal punto di essa epistematico, la rappresentabilità. Vale a dire, è il fondamentale principio nominalistico. La natura schietta della sintesi ch'è l'atto pone, in fine, due altri principi: quello d'induzione e l'altro di causalità; i due criteri, a punto, che, alla considerazione apriorista, appaiono tutt'altrimenti motivi di incertezza, o, al più, di mera probabilità.

Non dimentichiamo, però, se vogliamo serbar fede alla spontaneità dell'atto, che in esso, e per tale originale spontaneità e per la sua concretezza, ogni altro criterio – e non potrebbe essere che quello di identità e non contraddizione spostato dai termini e riferito alla funzione, anzi posto in questa – non potrebbe non riuscire ontologico e incompatibile con l'atto in quanto tale. Per altro, la causalità, come condizione formale dell'atto, non significa qui se non la relazionalità della sintesi, considerata nella di-

rezione dal termine posto attualmente e in quanto posto al termine inattuale in quanto dato; come connessione di sequenza: la relazione nella direzione dal condizionato al condizionante (dal percolato alla rappresentazione, dal predicato al soggetto); come l'induzione esprime la relazionalità medesima nella direzione inversa, dall'inattuale all'attuale (dalla rappresentazione al percolato, che è il vero termine posto, dal soggetto al predicato). Per altro, ancora, la causalità non sta ad indicare che la necessaria connessione dei termini, la empirica necessità della sintesi e come principio ne esprime la esigenza. In quanto tale, se si vuol prescindere (e nei limiti in cui si può prescindere) dalla inattualità di uno dei termini (la rappresentazione, o la nozione del genere predicabile) la causalità è il principio stesso di ragione sufficiente (e determinante; ai fini della tecnica logica rimane corretta quest'attribuzione, ma, gnoseologicamente, il vero principio di determinazione è la sintesi). Si noti che questa condizione formale è il vero ed unico fondamento assiologico del procedimento deduttivo, in quanto con esso si derivi e *desuma* un significato o un valore dalla rappresentazione e, in genere, da un contenuto dato; valore deduttivo che, quindi, risulta completo e assoluto allorché preceda un contenuto antecedentemente non dato, ma posto (vale a dire, la deduzione segua da una conclusione induttiva e vi si fondi), giacché allora si realizza, con la circolarità dell'atto, insieme il valore del processo e dei termini. Per il principio d'induzione, come condizione epistemica dell'Io, non aggiungerò

nulla a quanto fu detto precedentemente, essendo esso, quale passaggio dal noto al non noto, dal dato al posto fin troppo palesemente la sinteticità medesima dell'atto ed essendo fin troppo abituale alla maniera di concepire moderna una visione genericamente attivistica dell'Io.

Va fatta, invece, osservare la solidarietà e quasi si direbbe la circolarità di queste condizioni epistematiche dell'Io – a loro volta condizione funzionale del *me*, nelle determinazioni, che a questo son proprie, di individuo e mondo – circolarità di condizioni che costituiscono la vera e profonda radice e i limiti di ogni *esse* (i 3 primi principî), *nosse* (2°, 3° e 4°) e *posse* (4° e 5° p.) dello spirito. In effetti esse esprimono, individuandoli ed esaurendoli, i modi funzionali – che l'analisi riflessa può scoprirvi – della semplicissima unità sintetica dell'atto, nella sua concretezza. Così l'un principio s'integra nell'altro visibilmente; così è inscindibile in ciascuno l'unità immediata di termine e funzione, di contenuto e forma, benché l'uno o l'altro di essi guardi piuttosto a quello che a questa. Notevole, infine, è che questi principî, come immediate necessità di quella schietta forma ponente che è l'Io, ponente nella sua empiricità anche la successione, implichino – cioè né la presuppongono, né ne prescindano – la relazione temporale: tanto i principî che riguardano il contenuto quanto quelli che regolano la forma funzionale non sono condizionati ma neanche ne son fuori bensì individuano, come loro posizione, il tempo. Indi è che la riflessione ve lo ritrova sempre: l'Io non è, in ogni

senso, fuori del tempo. Non solo come oggetto di pensiero io non posso pensarlo fuori d'un rapporto di successione, ma in quanto Io vero e schietto, in quanto sinteticità ponente, ponente tutte le relazioni e quindi anche quella di successione, esso è, a dir così, coevo al tempo, realizzantesi in una con esso, onde i termini di esso (compresa la relazione medesima) non sfuggono alle sue condizioni formali. Questo rilievo andava subito fatto per distinguer chiaramente quest'Io, unità sintetica formale, dell'unità dell'appercezione trascendentale kantiana. Anche per Kant il molteplice della diversità della sintesi, non potendo esser dato che nell'intuizione, si pone naturalmente nel senso interno e risulta tutto temporale, ma la spontaneità, come rappresentazione semplice, ne rimane fuori. Le molte ragioni ne sono ben note ed è superfluo ripeterle e rilevarne ancora il motivo realistico («il me, come rappresentazione semplice, *non dà* la diversità d'elementi; questa diversità non può esser *data* che nell'intuizione, ecc. ecc.>) ma la conseguenza è che Kant, per cogliere nel suo vero darsi questa unità sintetica, la deve dichiarare principio d'identità dell'appercezione stessa e così concepire l'unità necessaria dell'appercezione come identica, formante una proposizione analitica, deve concepire insieme, vale a dire, l'identità fuori d'un atto d'identificazione e un'unità di sintesi senza termini: due astrazioni realizzate. Per noi vi ha un passaggio indebito dall'identità, come esigenza e principio, cioè funzione dell'atto, all'identità percetta o concetta: questa come termine o

oggetto si ripone necessariamente nella relazione temporale, quella in quanto è l'atto ponente medesimo, ponente tutte le possibili relazioni non può espungere da sé neanche il rapporto di successione. Quando si è detta identica in sé la sinteticità, se pur qualche cosa si è detto, la si è pensata avulsa dai suoi termini – cioè propriamente non la si è pensata – e, in ogni modo, la si è oggettivata. Ma non la si è immessa allor dunque in un sistema di relazioni? Ciò che qui rimane recisamente negato è la subiettività del tempo: esso a mio credere rimane determinato dalla sinteticità e, pertanto, se può esser corretto predicare di questa una oggettività vera e propria, nel senso e nei limiti in cui essa è tale, oggettivo va detto il tempo. Questa determinazione, che ovviamente non è deduzione, risulta dalla differenza fra presentazione attuale e rappresentazione inattuale e, se io non erro, la successione non esprime che la condizionalità e quindi irreversibilità della prima dalla seconda, nei termini a punto di questa tipica relazione di attualità e non-attualità. Aggiungerò che, allora, secondo questa concezione, il presente in quanto tale, come attimo, non risulta momento sperimentale di quella determinazione, ma piuttosto elemento costitutivo, affermato come necessario dall'analisi, della successione. Ma lasciamo tuttociò, che intende solo spiegare perché e come la riflessione ritrovi sempre, in tutte le determinazioni della coscienza, il tempo e anche le condizioni formali lo implicino.

Io spero che mi si vorrà intendere candidamente questa espressione: la sinteticità ponente individua il tempo; intendermi solo per quello che dico, allorché affermo la sintesi coeva alla relazione temporale. L'affermo, in mancanza di termini migliori, con quelli che l'intellettualismo dispone per l'analisi e vi introduce; ma non intendo fare affermazione realistica, quasi il tempo fosse indipendente ed altro della sintesi, bensì anzi affermazione strettamente fenomenistica.

Non meno del principio di ragione o causalità, tutti i principi della certezza implicano il tempo: quello di non-contraddizione, quello anche di identità; e mi piace riferire a proposito le parole stesse del Sigwart: «Il termine logico non può essere applicato ad una rappresentazione assolutamente semplice e singola; esso richiede, come ogni concetto di relazione, due punti di riferimento; e anche per riconoscere alcunché come permanente uguale a sé stesso bisogna che io sia conscio che la rappresento in momenti distinti e confronti il contenuto di queste due rappresentazioni». E se il pensiero riflesso può fare affermazioni come queste, ciò accade a punto perché le condizioni ne sono poste dalla concretezza stessa dell'atto: il tempo è relazionalità (quella tipica fra i termini, uno attuale l'altro no) la stessa della sintesi, ineliminabile senza eliminare l'Io stesso. Ma la mia osservazione non voleva, adesso, andar più in là della considerazione della circolarità di queste condizioni epistematiche dell'Io; che non possono esser considerate, quindi né come suoi modi né,

per molte e molto ovvie ragioni, quali condizioni trascendentali bensì come il suo dispiegarsi concreto, il suo reale attualizzarsi medesimo: sono la mera sinteticità dell'Atto e non altro che essa.

Ma se così è risulta subito evidente come e perché le condizioni epistematiche dell'Io siano, nella loro solidale funzionalità, il valore formale di tutti i possibili contenuti, come e perché ed entro quali limiti l'Io appaia il centro unificatore del reale che reca in sé implicita l'esigenza ad organizzarsi, chiarendosi, in universo; centro che, nella sua insostanzialità, è, come pura forma axiologica, dovunque e in nessun posto, brunianamente, in ogni momento e tuttavia mai esaurito; centro, ancora, che può e deve attingere la sua realtà sia determinando la sua periferia oppure, in quanto è da questa sottinteso e postulato, come esigenza di essa. In effetti, per tutta la distesa di quello che noi chiamammo il me, allorquando l'atto si pone nella connessione di esso (come percezione o come rappresentazione; il qual porsi è, a punto, l'ipotesi onde noi quel molteplice, dovizioso contenuto chiamiamo il me) e si esplicita come giudizio, la funzionalità delle forme epistematiche è presente e operativa sia nell'esplicitazione stessa che nella connessione. In quella come forma e valore di predicazione, come criterio vivo e concreto del giudicare; in questa quale attività più vasta e varia di costruzione noetica, nelle sue maniere più disparate, dal ragionamento alla fantasia. Così la certezza dei contenuti s'appalesa non statica e puntuale, ma ope-

rante e discorsiva. Presente e operante, senza perciò che tale funzionalità sia necessariamente consapevole. Giacché, bisogna subito aggiungere, la coscienza attuale – se si è debitamente intesa la concretezza dell'atto – di queste immediate necessità, che sono le condizioni formali epistematiche dell'Io, può darsi di una o di altra e non necessariamente di tutte, solidalmente, senza che perciò stesso venga meno l'unità della sintesi. E allorché si dà (la ricerca delle cause esula ora dalla nostra indagine ed è compito della psicologia; mentre è nostro compito mostrarne la possibilità) la coscienza propria della sinteticità, nelle due forme dell'inferire e del causare, la coscienza vale a dire della variazione e dell'attività, di fronte alla dispiegantesi molteplicità delle presentazioni, un nuovo modo di costituzione organizzativa s'inizia di tutto il contenuto possibile e nel seno di esso si determina il me propriamente detto, causativamente connesso ad un Io.

Le presentazioni immediatamente determinate o determinabili per inferenza o causazione si differenziano radicalmente da quelle la cui determinazione abbisogna a punto d'altra presentazione o d'altro contenuto che ne medii il porsi e costituiscano un aggregato, dirittamente connesso con l'unità sintetica stessa; il quale, intorno intorno a un centro più chiaro e consapevole, ha confini men netti e sfumanti, così come la coscienza dell'immediata determinazione, nella sua empiricità, nulla possiede di dato e di apodittico ma rimane sempre un'esigenza e un valore. Ma, ormai, nel seno del reale i due tipi di contenuti si sono distinti: il

me propriamente detto (miei pensieri, mie volizioni, desideri miei, il mio corpo, ecc.) si è costituito e per l'immediatezza stessa che lo connette alla sintetica forma pura dell'Io, trapassa in questo, lo empie di sé, si noma Io.

Allora – ecco ciò che ci interessa adesso pel nostro assunto – una volta postosi questo Io con un contenuto suo proprio, in rapporto diretto e distinto – la funzionalità sintetica delle condizioni epistematiche assume un'altra e più perspicua caratteristica, diventa, in quanto coscienza di tale attività formale, assenso. Questo fenomeno, così caratteristico della spiritualità che si viene costruendo nella sua ricchezza concreta, indice e insieme causa di essa, attestazione in pari tratto di spontaneità e di determinazione, unità, come suol dirsi, di intelletto e volontà, impossibile a spiegare ed intendere da tutti i punti di vista speculativi nei quali permanga una qualche residuale traccia di realismo (in genere l'assenso, allora, non è più che un'intuizione necessaria di necessarie evidenze e non ha in proprio che il diritto all'errore, cioè di essere una menzogna interiore, per usare la forte ma pregnante espressione del Rosmini), l'assenso, dicevo, riesce invece per noi, in modo affatto semplice e naturale, il momento essenzialmente epistematico della vita dello spirito, la messa a punto dell'Io, l'interiore lume, veramente formale, d'ogni possibile esperienza, il motivo – anapodittico, s'intende – della indefinita sistemazione di questa. È l'assenso che esplicita consapevolmente la percezione in giudizio e, laddove l'esplicitazione sia già

per sé avvenuta, la controlla e convalida, conferendo alla predizione tutto il valore connettivo d'una determinazione epistemica. Esso, anteriore ad ogni determinazione concettuale, presupposto anzi di questa, offre alla riflessione analitica, il vero nodo connettivo, non statico ma funzionale, fra l'unità sintetica e i suoi contenuti, distinguibili dunque per questa ulteriore riflessione, ma giammai e in nessun caso opponibili come alterità, come un molteplice altro dall'uno, da unificare quindi ancora dialetticamente. La questione è tutta qui: o la sinteticità si è intesa nella sua immediatezza preconcettuale coi termini e la distinzione, allora, rimane nella sfera propria della riflessione, la quale non ha più nulla da unificare, ma, sì, ha da toccar terra, prender contatto con la realtà della quale ragiona e di se stessa, ovvero non si è intesa affatto la schietta spiritualità di tale immediatezza e ci si abbatte nell'assurdo d'una sintesi senza termini. E, a punto, in quanto l'assenso è questo nodo schiettamente formale, cioè solo atto epistemico, un dir sì un dir no, esso, nella sua concretezza, individua formalmente l'Io. Uomo è, propriamente, chi afferma chi nega discorsivamente, muovendo e passando da giudizio a giudizio; la sua individualità è tutta in questo assenso, sempre più vario sempre più vasto sempre più consapevole ed uno, atto d'iniziativa e di certezza insieme. L'individualità non può essere che questa forma pura dell'assenso: dire interiorità è dir troppo e troppo poco ed un fissarla per concetti ed immagini,

ed è un parlar per immagini fissarne il principio nell'intersecazione delle linee del tempo e dello spazio, immagini che ne scuipano il valore, anzi di più, l'unità di valutazione e valore, cioè insomma la vita. È, soprattutto, perderne la insopprimibile nota di problematicità, che è tutta la sua miseria e la sua grandezza, che – si badi – all'individualità viene dall'essere forma ed atto e rende possibile il suo sì e il suo no.

Problematicità non è un passar dal nulla all'essere, un perder l'essere, non è il senso del nulla e il vanificare, ma la funzionalità stessa anapodittica della sintesi colla sua immediatezza empirica e la diversa qualità di coscienza dell'attuale e dell'inattuale. Non contentarsene è, in ultima analisi, non aver sentore e gusto della realtà spirituale. In breve, e per riprendere il mito antico, è l'Atto il padre di Poro e di Penia, non è lor genitura. Della problematicità, come noi intendiamo, non si può che dar definizione negativa o viverla direttamente. Ma non occorre concepir l'atto come ponentesi, pieno e reale, saltuariamente sulla linea data dal tempo, bucherellata dai vuoti del non esser di esso; non occorre concepire il suo attualizzarsi come uno sforzo e una angoscia, emergente incausalmente dal nulla, per coglier la sintesi come problematicità: basta sentirne la concretezza e il suo darsi come necessità immediata. Darsi, che, ponendo se stesso con la sua positività, pone in pari tratto non già, come essere, la sua differenza col non essere e il nulla, ma solo la *possibilità* d'una siffatta percepibile differenza. O si vorrà dire che tale differenza *sia* fuori

d'un atto di percepirla? Positività qui, nel concreto immediato e preconconcettuale, è l'avvertimento mero. Il quale non si farebbe, certamente, mai lucido e netto senza il contrasto con le necessità apodittiche e le identità astratte dell'evidenza, che la riflessione mitizza e propone; ma di problematicità noi si parla, e discute a punto, in sede di pensiero riflesso: e qui solo l'uomo può *dire*: *factus ipse mihi magna quaestio* (riponendo, vale a dire, al suo vero e proprio posto l'autocoscienza, senza conferirle alcuna portata ontologica: la percezione è percezione, cioè atto spirituale senza bisogno che sia percezione della percezione). Giacché è nell'assenso che sta – e basti il fuggevole cenno – il primo porsi vero e proprio della positività e della negazione: quella l'esercizio in atto delle avvertite condizioni formali, questa l'avvertito arresto d'una o d'altra di essa, il senso – positivo certamente, dunque – della contraddizione o dell'irrelazionalità, ossia della frattura e sconnessione causale, senso di *fermata* funzionale; positività e negazione, dunque, che risultano atti meri, atti empirici, e che, sostanzializzati e oggettivati, l'astrazione può, sì, portare fino ai limiti estremi dei concetti di essere e nulla, per la speranza vana di *dedurli* come molteplice da uno di essi, ma col risultato inevitabile di perderne il senso e di cacciarci in nubi di aporie. Con l'assenso noi si è di qua ancora dal pensiero riflesso, consapevole e chiaro e dall'oggettività, dunque; ma si è per intero, invece, nella funzione stessa della certezza, con tutte le luci e le ombre della sua problematicità.

