

Filippo Liverziani

ESPERIENZA DEL SACRO E FILOSOFIA

S O M M A R I O

PARTE PRIMA

Le obiezioni dell'empirismo di ieri e di oggi all'esperienza del sacro

INTRODUZIONE (ARGOMENTO DELLA PARTE I) - *Per giustificare filosoficamente la validità oggettiva dell'esperienza del sacro bisogna tener conto delle classiche obiezioni che l'empirismo di tutti i tempi ha formulato contro la validità oggettiva dell'esperienza di Dio. Riduciamo schematicamente a tre le obiezioni, e a due i presupposti fondamentali da cui esse muovono, per poi procedere all'esame critico dei seguenti cinque punti.*

CAPITOLO I - Il primo presupposto fondamentale di ogni empirismo è che « unica vera conoscenza di esseri reali è l'esperienza ». Tale assunto pare pienamente accettabile, purché però il concetto di esperienza sia sufficientemente ampio da includere le esperienze spirituali.

CAPITOLO II - Secondo presupposto: « Unica esperienza possibile è quella dei 'fenomeni', che però l'empirismo considera a sé, radicalmente astratti da qualsiasi realtà ultra-fenomenica ». L'infondatezza di tale presupposto viene chiarita nel corso del capitolo, dove si cerca un po' di ricostruire la genesi di questo pregiudizio, così diffuso nella filosofia a partire dal secolo XVI.

CAPITOLO III - Esame critico della prima obiezione: « Non è possibile alcuna 'esperienza di Dio', poiché un tale essere, ammesso che esista, è al di là di qualsiasi fenomeno e di qualsiasi esperienza ».

CAPITOLO IV - Esame critico della seconda obiezione: « Qualsiasi proposizione intorno a Dio, inverificabile in linea di principio, è priva di

significato (empirico o fattuale): non afferma alcun fatto, non dice nulla di realtà, e quindi non è né vera, né falsa »

CAPITOLO V - Esame critico della terza obiezione: « Qualsiasi 'esperienza' che voglia riferirsi a 'Dio' è, in realtà, strettamente soggettiva, privata, psicologica: è la mera esperienza che il soggetto può avere di una propria idea, sentimento o stato d'animo ».

PARTE SECONDA

Intellettualismo ed oblio dell'essere

INTRODUZIONE (ARGOMENTO DELLA PARTE II) - *La conoscenza metafisica dell'assoluto è, in origine, esperienza religiosa: è una forma di esperienza viva, di conoscenza-contatto. Dall'esigenza di verificare i propri risultati la filosofia è indotta a darsi una struttura concettuale, si trasforma in conoscenza-nozione. Dall'abuso della concettualizzazione deriva la perdita di ogni contatto vivo con la realtà: deriva quell'« oblio dell'essere » che è così caratteristico della filosofia moderna. In varie correnti della filosofia contemporanea si può notare, tuttavia, una marcata tendenza a riscoprire l'essere, a ristabilire una conoscenza partecipativa dell'essere. L'idea di partecipazione è essenziale perché il pensiero possa recuperare la sua originaria dimensione metafisico-religiosa.*

CAPITOLO I - Distinguiamo, storicamente, due tipi fondamentali di conoscenza, che si possono — al limite — così definire:

1) una « conoscenza-contatto » di esseri reali (conoscenza sintetica, sensibile, partecipativa, esistenziale, vitale, emozionale, concreta, dinamica, immediata, acritica, soggettiva; sempre in qualche modo imperfetta ed inesatta, solo relativamente adeguata, in una parola « analogica »; esprimibile nei termini di un discorso semantico);

2) una « conoscenza-nozione » che, astraendo dal reale concreto, diviene, al limite, conoscenza di esseri ideali: analitica, puramente intellettuale e freddamente distaccata, astratta, statica, mediata, oggettiva, criticamente riflessa; sempre perfettamente adeguata ed esatta; esprimibile solo nei termini di un discorso apofantico rigoroso.

CAPITOLO II - Nei primitivi e negli antichi orientali prevale la conoscenza-contatto; la quale tuttavia, perseguita isolatamente, finisce per rivelarsi una forma di conoscenza acritica, priva di vero valore oggettivo. L'irrimediabile soggettività di ogni conoscenza-contatto lasciata sola a

se stessa — ed in specie di ogni conoscenza meramente sensoriale — è posta chiaramente in luce fin dai primordi della filosofia greca.

CAPITOLO III - I filosofi greci sono i primi ad avvertire la necessità di una conoscenza razionale e scientifica, la quale dimostri quel che afferma: nasce così l'analisi, la conoscenza-nozione. Platone concepisce la vera conoscenza, quella che si può avere delle idee, essenzialmente come conoscenza-contatto; ma poi, sollecitato dall'esigenza di un sapere più dimostrativo e scientifico, finisce per attribuire sempre maggior valore all'analisi. Aristotele, sistematore della logica, contribuisce in maniera decisiva al costituirsi della filosofia come conoscenza che aspira ad essere oggettiva, rigorosa, scientifica. Il principio di non contraddizione, che Aristotele pone a fondamento della logica, si basa però a sua volta sul presupposto che non solo gli enti logico-matematici, ma gli stessi esseri reali siano definibili con precisione assoluta, immutabili, assolutamente distinti l'uno dall'altro come *A* da *Non A* e senza alcun rapporto di partecipazione reciproca. Un tale assunto, per quanto comodo possa rivelarsi al pratico effetto di consentirci ragionamenti e calcoli rigorosi, rischia tuttavia di darci della realtà una visione astratta arbitraria e deformata; rischia di inibirci qualsiasi intuizione penetrante della realtà, qualsiasi comunione vitale con l'essere.

