



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

ADELCHI BARATONO



Per un occasionalismo  
sensista

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](http://edizioniathena.it) per maggiori informazioni.

Poesia, religione e filosofia sono tre sorelle: spesso si rassomigliano al punto da scambiarsi l'una con l'altra, unendosi e sostenendosi a vicenda (Platone e Dante ne saran sempre i più fulgidi esempi); altre volte invece bisticcian fra di loro e proseguono, dure e inaridite dalla lor solitudine, ciascuna per il proprio cammino, tenendosi il broncio (queste liti di famiglia si chiamano «crisi dello spirito»). Ma tutt'e tre queste voci – quella che canta, quella che prega e quella che «ragiona» – esprimono lo stesso anelito a superare il vario e molteplice, così doloroso e incerto, dell'esperienza, per attingere quei valori ideali di verità, di bene e di bellezza, costituenti il «mondo dello spirito», che squisitamente si attua nel mo-

vimento di pensiero chiamato dai greci «sophia» e da noi «cultura».

La poesia ci riesce per suggestione, servendosi dell'arte, la quale esprime e fa esistere – «fa presente», potremmo dire –, nella forma stessa sensibile (come sarebbe un accordo di suoni o d'immagini), un valore trascendentale, e cioè superante quei suoni e immagini in quanto tali, ma del tutto immanentizzato in essa forma. A sua volta la religione, con un atto di fede, appaga le nostre aspirazioni al vero e al bene assoluto nella rappresentazione di un Essere reale e perfettissimo a un tempo, benchè trascendente e sovransensibile. Questa è la «credenza», o certezza dogmatica: per comunicarla intuitivamente, la religione spesso chiede alla sorella poesia di far sensibile agli uomini, co' suoi simboli e miti, la realtà ideale; ma per convertirla in certezza razio-

nale (universale e necessaria), essa si rivolge all'altra sorella, alla filosofia, che, per concetti, le fornisca la «prova di Dio».

Questa richiesta, che discende alla filosofia dalla contemplazione e dal timor di Dio, s'incontra con una consimile che dalla vita e dall'esperienza ascende alla meditazione filosofica, determinandone la missione specifica, ch'è di conciliare i due mondi. La nostra volontà (o attività pratica), sempre scontenta di ciò ch'essa «è» e che essa «fa» – e infatti non è che sentimento (e, in fondo, privazione e dolore) –, aspira a raggiungere un bene assoluto, che sempre le sfugge; e chiede alla morale di fornirle il concetto di questo «dover essere» bramato e ignorato. La nostra conoscenza, poi (o attività teoretica), mai paga di quel che intuisce – e infatti non intuisce che un pulviscolo di sensazioni eterogenee, ognora

mutevoli e occasionali –, aspira a un vero che le rappresenti una realtà assoluta, e chiede alla scienza il concetto di questo Essere che sta in fondo alle esistenze sensibili.

Ma la morale e la scienza, fin che rimangono ciascuna nel proprio limitato dominio, l'una, delle nostre finalità e azioni pratiche, l'altra, della conoscenza empirica, non possono, legate come sono all'esperienza, salire oltre questa e offrirci il perchè ultimo del nostro volere o il perchè primo dell'essere del mondo, nè l'unità fra le nostre finalità soggettive e la causa oggettiva del tutto. La morale non può ricavare da sè medesima che una «norma» generale dell'azione, ch'è una semplice enunciazione di ciò che dobbiam fare; la scienza non può raggiungere che una «legge» del divenire fenomenico, ch'è un'altra forma verbale definiente un rapporto astratto con cui misu-

rare e comparare i fenomeni: ma che cosa sia il fondamento della causalità naturale e della finalità soggettiva, per cui le leggi di natura sian vere e le norme morali sian giuste; e come si possa conciliare la necessità delle prime con l'autonomia delle seconde, soltanto una riflessione d'ordine superiore ce lo può dire.

Questa riflessione, o è contemplazione religiosa, la quale, rimanendo essenzialmente spinta pratica al dover essere ideale, riesce, con un atto di fede, a obbiettarlo nell'idea reale di Dio, posto alla confluenza estrema tra i valori pratici e quelli teoretici; oppure è meditazione filosofica che, riflettendo sulla morale e sulla scienza, nonché su tutta la nostra esperienza e sulle stesse nostre attività teoretiche e pratiche, tenta una totale sistemazione di tutto il pensiero. Ecco dunque implicitamente definiti il fine, l'obbietto e il

metodo della filosofia. Ciò che l'accomuna alla religione è l'esigenza di trascendere il mondo subiettivo dell'esperienza finita per attingere il «Valore infinito» e, come nell'ultimo canto del «Paradiso», congiungersi ad esso: da Parmenide a Platone, da Agostino a Tomaso, da Bruno e Cartesio a Leibniz e Spinoza, da Hegel a Bergson, è ben evidente questo anelito della filosofia a sollevarsi fino a Dio, comunque essa lo chiami. Ma già il chiamarlo con tutt'altri nomi – come Essere o Idea, Spirito o Natura, «lo» od Oggetto, ecc. – mostra la diversità di contenuto e di metodo della filosofia, ch'è sempre una ricerca teoretica (un voler conoscere) e una posizione critica (una problematica), laddove la pura religiosità non soffre dubbi nè ha bisogno di sapere per credere.

Se ci rivolgiamo indietro a guardare lo sviluppo del pensiero occidentale, da Talete ai nostri gior-

ni, esso ci appare come il respiro più vasto dello spirito umano, che, col ritmo dei secoli, ogni volta si dilata oltre le barriere della nostra limitatissima esperienza, verso la idealizzazione del pensiero in «grandi sistemi» che abbraccian tutto il cosmo per raggiungere Dio; e poi ogni volta nuovamente si restringe raccogliendosi in sè medesimo, ricondotto dal suo stesso essenzial criticismo all'esperienza e alla vita. Perchè infatti «realismo» e «criticismo» – prendendo queste denominazioni, non in senso storico, ma in senso lato, l'una come ricerca dell'Essere (ontologia o metafisica), l'altra come domanda se e in che limiti e condizioni questa ricerca sia possibile (sceptsi o gno-seologia) – son come l'arsi e la tesi del pensiero filosofico, e cioè i due momenti, complementari l'un dell'altro, che ne spiegano lo sviluppo storico; come, poi, «idealismo» ed «empirismo» (sempre

in senso largo) son le due posizioni filosofiche di fronte ai problemi, posizioni che s'integrano a vicenda. E le guerre, a volte così aspre e clamorose, fra indirizzi e scuole divergenti, non sono che il manifestarsi unilaterale e parziale di esigenze ugualmente necessarie affinché la filosofia resti sè stessa e non si vada a confondere nè con la religione da una parte, nè con la scienza o la pratica dall'altra parte.

Per esempio, l'esame storico della «ricerca» humana ci offre un caso tipico di questa dialettica interna alla filosofia, e del contrasto fra una metafisica già raggiunta e la risorgente critica, che ne demolisce i residui dogmatici per preparare la nuova ascesa a un pensiero più libero e più aderente alla sua propria esigenza. Lo scetticismo empirista dello Hume viene infatti a inserirsi fra il razionalismo cartesiano e il criticismo kan-

tiano, ch'è la conseguenza di Hume e la premessa della filosofia contemporanea. Ma posizione e funzione analoga ebbero, prima, la sofistica nel mondo antico e il nominalismo nell'evo di mezzo; dopo, il contingentismo e l'attualismo dei nostri tempi. Intendo dire, che l'eresia scettica e l'eterodossia empiricista son di volta in volta il fermento che fa lievitare il pensiero, evitando all'idealismo ortodosso d'imbozzolarsi nel teologismo, ch'è la sua maschera.

Come, in arte, appaiono ogni tanto dei «poeti maledetti» che, rovesciando una tradizione divenuta ormai di maniera e ispirandosi alla rovente realtà della vita, impediscono alla poesia di cristallizzarsi in forme retoriche; e come, nel seno della religione istessa, salta fuori in ogni epoca qualche dannato eretico, che con la foga del suo misticismo cerca di rompere (per dirla alla Berg-

son) il cerchio chiuso delle oggettivazioni ormai statiche ed esteriori; così ci furon sempre dei filosofi maledetti e sputacchiati, della stoffa d'un Protagora o d'un Epicuro, d'un Occam o d'uno Hume, d'un Feuerbach o d'un Avenarius, che tirarono per le falde il teologismo filosofico, onorato e festeggiato perchè assicurava agli uomini l'esistenza del mondo dello Spirito, per richiamarlo al mondo delle esistenze sensibili, al quale la religione si può benissimo antinomizzare praticamente, ma col quale la filosofia deve ritrovare l'accordo teoretico (l'accordo fra il dover essere del valore e l'esistere nell'essere reale), che costituisce il suo problema centrale, il problema «di vita o di morte» per un filosofo.