Pertanto, alla spontanea domanda se questo Io – schietta forma axiologica di certezza, legante a sé, in un'identica esigenza, tutta l'esperienza possibile – sia da dire posizione soggettiva o oggettiva, possa correttamente chiamarsi financo oggettività pura, la risposta non può essere dubbia. Non ostante le contrarie apparenze, che alla riflessione (la quale è il punto di luce nel quale la trattazione ci pone) suggerisce irresistibile e silenzioso l'inevitabile impiego dei concetti, e non ostante la distinzione già operata nei contenuti secondo il loro rapporto d'immediatezza o no con la sinteticità (si dirà: ma quello è già il soggetto, questa l'oggetto; e certo così è per la mente precritica che si obblia d'essere mente giudicatrice e certificatrice), bisogna convenire che della funzione epistemica, della quale discorriamo, non si può predicare né la soggettività né l'oggettività; essa è anteriore ed estranea a siffatta distinzione oppositiva. Qui non c'è ancora, a punto perché è solo il valore di certezza che li pone tali, né soggetto né oggetto. Né nel significato che questi termini ebbero nella scolastica e hanno ancora in Cartesio, né nel significato che loro conferì poi Kant. L'unità della sintesi, per la sua natura axiologica, non è già una conoscenza e non la costituisce pertanto in oggetto. Un *oggetto* – ragiona Kant – è ciò il cui concetto riunisce gli elementi diversi d'un'intuizione data; e la riunione delle rappresentazioni esige l'unità di coscienza nella sintesi di queste rappresentazioni; quest'unità di coscienza, dunque, è ciò solo che costituisce il rapporto delle rappresentazioni a un oggetto, cioè

a dire il loro valore oggettivo. Ma, ovviamente e per Kant medesimo, tale unità rimarrebbe ancora un'unità soggettiva incapace di trasformare l'unità trascendentale dell'appercezione nella condizione oggettiva di ogni conoscenza se non si trattasse di un rapporto *necessario* e *dato*, il cui contrario è inconcepibile, se non si trattasse cioè d'un concetto. La sinteticità dell'atto, della quale noi parliamo, o è un nulla affatto ed una vuota parola, ovvero, niente di dato niente di concettuale, è pura esigenza e dover essere: cioè non può esser detta neanche oggettività pura. Se si vuole intender così la sintesi, il trapasso realistico mi pare inevitabile (e non si può dimenticare che allora si tratta propriamente della realizzazione d'un'astrazione): la certezza non può essere più che intuizione e non già discorso, l'atto non è più spontaneità, il Dover Essere si fa Essere, la forma contenuto e la dialettica inevitabile in cui si cade ci fa avvertiti che noi abbiamo scambiate le nostre posizioni riflesse con l'immediato darsi delle sperimentali necessità dell'atto.

L'oggettività stessa è, per altro, un'esigenza e una meta: la più complessa ed esaustiva. Cosa vuol dire essa, invero? Certo il venir di tutti in uno; ma cos'è convenire? forse la presenzialità realistica, il darsi mero, l'assoluta posizione? Ma, in ogni caso, è innegabile che un'oggettività così fatta consente – se non esige, come certo esige – un ulteriore approfondimento, si scioglie in altri significati, ulteriormente irriducibili. E significa sì la presenzialità stessa, ma scevra di contraddizione, ma determinabile

come identica attraverso la variazione, connessa se presenzialità data ad altri dati e, se non data, come inferibile e, quindi, come termine d'un processo d'universalizzazione. Un *dover* convenire. È l'universalizzazione, dunque, ciò che in proprio trasforma il darsi mero in un darsi oggettivo, in un termine cui tutti si convenga; ma questa universalizzazione, allora, è la conclusione d'un processo d'inferenza, controllabile, invenzione e prova. Non altro significa, dunque, oggettività se non che dimostrabilità e certificazione. Ma, allora, se la oggettività s'ha da adempiere, e in tutti i possibili contenuti e momenti della vita dello spirito, senza angoli impervi – questa che è, in fondo, luce di consapevole spiritualità, s'intende benissimo come sorga dalla funzionalità epistemica e in una con essa, che ne rimane la condizione e il presupposto. La nozione di oggettività si è trasformata radicalmente e, divenuta sinonimo di axiologicità, non è altro che la Sinteticità stessa.

Perciò, per assicurarne a punto la possibilità, era necessario mostrare che la certezza è il valore formale di tutti i possibili contenuti.

VIII.

IL SUPERAMENTO DELL'EMPIRICITÀ.

Noi siamo in grado, adesso, di affrontare una questione che, sorgendo sul terreno della epistemologia e tutta investendola, si appalesa il problema stesso, più vivacemente oggi sentito, della axiologia umana e, in ultima analisi, il problema anche della filosofia.

Ché l'atto, nella sua empiricità, riuscendo in ogni caso *anche* contenuto dell'esperienza, appare, come tale imposto *ab extra* e dommaticamente quindi al conoscere, appare ancora fuori dei valori di conoscenza; giacché, chi dice conoscenza dice contenuto intrinsecamente intellegibile. Ma, allora: l'atto, come contenuto empirico, si può presumere che realizzi le condizioni dell'assoluta intellegibilità? e a quale titolo? Certo non si dirà, pena il negarne e smentirne la natura axiologica, che la realizzi al titolo di essere *per sé*, interna relazione che lo costituirebbe autenticamente e semplicemente Essere; ma è ovvio anche che, affermando invece il Dover Essere dell'Atto, si afferma di esso, almeno nella formulazione concettuale, che così dicendo se ne dà, un contenuto d'intellegibilità, come un sistema di relazioni determinate a un'assoluta posizione, che pur converrà dire ancora di Essere; il quale, dunque, nella conoscenza, trascende inevitabilmente l'Atto.

Siamo al problema dell'autosufficienza dell'Atto e, in particolar modo, della conoscenza come valore, che, a punto in quanto valore, non pare consenta altra soluzione se non quella di una trascendenza dell'empiricità.

Se dicessimo che il problema così impostato è discutibilissimo a punto nella sua impostazione medesima per via del presupposto che lo costituisce e gli dà apparenza di verità, diremmo cosa ineccepibile criticamente e denunceremmo in pari tratto la natura acritica di quel presupposto. Esso è evidentemente quello dell'autonomia del valore di teoreticità, che è il postulato del razionalismo. Ho detto postulato, ma esso è sempre effettivamente assunto come assioma per l'evidenza intrinseca che ne veste l'enunciazione. Quando si afferma la intelligibilità dei contenuti di conoscenza non si esprime che tale intrinseca evidenza, onde si sente che non ci corre l'obbligo di dimostrare affatto il valore di quel presupposto, osservando se mai che ogni dimostrazione lo presupporrebbe. Ma gli sviluppi delle dottrine, che quell'assioma realizzano o che ad esso strettamente si attengano, è tutt'altra cosa e se qualche cosa dimostrano è proprio la necessità di una fondazione di valore di quel principio di validità. Non teniamone conto, come non ne teniamo della legittima suspizione in cui van messe tutte le proposizioni evidenti intrinsecamente. Prendiamoci il problema quale ce lo presenta l'intelletto precritico.

Se dicessimo che il problema è tutto dovuto alla sua impostazione concettuale, anzi concettualista, e non si pone, o almeno

si pone altrimenti, in una impostazione nominalista, diremmo cosa per noi verissima, ma la giustificazione ne sarebbe ancora senza dubbio insufficiente. Giacché l'assunzione del nominalismo come metodo non rimane giustificata che per l'attestazione introspettiva e per la dialetticità implicita e necessaria nel metodo opposto, e, invece, il principio di non-contraddizione, che è per noi condizione formale dell'Atto empirico – cioè posizione empirica esso stesso – è a punto in causa. Per altro, anche ridotto ai suoi termini più stretti e rigorosi, come crediamo d'aver fatto noi, il punto di vista sperimentale, data l'immanenza nell'empiria di necessità apparenti e ulteriormente risolubili, quel punto di vista importa ed esige un superamento dell'empiricità stessa. Ma in forza di che? forse di elementi empirici stessi? È a punto ciò quello che si nega. La conoscenza, in quanto tale, risulta un trascendimento della positività; il porsi del problema filosofico, se problema davvero – e già *in nuce*, dunque, posizione critica – è un superamento dell'empirismo, che, *ut sic*, di valutazione e valore non può, quindi, in alcun caso parlare. Il problema s'impone, dunque, con una maggiore precisione e con maggior rigore così: il conoscere, come valore d'intelligibilità, importa un superamento e una trascendenza dell'empiricità dell'atto?

Il complesso delle indagini precedenti ci offre ormai tutti gli elementi per una discussione approfondita e, speriamo, adeguata del problema. Del quale bisogna, subito e senz'altro, escludere ogni tentativo di soluzione che si risolva in termini, espliciti o

sottintesi, schiettamente e semplicemente ontologici o che si orientino comunque in tal senso.

La ragione di tale esclusione non è già e non può essere – come avvertimmo non è guari – la convinzione, pure acquisita alla nostra ricerca, che la concezione ontologica dell'Essere *ut sic* è la radice originaria dell'apparenza dialettica e ci avvolge in insolubili aporie e stride in flagranti contraddizioni. Siccome il principio di non contraddizione, benché schietta axiomaticità, è pur vissuto nell'immediata esperienza e il suo darsi empirico, lungo la storia della speculazioni: umana non fu mai negato se non nelle forme estreme dell'idealismo razionalista – che solo, e coerentemente, ne tentò una deduzione – è chiaro che, ora, è esso medesimo in causa e, tutt'altro che poter essere invocato e fatto valere come criterio, abbisogna anch'esso d'essere giustificato. Quantunque questa giustificazione si può esser sicuri che non riuscirà, in ogni caso, che apparente, ammetterlo come valore d'intelligibilità sarebbe certo un abuso dommatico. Escluderemo dall'impostazione del problema del valore del conoscere gli orientamenti verso il puro Essere ontologico, sia come posizioni che come postulati, solo dunque, in quanto ovviamente, nel primo caso, non costituiscono – e non possono costituire in effetti – per il loro esser contenuti di conoscenza e non altro, che la riproposizione del problema, e, nel secondo, in quanto cioè postulazioni ed esigenze, perché riponendoci essi nel seno dell'antitetica fondamentale dell'intelletto precritico Essere –

Dover Essere o ci ricacciano in una dialettica che si dichiara consapevolmente insolubile – giunga alla scepsi o non osi neanche la negazione radicale della certezza – o costituiscono di bel nuovo e senz'altro il problema medesimo. Noi presupponiamo, vale a dire, la possibilità di una soluzione di esso; si tratta di una presunzione o di una fede iniziale che vedremo poi se dogmatica.

Aggiungerò che dall'impostazione del problema conviene fermamente escludere *in limine* anche ogni esigenza di *deducibilità* dell'empiria e per le identiche ragioni or ora addotte. Il metodo della deducibilità a priori ci si è rivelato proprio ed esclusivo del punto di vista ontologico e non ne parrebbe pertanto senza pericoli l'impiego: la solidale connessione dell'uno e dell'altro consente il dubbio che i risultati sarebbero analoghi. Ad ogni modo paiono ragioni perentorie di esclusione le seguenti. Anzitutto, soddisfacendo all'esigenza di deducibilità non può non farsi capo ad un *primum cognitum* che o è senz'altro un contenuto o se è forma, dev'essere necessariamente, perché la deduzione sia resa possibile, e non si risolva in un processo *ex nihilo*, identità di Essere e Dover Essere. Il che è, puntualmente, il caso di prima. Poi il processo deduttivo è reso possibile dall'identità dei termini che lo realizzano e l'identità, come l'altro fondamentale principio, non si può dimenticare che è *anche* momento empirico se non pura e semplice condizione formale della sintesi empirica; per questo verso l'esigenza di deducibilità reca in sé implicita una

nota o elemento di assunzione dommatica che non può non riuscire pregiudizievole pel punto di vista onde il problema è sorto e noi pure ci poniamo adesso. Infine: quella esigenza non può riuscire giustificata come universalizzazione di una formale condizione dei reali contenuti validi di conoscenza per un procedimento *ab effectu*; a parte tutte le altre difficoltà, che tacciamo (per es. la *constatazione*, che non è rispecchiamento, di tale formale condizione; ecc.) al fondo di tale universalizzazione non sta che un empirico processo d'induzione o, se ci parla d'una universalità distinta anzi opposta ai risultati di questa di una universalità in sé, come d'un'inseità data, il salto dommatico è innegabile.

Com'è chiaro da queste considerazioni, la nostra esclusione dall'impostazione del problema dell'esigenza di deducibilità non importa già la negazione del valore della deduzione, quale che esso sia, significa anzi un esigerlo più netto ed inequivocabile, una purificazione di quell'esigenza, in quanto tale.

Così, parimenti, l'Essere, del quale qui potremo tener conto, sarà solo quello puramente e semplicemente axiologico, come implicante ed esprimente, nelle sue determinazioni, quell'assolutezza in cui si fermi e si plachi, risolvendosi, ogni riferibilità o esigenza empirica perché empirica o che a questa vanità – polvere e spuma – dia consistenza, ragione, realtà, o che, ancora, – e si tratta ancora della medesima cosa – nell'empiricità chiarisca la propria realtà conoscitiva integrale e totale. Nell'empiricità e nella conoscenza, sia questa pura oppure no, quest'Essere come

tale, non identificantesi, – e non esaurentevsi – con nessun contenuto intelligibile, non deve risultare, dunque, in questo, più che un riferimento intenzionale. Per esprimere con adeguato rigore questo punto di vista, non sarà dunque da dire che empiricità valida e intellegibilità realizzino l'Essere axiologico, ma sì, invece, che noi ve lo riconosciamo non come idea immanente bensì come idealità, in essi lo ritroviamo quale una trascendente immanenza. Naturalmente, cioè, bisogna supporre che in sé e per sé questo puro Essere axiologico sia, e non sia altro, che forma schietta e schietto atto e niente affatto contenuto.

Due supposizioni, però, entrambe gratuite – non solo al lume di tutte le nostre indagini precedenti, ma per la evidente formulazione stessa onde si impostano e la evidente impossibilità di eliminare questa loro riferibilità (che è inevitabilmente relazione implicante termini) a punto a un contenuto – ma due supposizioni che, nondimeno, noi bisognerà fare.

Dire che per astrazione si possa considerare questo Essere axiologico come forma pura e solo atto, e che tale considerazione sia legittima e vera, si adegui vale a dire una inseità di tale Essere, è dire niente che valga, chi per poco vi mediti sopra. In effetti, la questione precisa non c'è dubbio che si raccoglie tutta qui: può l'Essere axiologico necessariamente altro dai suoi contenuti (che sono dunque contenuti ontologici e nei quali quindi il riferimento intenzionale è semplice relazione) riuscir tale ancora, cioè esser mantenuto come valore in sé e per sé, in quanto

risultato d'un processo astrattivo? Certo *dovrebbe*, se deve poter adempiere alla sua funzione specifica di validizzazione dei contenuti.

Ma, se *ex hypotesi*, esso ci risulta in unità con un contenuto valevole di conoscenza, non pare legittimo affermarlo in sé e per sé come astratto, se non solo nel caso – che si rivela un circolo logico o un'assunzione dommatica – nel quale si assuma il processo astrattivo medesimo quale processo di valore razionale, univoco, universale e necessario. Forse, in tal caso ancora ci sarebbe un salto dommatico, dal valore dell'operazione (astrattiva) al valore dei suoi risultati; ma ponendo che il rapporto fra l'una e gli altri apparisse necessario, in quest'unico caso la considerazione astrattiva risulterebbe tale da *dover essere* fatta e, allora, l'assumere il puro Essere axiologico come mera forma e mero atto non apparirebbe gratuita. Senonché, come questo valore dell'astrazione potrà dirsi *bene fundatum*? Se altri dicesse, col Rosmini per esempio, che l'astrazione è una «legge» della mente perché risultante dall'attenzione che analizza e separa, che è funzione universale e necessaria dello spirito, dimenticherebbe l'avvertimento del Rosmini medesimo che l'idea dell'Essere non si può ottenere per astrazione, ancorché la si chiami astrattissima. Nel Roveretano è esplicita l'assunzione dommatica che io dico, in quanto egli, mostrato che l'astrazione ha confini e leggi imposte così dal principio di contraddizione, come e da quello di sostanza e dal principio di causa e concluso che «l'idea dell'essere dunque

dirige colla sua efficacia intima e impone leggi all'astrazione e non può per conseguenza da questa esser prodotta ed originata», (e qui sta, a sentenza di lui, l'errore sì dei sensisti come dei pseudomistici, i quali ultimi, con maggiore assurdo dei primi, «pretendono che si cavi dall'essere reale assoluto intuito per natura dallo spirito umano») continua ad affermare nondimeno «che essa sia *per sua natura* astratta e divisa da tutti gli esseri sussistenti». La quale è la sola affermazione corretta, benché dommatica. Ancora una volta: per poter dire fondatamente che i contenuti d'intelligibilità col loro riferimento intenzionale ci riportano a un Essere axiologico che solo ne condizioni il valore d'intelligibilità, bisogna necessariamente poter distinguere o separare l'uno dagli altri. Nel caso della distinzione sorge inevitabile, poiché si ha da fare con posizioni concettuali, l'esigenza della loro unità, che è unità dialettica di opposti; nel caso della separazione conviene o presentare contenuti in sé e per sé non validi e non validi perché e in quanto non condizionati dalla pura forma axiologica e fondarsi su essi per passare all'affermazione di questa, o assumer questa dommaticamente come separata da quelli, nella sua in-seità. Dommaticamente in ambo i casi; giacché la separazione non può essere che il risultato – ingiustificato, abbiám visto – d'un procedimento d'astrazione; e se ci si fonda su contenuti in sé e per sé non validi, partendo dalla loro varia validità perché variamente condizionati da una varietà di forme axiologiche (come sarebbe il caso del kantismo, se le forme a priori in esso

non si *deducessero*) e concludendo per un passaggio al limite, al darsi di contenuti affatto non validi, questa molteplicità medesima di valori, risultando in quanto tale contenuto, esigerebbe un'unità di forma, che bisognerà – daccapo – affermare separata dai contenuti validi, senza possibilità di giustificazione.

L'importanza di queste considerazioni circa la validità dell'astrazione a porre l'Essere axiologico, l'Assoluto Valore, che – non si dimentichi – deve potere essere affermato come superante nella sua inseità, cioè trascendente, tutti i possibili contenuti empirici e intelligibili, non può essere negata da alcuno cui non sfugga che essa, l'astrazione, è la sola via conoscitiva che ci rimanga per tale posizione. Invero, non si potrebbe, senza accrescere difficoltà a difficoltà, dire platonicamente che noi cogliamo con unico atto la Perfezione e il Valore a punto perché cogliamo l'imperfetto, il disvalore; dire che gli opposti si danno in unica intuizione e si conoscono per divisione; dire che l'insoddisfazione e la tristezza stan là ad attestare la presenza di Dio: «ciascuno dei nostri pensieri, nel senso più generale del termine, implica dunque l'affermazione della realtà del perfetto», come dice J. Lagneau; ed è, allora, la nostra natura col suo essere che pone spontaneamente questa realtà del Valore, come Dover Essere. Ma siamo, allora, inequivocabilmente sulla linea d'un netto realismo gnoseologico, con relativo dialettismo, sulla linea dei pseudomistici, secondo l'avvertimento rosminiano, senza avere schi-

vato le difficoltà implicate nell'impiego dell'astrazione, qui ancora necessaria onde affermare, nella sua positività, questo Valore come trascendente.

La supposizione, pertanto, che l'Essere axiologico sia schietta forma e atto puro, impossibile ad accogliere come risultato d'una legittima astrazione, rimane ai nostri occhi necessariamente gratuita. Gratuita, ma necessaria all'impostazione del problema; per discuter questo, dunque, noi l'accetteremo. L'assumeremo, vale a dire, come *postulato*. Chi si pone dal punto di vista axiologico è perfettamente coerente allorché assume come postulati tutte le possibili esigenze. Ma la validità d'un postulato non sfugge a due condizioni imprescindibili: che esso presenti un'intrinseca coerenza e intelligibilità, che risulti cioè possibile, e, poi, che mantenga questa sua non contraddittorietà con le sue conseguenze, che insomma le sue conseguenze, risultanti necessarie, lo appalesino necessario esso stesso. E, allora, noi fingeremo di credere che questo puro Essere axiologico senza contenuto sia possibile, e possa essere detto ancora forma e che non presenti difficoltà tali da chiarirlo puramente e semplicemente come un'impensabilità mistica (si badi: non già impensabile perché condizione di pensabilità, e necessariamente cioè legittimamente sottinteso e presupposto dal pensiero attuale, ma nella sua inevitabile positività e teoreticità – il che è ben altra cosa – impensabile perché estradiscorsivo e intrinsecamente inintelligibile), o da chiarirlo

una autentica e nuda astrazione realizzata. E fingeremo di credere, inoltre, che esso in quanto atto consenta tuttavia, nella sua assolutezza, posizioni assiologiche altre da sé, consenta d'esser detto atto di atto: non trapassi, cioè a dire in lingua povera, in un panteismo netto ed esplicito, nel quale le determinazioni non siano modi e apparenze e non già fenomeni e valutazioni. Fingeremo d'ignorare il più grande mistero in cui questa concezione sbocca necessariamente; cioè che quest'Essere, puro atto, dal quale pur bisogna escludere le empiriche determinazioni della coscienza e quindi del giudizio, ponga ponendo la propria positività una differenza dal nulla; senza di che il valore della teoreticità non può darsi; il nulla, negatività mera, e tuttavia termine d'una differenza; questa, relazionalità, e nondimeno fuori affatto da ogni affermazione giudicativa. È dir troppo dire ciò un mistero o un non senso? Il Rosmini pudicamente – e non si può fare a meno di ricordare il candore del grande Roveretano – velava l'oscuro groviglio d'illogismo che è nel fondo di questa dottrina, spostando la questione del nulla al piano delle idee e del giudizio: «noi siamo logicamente obbligati di concludere, da una parte, che le idee non sono un nulla, dall'altra, che non sono noi stessi...». Ma quest'obbligo non può avere la sua radice e la sua verità che in quel mistero, in quell'illogismo: la positività del nulla. Insomma, fingeremo di credere che questo Essere assiologico sia esso ed esso solo, Dover Essere autentico, non già un suo travestimento abilissimo – razionalistico: del pensiero preda

della dialettica naturale – del mero Essere ontologico, travestimento generato dal bisogno di una deduzione a priori. Del quale, ripeto, noi non possiamo tener conto, pena le conseguenze che dicemmo.

In fondo, la nostra più viva preoccupazione, l'esigenza che vogliamo appagare e «salvare» è proprio quella axiologica. Noi intendiamo perfettamente che dall'affermazione d'un valore assoluto del nostro pensiero dipende – all'evidenza! – il riconoscimento del valore da attribuire all'oggetto del nostro pensiero, ma vediamo anche, non meno evidentemente, non solo che non è vera la reciproca ma che essa è sorgente di contraddizioni. Perciò tutto il problema si focalizza, a nostro modo d'intendere, sulla natura della «necessità» di quel riconoscimento del valore dell'oggetto del pensiero. L'affermazione d'una realtà che tutta, integralmente, consiste nel Dover Essere – tale ci è apparso l'atto nella sua empiricità – è certamente necessaria, e non già come la constatazione di un evento possibile, ma come il *dovere* di escludere la contraddizione e di soddisfare l'esigenza di esplicabilità; di una necessità implicita, dunque, nella spontaneità stessa dell'Atto, d'una necessità anapodittica. Giacché, per tutta la infinita distesa degli eventi possibili, nella serie mai chiusa delle constatazioni di questa liberamente affermata necessità, *non è dato* determinare una condizione prima di questa affermazione, che ne trasformerebbe di colpo la necessità in apodittica. E non già che non sia dato – si badi – in linea di fatto, ma, tutt'altrimenti!

in diritto, cioè in quanto non si può non pervenire, allora, ad un Essere mero, nel quale la necessità stessa (o, più in generale, il Valore) entra in un giuoco dialettico, la cui unica soluzione possibile rimane l'assunzione stessa del ritmo dialettico, come esistenza pura, con la negazione effettiva sì del possibile che del necessario. Ma non meno del nostro cuore, il pensiero ha sete di necessità, cioè di valore. Noi non siamo del tutto liberi di negarci quando ci affermiamo esistenti, ma non possiamo intendere tuttavia come apodittica necessità questo atto di giudizio col quale ci affermiamo. Se esso fosse l'atto creativo di Dio, continuamente rinnovantesi, cartesianamente, in noi col quale sarebbe posto un Essere – ma il Suo, in verità, allora – esso sarebbe fuori affatto dalla possibilità di ogni *nostra* prova, spartito come risulterebbe fra prove empiriche – insufficienti – e prove razionali – per definizione allora vuote ed astratte. Così, ancora, con l'esigenza d'una «prova», ci incalza il Dover Essere e il problema della necessità, nella sua schiettezza. E allora si chiarisce limpidamente l'alternativa che tutta anima ed esagita il problema: se la necessità viva e vivente del pensiero ha da essere, pel riconoscimento del valore dell'oggetto, quella implicita nella spontaneità stessa dell'Atto, absolutezza immediata e tuttavia discorsiva, necessità anapodittica, spiritualità vista e riconosciuta fin nei più elementari costitutivi del reale, o se la necessità sia quella sola promanante dall'oggetto stesso del pensiero, in se stessa pura, identità di sé a sé che sola consente l'impensabilità del contrario ed

è necessità apodittica, la necessità affermata necessariamente. Alternativa che si esprime con pari correttezza e rigore dicendo se sia il pensiero da adeguare alle necessità empiriche o queste da sussumere a quelle di esso che invalidandole le trascendono. Solo una necessità apodittica, invero, soddisfa e realizza – o pare – i modi dell'Assoluto Valore.

Si tratta, dunque, per noi di vedere ciò che questo Essere axiologico puro, schietta forma e solo atto, questo postulato d'intelligibilità, conferisca alle forme dell'empiricità, in quanto tale, a una conoscenza che possa eventualmente non esservi sussunta. Il che è quanto dire che noi considereremo questo puro Essere axiologico come un'ipotesi. La dimostrazione della sua efficienza, condizionante tutti i possibili contenuti empirici di conoscenza, ci deve presentare la *necessità* di esso, nel senso tradizionale e razionalistico di tale necessità. Non deve riuscir possibile, in altre parole, dimostrare che i contenuti empirici di conoscenza risultino intrinsecamente validi se non nel caso che questo valore teoretico essi desumano, *deducendolo* da questa forma assoluta; se esso risulta altrimenti determinato o determinabile, la necessità dell'ipotesi (la quale necessità, che è assunta qui ipoteticamente e che è quella stessa, apodittica, dell'assoluto axiologico, né ci avvolge in un circolo dommatico né ci fa uscire dall'ipotesi; il nostro procedimento, cioè, è ineccepibilmente corretto) ne rimane invalidata. Circa questa determinazione o determinabilità di contenuti intelligibilmente validi, altra da una deduzione, è

chiaro che il suo valore probante, nella dimostrazione che ci occupa, rimane ancora limitato da un'altra ipotesi che si può allora prospettare: la ipotesi di una trascendentalità, vale a dire, e non più di una trascendenza, di quest'Essere axiologico puro, che a punto perché presentandosi immanente all'esperienza stessa, consentirebbe *de facto* la propria determinazione con metodi altri che quello di una deduzione a priori. L'innegabile subordinazione di questa seconda ipotesi alla prima – e non solo in quanto il concetto di trascendentalità non può essere determinato (comunque: per intuizione o per astrazione) prima e senza quello di trascendenza, ma anche per altre non meno forti ragioni, ci autorizzano a rimandare la discussione e l'esame di questa seconda ipotesi dopo quelli della prima.

Ora, se è facile dire con una sola parola – intelligibilità – ciò che questa forma axiologica, adesso schietta teoreticità, deve conferire ai contenuti validi di conoscenza, non altrettanto facile è precisare i molti significati che essa contiene e, soprattutto, fissarli l'un dall'altro distinti, ben nettamente come l'analisi richiede e come sono essi stessi fatti valere, volta a volta, nelle esigenze speculative. Sono significati ed esigenze che mutuamente trapassano l'uno nell'altro e mutuamente si convalidano, pur senza costituire – si badi – un'inscindibilità e unità assoluta. È questa un'osservazione che va tenuta nel massimo conto. E non solo perché tra quei molti significati del termine «intelligibilità», ac-

canto a quelli schiettamente affermati come preterempirici, figurano altri che se non sono solamente empirici sono *anche* tali: la condizionalità causale, ad esempio, la non-contradittorietà, la generalizzazione e via proseguendo. Ma fissiamo soltanto i primi.

E primo fra questi quel carattere d'intrinseca intelligibilità, che potrebbe esser detto l'autocoscienza. Poiché del senso, pur nell'esser cieca intuizione che lo distingue, una qualche coscienza bisogna ben predicarla ed è impossibile dirlo proprio un inconscio, è ovvio che l'*intelligere* sia almeno un sentire il sentire. Diciamolo con le limpide parole di Tommaso: «nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem; intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere; non est igitur idem sensus et intellectus». Senonché l'aver citato l'Aquinate ci costringe a meditare con lui su tutte le implicite e necessarie conseguenze della posizione dualistica – insanabilmente, senza la dialettica, dualistica – e al suo sbocco realistico; due delle quali il maestro stesso delle *Summae* prese a considerare: prima, quella onde, si *secundario*, alla riflessione, l'oggetto stesso dell'intelletto, cioè il senso, è conosciuto come atto di conoscenza, ma nell'unico modo onde se ne possa fare affermazione valida, che è la negazione, dunque, del presupposto dualistico ed è la stessa conclusione agostiniana che tutta l'anima risulta autocoscienza: *semetipsam per semetipsam novit*; poi l'altra, dello smarrire, implicito in questa esigenza d'intelligibilità come autocoscienza – inevitabilmente universale,

vuota e separata: il *nous* antico – il principio stesso di personalità, conseguenza che fa tutto il pregio e la bellezza della polemica antiaverroista di Tommaso. Indi, per l'imporsi di queste considerazioni e il bisogno di sfuggire le due tesi estreme ed opposte dell'immanenza e trascendenza e serbare fede alla posizione iniziale dualistica, la precisazione tomistica dell'intelligibilità che sia ancora autocoscienza: «*scimus quia est per se ipsum, in quantum eius actus percipimus; quid autem sit inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum*»; la distinzione, vale a dire, del *quid est* dal *quod est*, o, ancora, dell'intelletto divino dall'umano: «*et ideo, id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus cuius est perfectio ipsum intelligere*». Conclusione che non può neanche esser detta trascendentale (la luce dell'intelligibilità scende ancora *ab extra* e le resta a tergo nella riflessione, che solo vi tende e l'esige, come una perfezione, non ne promana per sé nella funzionalità), ma è la pura e semplice negazione dell'autocoscienza come valore. Il quale, a punto, non ad altro mira che a un'identificazione del *quod est* al *quid est*, a una trasformazione dell'esistenza in essenza, e se non ci dà questa è ovviamente fallito al suo compito; autocoscienza vuol essere forma di verità, conoscenza di reali essenziali. Ma, a punto, le impostazioni e le precisazioni dell'Aquinate mostrano all'evi-

denza – e perciò su esse ci siamo così a lungo fermati – la impossibilità di conciliare il punto di vista della trascendenza, della Pura Forma axiologica nella sua inseità, con quello dell'autocoscienza, che rimane tuttavia uno dei più salienti caratteri dell'intelligibilità. Perciò Tommaso la pone solo nell'«intellectus divinus, qui est ipsum suum intelligere: et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere et quod intelligat suam essentiam».