Del che fu ben consapevole lo stesso Platone — il più religioso dei filosofi, ma anche il più filosofo dei religiosi —, come si può vedere molto chiara-

mente nel «Parmenide». Ora, fra il dialogo platonico e il poema dell'Eleate c'è di mezzo Gorgia, che co' suoi paradossi aveva posto un piccolo problemino, schizzato fuori dalle aporie zenoniane, sulla incongruenza fra verità razionale e realtà di fatto («il pensato non esiste e l'esistente non è pensabile»), che Platone doveva risolvere, ingegnandosi di cercarne le vie, senza decidersi, teoreticamente, per nessuna. E la sua soluzione puro pratica del problema reale, quella d'ispirazione socratica, che pone la realtà somma nell'idea del Bene, di dove prende il volo, se non dallo scetticismo di Protagora? Questi infatti, dopo averci coraggiosamente confessato che la sola realtà indubitabile, perchè evidente per sè stessa, è l'esistere del sensibile, aveva con pari ardimento concluso che la verità ideale non può essere che nostra, ossia pratica, piegando la filo-

sofia dall'intellettualismo eracliteo all'umanismo socratico.

Gli esempi si posson moltiplicare. Se la filosofia è idealismo, ispirato da un bisogno essenzialmente religioso, il fermento d'ogni rinascita filosofica è una posizione sensista – dico «posizione», non «soluzione» (un sensismo in particolare) – che sta in fondo a ogni criticismo (e appare pertanto scetticismo), la quale riconduce il pensiero riflesso a fare i conti col mondo dei sensi. La grande riforma kantiana non è che una messa a punto di tale questione. Poi che Hume gli aveva dimostrato, che la sola «realtà» di cui possiam parlare è l'esistere (il darsi) delle «impressioni», distinte e unite così come si presentano nei lor concreti rapporti (forme e strutture, oggi diremmo) – astratti poi nelle idee di qualità e di rapporto, come spazio tempo e numero –, e associate

dall'abitudine mnemonica, per cui le idee di sostanza e di causa, ossia le parole con cui unificiamo e identifichiamo le impressioni, non implicano alcuna nuova realtà, e la necessità di natura si riduce a uno slancio della fantasia, a una necessità subiettiva, aspetto teoretico del finalismo del sentimento (pratico); il Kant destato dal sonno dogmatico ricominciò di qui il suo cammino. Le sue conclusioni son le colonne d'Ercole del pensiero contemporaneo. Per oltre un secolo nessuno s'è più sentito in diritto di evadere oltre l'esperienza per affermare la reale esistenza del trascendente, e tanto meno di determinarla positivamente in una metafisica dell'assoluto.

Scienza, filosofia e teologia si son nettamente separate. La scienza, avendo appreso da Kant che la realtà dell'oggetto, la sua intelligibilità, sta in quel concetto capace di unificare i dati

dell'esperienza – è una costruzione del pensiero che vale per le esistenze sensibili, loro forma a priori ma in accordo con esse –, divenne vie più positiva e sperimentale, adoperando i processi logici e matematici come strumento e non più come scopo della ricerca obiettiva. Non appena il positivismo scientifico corse rischio di ricadere nel realismo, prendendo le astratte leggi scientifiche e il meccanicismo fisico-matematico per realtà in sè, una nuova ondata di criticismo lo rimise al suo posto, spazzando via anche la parte che Kant aveva riserbato alla ragione. La «critica della scienza» porta alle sue estreme conseguenze il nominalismo e prammatismo humiano: la legge scientifica non è più che un'ipotesi di comodo, e l'unificazione dell'esperienza sotto la legge di un'identità essenziale dell'essere si riduce alla misura costante della variabilità fenomenica. La

realtà del fatto è il fatto, o meglio il farsi contingente e sempre nuovo degli accadimenti, che presenta già per sè quel più reale valore, ch'è la spontaneità e libertà, forma dinamica del divenire, che più squisitamente si celebra nello spirito umano.

Parallelamente, l'idealismo filosofico, intendendo kantianamente la filosofia come critica, ossia esplicazione (autocoscienza) di quei valori che son impliciti nella nostra coscienza, valori deducibili tutti a priori dallo spirito stesso, il quale nella sua trascendentalità, in fondo pratica, supera all'infinito il dato, il fatto, l'esistere, e si pone come idea, dover essere, divenire in antinomismo con la forma presente e statica del già raggiunto, metteva capo a quella filosofia dello spirito, strettamente immanentista, che non lascia più adito ad alcuna trascendenza. L'oggetto reale empiri-

co, come l'Oggetto ideale della religione, non sono che la prima e l'ultima obbiettivazione dello spirito nel suo eterno porsi ed opporsi. E anche qui, non appena l'idealismo parve ritornare, per gli antichi tramiti, verso il concetto averroistico d'una realtà spirituale e universale staccata dal suo farsi empirico, quasi un *noûs choristòs* esistente sopra l'esistere dell'esperienza, una ventata di volontarismo e di umanismo lo ricondusse alla perfetta coincidenza di realtà e idea, sospingendolo verso quell'attualismo e quello storicismo, per cui la dialettica del pensiero non è che la forma filosofica di quel divenire dello spirito che si attua unicamente e semplicemente come storia. Così, l'immanentismo filosofico ha finito anche col cancellare, da una parte la «cosa in sè» di Kant, cioè la necessità logica di un Essere verso cui la conoscenza risale pur senza poterlo

raggiungere, essendo limitata dal sensibile; e dall'altra parte i postulati puro pratici kantiani (la libertà, l'anima, Dio), «pensabili» praticamente necessari perchè il valore sia valore e non fatto.

Ma già da parecchi anni, contingentismo positivista e realismo attualista, storicismo e filosofia dell'esperienza pura incominciano ad apparire insufficienti: al di là dell'esperienza e della storia, al di fuori dell'io e del suo farsi, si ricomincia a cercare un Oggetto che giustifichi l'obbiettività del conoscere e un Valore che debba esistere a fondamento del giudizio morale ed a metà della nostra subiettiva individuale determinazione. Il «ritorniamo a Kant» e la «filosofia dei valori» n'eran già un segno; ma dopo fioriron nuovi atteggiamenti che, muovendosi ingegnosamente in quella più ricca e complessa problematicità filosofica, in cui si sono scaltrite le generazioni del

Novecento, dalla psicologia, o dalla fenomenologia, a forza di epurazioni, aspirano a toccare un esistenzialismo, o meglio un essenzialismo, che ricorda l'ontologismo metafisico.

I giovani ricominciano ad amare la filosofia «pura», l'esoterismo delle formule pregnanti, dei termini «preziosi», proprio come in poesia. Dalle opposte trincee, bergsonismo e neoidealismo vagheggiano il ritorno a un realismo con così sottile cerebrazione, da parere, come in arte, un «surrealismo». Intanto, la filosofia ha ripreso a guardare negli occhi la religione, che prima trattava da sorella minore più ingenua. Dopo la «querelle de l'athéisme» in Francia e la polemica Carlini-Olgiate da noi, le discussioni filosofiche son tutte schermaglie destinate a provocare un armistizio fra teologia e filosofia. E quest'ultima brucia dal desiderio di ridisciogliere le campane di cantorbe-

ryana memoria, fornendo alla prima qualche nuova «prova» dell'esistenza di Dio (o comunque si chiami l'Essere assoluto).

\* \* \*

Ma da qual parte la cercheremo? Per quanto oggi si accenni a voler fare a meno della critica e della gnoseologia, non credo che si possa risolvere il problema del trascendente buttando a mare Kant, ossia ignorando il problema stesso. Se la filosofia, nel suo corso, è «perenne», questo non è perciò reversibile, e un ritorno al «prima di Kant» sarebbe semplicemente esser rimasti prima di lui. Consiglierei, al contrario, di rituffarci nel problema, come egli lo poneva, per esempio, nella Conclusione della *Critica della ragion pratica*, dove, sotto rigida veste, spira l'aura della più alta religiosità: Esistono, perchè a me presenti

(«ich sehe sie vor mir»), delle cose (più esattamente, delle forme), fra cui, le più ammirevoli, il cielo stellato sopra di me (la forma del cosmo), la legge morale in me (la forma del sentimento morale), che immediatamente io connetto con la coscienza del mio stesso esistere («und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz»), in quanto sento me che percepisco l'una ed esprimo l'altra. Ma da questo limitatissimo io, che attualmente è il centro dell'universo, «io» *debbo* risalire, da una parte per il tramite delle intuizioni sensibili, dall'altra del mio inconoscibile io subiettivo («von meinem unsichtbaren Selbst»), ad un Oggetto e ad un Valore universali, comprendenti la mia esistenza...