L'autocoscienza è veramente principio d'immanenza. E non ci si può limitare, senza imbattersi in altre non meno gravi difficoltà, all'affermazione che la Pura Forma axiologica può costituire un'intelligibilità come mera luce di coscienza, *lumen siccum*, additizia alla coscienza empirica e anassiologica, determinante un'adequazione di principî conoscenti e principî conosciuti; ché tutto il problema, se non si sciupa in questa adeguazione estrinseca ed inspiegabile, si sposta, allora, senza risolversi, in quella determinazione che dev'essere sempre e in ogni caso (l'autocoscienza in quanto riflessione, circolarità, la lascia veder possibile) dev'essere attività unificante discorsiva, unità in atto. E questa, se non la può dare il *lumen siccum* e sì, invece, la desse la empiricità anassiologica, onde più la necessità dell'ipotesi?

Non teniamo conto, adunque, di questo significato di autocoscienza, in quanto tale e non altro, nella nozione d'intelligibilità. Esso è, del resto, assai spesso e volentieri sacrificato dai pensatori, e, invero, rimane ancor troppo vicino e connesso ai con-

tenuiti di consapevolezza perché si possa sperare che riesca a dimostrare la necessità d'una pura Forma assiologica. Tuttavia esso contiene l'esigenza di taluni altri significati propri dell'intelligibilità, dei quali conviene tener conto e che vanno esaminati a parte: l'unità, anzi tutto, – come s'è già visto – l'incondizionalità, l'oggettività e l'apriorità. Nelle posizioni speculative dell'immanenza queste esigenze sono più o meno bene più o meno facilmente adempite dall'autocoscienza; ma per noi si tratta ora di vedere se esse importino un superamento dell'empiricità, e, precisamente, se debbano essere ottenute da un Puro Essere assiologico.

E cominciamo dall'apriorità. La quale non intenderemo come deducibilità a priori, per le ragioni ampiamente svolte prima e che si riassumono tutte nell'innegabile considerazione che la deducibilità, come metodo, non può non far capo ad un Essere ontologico, schietto contenuto di consapevolezza e, che pertanto, l'intelligibilità, intesa come deducibilità a priori, non può mostrar necessaria l'ipotesi d'una schietta Forma assiologica. Intenderemo l'apriorità, dunque, nell'altro significato – più profondo e più vero e che in fondo avvisa e sostiene l'altro significato dell'apriorità intesa come possibilità di dedurre come necessità apodittica – e, che finisce con l'identificarsi con l'esigenza di incondizionalità e che risulta opposto al carattere ritenuto proprio e costante dell'empiricità, quello onde questa è sempre e non può non essere che un «dato». Apriorità vuol dire, se non propriamente spontaneità (ché allora le implicazioni metafisiche

travalicano di troppo il punto di vista semplicemente gnoseologico), vuol dire un darsi e porsi d'interiore connessione di termini, che se non è identità, è immediatezza non-discorsiva – ch  l'intelligibilit  non prescinde di questa discorsivit  anzi l'esige spiegandovisi – e tuttavia non   nuda e cruda alterit .   anzi, proprio l'alterit  del dato che l'apriorit  intende superare e sciogliere come intrinseca intellegibilit . Ora si rifletta: noi stiamo adoperando dei termini negativi per definire questo carattere dell'intelligibilit ; se volessimo definirlo positivamente non potremmo altrimenti che facendo uso del linguaggio analitico, che   quello medesimo del pensiero riflesso ove propriamente questa esigenza di apriorit  si pone, e riducendo per ci  stesso la non alterit  postulata a una identit  di termini, la quale   le mille miglia lontana da ci  che vogliamo cogliere ed esprimere, ci   un'identit  *fra* termini; ci troveremmo – ci   – di fronte quello proprio che vogliamo schivare: il dato, ch  anzi ce ne troveremmo due, i termini identici, a punto. Ora cosa vuol dire ci ? Ma, senza dubbio alcuno, ci  vuol dire che noi vogliamo cogliere ed esprimere quella sinteticit , che   s  diversa dal dato in quanto tale ma che il pensiero, analitico necessariamente, non possiede per s  e che, per questo, postula da una Pura Forma. In breve: l'esigenza d'apriorit  non   che la sinteticit  stessa o, per dir meglio, la sinteticit , come esigenza, quale ci risulta nel darsi o porsi empirico dell'atto.

Ciò che rileva adesso (e non rileva insistere sulla radicale differenza fra questa apriorità sintetica e la sintesi a priori kantiana, nella quale l'apriorità ha un senso più vasto e positivo) è fermare due conseguenze d'importanza decisiva. Anzitutto, che questa esigenza dell'apriorità come d'un darsi opposto al dato, trasferita *ut sic* sul piano del pensiero – ove solo diverrebbe propriamente intelligibilità – non può mantenere e soddisfare l'altra implicita esigenza d'unità, che è nel darsi della connessione dei termini, senza i soccorsi, ah! quanto pericolosi, della dialettica degli opposti; giacché, sul piano del pensiero, non è più da parlare propriamente di termini, ma di concetti dell'intelletto per definizione distinti e opponibili (anche l'intuizione kantiana deve finire coll'essere noumenicità, cioè concetto). Se l'unità si dà già nel concetto, un'unità fra concetti non potrà esser posta apriori ma o postulata senz'altro e senza speranza di adempimento o, se realizzata e desunta, mettiamo, dalla Pura Forma assiologica, risulterà per ciò stesso una aposteriorità analitica. E poi ancora: l'apriorità nel pensare, cioè l'apriorità *del* giudizio, quale opposto alla percezione, come data, ed esso, invece, spontaneità, l'apriorità nel pensiero puro dunque, non può riuscire più un'esigenza, ma risulta invece una realtà, una connessione *de facto* tra i termini stessi del giudizio. Per serbare pura, dunque, l'esigenza dell'apriorità, pura l'apriorità come valore, bisogna fermarla là dove essa sorge, nella sinteticità empirica dell'atto, e dove ha anche il suo

pieno adempimento. Pieno, dico, come può esser quello d'un'esigenza e come può coglierlo e lo coglie in effetti la mente speculativamente spregiudicata, non vittima ancora delle illusioni analitiche. Chi parla, infatti, della percezione come dato se non l'analisi, che non potendo coglier la sintesi non vede nella percezione che il percelto? Questo darsi della coscienza – che sarà, certamente, un dato per la conoscenza; sarà la rappresentazione – è in tale intima connessione col così detto dato percettivo e che è, invece, il posto o percelto, che solo per un'astrazione lo si può separare. Ed è, anche, siffattamente originalità di posizione, per la irreducibilità assoluta agli elementi che a punto l'astrazione solo vi può distinguere, da porre col porsi del suo atto anco i modi stessi della successione temporale, così che pare audace parlare d'un'apriorità più vera di questa. Il darsi della coscienza è l'apriorità assoluta e insormontabile.

Ma se così è, e pare non sia consentito intendere altrimenti, è chiaro che il puro Essere axiologico quest'esigenza di intelligibilità che è la apriorità o la sintesi non occorre che la conferisca (dato che possa; esame che ci risparmiamo) all'atto empirico, che già di per sé ne è tutto ed essenzialmente costituito. Che ogni contenuto di conoscenza la reclaims totale apriorità, noi non contestiamo, anzi affermiamo (salvo la precisazione che faremo presto); ma ci pare che essa possa venire ai contenuti validi di conoscenza piuttosto dalla schietta posizione sperimentale che da una

pura Forma trascendente; in ogni caso, non risulta che necessariamente ne discenda.

Ciò che va puntualmente ripetuto, ormai, per i due altri significati del valore d'intelligibilità del conoscere: l'unità e l'incondizionalità.

Due ordini di ragioni, opposte ma convergenti, concorrono a far revocare in dubbio che la sinteticità dell'Atto empirico costituisca l'autentica e sola unità della quale ci sia lecito parlare. L'unità è facilmente intesa come fatto, dato, elemento, inscindibilità, ed è, invece, estremamente arduo a pensare come valore, come spiritualità. Poi: la incondizionalità dell'atto, onde noi lo diciamo uno, fermandolo inoltre alla nostra analisi con *un* termine verbale e la possibilità stessa di ricondurre la immediatezza della sintesi (scoperta induttivamente) alla coscienza attuale in altro atto, come percelto, ci traggono irresistibilmente a pluralizzare quest'unità, a intuire il fatto del percepire che si situa, allora in modo affatto spontaneo nella molteplicità temporale desumendone a punto questo carattere di molteplicità, e a pensare, quindi, l'empiricità come una rapsodia di percezioni (*Rhapsodie der Wahrnehmungen*). È un errore prospettico, dovuto principalmente e in ogni caso all'erronea nozione di forma, è un'illusione, nella quale ci lasciamo dietro le spalle l'atto vero e proprio che allora a punto realizziamo ponendoci ed intuendo; non dipende questa pluralizzazione da una intrinseca necessità di cogliere con successivi atti la successione e, in genere, la molteplicità. Noi

spieghiamo ampiamente come nella variazione fenomenica, o, a meglio dire, nella fenomenicità in quanto variazione, la pluralità di termini e di relazioni si compongano naturalmente e senza violenze logiche in unità di sintesi – si ricordi la nostra formula: $(A \text{ è } B) \text{ è } C$ – se la sintesi è intesa davvero come forma schietta.

In fondo è questa la questione stessa che si presenta alla dottrina dello schematismo di Kant. Ché l'unità di intuizione e categoria, che lo schema deve operare, è certamente frustrato se esso, che è detto determinazione del senso interno secondo le condizioni della pura forma del tempo, vien fatto non pura *legge e regola* come pure deve essere, ma tale che questo suo «dover essere» desuma deducendolo da quelle pseudo forme che sono le categorie; allora lo schematismo come metodo, che doveva esprimere il mistero unificatore dell'immaginazione trascendentale, «l'arte nascosta nelle profondità dell'anima», non ci dà – così è in Kant – che delle false unità, al plurale: la serie, il contenuto, l'ordine e l'insieme del tempo. Il tempo, come noi l'intendiamo, quale si pone con l'atto stesso della sintesi, ci offre invece, nella fenomenicità, questa unità di successivi che è funzione e non stato. Tutt'altro che ragione di molteplicità, il tempo vero è garanzia e fondamento di unità, e in ciò sta la importanza della concezione kantiana di esso come forma di tutte le intuizioni possibili, cioè come funzione connettiva d'una successione irreversibile e non già puntuale accadere di eventi, di stati. Ma, ripeto, se è agevole cogliere e fissare come unità uno stato, un

fatto, il percetto, altrettanto è difficile e dissueto pensare la funzione sintetica nel suo darsi quale unità. Perché si tratta d'un valore. Nel concetto noi crediamo di trovarci a fronte a un'unità noetica, all'unità delle note essenziali e diciamo così di coglierli realizzata quest'unità; in effetti non si tratta anche qui che della preminenza di una nota sulle altre, in una disposizione gerarchica, solo relativamente stabile, mai definitiva e assoluta, *de facto*, si tratta di un'unità axiologica. Perciò l'unità è sempre piuttosto un valore di unificazione, *Einheitswerte* (Münsterberg), o meglio, un Ideale della Ragione Pura – la cui legittimità si converte, con lieve trapasso, nell'altra esigenza di incondizionalità – piuttosto che il punto assoluto, atomico dal quale si irraggi questo valore unificatore. Commette un indebito trapasso realistico chi, assegnando alla filosofia il compito di dimostrare la necessità e validità degli ideali ne cerca, *in re*, una riduzione all'unità, chi, come l'Höfdding afferma che, per conoscere con precisione il grado e la specie di validità del valore (del suo principio di conservazione del valore), «bisognerebbe poter cogliere il reale nella sua *unità di collezione*». Non solo è allora naturale che si concluda agnosticamente, cioè invero scetticamente, ma è naturale che non si possa trovare, invece della schietta unità, altro che una «totalità», come già avvertiva Kant, o una collezione, cioè sempre una molteplicità. L'unità deve, per esser rispettata come esigenza, essere assunta e mantenuta quale forma, e sia essa quella originaria sintetica dell'appercezione, unità obiettiva della coscienza di sé – se

risulta necessaria e non cessa di essere un valore – o sia la più semplice e umile immediatezza dell'unità sintetica, che noi viviamo e conosciamo nell'atto empirico. In ogni caso questa unità, che è valore, non postula pel suo darsi una Forma assiologica pura che la trascenda.

E così, parimenti, per l'esigenza d'incondizionalità. È senza dubbio verissimo che il pensiero riflesso, nel suo costituirsi in contenuti validi d'intelligibilità, esige ed opera un'autentica trasformazione dei rapporti condizionalmente validi, quali la esperienza immediata presenta, in rapporti categoricamente validi. È il passaggio all'incondizionale che le scienze empiriche effettuano, consapevolmente o no, senza possibilità di giustificarlo (in questa impossibilità bisogna vedere uno dei caratteri differenziali più salienti della filosofia dalle scienze) e che è la loro generale condizione epistemica e la loro acrisia, che pone le ragioni perentorie d'una Critica, anche dal punto di luce delle scienze. In questo passaggio all'incondizionale conviene anche riconoscere la più marcata nota distintiva tra pensiero ed esperienza, intendendo questa come il complesso delle presentazioni attuali della coscienza. Non va trascurato, per adeguatamente cogliere questa diversità strutturale fra pensiero ed esperienza, tutto il vario (anche storicamente vario) e complicato insieme di espedienti tecnici; – che vanno dall'impiego dei simboli e dei «modelli» all'introduzione di vere e proprie «operazioni» pratiche, non conoscitive – il quale insieme tanta parte costituisce del

vero e proprio pensiero. Ma, indubitabilmente, la trasformazione dei rapporti empirici in rapporti categoricamente incondizionali è il momento più essenziale di esso, quello in cui l'esigenza d'incondizionalità si fa viva e reale, quello in cui si manifesta sensibilmente un superamento dei dati. Il sapere scientifico, cioè il pensiero riflesso, inizia e svolge il suo lavoro su un materiale di rappresentazioni, cognizioni, concetti o esperienze, del quale ignora e tiene ad ignorare l'elaborazione genetica e che assume come «dati». Essi pertanto si presentano come una molteplicità variamente, multivocamente condizionata, in sistemi più o meno stabili di relazioni che non si possono esprimere che con proposizioni ipotetiche. La certezza scientifica esige altro tipo di giudizio. Allorché si includono o escludono da un complesso sperimentale taluni dati in forza del principio di non contraddizione, o si suppongono uniformità e costanze nelle due direzioni del passato e del futuro, quando si trattano pure e semplici possibilità fenomeniche come realtà date e si procede ad affermazioni induttive sul non dato ancora o financo su ciò che non si può sperare mai dato o si può dimostrare affatto impossibile come percetto, nessuno contesterà che allora proprio – e ciò propriamente è pensare, non sentire – si effettua un passaggio all'incondizionale, che si tratta a punto di giustificare. Vano sarebbe dire che tutto ciò è «finzione», o artificio logico, dire che non sia altro che un espediente pragmatico, necessario perché utile e giustifi-

cantesi pragmatisticamente. Il criterio pragmatistico, assiologicamente inteso, è incompatibile col nostro punto di vista, non fosse altro perché introdurrebbe in esso un dualismo insolubile di utile-falso e di vero-ineffettuale, laddove il nucleo essenzialmente filosofico di ogni questione è proprio questa unità verità-valore, l'unità di giustificazione. Se il passaggio all'incondizionale è un artificio logico, che cosa lo giustifica? La sua necessità non deriva necessariamente dal postulato di una pura forma assiologica, incondizionalità pura, termine risolutivo di tutta la serie possibile delle condizioni?

Non deriva necessariamente – bisognerà rispondere – per la ragione perentoria che essa è sufficientemente spiegata e giustificata (salvo ben inteso il carattere dell'apoditticità, che vi introdurrebbe la deduzione apriori) dall'esigenza che il pensare sia anch'esso atto vivente, sinteticità, come l'atto empirico, il quale ci è risultato – pur con procedimenti solamente empirici – incondizionato. E tale per la sua indeducibilità, per la sua imprevedibilità e novità, per la spontaneità e contingenza – diciamo sveltamente per intenderci – che se ne deve predicare. E si noti: non è già che il pensiero, nel suo porsi incondizionale, debba adeguarsi e assimilarsi all'atto empirico, perché tale, alla percezione e farsene il modello e l'ideale, il che varrebbe pur sempre una trascendenza, alla rovescia; ma a punto e solo per essere atto, per esser quello che non può non essere, se vuol essere, vale a dire per la propria esigenza. La quale assiologicità, vale a dire il poter non essere

quello che il pensare dev'essere, spiega e giustifica perché or ora dicemmo che il passaggio all'incondizionale è «sufficientemente» giustificato dalla natura di atto del pensare: la trascendenza in effetti non vi introdurrebbe, come la deduzione a priori da una Pura Forma tutta in atto, non vi introdurrebbe in più che una necessità apodittica incompatibile con la sua natura di valore. E spiega, quell'axiologicità, come la conoscenza nella nostra concezione, ponendosi come intelligibilità, non supera la positiva empiricità con *un elemento* di questa (obiezione tradizionale contro l'empirismo) ma, se mai, mercé l'unità totale e concreta dell'atto.

Ancora un altro carattere d'intelligibilità viene richiesto alla trascendenza del valore ed è l'oggettività. Troppo l'empirica fenomenia appare, nella tradizionale concezione speculativa, connessa al porsi condizionante d'un soggetto perché la subiettività che la specifica allora, non esiga, di concerto ai bisogni di unità contro il molteplice subiettivo e di incondizionalità contro questa affermata condizione, un'obiettività pura, punto neutro di soggettivo e oggettivo, di verità e realtà, *schelchthin in ihren absoluten Einheitspunkte*, e sia esso poi l'Essere, o il Fare, o il Valore, poco importa. Il Rosmini, nella sua polemica contro il soggettivismo tedesco, esprimeva energicamente questa esigenza postulando un principio *impersonale*: «il soggetto conoscitore è una persona, l'oggetto come tale è impersonale». Così formulata ed espressa questa esigenza di oggettività è fin troppo palese come

obbedisca piuttosto a motivi ontologici, sia l'esigenza dell'Essere *ut sic*, piuttosto che a quelli puramente epistematici. Io non mi indugiero' a dire quanto, cosı̀ formulata, – ed   pure una formulazione non priva di rigore e di necessit  – questa esigenza riesca pregiudizievole pel costituirsi di scienze del Valore, per esempio pel fondamento di una teologia cristiana nel Rosmini stesso; ma conviene pur rilevare che riesce, allora, impossibile salvare, senza una dialettica degli opposti, il valore come spiritualit . Intesa, invece, assiologicamente l'esigenza di oggettivit  esprime solo quel bisogno d'unit  e incondizionalit  or ora visto; ma non pi  in s  e per s  in tutti i possibili contenuti, cio  universalmente, bensı̀ nei pi  precisi rapporti ontologici delle tarde posizioni di soggetto ed oggetto, enuncia la necessit  dell'immediatezza nel suo darsi concreto. L'immediato vissuto e percepito, pur nella ricchezza delle sue attuali determinazioni, ci si offre come una incompiutezza e una relazionalit ,   uno stare per altro, ci si svela astratto nella sua particolarit : l'unit  concreta della sintesi, con la sua immediatezza, palesa il senso del suo necessario compimento. Questo senso di necessaria immediatezza, cio  d'unit , non scema e si ottunde, anzi si avviva, allorch  nel complesso dei termini che costituiscono il contenuto d'un Io, come coscienza formale, cio  nel me, si scindono e oppongono i complessi soggetto oggetto: quell'esigenza originaria e fondamentale, che   la ragione stessa del costituirsi della dualit , permane funzionalmente e si esercita per tutta la sfera della concretezza

della sintesi e in tutte le direzioni, verso la rappresentazione e verso la presentazione, come determinazione o univocità, e come determinazione causativa e induttiva, secondo cioè quello che dicemmo le condizioni formali dell'atto. Perciò l'oggettività non può riuscire qualche cosa di astratto ma si adempie, solidalmente, nella non-contraddizione, nella universalizzazione induttiva, nella determinazione causale, nella presenzialità dell'identico. Modi tutti onto-gnoseologici, se mi è lecito dire per marcare la loro pretersoggettività, perché ogni determinazione soggettiva interamente vi rientra e soggiace, a quel titolo stesso onde ne sono dominate quelle che diciamo oggettive. Ma perciò, anche, il darsi di quest'esigenza è il darsi stesso dell'atto nella sua empiricità e non pare, dunque, che essa postuli necessariamente una posizione assoluta del Valore che lo trascenda.

Ora, volendo raccogliere e fermare i risultati di questa nostra indagine circa la necessità d'un Postulato dell'assoluto Valore come trascendente l'empiricità, tale che ne renda intelligibili i contenuti di conoscenza, bisogna convenire che la conclusione negativa appare inevitabile. Ciò che si poteva già pensare apriori: ché un principio incapace di dar ragione di sé, intrinsecamente inintelligibile, non può poi passare a dar ragione di altro. Tanto più inevitabile quanto viemaggiormente noi abbiamo limitato l'esame a una semplice ricerca della necessità del rapporto tra la sola Forma, affatto vuota, axiologica e l'atto empirico, senza pretendere affatto che se ne dimostrasse la derivazione. La quale

ultima dimostrazione è pur certamente la vera ed unica, la perentoria, anche se, come avvertiva già il Trendelenburg, a proposito della deduzione trascendentale delle categorie, rappresenti un'inconsequenza e un assurdo; e certamente anche Kant ne riconosceva la necessità, a punto chiamando la giustificazione dell'esperienza, una *deduzione* trascendentale, il che implica di pari passo con la giustificazione anche una *verificazione*. Ma, volendo ritenere col Cantoni, che il procedimento di Kant e quello in ogni caso possibile in questo problema sia, più cautamente, una «dimostrazione regressiva», rimane tuttavia acquisito – mi pare – che non se ne potrebbe dire correttamente assolto il compito se non quando potesse essere indicata, e da qui prendesse le mosse la dimostrazione, una nuda empiricità anassilologica, una pura esperienza neutra. Torneremo subito su questa condizione della dimostrazione. Noi ci siamo limitati a mostrare l'insussistenza della necessità del rapporto fra i due termini, perché ciò a punto che la trascendenza del Valore dovrebbe conferire all'empiricità, cioè taluni suoi modi essenziali d'intelligibilità, erano già per sé propri di questa e – ciò che rende senza fine più probante la nostra dimostrazione – erano potuti esser colti e determinati con un procedimento schiettamente empirico, mercé l'induzione.

È vero, però, che questo risultato non elimina ancora quella che dicemmo la seconda ipotesi, l'ipotesi cioè d'una trascendentalità del Valore e quindi dei valori di conoscenza che, perché

impliciti e immanenti nell'esperienza, sarebbero a punto sperimentalmente determinabili. Il Rosmini – che non riteneva possibile posizione sensibile mera, cioè senza atto d'intendimento – si felicitava come della più bella cosa che avesse mai detta il Condillac per aver questi insegnato, per quanto di sfuggita, che «nelle sensazioni vi è tutta una serie di giudizi più o meno inconsci» una somma cioè d'intelligibilità. Cogliere allora questa, come valore di conoscenza, in quelle ove si sta, filone d'oro, implicito e necessario, cioè pur transcendendole, potrebbe non solo supporre consentito ai mezzi empirici della mente, ma anzi necessario, e per il circolo logico che importerebbe allora la nostra dimostrazione, niente affatto probante circa la non transcendentalità dell'empiria. Così, noi possiamo astrarre lo spazio ed il tempo dall'esperienza come chiari concetti, perché noi stessi ve li avevamo posti ed anzi per mezzo di essi, che transcendono le qualità sensibili che vi si stagliano, avevamo costituito l'esperienza; e così via e via proseguendo. Tutto ciò è vero, verissimo; ma non meno vero pare che una dimostrazione positiva e adeguata della transcendentalità dei valori, – tutt'altro che limitarsi all'affermazione d'un successivo esplicitarsi per gradi vari e indefiniti della coscienza come virtualità o meglio di un vario graduale porsi implicito di questa, dall'idea chiara e distinta giù giù fino alla monade sonnolenta od inconscia (la coscienza è troppo generica determinazione per questo particolare problema filosofico; e, allora, è tanto facile quanto lontano dal vero vedere Kant già in

Leibniz) – una positiva e, adeguata dimostrazione della trascendentalità deve due cose anzitutto provare, che se non sono un dualismo qual è il presupposto della dottrina che discutiamo, costituiscono una dualità inconfondibile: primo, una nozione intrinsecamente corretta e necessaria del trascendente come valore, poi che si dia una vera, autentica empiricità anaxiologica, un caos informe di sensazioni.

Potremmo lasciar da canto, ormai, il primo punto per non ripetere fino alla noia le cose già dette; ma giova insistere ancora sulla necessità di questa nozione del trascendente, come la premessa indefettibile e l'esigenza stessa del trascendentale. E piace dire ciò con le parole del Carlini che, da un più largo punto di vista, avverte che quel trascendentale intanto ha potuto trionfare del mondo esteriore in quanto ha assorbito in sé tutte le ragioni della trascendenza, sì che fuori non ne rimanesse l'ombra: ma proprio perché ha potuto trionfare del mondo e della natura in nome dello spirito e dell'autocoscienza questa spiritualità reclama i suoi diritti contro l'immemore trascendentale. «Quel trascendentale, infatti, posto così dinanzi a se stesso come un problema d'interiorità che non può essere intesa e vissuta se non viene liberata dall'esteriorità (da ogni esperienza mondanizzante), è costretto a riconoscere nella propria umanità un limite; e se non vuol cadere in un umanismo assoluto, equivalente ad un assoluto scetticismo – dice lo scrittore del *Mito del realismo* –

deve fare appello ad un principio che trascende la sua stessa trascendentalità, benché soltanto interiormente a se stesso: a un principio che non ha bisogno di liberarsi dall'esteriorità per comprendere e vivere se stesso, perché è un'interiorità assolutamente pura, la quale ricava da sé ed in sé esaurisce tutte le ragioni della propria esistenza. Un tal principio, immanente nel trascendentale ma trascendente il suo significato meramente psicologico, umano, ha un nome consacrato nella storia della filosofia e della religione: Dio».

A noi pare difficile negare se non l'esigenza di questo trapasso, almeno l'esigenza di quella premessa: una nozione del Trascendente come valore, intrinsecamente corretta e necessaria. Lasciamo andare; ma veniamo, ché più importa all'altra questione. Chi può fare, come suol farsi questa seconda dimostrazione, che si dia una vera, autentica empiricità anassiológica?

Che si tratti di un'affermazione dogmatica e che sia vano affatto cercare di trarla fuori dalle oscurità precritiche, onde si pone, dovrebbe esser chiaro ad ogni pensatore sincero e fu chiaro a Kant stesso e subito poi e fu infinite volte rilevato e ripetuto, pur rimanendo il punto fermo e inconcusso, il presupposto necessario di tutte le elaborazioni speculative che si svolgono in questo senso. Vediamo di fissarne qualche elemento di chiarezza.

L'anassiologicità empirica risulta – si dice – dal darsi particolare dell'empirico, mentre l'intelligibile è universale. L'affermazione si risolve nel valore dell'esigenza di oggettività che poc'anzi discutemmo. Ancora: il particolare empirico, o, meglio precisando, il contenuto sensibile, nella sua molteplicità radicale e assoluta, esclude assolutamente da sé ogni unità, perché, essendo eterogeneo qualitativamente, per definizione, non offre neanche il più lieve vincolo d'identità per l'apprensione per la riproduzione per la ricognizione; poi, a punto perché tale, perché molteplice e passivo, il contenuto sensibile informe non è soggetto che ai rapporti estrinseci e alle leggi meccaniche, in sé cieche, dell'associazione. Polvere e spuma ! canta della fenomenia il baccalauro di Goethe. Preda del tempo, le sensazioni, insorte appena, scompaiono per far posto a nuove che sopravvengono e incalzano, sabbie mobili, soffiate via dal vento vano, che sì è né pare, del tempo, in una novità sempre nuova e diversa. Ebbene: Kant fece piena giustizia dei vuoti fantasmi che dan corpo a questo modo d'intendere la sensibilità quando indicò giusto nel tempo vero e vissuto il luogo proprio e specifico del porsi dello schema; voglio dire che questa visione della sensibilità presuppone il tempo come vuoto concetto, così come l'affermata eterogeneità radicale delle qualità sensitive è anch'essa una gratuita astrazione del vecchio razionalismo. Ed è gratuita anche l'altra affermazione della meccanicità di questi contenuti qualitativi del senso, coalescenti fra loro eteronomamente. Questo domma,

nondimeno, Kant accettò in pieno per fondarvi sopra la sua distinzione fra sintesi della riproduzione e immaginazione produttiva. Tre linee rette si possono combinare in mille guise e la fantasia le può intrecciare formando ora due rette ora due acuti, ora due ottusi, e gli angoli volgere nello stesso senso oppur no, ecc., possibilità indefinite che debbono dar luogo a una e una sola combinazione quando si voglia una figura geometrica determinata.

Lasciamo da canto, questa attività intenzionale costruttrice scientifica, che parrebbe giustificarsi come puro e semplice fare, vichianamente o pragmatisticamente o sconfinare nell'arbitrio; la indefinita possibilità presentata dalla sintesi riproduttiva domina i contenuti sensibili davvero coi soli rapporti estrinseci dell'associazione fra rappresentazioni? Se ciò è vero, è intanto incompatibile con la anteriormente affermata eterogeneità qualitativa dei contenuti sensibili e vuol dire che essi presentano in sé e per sé identità e simiglianze e in genere tutti quei rapporti che costituiscono le condizioni dell'associazione. Se quell'associazionismo è vero, è impossibile espungere quella nota di realismo che tal modo di vedere reca in sé e imprime alle qualità sensitive. Ma non è vero affatto, come chiarimmo a suo luogo le leggi dell'associazione psicologica sottaciono e importano, in tutto il suo valore pregnante di atto spirituale, la sintesi e la riproduzione in quanto tale va spiegata altrimenti.

È giuocoforza convenire che non si può mantenere, nella sua pura negatività, il concetto di senso come recettività informe e anassiologica. Nondimeno, bisogna insistervi ancora, esso è il solo presupposto legittimo e necessario di ogni trascendentalità, e ben lo seppe Kant dilungandosi da Leibnitz, così come – ripeto – seppe e sentì anche quell'impossibilità lasciando in un'oscurità, che non può esser negata, la sua dottrina dell'intuizione estetica. Nella quale vengono a fronte e si urtano, inconciliate e inconciliabili, ognun lo sa, la spontaneità della forma e la passività del contenuto senza che l'unità della intuizione riesca a salvarsi come schietta e mera sensitività. Ché non potendo essere pura forma, che non si distingue dalla categoria, o si deve degradare a forma inferiore di questa, come vuole il Martinetti, (ma fa la sua comparsa allora la virtualità leibnitziana, che rende superflua la trascendentalità), ovvero la intuizione si mantiene nella sua singolarità, *singularis repraesentatio.... itaque intuitus*, e – peggio, allora – non riesce corretto predicarne la fenomenicità e idealità. Io credo, col Carabellese, che questo sia proprio l'autentico pensiero di Kant circa l'intuizione spazio-tempo. Spazio e tempo sono intuizioni per la loro stessa natura di spazio e di tempo e non perché forma del sentire; non è dato, altrimenti, salvarne l'oggettività (perché una sempre più profonda subiettività dovrebbe essere, come vuole il Martinetti, oggettività,?) affermarne la apriorità. Kant ha veramente voluto dire quello che ha detto scrivendo «che le proposizioni che riguardano questa forma

dell'intuizione sensitiva, saranno possibili e valide per gli oggetti dei sensi; e che inversamente del pari le intuizioni che sono possibili a priori, non possono mai riguardare altre cose fuorché gli oggetti dei nostri sensi»; ha voluto dire, cioè, che queste forme dell'intuire sensibile sono a loro volta intuizioni, nelle quali, dunque, sta l'essere tutto della cosa sensibile, in quanto dev'essere riconosciuto dalla ragione. Ma credo che, allora, e perciò stesso, l'esser forma dell'intuizione è quella forma, aristotelicamente e scolasticamente, che «dat esse rei»; che spazio e tempo, non più concetti, non più lo spazio assoluto newtoniano, bisogna chiamarli col nome che loro compete: modi dell'oggettività pura realistica; rappresentazione obiettiva immediata dell'oggetto, per la quale è reso presente alla coscienza un contenuto; e che la fenomenicità, sia che la si addebiti alla sensibilità subiettiva *ut sic*, che staglia nella grande intuizione pura le singolari intuizioni delle qualità, velo dunque e veracemente *Schein*, o sia la sola relazionale *Wirklichkeit* che a noi uomini consti onde il fenomeno è *Erscheinung*, è certo che perde tutta la sua idealità e spiritualità, come la perde la intuizione. Il senso non è essenzialmente fenomenicità anassilologica, ma, tale *per accidens*, resta anzi l'organo «singolare» di presa – inadeguato solo perché singolare – della stessa oggettività pura. Che concludere da ciò? Ma anzitutto, s'io non m'inganno, che il concetto negativo di senso come recettività dell'informe non si regge in alcun caso in una filosofia trascendentale che pure se lo deve presupporre necessariamente; poi,

che, a voler dare un costrutto che regga alla sensitività come intuizione, come semplice dato che antecede ogni collegamento ed elaborazione dell'intelletto, non ne risulta che un organo, il quale intanto è atto a captare una materia data in quanto da questa e proprio da questa desume una forma che è un *esse*. Il fantasma d'una sensibilità informe, d'un caos anassilogico è, anche qui, affatto vanito.