Il risultato della critica kantiana è proprio l'antinomismo di esistenze e valori: la trascendentalità dello spirito, per sè inconoscibile, perchè soltanto

noumenico, rispetto all'oggetto della conoscenza, reale perchè esistenziale. Quelle tre coppie di termini – esistenza e valore nel campo morale, presenza e rappresentazione nel campo conoscitivo, forma e contenuto nel campo estetico e sensibile –, oggi certamente più chiari, e di cui sentiamo nascer l'esigenza fin dalle prime semplici e immediate esperienze, divengono, sotto il prisma delle tre «Critiche» kantiane, i tre schemi filosofici interdipendenti in cui si rifrange la luce della «coscienza».

La coscienza vive nell'antinomismo del sentimento al sensibile, della finalità alla forma, del volere all'essere, in cui il soggetto supera sempre l'oggetto, anche se si tratta di raggiungere il più empirico degli scopi, come sarebbe quello di bere un bicchier d'acqua posato, attualmente, sul tavolo; ma sempre ritorna all'oggetto per conoscer-

lo e per mutarlo, anche se si tratta soltanto di conservare una esistenza, che per sè invece tende a cangiare o a perire. L'«io penso» kantiano esplica i valori impliciti nell'«io voglio», liberandoli dalle esistenze (e dalla sua propria esistenza di sentimento condizionato), e li obbiettiva in una forma pura (il concetto e l'idea), che esprima il puro valore, fondamento ormai dei giudizi ne' quali il pensiero si attua (come «ragione»).

Ora, nella sua posizione teoretica, il pensiero trascende la forma esistenziale dalla parte del sensibile («a parte objecti»), alla ricerca di quella «realtà» ch'è il dover essere dell'esistere, l'idea in base a cui lo si possa unificare in una costruzione logica, e giudicare (comprendere). La presenza del dato rinvia necessariamente a una «cosa in sè» che lo possa giustificare, di cui esso non è che la prima rappresentazione (il fenomeno):

l'ultima, sarebbe l'idea stessa dell'Essere (presente in questa parola), ottenuta per esclusione di tutti i limiti e di tutte le condizioni sensibili; che si riduce a un puro pensabile, o meglio, al puro pensiero. Però, la «cosa in sè», l'«uno e tutto» dell'Essere, è verità senza realtà, proprio perchè ne abbiamo cancellati tutti quei «dati», che fanno oggettiva (teoretica) la conoscenza: prendendone i due estremi fra loro antinomici – la forma della sensazione e l'idea formale –, non ne possiamo più parlare conoscitivamente, perchè non abbiamo più che due certezze subiettive (due sentimenti) dell'oggetto, il sentimento passivo del dato (la esistenza) e il sentimento metafisico dell'idea, il dover essere.

Per colmare il vuoto, per avvicinare l'esistenza all'idea e per intenderla, la filosofia fonda la scienza, la quale, disarticolando per analisi le for-

me in elementi che si articolino in forme e strutture più generali scoperte per comparazione, o astraendo dalle forme i rapporti che ci consentano l'invenzione di schemi e strumenti teorico-pratici, rappresentanti concetti e leggi su cui misurare e prevedere gli eventi, conquista una sempre maggiore obbiettività in nuove forme significative di reali possibilità. Il tentativo riesce, e il successo della scienza ne pròva il valore – già che il progresso scientifico mi sembra l'unico vero «progresso» di cui si possa parlare nell'umano divenire –; ma ci si accorge, che i concetti scientifici interposti fra la sensazione e la cosa in sè, sono reali soltanto nell'accordo all'esperienza, e, presi come realtà in sè, sono invece verità di principio, regole del conoscere, utili per adeguare la finalità pratica all'esistenza, e limitati a questa.

Parallelamente, intanto, nella sua posizione puro pratica, il pensiero asseconda la finalità subietiva nella sua ascesa trascendentale, («a parte subjecti») aiutandola a liberarsi da tutte le sue condizioni di fatto, che rendono empirici i fini particolari. Ogni esistenza vien così praticamente negata, e rimane il valore morale – il puro valore, la libertà –, obiettivabile ormai soltanto nella legge morale (il «dovere»), e attuabile unicamente come giudizio e norma delle azioni. La moralità appare dunque anch'essa un valore ideale, una verità senza realizzabilità, esistente solo in quel sentimento di reverenza alla legge, tutt'affatto intima e personale, che c'è quando c'è (e se guardiamo all'umana brutalità, dovremmo essere scettici anche su questo!).

Allora, delle prove cartesiane dell'esistenza metafisica di un Essere perfettissimo, infinito e in-

condizionato, quella ontologica, dal punto di vista di uno stretto criticismo, vale praticamente («Deve esserci un Dio, che dunque esiste»), ma teoreticamente si riduce a una tautologia («Se Dio è, deve anche esistere»), seguendo la sorte di tutte le idee pure, le quali son dei pensabili (esistenti in parole che li esprimono), e quindi soltanto «possibili» (in un mondo noumenico) ma non «reali», se realtà è quella del concetto in accordo con l'esistere fenomenico.

Importantissimo è invece, criticamente, l'argomento cartesiano indotto dal *limite* che noi incontriamo (nella forma sensibile), compreso quello del nostro corpo, ossia della nostra capacità sensitiva. Proprio perchè ci sentiamo limitati, siamo indotti a superare il limite verso quell'Essere trascendente che ce lo pone. L'oggettività è data insieme con la presenza; la realtà del non io, insie-

me con la passività dell'io. Il limite, rispetto alla praticità del soggetto, è l'ostacolo necessario perchè il sentire si rovesci in finalità e volere; senza la sensazione, non ci sarebbe antinomismo, trascendentalità; come senza necessità di fatto non ci sarebbe libertà, principio attivo, attuantesi (ossia reale) nelle azioni, e negli istituti sociali che ne conseguono. Ma anche rispetto alla conoscenza teoretica e poi alla ragione, la presenza del dato è quella che c'induce a superarlo nel concetto e nell'idea dell'Essere, perchè è la sola che ci assicura che ci debba essere una cosa in sè, di cui la percezione è la contingentissima, ma sempre ampliabile e superabile forma!

È di qui che possiamo muovere l'ultimo passo – quello accennato nella terza «Critica» kantiana – verso l'esistenzialità del Valore, che la religione obbiettiva in un Essere sovranaturale, assoluta-

mente antinomico all'esistenza sensibile e corporea, ma che la filosofia (essendo, alla fine, teoretica, benchè praticamente ispirata) deve poter oggettivare in qualcosa che appartenga all'esperienza concreta, riconciliandolo cioè con l'esistere reale. Dire, con l'idealismo, che l'Essere e il Valore, di cui il primo fa parte (come valore reale) ed a cui ci rinvia (come dover essere ideale), non potendosi, kantianamente, dedurre che dal soggetto, e anzi essendo concreta esperienza subiettiva, esistono dell'unica esistenza ch'è quella spirituale, fuor di cui non v'è altro, è un rovesciare il problema, non un risolverlo. Cambiando segno a tutti i predicati del senso comune, col chiamare «essere reale» il contenuto di valore, e «non essere» la forma dell'esistenza oggettiva, si cancella l'antinomismo pratico (e quindi anche il dover essere morale) per un dialettismo logico,

che ci toglie la fede senza darci, in compenso, che la storia dell'uomo, oltre cui non rimane che l'angoscia del nulla; mentre che forzatamente si è ricondotti a un empiricismo tipo Hume (per es. in Feuerbach), dove la «natura umana» (il sentimento) è tutto, e il resto non è che la proiezione fantastica dell'io.

Il criticismo invece si contenta di render espliciti quei fondamenti del pensiero comune, impliciti in ogni giudizio o valutazione. Però, si giudica e si valuta sempre qualche cosa o qualche atto, che esista o possa esistere in una forma, la quale rappresenta od esprime il valore reale o ideale. L'intelligenza trova le sue condizioni nella presenza del già dato, non meno che nell'attività costruttiva del pensiero. Questi, allora, non soltanto nella sua attività teoretica, per non essere unicamente un pensiero nominale senza contenuto

reale, per quanto salga dal percetto al concetto trasportandovi nella sua ascesa i contenuti sensibili, deve trovare già in essi una «convenienza», data nella loro stessa forma, al valore logico; ma anche nella sua spinta pratica, come pensiero e volere morale, per quanto si antinomizzi all'esistere, per non essere un pensiero unicamente subiettivo, e quindi un valore senza realtà, deve intuire nell'esistenza la possibilità di un accordo col valore subiettivo, e nella struttura delle cose la testimonianza che la nostra finalità non è una illusoria realtà inconciliabile con la causalità naturale.