Noi riteniamo che il reale, cioè il materiale primitivo e originario della coscienza, è sì, variamente, multivocamente, ma pur sempre ordinato in qualche modo, in qualche modo valutato perché mai esso è dato fuori della sintesi che se lo dà.

Tuttavia – s'incalza obiettando – codesta sintesi non è che determinata e affermata induttivamente; ma l'induzione è già un processo di trascendenza dell'immediato e la sua è pur logica dell'assoluto. Ripetiamo le parole stesse del Troilo: «Fatto sta che lo spirito supera la puntualità neutra dell'esperienza immediata, in cui, evidentemente, non può arrestarsi e consistere. E la oltrepassa nel doppio senso; rispetto al *passato*, che è, in certo modo, sciolto dalla determinazione che lo faceva già *presente*, e rispetto all'*avvenire* che, in certo modo, non è ancora legato a quella determinazione che lo farà presente. Si avvera, così, il trapasso nelle medesime forme elementari; in quelle, a punto, che costituiscono la base stessa ultima della validità dello spirito: la *memoria* che è lo sguardo trascendente nel senso del passato, e l'*induzione* che è lo sguardo trascendente nel senso del futuro. Il che è

quanto dire che si avvera quel trapasso nella vita dell'esperienza medesima....»; il che è quanto dire, ancora, che il trapasso necessario e valido c'è, in quanto è nello spirito il principio della sua validità intrinseca, della sua assolutezza, in virtù della quale soltanto si dà una vita sia etica, sia logica. «Quanto alla logica – continua il Troilo – bisogna dire che ogni inferenza implica al fondo assolutezza. L'implica anche la logica anapodittica. E in somma se v'è logica, essa, alla fin fine, non può essere che logica dell'assoluto». Affermazioni queste verissime e interamente risultanti anche da tutta la nostra trattazione e concordanti con essa, sempre che questo assoluto sia inteso nell'unico modo correttamente pensabile, cioè come assolutezza e immediatezza, non come concetto. Ma allora appare specioso e inesatto dire l'induzione e la memoria trascendenti, quasi processi di mediazione che sciolgano, in ambo i sensi, il passato e il futuro dal legame ond'erano e sono presenti. Questo legame è, a punto, la sintesi nel suo darsi immediato, cioè nella sua assolutezza, che non si dirompe e dislega se non concettualizzata intellettualisticamente – allora l'unità di essa, trasferita nei concetti, è impossibile trovarla e riconquistarla senza contraddizioni o senza dialettica degli opposti o senza dogmatismo (le tre vie aperte al Realismo) – ma come dire il legame sintetico e presenziale un'attestazione o una esigenza di trascendenza? Se è perfettamente legittimo parlare d'un'eterogeneità qualitativa tra passato presente e futuro, d'una diversità della rappresentazione e del percolato, se

ha un senso dire che nella concretezza dell'atto empirico la sintesi e i suoi elementi si danno con toni e qualità d'immediatezza perfettamente distinguibili perché diversi, perché cioè possibili termini distinti di altri atti, basta ciò per affermare un'autentica trascendenza? In S. Agostino la trascendenza della memoria ha ben altro senso pregnante e ben altra portata: è trascendenza del tempo, *distensio animi*, in quanto e solo in quanto decisamente e rigorosamente dedotto dall'eternità di Dio: l'anima nostra, *internitas aeternitas*, l'attesta e comprova solo per questa sua condizionalità: e nei limiti di questa: senza quella sorgente incommensurabile, passato e futuro nel loro nulla, non meno nulla del presente che non è ma tende, non avvalorano ma nullificano il tempo stesso. Ma la mera eterogeneità qualitativa del termine indotto (che, a dir vero, è il percolato, il presente, non dato – si badi – ma posto) e del termine rimemorato (che è il vero dato; onde, a dire esattamente ancora, il presente del flusso temporale, nella concezione fenomenista del tempo, è solo l'attimo analiticamente determinato e costruito ai fini delle esplicazioni razionali, piuttosto che un dato), la eterogeneità qualitativa, dico, di questi termini della sintesi, pei quali è impossibile negare una relazione immanente, può costituire autentica, vera trascendenza? In ogni caso, bisogna avvertire – e il rilievo mi par decisivo – che allora questo assoluto valore di trascendenza si svelerebbe teoreticamente sterile, rendendo impossibile verità ed errore nella memo-

ria nell'induzione, tutte universalmente convalidando le attestazioni di quella, tutti resi teoreticamente assoluti i risultati di questa, vale a dire eliminando in sostanza la teoreticità d'ogni esperienza che non fosse una puntuale recettività. Ma la Trascendenza, ovviamente, è ben altra cosa; e si pone su ben altro piano che non siano i relazionali rapporti del ricordare e dell'inferire, sul piano voglio dire della causalità produttrice, quando si possa dire francamente e nettamente, per citare un esempio, col Gioberti: «l'evidenza non esce dallo spirito ma vi entra e lo penetra, vien dal di fuori, non dal didentro: l'uomo la riceve, non la produce».

Certo, se fosse dato dimostrare – e in ciò bisogna riconoscere, parmi, l'incontestabile valore di fondo dell'obiezione del Troilo – la trascendenza dei termini della sintesi, poiché con la trascendenza ci è sul puro e semplice, unidimensionale piano dell'Essere ontologico e quindi della logica dell'identità e della deduzione a priori, dimostrato una volta questo valore di trascendenza dei termini, ne resterebbe in pari tratto dimostrato quella della sintesi e giustificata questa, *bene fundata*, ne sarebbe trasformata la anapoditticità nell'assoluta necessità dimostrativa. Che è il vero ed essenziale problema del superamento dell'empiria, l'unico significato reale che questa espressione possa avere; ma è anche il problema e l'esigenza dell'*intellectus sibi permissus*, della mente precritica. Sul piano ontico è apparente ogni insidenza dei valori.

Quando la luce di una consapevolezza riflessa si fa piena nel nostro spirito e si acquista adeguata coscienza della nostra essenziale costituzione assiologica, della struttura valutatrice dello spirito, quell'esigenza si scolora e vanisce, inconsistente per ogni verso. Allora si fa chiaro, innegabile che a noi da presso è il vero più che talor non sembra e che ha ragione il poeta allorché canta

l'uom che lo chiese altrove
dannato è sul macigno,
e lo sparvier maligno
fa le vendette a Giove;

dannato sul macigno nudo e freddo dell'anassilogico Essere mero e straziato malignamente dalle aporie della dialettica degli opposti. È il caso della scienza acritica e della tecnica che lavora sui fatti ontologici, il caso proprio di Prometeo. Allora si fa chiaro che, la causalità essendo rapporto assiologico, posto dalla spiritualità concreta dell'Atto, che è Dover Essere, non si ha ragione affatto di parlare di Trascendenza, d'un superamento dell'empiricità, più di quanto non sia corretto parlare d'una immanenza di essa. I concetti di trascendenza e di immanenza, se non sorgono in altri, superiori momenti di sviluppo della esperienza dell'anima, sono concrezioni precritiche, essenzialmente dialettiche, che la vita – anche la stessa vita religiosa – espelle lontano da sé e che solo abitano, pallide larve, le penombre incerte e rumorose delle scuole.

IX.

RISULTATI E PROSPETTIVE.

Se consideriamo il risultato generale delle indagini precedenti, la formula, nella quale esse si possono riassumere, che il Reale – cioè – tutto integralmente è Dover Essere, né ci consente l'affermazione della reciproca (ciò dà il brivido del vero idealismo; è pacifico che io sarò accusato di nullismo, da tutte le parti), né autorizza, in sede teoretica, una determinazione del Valore del Reale. Ancora e per la ragione medesima, la formula non può considerarsi conclusiva ed esaustiva d'un sapere axiologico. Non solo le scienze del valore, in quanto tali, restano ancora da fondare nei loro obietti particolari e nella loro particolare metodologia, onde poi sarà resa possibile nella sua effettuale realizzazione l'unità formale d'un'enciclopedia del sapere, ma la determinazione medesima del Valore del Reale, che costituisce la risposta alla primitiva esigenza d'una Metafisica del Valore, rimane un compito ulteriore che le indagini presenti hanno solo preparato. L'ontologia, che è in esse contenuta, va considerata, vale a dire, come risultato di una Critica che, dimostrandone la possibilità e le condizioni, ne pone solo il problema.

Tuttavia, i risultati più cospicui raggiunti, presegnano, almeno negativamente, la sagoma di una compiuta filosofia del Dover Essere ben netta e definita.

Eliminata la concezione del Valore, come di una dimensione trascendentale dell'Essere realistico – *sensu latu*, di quello cioè anche dei cosiddetti idealismi – e risolto l'Essere nell'esigenza interna di quello, salvati i diritti della concreta fenomenicità come axiofenomenicità, e segnato il compito della Critica nella determinazione della necessità dell'immediato e nella soluzione del problema della mediazione di questo, – ciò è propriamente filosofia; cioè, dunque, niente filosofia fuori della Critica – rimane acquisito il carattere di spirituale problematicità del Reale e il suo presentarsi come unità sintetica di coscienza. In due sensi il Reale è problematico: in quanto vi sono necessità apparenti (la mediazione *data* nella rappresentazione), e in quanto la necessità della sintesi è axiologica, cioè anapodittica.

Ora, quella unità, essendo veramente e schiettamente forma, consente di riconoscere nella sinteticità il principio di individuazione della coscienza e consente di parlare di una molteplicità di individuazioni.

Solo per una astrazione si può parlare della coscienza *ut sic*: sia che la si realizzi, la si sostanzializzi o pur soltanto la si universalizzi come generica Coscienza, sia che se ne parli come di una immediatezza e presenzialità ontica, quale è il caso dell'empirismo tradizionale; per astrazione sempre; sottacendo cioè l'unità sintetica dell'Atto, onde a punto se ne parla. E, nell'ultimo caso, poi, se ne parla anche in forza delle sottili suggestioni realistiche della mentalità ontologica le quali vietano di vedere nell'*esse* del

percipi una significazione e un valore, e nella sintesi una pura relazione e una schietta forma immediata. Coscienza è, sempre, pel pensiero critico, unità sintetica axiofenomenica, cioè individuazione. E poiché quest'unità è atto e forma, poiché è concretezza, atto di atti, tutt'altrimenti che chiudersi in sé e in sé circoscriversi solipsisticamente, è reso possibile e legittimo, senza violenze logiche, l'unico autentico trascendimento di sé – che ovviamente non è una trascendenza benché non sia da dirsi neanche un immanenza, è reso possibile il *riconoscimento* dell'alterità come individualità, dell'altro come soggetto. Il Reale è, perciò, molteplicità di unità sintetiche, di individuazioni di coscienza, molteplicità di soggetti, ma non morali.

Questa folla di spiriti, onde ciascuno è centro perché è in quanto forma, non sono ancora, al punto in cui l'indagine critica li scopre e determina nella loro nuda schematicità, più che i bestioni vichiani, tutti stupore e ferocia, individualità soltanto conscie ed effettuali, che solo il travaglio dell'esperienza avvierà per sentieri lontani, a dovizie di determinazioni originali; non fanno, cioè a dire, ancora sistema. La vichiana Provvidenza, però, può essere riconosciuta, nel suo intervento effettivamente ateleologico, nella sistematica dei valori.

Intanto, questa sistematica non va intesa come costituente *de facto* un'unità assoluta, da dire il Soggetto Assoluto. «La connessione causale tra i soggetti, e quindi tra i loro elementi primitivi, dimostra – a giudizio del Varisco – che gli elementi primitivi e i

soggetti sono essenzialmente unificati, ossia che hanno tutti qualcosa, essenziale a ciascuno, in comune». Qui, più che mai, conviene stare in guardia contro le suggestioni ontologiche e realistiche che, dialetticamente, ci traggono ad assumere la causalità come relazione reale fuori dell'atto e, insieme, quale categoria razionale, che ci traggono ad assumerla come causalità efficiente. Nella causalità la necessità sta nel rapporto e i termini mantengono la loro radicale eterogeneità; così e solo così essa può serbare il suo carattere assiologico di unità sintetica ed è forma schietta. Ma, allora, l'unità fra soggetti non può essere affermata come evento e sistema dato, bensì come unificazione nell'atto e per l'atto d'una sinteticità, come l'esigenza d'un centro possibile, d'un'unità puramente formale dell'esperienza. L'interferire dei molti soggetti, così come non pone e suppone i molti problemi, tanto acutamente in Italia indicati e rivendicati dal Varisco, non implica neanche la posizione necessaria d'un soggetto assoluto. Poiché qui si tratta dell'interferire della pura forma, sul piano dell'anapodittica sinteticità e non già su quello del sapere razionale, le relazioni dell'interferire (connessione e causalità, tempo, reciprocità e così via) non importano la necessità apodittica, che sola pone a punto quei problemi – allora il più acuto, ma insolubile affatto, è proprio quello dell'accidentalità – ma che sola anche rende impossibile risolverli senza le risorse d'un mitico subconscio e quelle d'un'ipotesi della relazionalità. Il si-

stema dell'interferire dei molti soggetti, come necessario presupposto, rimane in tal caso, svuotato com'è di ogni valore, il complesso di relazioni noetiche astratte (la coscienza fenomenica non può essere coscienza in sé, osservava giustamente il Varisco), le quali relazioni s'identificheranno, sì, necessariamente col Soggetto Assoluto, ma lo renderanno anche uno schema impossibile e ripugnante.

Il riconoscimento dell'altro come soggetto rimane, per noi, giustificato da un processo assiologico d'induzione. È, esattamente, la cristiana scoperta del prossimo per mezzo della carità e reciprocamente – con la convalidazione filosofica, che in pari tratto si opera di questa, nel suo significato pregnante antintellettualistico e tuttavia non meramente fideistico – e significa asserire che queste nozioni, di soggetto e di prossimo, si svolgono solo nel mondo dei valori e non delle cose.

Obiettare che se noi usciamo dalle angustie solipsistiche dell'immediata soggettività soltanto per induzione equivale a introdurre surrettiziamente la nozione dell'altro, e ne usciamo perciò solo in apparenza; obiettare che «la nozione dell'altro è indeducibile dalle premesse, in cui non è contenuta», è innegabilmente esatto sul piano della logica dell'identico. Ma quando, nell'unità concreta dell'atto, che se è concretezza vuol dire che è identità e diversità, si costituiscono contenuti differenziali e si distingue un io da un non-io, se questo non è apparenza come

quello, se non è l'*Id des Es* fichtiano fuori ed opposto alla coscienza, la premessa generica ma necessaria e sufficiente dell'alterità è già posta. O la concretezza è una vuota parola o vuole appunto dir questo, unità d'un molteplice, simiglianza e differenza. Quando poi io, quell'io che mi son costituito anche come coscienza formale, distinguendomi da un non-io – conquistandomi a punto e discoprendomi per la sinteticità dell'indurre – distinguendomi dai contenuti del me come pura unità costante di questi, quando io a determinati contenuti attribuisco cogitativamente – non potendola direttamente e immediatamente sperimentare – un'analogia unità formale, io compio un procedimento, che potrà volta a volta esser corretto o no (troppe maschere spesso ci paion persone), ma che è soltanto un'induzione, genericamente legittima, e pel quale non solo ho tutti i materiali disponibili, ma ho pronto anche il linguaggio: quest'altra unità è individuato io. È chiaro che qui, adesso, noi non tracciamo le linee d'un processo psicologico (che può anche risultare inverso), ma solo epistemico; com'è chiaro altresì che quest'uscire dalle angustie dell'io, questo autentico trascendimento dell'immediato è reso possibile solo dalla nozione di unità sintetica come forma. Ciò vuol dire che l'altro come soggetto, né più né meno che l'io affermatore o ponente, van concepiti come valutazioni e valori; concezione non familiare e perciò difficile. Ove la sinteticità è pensata come identità infunzionale e data, cioè come contenuto, l'evasione dall'Io è impossibile e il solipsismo necessario. È nella

logica dell'identico che il riconoscimento dell'altro, come soggetto, significa negazione dell'io, importa un uscir fuori dell'io, perché l'io è allora un sé; ma alterità, umanamente parlando, vale alterità *affermata*, posizione e coesistenza dell'io affermante e dell'io affermato; perciò riesce poi valorizzazione d'entrambi. Sul piano del me soltanto si aggrumano, con la forza d'un'irresistibile logica, gli egoismi e Fichte aveva molta ragione d'assegnare al carattere morale degli obiettanti, alla loro ragione come *Weise*, quasi tutta la forza dell'obiezione contro la sua *Ichheit* come *Form*, ma è perché là brillano anche le evidenze dell'identità astratta, e perché la logica dell'egoismo abbacina d'evidenza, di quell'evidenza intrinseca che è l'ideale e la forza probante d'un sapere apriori (vedere le analisi dell'egotismo nel bel libro di Philip Léon sull'etica della potenza). Allora quel riconoscimento dell'altro come soggetto, quella coesistenza dell'io affermante e dell'io affermato, l'equivalenza dell'io e del prossimo appare meraviglioso, miracoloso, come la carità stessa che, nella sua anapodissi, è valutazione e valore, né più né meno di quell'induzione che ne costituisce in fine l'anima epistematica. La carità è certezza irreducibile affatto alla logica dell'identità.