In altre parole, il criticismo, dopo essersi chiesto che cosa implichi il giudizio esistenziale (a che condizioni sia possibile la conoscenza teoretica) e che cosa il giudizio di valore (a che condizione sia possibile il pensiero puro pratico), quan-

do alla fine si chiede che cosa implichi la facoltà stessa di giudicare («die Urtheilskraft»), cioè su che si fondi il nerbo istesso del giudizio, per cui questo possa valere obbiettivamente come ragione, e non soltanto subiettivamente o per convenzione fra gli umani («come se» il Valore esistesse, pur non esistendo), scopre che il Valore è immanente alle forme stesse della sensibilità, che da prima ci apparvero ciechi dati arazionali della conoscenza; ed appare come valore sensibile (non più *del* sensibile) non appena contempliamo la forma esistenziale per sè stessa, indipendentemente dalle *nostre* finalità.

Si tratta del valore estetico. La forma sensibile o presenza esistenziale, non soltanto «contiene» i valori logici e morali che ci rappresenta ed esprime, verso i quali noi corriamo saltando la forma stessa, in cerca di nuove forme pure (ciò che av-

viene dalla parte del soggetto); ma è, per sè, un valore (l'esistenza del valore), che per un senso induce alla conoscenza, accendendo l'interesse teoretico a quella bellezza, che già formalmente testimonia di una reale unità e individualità della cosa; e per l'altro eleva lo spirito alla sfera morale, in quanto nel bello e nel sublime è sentito il preannuncio di una finalità e di un valore dell'essere in accordo coi fini e i valori umani.

In tal modo infatti si compiva il ciclo della critica kantiana, nata per affermare, oltre Hume, la trascendentalità dello spirito e l'apriorità d'ogni valore teoretico e pratico (per cui anche il reale è un valore ideale), e conclusa con l'ammissione che unicamente nella forma sensibile è dato d'intuire l'unità col sovrasensibile, il placarsi dell'antinomismo pratico nel giudizio riflettente, la certezza che il valore non sia soltanto un dover essere su-

biiettivo, rappresentato dall'idea, ma esista di fatto nella forma stessa in quanto sensibile. Così la posizione sensista, latente nel criticismo sotto l'idealismo kantiano, l'ha però fatto ripiegare, da una metafisica trascendente, con la faccia rivolta alla religione, dichiarata teoreticamente «impossibile» e vera soltanto come postulato puro pratico, ad una, direi, metafisica estetica o intuizionista, con la faccia rivolta alla poesia, dovuta al solo fatto d'aver ammesso (nell'«Estetica trascendentale») che la realtà conoscibile è la realtà del sensibile, senza cui il concetto sarebbe vuoto, ossia non sarebbe.

Certo, al programma positivista della gnoseologia kantiana – ridurre la conoscenza reale nei limiti della convenienza dell'idea al dato dell'esperienza – era, e voleva essere, antinomico il platonismo della sua posizione etica, e ciò decise

dell'urto fra positivismo e idealismo del secolo XIX. Ma, come ho accennato, già il precipitare delle due correnti, sulla fine di quel secolo e al principio del nostro, nell'intuizionismo e nel puro storicismo (per indicarne le due più tipiche posizioni), le ha ravvicinate in modo, che questo odierno nuovo puntare verso la metafisica le trova in cerca del medesimo concreto reale, che è l'esistenzialità del valore «per sé», intesa come presenza (o «forma») dell'essere, e non più come rappresentazione del dover essere. Un ritorno al dualismo, o platonizzante, per antinomismo etico religioso di una realtà spirituale a un'esistenza sensibile; oppure aristotelico, per parallelismo teoretico di conoscere ed essere, mi sembra destinato ad aver poca vita, anche se nuova fortuna. A mio modesto avviso, come nel naturalismo romantico, onde scaturì l'idealismo postkan-

tiano, fu la considerazione estetica quella che elevò la natura a spirito, dando evidenza alla subiettività dei valori sensibili, così oggi che il soggettivismo ha compiuto il suo ciclo, la stessa considerazione in direzione opposta potrebbe assicurarci della esistenza oggettiva dei contenuti di valore nella forma sensibile (o rapporto estetico), che fin dallo Schelling venne intesa come l'unità intuitivamente data di soggetto e oggetto *prima* della lor opposizione nei relativi concetti.

\* \* \*

Questa nuova posizione sensista, nella quale io mi trovo da tempo, mi ha condotto a una specie d'occasionalismo di tipo berkeleyano – rovesciamento di quello platonico alla Malebranche –, riveduto alla luce del trascendentalismo kantiano, che a sua volta rovescia il subiettivismo di Hume.

Appoggiando (per prudenza) le spalle a questi muri, vorrei stringerne i risultati in alcuni punti.

Prima di tutto, «esse est percipi». Traduzione: Esistere significa esser avvertito, cioè sentito come «objectum», presenza a noi di una forma. Alludendo alla forma sensibile, Berkeley (come Locke) la chiama «idea» (ossia «immagine»); alludendo all'esser sentita, Hume la chiama «impressione». Le idee o impressioni, essi dicevano, son tutte ugualmente passive («inerti»), ossia statiche (esistenziali), appunto perchè «date» a noi, che non possiamo far che non siano, quando e come sono, o viceversa. E son tutte ugualmente reali in sè, e quindi vere per noi, come già dissero Protagora ed Epicuro, anche se sono soltanto una parte della infinita realtà ipotetici o falsi posson essere invece i concetti (le idee astratte) che ce ne formiamo, prendendole come fenome-

ni d'una realtà inesistente, quali sarebber le idee di sostanza e di causa materiale, che per Berkeley sono teoreticamente inutili e moralmente dannose, e per Hume han solo un valore subiettivo e un'utilità pratica.

Assurdo, quindi, ogni parallelismo, materialista o idealista che sia: assurdo pensare la forma sensibile come una «natura» spirituale, un soggetto oggettivato (un'allucinazione vera); e più assurdo pensare l'«idea» come il duplicato subiettivo d'una realtà esterna. «Io non cambio le cose in idee, dice Filonous nel 3° Dialogo, ma le idee in cose: perchè quegli oggetti della diretta percezione che, secondo voi, sono soltanto apparenze delle cose, io li prendo come le cose medesime». E diventa un malinteso parlare (come Locke, e tutto lo psicologismo seguente) di «due» fonti di conoscenza: la estrospezione che

ci darebbe la realtà materiale, e l'introspezione che ci darebbe quella spirituale.

Si conosce in un modo solo: obbiettivamente (realmente, e quindi, in fondo, sensibilmente), ed è vano pensar di trovare con l'introspezione o «riflessione» lockiana un'esistenza subiettiva che sia conoscibile diversamente da quella obbiettiva. «Vana è la distinzione fra mondo materiale e spirituale», appuntava Berkeley nel suo «Common-place Book» giovanile: non diversamente dalla cosiddetta materia, anche lo spirito «è una congerie di percezioni. Sopprimete le percezioni e sopprimete lo spirito; ponete le percezioni e ponete lo spirito» (pag. 51, ediz. Fraser). In altre parole, se il soggetto ha un'esistenza (poichè «esse est percipi et percipere»), questa è la forma sensibile delle sue stesse attività (della sua realtà di fatto, come «atto»), e la «riflessione» si riduce al-

la percezione interna al corpo, ma obbiettiva come quella esterna.

In secondo luogo, il soggetto, in quanto soggetto, non è nessun oggetto; l'«io» che conosce non è conoscibile, non è un «modo di esistere». La scepsti illuminista e preromantica (come già quella protagorea e presocratica) venne chiarendo sempre meglio a sè stessa, che per soggetto o spirito non si può intendere nessuna cosa (nessuna sostanza), ma la praticità (il sentimento), principio del volere, per il quale le cose prendono un valore (già per Protagora, come ho ricordato, il vero non è che il buono e l'utile delle cose, reali in quanto esistenti). Non è esatto dire che il Berkeley mantenne la sostanza spirituale, dopo aver distrutto l'idea di materia: la sostanza spirituale di Berkeley non è una realtà identica a sè (nello spazio e nel tempo), ma un «principio» (anzi, il

principio, che sarà poi l'«a priori» di Kant), cui non compete il carattere di esistente, perchè è una finalità e un dover essere su cui misuriamo l'esistenza, e di cui le esistenze formano il linguaggio, l'espressione.

«La sostanza d'uno spirito, annota Berkeley, è ciò che agisce, c'ausa, vuole, òpera; o, se preferite, per evitare l'equivoco cui può dar luogo la parola ciò (ossia, di trattare l'anima come una cosa, un sostantivo), essa è l'atto, la causa, il volere, l'operare (definizione di rapporti, riducibili all'antinomismo *pratico* fra l'io e l'esistenza). Questa sostanza (spirituale) non è un conoscibile, non è un'idea» (pag. 53). «Si dovrebbe dire semplicemente una volontà, essendo inintelligibile un essere (oggettivo) che vuole». (pag. 19). «La volontà è *actus purus*, o piuttosto puro spirito, non sensibile, non immaginabile, non intelligibile, in

nessun modo oggetto della percezione e dell'intelletto» (pag. 52).

Possiamo parlare dello spirito ed intenderci, perchè tutti ne abbiamo una consapevolezza, che Berkeley, dopo molte esitazioni, chiama infelicemente «notion», pregando di non confondere con le nozioni oggettive. Egli intendeva dire, che «io» e «tu» possiam parlare di «noi» in quanto simpatizziamo, partecipiamo nella stessa finalità umana, assentiamo o dissentiamo ispirandoci ad analoghi sentimenti e valori (lo «Erleben» di Dilthey). Ma bisogna subito aggiungere, che io rivivo e, in certo modo, esperimento il tuo spirito se m'è presente nel tuo comportamento, nei tuoi atti e parole; insomma, in una tua espressione o forma corporea; come ho coscienza di me stesso sentendomi attivo, sentendomi (sperimentandomi) un corpo esprimente il suo contenuto morale,

almeno come sforzo e senso d'attività, in cui si attua il volere.

Ed allora eccoci a quella naturalissima conclusione, che è la prova occasionalista di Dio (come Spirito), incontrato nei sensibili. Come noi, ogni giorno, usiamo le parole – che per sè stesse sono idee astratte e senza realtà – intendendole benissimo come espressioni sensibili di bisogni e di sentimenti subiettivi, regolandoci di conseguenza; così possiamo benissimo intendere quelle altre forme sensibili o «idee», che son le cose reali (reali perchè esistenti, e non atti nostri), come espressione, linguaggio di uno spirito assoluto, che ci parla il linguaggio della natura, per regolare le nostre azioni secondo la costanza di certe idee – percezioni, ossia forme, ossia rapporti fra le qualità sensibili, statici della «cosa»,

dinamici del «fatto» –, che noi astrattamente interpretiamo come sostanze e cause naturali.

Quest'argomento, benchè rigorosamente preparato, nella sua parte negativa, dalla critica sensista del concetto di materia e dalla critica nominalista del linguaggio (superfluo ricordarle!), parve capzioso nella sua formulazione positiva, come uno di quei «Genieschwüngen» o stravaganze ingegnose di cui parla Kant nella sopracitata «Conclusione», con cui spesso dai filosofi «si soglion promettere tesori immaginari e si sprecano quelli veri». Gli nocquero l'evidente scopo religioso e l'antropomorfismo di questo suo espressivismo della struttura delle cose, chiamata natura, che parve mediato con un'ingiustificata analogia. Ma, riflettendo oggi meglio, l'istanza berkeleyana dell'esistere lo Spirito, non come idea o rappresentazione conoscitiva indotta sulla presenza

percettiva – come faceva l'antico argomento «a contingentia mundi», cadendo in un causalismo di tipo materialista, perchè ricalcato sulla percezione –, ma come espressione, ossia finalità e attività della forma reale (valore della esistenza), merita di esser approfondita.

«Io non pretendo d'esser un fautore di teorie nuove, diceva Berkeley nel 3° Dialogo: I miei sforzi tendono soltanto a riunificare e a metter in maggior evidenza quella verità, che fin ad oggi rimase smembrata fra il volgo e i filosofi, l'uno pensando che le cose immediatamente percepite sian le cose reali, e gli altri che esse siano idee esistenti solo nel pensiero». Questo muro divisorio egli lo diroccò dalla parte del realismo, dimostrando l'inesistenza della materia, ch'è un'idea (una forma costruita da noi, un rapporto fra sensibili rappresentato da una parola astratta); e dalla

parte dell'idealismo, criticandone lo psicologismo: il credere che il soggetto sia un «qualcosa», una potenza occulta che riceva qualcos'altro dal di fuori o produca qualcos'altro al di fuori, percependo ed agendo. Un oggetto è *nella* mente «sol per la solita analogia del linguaggio, perchè la maggior parte delle operazioni mentali son designate con vocaboli presi a prestito dalle cose sensibili»; in realtà, detto con parole più moderne, *lo Spirito non è che il Valore della cosa*, come il mio spirito è il valore (subiettivo) di quella cosa percepita quale attività del corpo animato, che costituisce la «persona», ossia la finalità di un essere pratico *attuantesi* nell'azione che la *esprime*.

Tolto di mezzo quel «lucus a non lucendo» ch'è la realtà psicologica d'un soggetto pensato come oggetto, a questo punto il radicale empirismo si può convertire benissimo in un idealismo asso-

luto, perchè non è più questione che di parole:  
«Propriamente, concludeva già il Berkeley giovanile, non esistono che persone, ossia cose coscienti. Tutte le altre cose non sono tanto esistenze, quanto modi di esistere delle persone»  
(«Comm. Book», pag. 59). Se non esiste più alcun «sostrato», materiale o spirituale, di là e di qua dalla percezione, la forma percepita è il solo modo di esistere del valore spirituale, che chiamo «io» in quanto mi percepisco percipiente, e «Dio» in quanto mi percepisco condizionato (limitato e regolato) dalla percezione stessa. Ma c'è un solo dogma che s'impone assolutamente, l'esistere immediato, la presenza sensibile: per es. il sassolino di Locke o la fontana che Philonous mostra ad Hylas («Hylas, vedete quella fontana?...»); oppure queste parole scritte, «sassolino» e «fontana» con le quali ve li ricordo.

Questi modi (o forme) di esistere son le sole occasioni d'incontrarci con l'esistere del Valore, che in essi si attua, come volere: volere mio, che percepisco in quanto mi sento attivo (sento che guardo quella fontana, che pronuncio queste parole); volere di Dio in quanto queste forme sono presenti (io le vedo, le odo) indipendentemente dal mio volere, ma in accordo (per analogia della lor espressività) con questo. Il mondo sensibile che ci limita, non per questo è opaco: è (come disse Bergson di questa metafisica berkeleyana nella famosa comunicazione di Bologna del 1911) «une mince pellicule transparente située entre l'homme et Dieu». Quanta parte dell'odierno spiritualismo francese (in fondo, positivista) è su questa strada! Non si tratta più d'immanentismo e di trascendentismo – problema oltrepassato, del resto, anche dall'idealismo tedesco –: si

tratta dell'unità di soggetto e oggetto (di valore ed esistenza) nella forma o presenza. E la stessa certezza di un'obbiettività in sè delle cose sorgerebbe per l'incontro d'un bisogno attivo di qualcosa che ci manca (si potrebbe chiamare il senso dell'oggettività) con la presenza sensibile che se ne lascia, per così dire, permeare (vedi per es. Jean Nogué, «La signification du sensible», Aubier 1938).

Approfondito Berkeley, dobbiamo agganciarvi Kant, che ha ricondotto il problema del trascendente alla sua ragion puro-pratica, la trascendentalità dell'io. Alla ragione, si sa, la filosofia non può rinunciare nemmeno quand'è irrazionalismo, perchè negherebbe sè stessa. Ora, che cos'è oggi, per noi, l'io trascendentale kantiano? Un'altra esperienza, l'esperienza del dover essere? Sì, certo, se per esperienza intendiamo la subiettività

istessa sentita (l'«esperienza interna»), vale a dire la praticità, il puro antinomismo all'esistere, e quindi al nostro stesso esistere. In tal senso, il trascendente non è più che un postulato, come il sovrasensibile non è più che un'esigenza: li possiamo affermare praticamente come esperienza subiettiva della finalità; e ciò ha fatto rifiutare il kantismo dalla filosofia religiosa, incominciando da Rosmini, offeso perchè Kant avrebbe dimostrato che l'Essere assoluto è proprio l'Essere etico-religioso, ciò che deve essere!