Ma sul problema della molteplicità dei soggetti bisogna fermarsi ancora.

Liberiamoci, intanto, – supponendo d'esserci liberati del concetto, (del preconconcetto), che la logica induttiva sia quella più meschina forma di certezza che ci faccia strisciare sul piano dei dati

realistici – liberiamoci subito dal pregiudizio, oggi diffuso, che l'affermazione dei molti muova da un punto di luce naturalistico, e che, in quanto molti, essi siano l'uno «fuori» dell'altro, spazialmente. Come non è vero che la loro soggettività è connessa necessariamente alla considerazione di uno spazio oggettivo realistico, che è fisi, così non è vera la reciproca; non è vero cioè che il rigetto di questo concetto e l'affermazione della fenomenicità dello spazio riduca la pluralità dei soggetti ad apparenza e a contenuto di coscienza. Ciò sarà vero nella falsa fenomenicità dell'intuizione sensibile kantiana, ove lo spazio è subiettività pura e semplice o modo dell'unità, non ostante tutto, sostanziale dell'appercezione: sempre e in ogni caso la mutua esteriorità dei molti soggetti è la conseguenza necessaria del residuo realistico d'una concezione sostanziale dell'atto, che conclude all'idealità dello spazio. Per l'idealismo empirico la molteplicità fenomenica significa sistema oggettivo (e questa oggettività viene solo dall'assiologicità della sintesi), sistema di relazioni interdipendenti, tra le quali sono da annoverare anche le spaziali. La affermazione dei molti soggetti non è necessariamente connessa, in verità, che a quella dell'oggettività del tempo. I molti si pongono e sono riconosciuti come molti in un tempo oggettivo. Di dato non c'è, dunque, a propriamente parlare, che questa costruzione riflessa che è il tempo come successione di attimi. Mentre in un momento dato, io non sono che unità individuata di contenuto, nello stesso momento io e tu siamo – ci ritroviamo essere stati –

contenuti unitari diversi, financo pensieri opposti contraddittori, volontà contrarie: possiamo reciprocamente sconoscerci e negarci, volerci annullare. Ma che i molti si ritrovano essere stati, cioè sono riconosciuti porsi in identica unità di tempo oggettivo, non vuol dire altro se non che essi non sono dati ma affermati; che sono soggetti significa che la molteplice individuata e individuante sinteticità pone di ciascuno il proprio tempo (psicologico); che sono molteplici quello solo significa, che or ora ho detto, cioè che i loro contenuti possono essere non solo diversi ma anche opposti. Indi la loro relativa indipendenza che è veramente sistematicità. Giacché, siccome questo contenuto da me affermato non è puro contenuto e *res* ma atto, – cioè sintesi, e, secondo già largamente spiegammo, causalità – la indipendenza sua riconosciuta vale, in me, indeterminazione causale: che io riconosca te come soggetto non vuol dire che io ti causi e crei come tale, immediate, come io son causa nell'immediata concretezza dell'atto che io sono, poiché in esso io non determino causalmente che contenuti. Bensì io posso mediatamente, attraverso contenuti, agire e operare su te. Insomma, questo riconoscimento dell'altro – cioè percezione dell'identità fra questa unità sintetica che è ora contenuto della mia coscienza con quell'unità formale che io sono – non è più che un processo induttivo, vale a dire la sinteticità stessa dell'atto che si slarga in una più completa unità e si fa atto di atti. Ebbene: questo farsi atto di atti,

che è l'integrale realizzarsi del soggetto empirico, questo riconoscimento (non mai identità mera, cioè astratta) del prossimo, è unificazione schiettamente formale. L'unificazione per mezzo del volere, propriamente detto, e delle opere, rientra invece nei contenuti dell'atto ed è di altro genere, ma presuppone in ogni caso, se ne abbia coscienza oppur no, quell'unificazione formale. La quale sarà da dire, dunque, puro valore o assoluta axiologicità. E in questo senso può forse dirsi trascendenza, benché d'altro canto è, più veramente, sforzo e conquista d'immanenza. (Così le posizioni tradizionali della speculazione si capovolgono; o, meglio, mostrano la loro insufficienza e pregiudizievole acrisia).

Né varrebbe opporre ancora che il processo d'induzione o non esce dalla soggettività dell'atto o se possiede una oggettività, quella della unità di sintesi, è necessariamente oggettivante e non ci potrà dare l'altro che come *objectum*. Lasciamo la prima obiezione, fatuissima, e veniamo all'altra. È vero che noi costituendo, per un processo d'induzione, il sistema del me e del non me, veniamo a formare nozionalmente l'oggetto in quanto tale. Allora affermiamo e riconosciamo un determinato contenuto di coscienza come immediatamente non dipendente dall'originale spontaneità della sintesi o da ciò in cui crediamo di avvertirla, l'affermiamo anche come un fuori-della-coscienza, come cosa. Il valore di questa affermazione e di questo riconoscimento (teoretico) non può essere revocato in dubbio in quanto processo sintetico e risultato d'un processo, ma è sempre, di volta in volta,

da controllare e riconvalidare: onde la possibilità del rigetto del realismo e la possibilità della Critica. Vale a dire che il processo induttivo riguarda il carattere epistemico dell'oggettività della «cosa» come fuori della coscienza; la cosa si determina come tale non perché risultato d'un'induzione, ma perché contenuto, emersa diciamo così dai contenuti della coscienza. Nel riconoscimento dell'altro come soggetto non si ha un'oggettivazione dello stesso tipo, non ostante che sia identico il processo epistemico. Insomma, non è l'induzione che fa sì che l'oggetto sia cosa universalmente e quindi farebbe l'altro pure oggetto e cosa. Inducendo, da certi contenuti, il darsi d'un'unità sintetica a priori metafisica, raggiunge un soggetto, una pura forma la questione sta tutta, quindi, nella possibilità d'aver coscienza della forma, nella possibilità d'una coscienza formale. Se questo non si nega, non si vede ragione per la quale essa debba sfuggire all'induzione. La cui oggettività, che non è altro se non l'axiologicità e unicità della sintesi, atto di atti, non si vede da un canto che debba necessariamente significare oggetto come cosa e dall'altro anzi vuol significare proprio che l'altro che io riconosco come soggetto non è vana parvenza e maschera, ma davvero oggettivo soggetto. Ma raggiungendo te come soggetto, riconoscendoti come mio prossimo (allora, questo riconoscimento non è puramente teoretico) affermando questa unità di unità, io sono «spinto verso» l'affermazione di un'Unicità di coscienza.

Ho detto che nel riconoscimento dell'altro come soggetto non si ha un'oggettivazione dello stesso tipo dell'affermazione della cosa come un fuori della coscienza e ho detto che questo riconoscimento non è puramente teoretico. Ciò può far credere che la differenza dei due processi e l'ateoreticità o praticità del riconoscimento dell'altro soggetto si debba alla spontaneità intesa come attività e resistenza. L'urto – rivoletto d'origine fichtiana – e la resistenza, localizzata in altri centri soggettivi, farebbero uscire dalla solitudine solipsistica l'io. Così credette il Varisco: «Mentre le attività si organizzano a costituire il soggetto, le resistenze si organizzano a costituire l'altro soggetto». E, prima, aveva scritto: «come il pensare ha necessariamente due poli correlativi: quello del pensare inesteso e l'oggetto esteso, analogamente il fare (la coscienza in quanto attiva) implica pure due poli correlativi: l'attività strettamente soggettiva e la resistenza». Non questo è, e può essere il nostro pensiero. A parte che le nozioni di attività e di resistenza ci riportano a determinatissimi e doviziosissimi contenuti di esperienza e qui bisogna, invece, scendere in profondità alla pura forma, è ovvio per noi che, se a definire l'attività occorre codesta correlazione, ebbene la correlazione è impossibile avvertire se l'avvertire non è relazione, cioè sintesi. È a questa ultima nozione, quindi, che bisogna far capo, se non ci si vuole appagare d'una spiegazione solo psicologica. Ma se facciamo capo alla nozione di sintesi ci imbattiamo in quella sistematica di relazioni spaziali e temporali, necessarie e sufficienti

per determinare l'altro come soggetto senza ricorrere a mitici intuiti di resistenze e all'inconscio. La fenomenicità di prospettive spaziali che possono, diciamo così, interpenetrarsi senza mutuamente turbarsi e contraddirsi, in unità epistematicamente valida, la coesistenza soprattutto di momenti dati nel tempo identici e che possono tuttavia essere opposti contrari, fissano e limitano una nozione dell'alterità impossibile affatto altrimenti fuori di quella di una sintesi che sia spiritualità e originalità di posizione. Ma ciò vuol dire atto e non attività, che significa *nisus*, estrinsecazione di forza, urto e resistenza; atto che si determina in posizioni di valore, e nessuno, spero, vorrà ridurre l'avvertimento della contraddizione al senso d'un urto fisico, i valori a forze meccaniche. Ora, è la coscienza della sinteticità – questo il punto dal quale movemmo la presente considerazione – basta a dare una portata e un valore diverso all'oggettivazione dell'altro come soggetto e della cosa come un fuori della coscienza; ma essa ancora fa sì che questo riconoscimento non sia pura teoreticità, perché in esso veramente il contenuto è pure forma, è atto di atto, schietta dunque praticità.

In effetti, o il *prattein*, trasferito nei modi del me, sarà attività, ma rimane indeclinabilmente molteplicità affatto inunificabile, mai autonoma, ed impossibile a identificare coll'io, allora teoreticità mera, senza neanche l'aristotelica autocoscienza oppure bisogna convenire che sia necessario e sufficiente a definire la

prassi quell'unità sintetica che è la pura forma della coscienza attuale.

Ma è chiaro, dunque, così perché il riconoscimento dell'altro è affermazione di un'unità *che mi sospinge* verso l'affermazione d'un'Unicità di coscienza. Si tratta di esigenza e valore. In effetti l'affermazione della molteplicità dei soggetti e della conseguente unicità di coscienza, cui sono sospinto dalle necessità epistematiche della mia costituzione, che è dunque affermazione schiettamente assiologica, implica il mantenersi saldo della singolarità sintetica di ciascuno, la quale, non essendo vincolo sostanziale per essenza ontologica e quindi un dato, non può dirsi un *prius* che preesista come unità ai molteplici atti e non è quindi la sua moltiplicazione illogica che urti le norme del pensiero; ma, considerando che neanche si tratta di un *posterius* addizionale, bensì di funzionalità valutativa, non appare impossibile accogliere il concetto carabellesiano di una moltiplicazione relativa dei soggetti dall'Unicità, ma assiologica, della sintesi.

L'Unicità è fenomeno originale e originario che sconvolge tutti i nostri concetti e genera un vero stupore metafisico. «Il punto più alto a cui un osservatore possa arrivare – diceva un giorno Goethe ad Eckermann – è la meraviglia; e quando un fenomeno originario desta in lui questa meraviglia, deve esser contento: nulla di più gli può esser concesso, né egli deve cercare di andar oltre. Qui è il limite. Ma agli uomini non basta, ordinariamente, la visione del fenomeno ultimo: essi pensano

che si debba andare ancora più in là: e sono simili ai bambini, che, quando hanno guardato in uno specchio, lo rivolgono, per vedere che cosa c'è dall'altra parte».

Il riconoscimento dell'altro come soggetto è una vera e propria rivelazione metafisica, colla quale noi tocchiamo forse il fondo del reale. Se la scoperta dell'io come assiomaticità è già la conquista dell'essenziale natura di esso, non ostante tutti i motivi che ne celano il valore, come il me, l'abitudine e così via, il riconoscimento della molteplicità dei soggetti ne è ancora una chiarificazione e un approfondimento. Anzitutto, perché quella prima scoperta non elimina ancora il possibile errore così della sostanzialità come dell'unità quale aseità; anzi l'anima, stupita e agitata, costretta a scegliere tra quest'unità formale, che appare davvero un nulla, e la sostanziale e salda realtà d'un io che si fa centro del tutto e tutto esso stesso, non ha pochi motivi che la spingono verso l'egotismo e l'apparenza dialettica. Poi, la sinteticità dell'io, come atto di atti, non esclude per anco non dico che la mia cara persona ma che il punto ideale dell'io, in cui io mi identifico, sia l'in sé formale unificante. Una forma, così scaltrita, di solipsismo ha dovizie di ragioni, buone e cattive, onde armarsi e vigila pericolosissima al varco. Ma col riconoscimento dell'altro come soggetto, il molteplice è definitivamente sottratto alle angustie del puro contenuto e sale alla dignità della forma; schiude la possibilità d'un infinito, che non può essere un falso infinito, estensivo e numerabile, e il reale appare inscindibile molteplicità

unitaria, uno perché molteplice e molteplice perché uno, senza misticismi e senza dialettica. Senza dialettica perché questo riconoscimento è praticità ed esperienza, non rappresentazione intellettuale bensì processo induttivo, attitudine, vita morale.

Questa rivelazione metafisica ci presenta il Reale non come dispersione ma come vera molteplicità di soggetti, della quale ciascuno, nella sua sinteticità attuale individuante, costituisce – cioè può e deve costituire – l'unità effettiva, non monadica e inesplicabile, ma axiologica. La struttura del Reale, pel pensiero critico, ne rimane essenzialmente determinata, benché in una forma non abituale e certo non facile a concepire. Pare, qui, di giungere ai limiti della follia (un approfondimento e una sistematizzazione della follia berkeleyana) e la verità dà le vertigini; ma per le vette del pensiero critico occorrono nervi saldi ed animi imperterriti. Rimane determinato soprattutto – ciò che forse più importa – che il reale è siffatto da non consentire più la ricerca d'un'unità assoluta, d'un centro o monade suprema, come data, realisticamente. L'unità formale, necessaria e sufficiente per le esigenze più vere e indeclinabili del pensiero critico, onde il reale sia universo, la percezione cognizione, la cognizione sapere e così via, è già trovato nella sinteticità di ciascuno dei molteplici soggetti fenomenici, la quale è unità axiologica, Dover Essere puro, necessario e sufficiente a sua volta pei bisogni del pensiero

riflesso e della vita pratica come eticità. E acquista un senso proprio, e non fallace allora, parlare della filosofia come sforzo e come problematicità, come di una speranza non vana.

L'unità o è unità formale e axiofenomenicità, o è un nulla, e cercarla nei molteplici contenuti della sintesi come tali, che costituiscano un'inseità, è senz'altro un ricadere inevitabile nella dialettica. Ebbene, di contenuti o termini della sintesi è impossibile prescindere nel concetto di soggetto, e non ne prescinde l'intelletto precritico allorché, deformando e fallacemente interpretando la nozione dell'Unicità axiologica della quale ha un vago avvertimento, costituisce il concetto d'un Soggetto Assoluto. Ma, invero, la nozione d'un tale Soggetto non è propriamente un'esigenza del pensiero filosofico, e tanto meno quanto più esso si fa critico; sorge altrove, nella religione, per bisogni d'altro genere che quelli esplicativi e teoretici, sorge per esigenze morali interpretate ancora precriticamente.