Ma, criticamente parlando, la finalità è finalità come *tensione* del soggetto empirico (del sentimento) a obbiettivarsi, a uscire di sè, a porsi in un oggetto: a realizzarsi nell'essere mentre, come coscienza pratica, si teorizza nel dover essere. La finalità implica un valore, una obbiettività del fine, senza di che sarebbe l'esperienza su-

biettiva del puro sentire, passività dell'esistere: non ci sarebbe altro valore che l'esistere del dato così com'è sentito, e ogni volere sarebbe assurdo come ogni giudizio sarebbe impossibile. Intendo dire, che il termine «valore» definisce il rapporto di soggetto e oggetto (la coscienza), non più come un'essenza psicologica, ma come unità della lor opposizione pratica: da una parte, l'esistenza del dato è un valore oggettivo in quanto sentito (o almeno «avvertito») e quindi affermato come certo per sè (benchè subiettivo); dall'altra parte, la finalità è valore in quanto vuole praticamente, e *può* teoreticamente, obbiettivarsi in quel dover essere dell'esistere, e quindi del mio esistere, ch'è l'essere universale e necessario, l'essere in sè della ragione, o almeno il dover essere per noi della fede.

Ora, l'io trascendentale kantiano è il momento in cui la libertà subiettiva, la finalità, si libera delle sue condizioni di fatto, ove più non riesce a soddisfare l'esigenza trascendentale, per obbiettivarsi nei valori puri (il Vero, il Bene), che nel pensiero appaiono condizioni a priori così del dato esistenziale, cioè della sua intelligibilità, come del volere che lo vuol superare, ossia della propria eticità; e divengono fondamenti dei giudizi logici e morali. Ma che significa, esattamente, obbiettivarsi? È qui che il Kant ripiega, felicemente, sul concetto di forma: l'io puro è pura attività, «io formale». La forma razionale – mettiamo, il principio teoretico d'identità essenziale, o il principio etico d'assoluto antinomismo (ossia, d'autonomia soggettiva) – è l'atto, o giudizio puro, in cui la finalità si esistenza nel valore, si attua in un puro rapporto formale, antinomico alle forme dell'esisten-

za sensibile (opposto cioè nel valore), ma pur esso sensibilmente esistente come «idea», e poi come «schema trascendentale» o categoria formale, intermediaria fra la ragione e l'esperienza, fantasma o «rappresentazione» dell'unità dei contenuti nella forma.

Orbene, epurando l'io kantiano d'ogni residuo di psicologismo, correggeremo anche l'equivoco implicito nel suo concetto di forma, che viene intesa come rappresentazione subiettiva (e quindi irreal) di contenuti reali (oggettivi), mentre è reale esistenza del valore rappresentato, valore «espresso», per cui la trascendentalità subiettiva si trascende nel solo modo in cui è criticamente possibile parlare di «obbietto»: il realizzarsi del contenuto di valore nella forma o presenza esistenziale. Il dover essere, come l'avvenire, non esistono che quando son dato e fatto irreversibile

del presente che passa! Compreso ciò, il realismo può ancor risuscitare dalla critica nominalista, la quale gli aveva obiettato che esiste soltanto la forma (anzi, questa forma, come per es. la parola «forma»), e criticarlo a sua volta (senza confondersi col teologismo).

\* \* \*

Sì, il mondo è un mondo di forme o presenze, reciprocamente statiche o dinamiche, attuali o possibili, nuove o mnemoniche e immaginarie, ma comunque sentite o almeno avvertite sensibilmente, sian esse oggetti o fantasmi, atti o parole, segni o simboli. «Forma» e «formare» son nome e verbo per indicare l'unità e l'unificazione estetica, ossia il rapporto sensibile in cui è data, esiste, la particolarità o individualità, più o men coerente (da un mucchio di sabbia a un cristallo, a un or-

ganismo, a una persona), nella quale è definibile oggettivamente ogni esperienza. Questa pietra è una forma in quanto è presente in un rapporto visivo unificante le sue proprietà; e forma son io, sia che mi veda allo specchio, sia che mi senta come cenestesi, sia che avverta gli atti che compio allo scopo di cangiare la forma di questa pietra rispetto alla mia, o di meglio conoscerla osservando e sperimentando.

Ogni forma è contenuta in altre, perchè fa parte di rapporti più vasti, l'ultimo dei quali è il cosmo; e ne contiene altre l'ultima delle quali è l'astratta sensazione dello psicologo, la «qualità». Una macchiolina più scura sul grigio di questa pietra si distingue dallo «sfondo» come suo contenuto perchè più viva, più interessante (più sentita); e la distinzione oggettiva, con l'attenzione, corre nella direzione del maggior interesse subiettivo,

analizzando la prima forma per individuarvi la seconda. Ancor più interessanti e subiettivi son quei rapporti qualitativi più organolettici, come il peso, il tatto ecc., e infine il dolore che questa pietra mi può dare urtandomi: essi precipitan vieppiù nel «contenuto», vieppiù riluttanti (anche in arte, quindi) a valere come forme, e si antinomizzano alle forme visive e uditive più fredde, emergendo dal loro sfondo come qualità più profonde (la corporeità, la materia) e sensazioni più «nostre» (sentimenti più organici). Si potrebbe dire che, alla fine, il puro contenuto non è che il sentimento più intenso, il dolore, che sembra incapace di valere formalmente (privo quindi di esteticità): esso implica, al tempo stesso, la più categorica affermazione teoretica della esistenza di qualcosa che duole – nulla è più reale di un dolore, quantunque sia la più limitata delle realtà (per es. la

deformazione istantanea della nostra struttura nervosa) —; e la più apodittica negazione pratica dello stesso esistere, che dev'essere cangiato in una forma appagante la finalità. È la triade hegeliana (l'Essere, il Nulla e il Divenire) sorpresa alla sua origine esistenziale, nell'antinomismo interno al sensibile. L'interiorità del sentimento, il contenuto subiettivo pratico, «vale», e si spiritualizza sempre più come «valore», in quanto si trascende, realmente, in nuove forme sempre più obiettive, passando via via dal nulla del mero dolore all'Essere della serena contemplazione.

Ogni evento è un cangiare di forma, e ogni cosa è un'infinita possibilità di rapporti formali, fra cui scegliamo quelli privilegiati, più costanti e più utili (primi fra tutti i rapporti spaziotemporali), che ne divengono le rappresentazioni. «Rappresentare» è quel fatto, condizionato dall'adattamento

sensoriale innato o acquisito (memoria), e così ben caratterizzato fin dalla «Nuova teoria della visione» berkeleyana, per cui una presenza «vale per» l'esperienza delle sue contiguità, e quindi una forma vale per i suoi contenuti: io «veggo» questa pietra solida, distante ecc., e «temo» il fuoco alla sola sua vista. L'attesa, come direbbe Hume, dei contenuti inattuali e possibili rappresentati nella presenza sensibile, converte la sensazione in percezione di cose e di cause, il sentimento in emozione, l'impulso in appetito e desiderio; mentre tende l'io, il volere o attività del sentimento, verso le rappresentazioni «indotte» dallo stimolo presente. Così, già nella pura spontaneità del sentimento, nella mera praticità del soggetto, questo si realizza in atti, oggi detti «riflessi condizionali», diretti *oltre* la forma sensibile (che diviene un semplice mezzo) e implicanti una

valutazione e una scelta tra le sue possibili rappresentazioni, e quindi anche una distinzione o analisi conoscitiva, che limita il mondo delle forme a quelle sole che interessano (e non per sè, ma per i loro contenuti pratici) i nostri bisogni, scoppianti nelle emozioni. È questo il mondo dell'io empirico, il quadro della psicologia biologica.

Da esso e sopra di esso sorge l'«io penso», s'accende la luce dell'intelligenza e della ragione. L'intelligenza è lo strumento, l'attività del pensiero, che non cessa d'esser fondamentalmente pratico (d'esser volere, reazione del sentire all'esistere), anche quando si fa teoretico (si fa un voler conoscere). Ulisse, naufrago nell'isola di Calipso, da prima non sa che piangere la patria e la casa lontana, standosene seduto sulla riva del mare, indifferente al canto della ninfa ricciuta che

gli giunge dalla grotta col batter della spola e il profumo delle violette; ma poi gli soccorre l'intelligenza. Osservando le forme di ciò che lo circonda, le scompone per ricomporle in forma nuova: sceglie grossi fusti d'abete, li sega, li pialla, li connette alla pari; e una parte della foresta s'è cangiata in una zattera conforme a' suoi fini... Scoperta (teoretica) e invenzione (pratica).

Non dissimile è il pensiero che si fa scienza e ragione. Con le sue valutazioni, espresse in giudizi, esso dirige l'attività conoscitiva in questa scomposizione per analisi e ricomposizione per sintesi di rapporti indotti e dedotti da forma a forma, ciascuna delle quali è più certamente e universalmente rappresentativa dei contenuti qualitativi. Partendo dalla medesima esperienza sensibile (mettiamo, questo rettangolo bianco), le scienze sperimentali si dirigono nel senso del

contenuto, alla ricerca, per astrazione e comparazione, di rapporti costanti e misurabili (per es., ottici, chimici, fotochimici, nervosi ecc., determinanti le condizioni di questo bianco), fissati nelle leggi (leggi «reali» in quanto s'accordano con l'esistere sensibile, pur trascendendolo); e le scienze pure (come la geometria, la matematica e la meccanica razionale) si dirigono, all'opposto, nel senso della forma, salendo con processo astraente dall'estensione e dal tempo sensibili all'invenzione di tipi e modelli spaziotemporali, e dall'esperienza qualitativa o intensiva alla sua quantitativizzazione, per svolgersi alla fine come scienze di puri rapporti, ossia «vere», e pertanto «applicabili» alla misurazione e previsione dei fatti.

Ancora più su, la ragione, spinta dalla sua esigenza trascendentale, che le ha fatto superare

ogni contenuto rappresentativo, e prendendo a contenuto sè stessa, inventa le sue forme ossia si esprime in puri principii rappresentativi dei valori in sè, come i principii logici e quelli deontologici. Rièccoci dunque al punto di partenza. Ma l'eterna critica nominalista alla scienza e alla ragione, quella antica di Berkeley e Hume, come quella nuova dei francesi, accusante di astrattismo il pensiero teoretico, va riesaminata secondo un più coerente sensismo.

Una forma pura, qual'è un'equazione algebrica, un principio logico, una legge morale, nessuno può dire, né ha mai potuto voler dire, che non abbia «valore»: questo valore è così chiaro ed evidente, che appar necessario e universale, e anche uno schiavo, chiamato a pensarci su, se vi pensa, ne deve convenire. Ma si trattava di affermare o negare la realtà in sè a quel valore, che

per noi è il valore della realtà. Il Kant crede d'aver superato il problema, perchè la realtà trova il suo fondamento nel valore, e non può darsi il viceversa: sarebbe un'illusione metafisica applicare all'idea pura quei concetti di realtà co' quali essa giudica il sensibile. E il positivismo che ne discende ha dedotto, che in tal caso un'idea è soltanto pratica, ed è reale in quanto ci serve a organizzare l'esperienza ai fini della scienza o a rappresentarci dei contenuti ai fini della vita sociale, rimanendo in sè stessa un astratto (un modello). Allora non ha senso parlare della realtà di un'idea esprimente il valore in sé, qual'è un'idea matematica pura (Poincaré); come non ha senso parlare della realtà di un'idea morale, ch'è una norma di condotta: la realtà delle idee matematiche sta nella lor applicabilità all'esperienza, ritornando così strumenti di lavoro, concetti pratici

della teoresi; oppure sta nella lor subiettività ideale, nel contenuto morale.

Giustissimo: il pensiero, anche quando è puro, è pratico, perchè è finalità (soggetto), la si ponga poi, col prammatismo, nei fini empirici e biologici, o si riconosca che nella finalità è implicita una trascendentalità, un antinomismo del valore all'esistenza, che lo spinge appunto a obbiettivarsi come pensiero puro. Ma questa prima istanza del nominalismo vecchio e nuovo sulla volontarietà e praticità del soggetto pensante come si accorda con l'altra, sulla «astrattezza» dei concetti? Nulla è più concreto, perchè più individuale, del soggetto stesso attivo. Un'idea appare astratta perchè si riguarda, non la sua propria realtà, ma la capacità rappresentativa, il fatto che essa serve in rapporto a dei contenuti, attualmente inesistenti, e che potrebbero anche non esser

mai esistiti. E ritorna in ballo la genesi delle idee, per dimostrarne la formazione per processo astraente, o a dirittura astratto e generalizzante. E si ripete la critica al linguaggio, inteso come un «prodotto» del pensiero (un effetto) per comunicare le idee, e una comoda abbreviazione dell'esperienza, unica e sola «ragione» delle cose.

Ma, che la parola «pietra» non sia una o tutte le pietre che rappresenta (provocando o no un'immagine mnemonica), è una verità lapalissiana: neppure la figura e il colore di questa pietra «è» il peso e la durezza che io vi percepisco, ma «vale per» essi, praticamente e conoscitivamente. Proprio perchè la conoscenza è la ricerca di una forma (o rapporto) invariante rispetto alle variazioni dell'esperienza, una parola è il mezzo più comodo e facile di rappresentare, per sempli-

ce associazione mnemonica ossia meccanica, le variazioni dell'oggetto di cui si fa segno, con una forma relativamente stabile e riproducibile a volontà. Ma questo non è che l'aspetto automatico del linguaggio; esso vale (rappresentativamente) per l'esperienza, se ha prima in sé un proprio valore costruttivo, cioè reale, da sostituire alle forme livellate e distrutte, superandole.

Ora, prima di tutto, si dimentica che un vocabolo esiste, come ogni altra cosa, in una forma sensibile, uditiva visiva motoriale; è un fonema. «Flatus vocis»? Certo; ma, a differenza delle altre cose, p. es. di una pietra, questo fonema è un atto umano (anzi, un atto teoretico), vale a dire la forma reale d'un soggetto, ch'essa esprime. Esprimere non è rappresentare (un'altra cosa, ossia un'altra forma chiamata contenuto, perchè intenzionale), ma essere, esistenzialmente, il conte-

nuto che in astratto chiamiamo soggetto: ciò ch'è proprio di tutte le forme attive. Il suono del fonema, con le sue modulazioni, intensità, accenti e timbri, esprime la subiettività del sentimento; intendendo dire, non rappresenta, ma *presenta* questo valore subiettivo, sensibilmente. In quanto poi il sentimento reagisce, come finalità e volere (ormai teoretico), all'oggetto empirico, e lo trascende, l'atto in genere, e la parola in ispecie attuano la finalità inventando la forma. Il fonema, per divenir semantema significativo (rappresentativo) d'altre forme, deve presentare un proprio valore formale – è un morfema – obiettivante la finalità teoretica: p. es. è un sostantivo denotante la co-salità, un aggettivo la qualità, un verbo il rapporto ecc. E quando infine il morfema appartiene al discorso, ossia entra in rapporto di pura forma, questa sintassi è l'espressione, l'attuazione di va-

lori logici, in cui si realizza il pensiero in quanto tale, e che quindi valgono per sè, rappresentino o no l'esperienza.

Quando dunque si parla di realtà delle forme pure, dobbiam sempre ricordare che anche una forma razionale esiste, si attua in una forma sensibile, come sarebbe una figura geometrica, un'espressione aritmetica, un'equazione algebrica o altro simbolo di significato universale; quando non si realizza a dirittura in un oggetto (p. es. un cronometro, una macchina calcolatrice ecc.). Non ci sarebbe pensiero, se non esistesse o non si attuasse in una forma sensibile, quale il comportamento del matematico e l'invenzione, la costruzione de' suoi simboli e formule: in questi egli vale, si realizza. Non c'è, insomma, «qualcosa» prima della sua forma. Se, per antico animismo, cerchiamo un pensiero anteriore al suo pensato

(al suo atto), dovremo sempre immaginarlo in qualche maniera sensibile (p. es. come sforzo) che sia la forma della sua potenzialità, la quale si attua nel fare e si realizza nel «fatto», nell'oggetto: un matematico «è» quel matematico in quanto inventa quel tal calcolo che prende il suo nome.

Sembran questioni di lana caprina, ma diventano spesso inestricabili problemi. Il caso più frequente è proprio questo del linguaggio: la parola ha un contenuto – un «significato» (logico, obiettivo) e un «valore» (morale, subiettivo): due sensi che s'incrociano, mediandosi – di cui essa appare la forma; e si è soliti intendere la parola come qualcosa di posteriore al pensiero, o come strumento per esprimere qualcos'altro che già prima sarebbe esistito, e per comunicarlo agli altri. Nel che c'è del vero, in quanto la parola è rappresentativa di un oggetto ed espressiva di un sog-

getto. Ma intanto provatevi a separare la parola (la forma sensibile) da' suoi contenuti: p. es. la parola «rompiscatole» dal suo significato obbiettivo (un arnese di cucina) o dal valore subiettivo che le dâte per metafora (parlando d'un seccatore); dovrete porre il significato in un'altra forma (p. es. in un'immagine), e il senso morale in un sentimento (p. es. d'ironico sprezzo), e ciò che chiamavate pensiero si risolve ancora in sensibili, cioè in forme più vaghe ma sempre della stessa natura, rispetto a cui la parola appare la forma privilegiata per eccellenza, la forma, direi, più formale. Per cui si deve concludere che il linguaggio, non soltanto «rappresenta» conoscitivamente valori astrattamente separabili quando li ripensiamo in altri sensibili più vaghi, ma «è» il pensiero in quanto è quel concreto e più chiaro pensiero attuantesi nella sua propria forma verbale.