Pel pensiero critico l'affermazione d'un Soggetto Assoluto rimane affidata ad altro procedimento, in sé acritico, quello della fede. Né può né deve spaventarci ora questa dualità di filosofia e di religione quale fu sempre nei secoli intesa, dualità tanto più energicamente postulata quanto più vivamente si sentì il valore della fede e della sua imprescindibilità per la religione e quanto più, ingenuamente, si coglieva quel vero altissimo che l'unità andava cercata umilmente nel semplice atto di vita dell'uomo empirico, pensatore e credente, e *doveva* essere istituita da lui, per lui,

in lui; dualità che la filosofia non può correttamente superare se non facendosi rigorosamente critica, cioè liberandosi da ogni realismo e da ogni razionalismo, e riconoscendo fra le condizioni formali d'ogni teologia proprio ciò di cui essa non può affermare il contenuto, la fede. Voler prescindere dalla fede in una filosofia della religione è propriamente un prescindere dalla religione. E il tentativo non attesta che il carattere precritico di quella filosofia; perché giudicare la fede un modo o momento subiettivo della coscienza non è possibile che in una concezione dommatica di questa, per la quale l'oggettività è ancor sempre quella realistica del fuori della coscienza. E, perché quelle posizioni della filosofia della religione sono precritiche, avviene che siano dialettiche; e la manifestazione e prova più generale di tale dialetticità è data dall'identificazione e insieme opposizione che ne risulta di filosofia e di religione, irresistibile e inconsapevole (molti concetti della cosiddetta metafisica sono soltanto nozioni, storiche, della religione, e questa per esempio di Soggetto Assoluto) oppure anche intenzionale e riflessa. E si noti che questa identificazione e opposizione oppure identificazione o opposizione si rivela non solo nella filosofia ma anche e più anzi nella teologia, in quanto questa sempre è stata una filosofia acritica della fede. Ma basti di ciò, basti l'accento e le prospettive che se ne schiudono, basti che non appaia impossibile dal nostro punto di luce la fondazione critica d'una teologia assiologica (che faccia a punto luce sulla considerazione che la fede, come ogni credenza, ma senza

fine più possentemente e veracemente, pone e crea l'oggetto suo; che è la verità razionalisticamente deformata ma contenuta nell'argomento ontologico); basti per fissare l'acrisia della nozione d'un Soggetto Assoluto.

Per il pensiero critico il Reale, costituito da una molteplicità di soggetti, rimane un acosmismo – ma affermato – di spiriti fraterni, per il quale però sono state poste tutte le condizioni di superamento: a punto, le condizioni epistematiche dell'atto (causalità, universalizzazione, non contraddizione, ecc.).

La sinteticità originaria di ciascuno di essi noi possiamo certo – per un processo di astrazione corretta, perché da un canto è universalizzazione e dall'altro riconoscimento d'un'identità essenziale, d'un in-sé che non è un per sé, l'identità di quell'immediato darsi che è a punto la sintesi – fermare come un'Oggettività pura, che è in tutti i sensi una Unicità. Anzitutto perché in questo processo di astrazione muoviamo da un'esperienza oggettivamente indubitabile; e fermiamoci su questo punto, indispensabile per la correttezza del metodo da noi seguito. Della relazione referente in atto nella sua immediatezza, noi abbiamo esperienza nell'io, la cui singolarità sta tutta in questa unità di sintesi. Invero la unità noi la cogliamo così nella predicazione come nell'io; ma quella è obiettivata, cioè, più precisamente, la sua percettibilità è dello stesso tipo dei termini, quasi termine fra termini (onde sono possibili taluni tentativi di logica formalistica), ulterior-

mente relazionatile; questa, invece, che cogliamo nell'io è veramente immediata come unità, immediatezza pura, che ti dà il senso del nulla e non puoi situare e noverare fra altri percetti, che è davvero ontologicamente nulla, ma è tuttavia termine d'esperienza, oggettivamente controllabile e condizione di oggettività. Rileggere le indimenticabili pagine del *Le Senne* sull'Io, in *Obstacle et valeur*. Poi, quella Oggettività possiamo affermare criticamente sia perché, al pensiero riflesso risulta che la Sinteticità è ciò in cui convergono e convengono come a termine unico di coscienza i processi molteplici di questa, sia perché essa si rivela la sola condizione a priori metafisicaa dello stesso darsi della coscienza. La affermiamo per una deduzione che si fonda su un'induzione. Condizione metafisica – si noti – che non consente, nella sua insostituibilità antica, nessuna metodologia apriorista; se consentisse ed esigesse non resterebbe che dedurre, come Spinoza, modi e attributi dalla sostanza. Ma negar ciò non vuol dire negare quel *prius* che è pel pensiero una pura oggettività e, veramente, schietto valore di Unicità. Allora, come dice benissimo il Carabellese, i molti soggetti, i singoli, guardati da questo angolo visuale, risultano anche per noi «l'omogenea moltiplicazione relativa dell'unico Oggetto di coscienza».

Senonché, di questa affermata Unicità – che, presso di noi, non può essere chiamata ad assolvere la sua funzione epistematica di convalidazione apriori del sapere, posta com'è quale risul-

tato e Dover Essere piuttosto che *ratio cognoscendi* e forma categoriale dell'Essere, onde ci è vietato di intendere quella moltiplicazione in un qualsiasi senso emanatistico – di questa affermata Unicità non pare possa giovare né la dottrina della Scienza né una teoria generale del Valore. Questa Unicità, ripeto, è solo e schietto Dover Essere, niente Essere, è sinteticità (e ciò dovrebbe farci criticamente avvertiti che la realtà di essa non può che invano esser cercata in determinazioni ontologiche; che l'universalità, per esempio, dei valori, del bene, del vero, della giustizia, si abbia a distendere in universali esistenziali e, comunque, ontologici, o che, per converso, il realizzarsi di essi in una situazione concreta di determinazioni, temporalmente e spazialmente, ne sia una limitazione e una negazione: la scoperta e affermazione d'un vero, come una parola di bene, come un motivo d'arte o una nota d'accordo fra uomini di buona volontà sono realizzazioni assolute e universali dell'Unica Oggettività, non sue parziali fulgurazioni); poi essa non può esser detta l'Unico, da cui desumere modi e forme assiologici. E in quanto risulta Sinteticità assiologica è vano pensare, come esigerebbe un'autentica Dottrina della Scienza, che l'autocoscienza di quella nel suo puro porsi risulti l'autodeterminazione assoluta dei propri modi e della propria legittimità, e quindi anche del sapere: sinteticità vale a punto indeterminazione conoscitiva. Ma su questo punto è ov-

vio che i fraintendimenti siano irresistibili, per la tendenza e insieme per l'impossibilità di situare fra i dati dell'esperienza più nota questa singolarissima realtà della coscienza.

Ci sono modi radicalmente diversi di intendere la sinteticità. Come oggetto, ad esempio: e sarà, allora, percolato, puro e semplice relazione, necessariamente condizionata dai suoi termini e qualificata da essi. Questa qualificazione e condizionalità le fa perdere il suo carattere essenziale di *prìus* della coscienza e di qualificazione attiva. L'errore principale consiste – ed è quello in genere dei punti di vista empiristici tradizionali – di considerare ambo i termini come tali che la qualificano, cioè anche il percolato come dato, laddove esso è posto a punto dalla sinteticità. Ovvero si può intendere la sinteticità come concetto, forma intellettuale, categoria. Se ne salva la apriorità metafisica, che diventa però anche apriorità gnoseologica, a petto della quale quella impallidisce e a poco a poco vanisce, con l'identità razionalistica di essere e conoscere, ma non si sfugge alle difficoltà del formalismo e al progressivo essiccamento della fresca polla del valore. E se pure quelle si riesce a schivare è impossibile non ricadere nella vecchia ontologia. Il sistema del Blondel ce ne offre un esempio insigne. Pare che la filosofia dell'azione si intessa tutta di esigenze e valori e l'ontologia *ancien style* vi rimanga superata e inverata. Ma l'Essere, che manca sempre all'uomo, l'Essere cercato dovunque da lui – l'uomo che sorpassa l'uomo, di Pascal – cercato

come sostegno del sistema del reale e del conoscere, è tanto addentro all'anima, che quei valori e quelle esigenze non sono che deficienze. L'Essere è l'Unico necessario impraticabile, impraticabile coi mezzi dei quali l'uomo dispone nell'ordine naturale, fuori della Grazia. Così, in questa filosofia dell'insufficienza la nozione stessa di esigenza si depotenzia e svalora per la contaminazione ontologica che veramente ne fa un'irrealtà. Il termine di esigenza non predetermina, sì, apoditticamente il concetto del reale che postula ma indubbiamente ha per sé una realtà che la deficienza in quanto tale non può avere perché essa si definisce per negazione, rispetto a ciò che è per essenza, come dato. Una volta ancora, non c'è che la nozione di sinteticità la quale possa salvare il valore; ma bisogna, dunque, intenderla non come oggetto, non come concetto, sì come immediatezza pre-subobiettiva: l'Unico Praticabile. Eliminato, perciò stesso, ogni realismo. la sinteticità appare la caratteristica stessa della coscienza, la sua Unicità, appare axiologicità pura; non essere ontologico, fatto tra fatti, rughetta spumosa dell'immenso mare realistico della sostanza, non lume *ab extra* o luce di trascendentalità, non il ritmo ardigoiano dei distinti, non *élan vitale*, non autoctisi. Neanche questo, se l'Atto Puro come autoctisi è e non può non essere che autoconcetto, cioè essenza dialetticamente mediantesi, che da sé esclude a rigore ogni valore e a rigore è il Soggetto Assoluto, l'Unico.

Ma l'Unicità, insistiamo, non può esser detta l'Unico. È ben vero che la sintesi che la caratterizza si è rivelata principio di individuazione; ma è del pari vero che faremmo adesso della pessima astrazione se lo assumessimo ancora, perché tale, come individualità e soggetto, illudendoci di potere astrarre da ogni e qualsivoglia contenuto individuato, onde il principio è a punto individuazione. Noi non possiamo escludere – questo è vero ancora – che possano costituire contenuto della Sinteticità Unica i molteplici singoli in quanto molteplici, atti allora dell'atto (e sarebbe il paolino *in eo sumus et in eo vivimus*), così come nell'unità del soggetto empirico gli atti percettivi e i giudizi entrano a far parte di più vasti complessi percettivi e di ragionamenti e i ragionamenti sono contenuti di una coscienza formale, d'un io. Ma dobbiamo escludere, ché qui non ci assiste più il principio di analogia – se esso non si fonda, come nel tomismo, su una pre-critica concezione ontologica, la cui trascendentalità è fissata *in linea actus*, d'un atto cioè visto *ab extra* – che ne sia allora mantenuta l'individualità, onde il singolo riesce soggetto.

La individualità del soggetto sta tutta nell'immediatezza della sintesi, nella coscienza formale dell'atto. Non è solo unità, come la sintesi della predicazione, referente e referita, cioè posta dall'incondizionale unità d'un soggetto: solo il soggetto risulta immediatamente incondizionale condizionante (e non importa, come spieghiamo, che la riflessione trovi poi da indicarne mediatamente le condizioni; ciò avviene su un altro piano ed esse si

appaesano sempre contenuti della primalità immediata dell'atto), cioè pura forma, coscienza mera. Se il soggetto non è un avvertir sé o la possibilità di questa coscienza precisa (e la sua connessione con un contenuto non l'elimina anzi l'avvalora, come l'avvalora questo colorarlo di sé che esso fa), se il soggetto non è questa assolutezza, che non è perciò autocoscienza, difficile sarebbe dir cosa sia. Però tale immediatezza è interna non esterna alla sintesi, vien colta come forma non come contenuto: è nel pensiero e pel pensiero che un sistema di relazioni si pone come oggetto di esso, lasciandosi alle spalle, se il pensiero non si fa critico, la relazionalità onde è atto. Un'immediatezza è insopprimibile dalla singolarità – come, altrimenti, essa sarebbe uno dei soggetti dell'unica oggettività? – e questa precisamente della relazionalità sintetica. Perciò bisogna escludere che il singolo mantenga la propria individualità ponendosi come contenuto d'un Soggetto Assoluto; il quale ne sarebbe, per altro, nell'ipotesi affermativa, ridotto alla singolarità relativa di soggetto fra soggetti.

Quindi è che la nozione d'un Soggetto Assoluto si precisa, e dovrebbe esser resa possibile, secondo quell'universalità che salvi la singolarità dei particolari; come dice il Varisco. «Il Soggetto Universale deve accorgersi non soltanto di tuttociò, di che ogni soggetto particolare si accorge; ma deve accorgersi dell'accorgersi di ogni soggetto particolare. Include l'universo; e in-

clude tutte quelle inclusioni dell'universo in cui si risolvono i soggetti particolari. Pensa, conosce anche i pensieri di ciascuno di noi». Ma è ciò, ripeto, che non riusciamo a pensare né secondo una corretta analogia – se «*ea quae dicuntur de Deo sunt intelligenda secundum similitudinem intellectualium creaturarum*» – né fuori di una dialetticità di particolare e universale. Perciò escludiamo che i molteplici singoli costituiscano contenuti di una sinteticità Unica, valgano a costituire l'Unico. Ma cos'è poi negar ciò se non la negazione d'una posizione realistica della vecchia ontologia?

Tanto più dobbiamo escludere in quanto la conservazione del valore d'individuazione del singolo è un'esigenza generale di tutte le possibili posizioni di esperienza e di pensiero (e quindi di una teoria generale del Valore), esigenza, di cui proprio quell'Unicità appare, se non la condizione ontologica, certo il risultato e l'anapodittico fine, il valore. Da un canto; e dall'altro, bisogna aggiungere, le condizioni e i modi di realizzare quest'Unicità sono i costitutivi stessi dell'individuale singolarità di ciascuno. E solamente nei singoli ci risultano. In ciascuno di noi, e qui solo, noi ritroviamo le condizioni necessarie e sufficienti, a punto le condizioni epistematiche dell'atto, onde questa unità del reale non sia una vuota parola, esca dal limbo delle astratte esigenze e si realizzi pienamente, concretamente. Insopprimibile, anche perché negarla è dunque un negarsi e un mentire, questa esigenza del valore d'individualità del singolo, si traduce nell'altra, della sistematicità dei molti soggetti, in quanto sono appunto

omogenei e relativi. Questa sistematicità è essenziale all'eticità. L'universale categorico kantiano non ha più veramente senso alcuno se si prescinde dalla molteplicità dei singoli soggetti di cui esso proprio è la forma. Più e meglio ancora: tutti, nell'universalità etica, vuol dire la totalità dei ciascuno, con integra la individualità singolare dei ciascuno; allora, questa totalità è relazionale e, in quanto tale, si chiama sistema, impossibile ove la individualità è unità sostanziale. Così l'universale etico implica il valore di positività dei molti, in quanto tali, e ne esclude la aseità. Ma così, anche, avviene che l'unità che ne risulta, nella sua concretezza, non riesca negazione di libertà: quando diciamo atto di atti non ha più luogo affatto la distinzione di genitivo soggettivo e genitivo oggettivo, perché l'unità è veramente identità formale e assiologica o, se ancora si pone, allorché si dia all'uno dei termini il significato di attività e non di sintesi, la passività dell'altro termine è solo del contenuto (questo tipo d'interferenza si svolge solo fra rappresentazioni) e l'originalità di sintesi di questo termine rimane pur sempre presupposta e salva. L'universalità etica è l'unità assiologica dei molti. E tale certo fu il pensiero di Kant, pur se non esplicito – è stato autorevolmente osservato – per chi rifletta alla funzione assegnata da lui alle due Idee, teologica e psicologica. E bisogna aggiungere che la molteplicità dei singoli non può essere il momento dialettico d'un universale concreto,

senza che ne resti inficiato, come apparente e inconcreto, il valore d'immediatezza del singolo, che qui fa uno con quello di soggetto morale.

La sistematicità è essenziale alla vita morale, e ovviamente – non come sistema dato ma come valore da realizzare. Allorché Kant ci parla d'un Regno di Fini noi non possiamo non intendere il Regno proprio come tale, precisamente come quella sistematicità cui siamo chiamati, per «vocazione» ed «elezione», non solo a collaborare ma veramente a instaurare, col senso della tremenda responsabilità che ne deriva e ci tocca; a instaurare noi, da noi, nella nostra singolarità mortale, nella nostra empiricità individuata. Allorché noi preghiamo col Cristo: *veniat regnum tuum*, noi avvaloriamo ed esaltiamo, non perdiamo, la nostra singolarità mortale.

Ma anche il desiderio è preghiera, anche il pensare è preghiera naturale, insegnava il Malebranche; e noi possiamo dire ora, senza possibilità di equivoci, che il carattere assiologico della preghiera è comune, come aspirazione ed esigenza, a tutti i modi e momenti della coscienza, è l'universale della coscienza, tanto più vero e pregnante quanto più essi si esplicitano ed elevano e il sapere scientifico stesso, per esempio, non altrimenti dell'opera d'arte, è Dover Essere. Perciò, per la scienza e per l'arte, come per tutti i valori è condizione necessaria la nostra empirica individualità. E vivendoli noi avvaloriamo ed esaltiamo, non perdiamo la nostra singolarità mortale.

Tanto più energicamente, anzi, quanto più nella vita morale – è lecito fare adesso, senza paure, queste nette dichiarazioni di moralismo – lavoriamo a costituire, per la Unica forma della sinteticità, sempre più saldi contenuti universali e sistematici, cioè, al limite, unitari.

Ma è l'altro limite questo, in cui l'eticità trapasserebbe nella religiosità, se la Critica lo affermasse positivamente e come un fine.