A maggior ragione dunque una forma razionale (come  $A=A$ ), un principio sintetico a priori, una legge morale, una volta inventati, esistono *puramente*, cioè «in sè», nel senso che quei valori sono presenti, espressi come pura forma, indipendentemente da ogni condizione rappresentativa (ormai sono le cose, i «fenomeni» che rappresentano il valore e ne appaiono condizionati). Non si tratta più di conoscenza mediata, come quella delle cose e dei fatti, la realtà dei quali, l'essere, è il dover essere dell'esistere, che ci rappresentiamo per mezzo dei concetti; si tratta d'intuizione del valore stesso esistenzializzato, sensibilizzato, in una forma, che potremmo chiamare essenza (unità di forma e contenuto, potenza (o valore) attuato). A chi di nuovo obiettasse, non potersi chiamare «in sè» (e neppure «per sè») una *mia* forma – mia perchè percepita (ripetendo l'obie-

zione di Hylas a Filonous, che non stiamo più a confutare), e mia perchè mio atto (ma non più mia proprio perchè atto!) –, che si riduce a una poverissima, inadeguatissima presenza visiva (come  $A=A$ ), incapace di realizzare quel Valore, quello Spirito che solo può esser assoluto, io risponderei che parla di un'altra cosa, di ciò che dev'essere da un punto di vista puro pratico, ossia trascendentale. Naturalissimo che «io», giunto ad esprimere la finalità obbiettiva nell'affermazione verbale di un puro valore teoretico, neghi anche quest'affermazione, e cioè me stesso, per porre il dover essere in un Essere rappresentato in sè ma non esprimibile da nessuna forma che lo esistenzierebbe limitandolo; nel qual caso questa parola, Essere, è di nuovo chiamata soltanto a rappresentare un contenuto ideale, senza poterlo minimamente presentare nè esprimere.

L'essere assoluto, nella direzione del trascendentale, ormai religioso, è ineffabile.

Ma qui si parlava, non più del valore dell'esistenze, ma dell'esistenza del valore nella forma stessa sensibile, unica prova teoretica che il criticismo sensista abbia il dovere di fornire, per assicurare la realtà dei valori. Ora – questa mia conclusione sembrerà l'uovo di Colombo! –, basta toglier di mezzo la pura subiettività (invece di prenderla come una seconda realtà), toglier cioè di mezzo l'antinomismo pratico di soggetto a oggetto, per ritrovare la loro unità nella forma. Non si tratta di fare un'astrazione filosofica, ma, al contrario, di astrarre dall'astratto contenutismo sostanzialista, avendo compreso che quelle coppie di termini: forma e contenuto (estetici), presenza e rappresentazione (gnoseologici), esistenza e valore (filosofici), tra loro equivalenti, non indica-

no più un parallelismo sostanziale di oggetto e soggetto, ma unicamente l'antinomicità pratica (dei secondi termini) rispetto all'esistenzialità teoretica (dei primi).

L'astratta «sensazione» dello psicologo – tutto contenuto subiettivo, perchè la sua forma (il rapporto sensibile in sè, la struttura nervosa) è affermata sol in quanto sentita, passivamente, come limite all'attività del sentimento, al volere rivolto *oltre* il sensibile –; e la «forma astratta» del logico – tutta oggetto, perchè non contiene più altra subiettività che la finalità obbiettiva, negantesi come sentimento –, sono gli estremi al limite della infinita concatenazione delle forme, implicante la nostra, ognuna delle quali appare contenuto, rappresentazione conoscitiva, soggetto di un'altra, che scopriamo o inventiamo perchè più obbiettiva, suo predicato. La filosofia, mossa dal suo biso-

gno religioso, che prolunga quello pratico di tutta la vita umana (e, prima ancora, animale), ripercorre quella catena nel senso della trascendentalità del contenuto sulla forma, del dover essere su l'esistere, del soggetto sull'oggetto, giungendo con processo astraente a quella forma pura, che viceversa vuole che sia un puro contenuto, soggetto e spirito puro, mentre è costruita in modo da esserne la più evidente oggettività o presenza; e da questa contraddizione in termini non sa più cavare i piedi.

Ma se, al contrario, riusciamo a toglierci dall'antinomismo che preme il nostro volere, pratico e teoretico, oltre il sensibile (ma sempre, di fatto, verso un'altra forma sensibile); se riusciamo a superare le nostre istesse finalità, non adoperando più la forma o presenza come strumento d'azione e di rappresentazione, per contemplarla

disinteressatamente in sè medesima, ecco che sempre e dovunque, per qualsiasi esperienza, potremo apprezzare, col puro sentimento, un valore della forma in quanto tale, il *valore sensibile* (estetico), ch'è l'esistenza, *in senso proprio*, dei valori reali e ideali, intuitivamente data: il bello di natura (o meglio, il bello «reale») ci viene incontro come espressione formale e incondizionata dell'essere unificato nella sua essenziale individualità dal semplice rapporto sensibile, che «accorda» l'oggettività alla subiettività qualitativa (e brutto è il disaccordo per cui una qualità non riesca a diventare formale, mantenendosi come contenuto che stimola, perchè spiacevole o manchevole, a cangiarne la forma, a negarla per un'altra realtà); l'arte (o bello «ideale»), ponendo a scopo della nostra attività la forma stessa, attua nella pura forma i valori subiettivi (e quindi lo

stesso sentimento del reale, e magari lo stesso sentimento del brutto di natura), oggettivandoli assolutamente nel sensibile; per cui il brutto artistico sarà l'incapacità del contenuto subiettivo a diventare forma, stile dell'arte. Chiedersi se il bello sia obbiettivo o subiettivo è ugualmente parziale: nulla è più subiettivo d'un sentimento di tristezza nostalgica preso per sè; ma nulla è più obbiettivo, o meglio oggettivo (ormai dato a tutti), d'un Lied di Schumann esprime quella malinconia in puri rapporti di suono, che non «rappresentano» la tristezza dell'autore (poteva anche averlo composto fumando la pipa!), ma la «presentano», sono quella tristezza idealizzata proprio perchè sensibilizzata nella forma, tecnicamente raggiunta.

Non mi soffermo su ciò che ho altrove trattato, e concludo. Il Kant si stupiva che il giudizio esteti-

co, essendo un giudizio del gusto (ossia del piacere sensibile, ma disinteressato), sia universale pur senza avere un fondamento (senza basarsi su un principio del dover essere). Ma appunto perchè il bello è il valore della forma sensibile, non dipende da alcun contenuto nè rinvia ad alcun principio che la trascendano; e diventa per noi un fondamento di fatto – la prova esistenziale – di tutti quei valori (e quindi della facoltà di giudicare secondo il valore), che la volontà persegue e il pensiero esplica nella attività soggettiva. Allora, quello che costituisce la prima premessa dell'arte – che l'espressione raggiunga la forma; che il contenuto, oggettivo o soggettivo (il tema e l'ispirazione), non sia soltanto una premessa, ma divenga un «risultato» della forma; e che (come poesia) il valore (lo spirito) si attui sensibilmente, assolutamente nella immagine e nel suono –,

riappare, all'estremo opposto, come ultimo risultato del pensiero puro, espressione del Valore nella pura forma. Nell'istante in cui la trascendenza del pensiero, la ragione, cessa di volare verso il dover essere, accorgendosi che dovrebbe trascendere sè stessa e tramutarsi in preghiera, negandosi come ragione, e si esistenza invece in una forma che ne esprima l'esigenza in una assoluta evidenza e chiarezza, essa fa come l'arte: ma è l'arte (la poesia) epurata d'ogni subiettività di sentimento, e quindi al punto di congiunzione col bello reale, col bello di natura, a sua volta epurato da ogni particolarità e individualità di contenuto reale.

Non è facile per un filosofo entrare (o meglio, rimanere) nel mondo estetico: tutto rivolto al trascendente, sarà quasi sempre sordo e cieco alla bellezza di natura (che finirà col negare), e sarà

contenutista in arte (che finirà col ridurre a mera subiettività). Tuttavia a me sembra, che soltanto nell'estetica il criticismo riesca a trovare una soluzione metafisica coerente alla sua iniziale posizione sensista; giacchè ogni valore, prima di giudicarlo, esiste sensibilmente e ci viene incontro nella forma; e, quando per giudicarlo lo epuriamo, alla fine ritorna nella forma. Se qualcuno riesce a concepire la forma fuori del rapporto sensibile, la forma insensibile e il rapporto inimmaginabile, gli sarei profondamente grato se me ne avvertisse...