CAPITOLO IV – Una volta ridotta dal razionalismo cartesiano a « idea chiara e distinta », la coscienza — unica realtà assolutamente certa — non è più concepita come coscienza viva, concreta, diveniente, in continuo ricambio con la realtà esterna, ma all'opposto appare qualcosa di statico, di assolutamente distinto e diverso dalla realtà oggettiva; appare non più una coscienza reale, quanto piuttosto un concetto della coscienza. Rispetto ad una coscienza così concepita, che assolutizza se stessa e si diversifica in modo assoluto da tutto ciò che non è lei (come *A* da *Non A*), la realtà oggettiva non può essere altro che radicalmente estranea, inattuabile, inconoscibile. Quanto ai fenomeni, Cartesio li considera puri e semplici fenomeni della coscienza. In seguito gli empiristi inglesi li considerano come fenomeni a sé, come atomi di esperienza in certo modo sostanzializzati, dotati di esistenza autonoma. In nessun caso i fenomeni vengono più considerati come fenomeni dell'essere. Dalla eccessiva concettualizzazione della coscienza e dei suoi fenomeni deriva quell'« oblio dell'essere » così caratteristico della filosofia moderna.

CAPITOLO V - Se l'« oblio dell'essere » è imputabile ad un prevalere della conoscenza-nozione sulla conoscenza contatto, il grande problema che si pone oggi è di tornare ad un rinnovato contatto con le cose stesse,

ad una visione spregiudicata dei fenomeni quali appaiono alla coscienza anteriormente a qualsiasi tentativo di concettualizzarli. Una strada in questo senso è stata aperta da Husserl e da Heidegger come pure, in un diverso contesto, da Bergson. Ne risultano: il ripudio dell'idea di una coscienza ridotta a concetto astratto e statico, perfettamente determinato e conchiuso in sé; l'orientarsi verso l'idea di una coscienza viva e concreta, diveniente, aperta all'essere; il riemergere dell'idea di un fenomeno come rivelazione dell'essere, ed anzi, approfondendo, come rivelazione dell'Essere assoluto.

PARTE TERZA

Ontologia dell'esperienza del sacro

INTRODUZIONE (ARGOMENTO DELLA PARTE III) - *Muovendo dal dato incontrovertibile dell'esistenza della coscienza (cogito cartesiano-husserliano) si cerca di giustificare filosoficamente:*

1) *l'apertura della coscienza ad un essere che in qualche misura la trascende, e ad un tempo le si rivela (ne sono implicati: il concetto di partecipazione, il superamento del soggettivismo fenomenistico, un ritorno alla concezione originaria del fainòmenon come il manifestarsi dell'essere stesso);*

2) *l'esperienza del sacro come conoscenza non meramente soggettiva, ma oggettiva e reale, (anche se filtrata attraverso soggetti umani ed esprimibile, quindi, solo in maniera inadeguata, analogica).*

CAPITOLO I - La filosofia aspira a costituirsi come scienza rigorosa: questo di «fondare» il proprio pensiero, di verificarlo sulla base dell'evidenza è un ideale antichissimo e sempre nuovo; in modo particolare è l'ideale di Husserl, e, prima ancora, di Cartesio.

CAPITOLO II - Quest'evidenza, da cui deve muovere il procedimento dimostrativo per la fondazione di una filosofia, in che consiste propriamente? Approfondendo il « cogito » cartesiano, Husserl conclude che quel che è evidente in modo assoluto è soltanto la coscienza con i suoi puri fenomeni (« cogitata » o « Erlebnisse »).

CAPITOLO III - Che la coscienza esista con i suoi puri fenomeni in quanto tali, è una realtà inconfutabile, è un'affermazione apodittica, assolutamente certa.

CAPITOLO IV - Sottoposta ad un'analisi fenomenologica, la coscienza appare non chiusa in se stessa, ma aperta ad un essere, che parzial-

mente la trascende, e ne è, almeno in parte, causa e principio di spiegazione, in quanto ad ogni istante la arricchisce di qualcosa di nuovo. Questo « giudizio di fatto », che la fenomenologia ci mette in grado di formulare, diverrà un vero e proprio « giudizio necessario » solo in un secondo momento: allorché la filosofia riuscirà a dimostrare l'impossibilità del contrario.

CAPITOLO V - Se la coscienza è aperta ad un essere che in qualche modo la trascende, tra coscienza ed essere esiste un rapporto di partecipazione: l'essere si partecipa alla coscienza, e la coscienza, sia pure inadeguatamente, è coscienza dell'essere e la conoscenza che può averne è una conoscenza partecipativa. In questo concetto partecipativo della conoscenza è superato qualsiasi fenomenismo: il fenomeno non è più mera apparenza soggettiva, è lo stesso rivelarsi dell'essere alla coscienza dell'uomo.

CAPITOLO VI - Questo parteciparsi di un essere alla coscienza è testimoniato dallo stesso soggetto cosciente attraverso tutto il proprio modo di agire: in ciascun suo atteggiamento vitale egli afferma, esistenzialmente, quella che potremmo chiamare una « ontologia semantica dell'azione ».

CAPITOLO VII - Questo parteciparsi dell'essere alla coscienza, che è testimoniato dal soggetto in ogni sua forma di azione, riceve una testimonianza particolare nella sua attività speculativa: è nello stesso atteggiamento della ricerca che egli esprime, vitalmente, esistenzialmente, quella che si potrebbe chiamare una « ontologia semantica della ricerca ».

CAPITOLO VIII - Analoghe ontologie sono vitalmente espresse in ciascuno dei singoli momenti attraverso cui la ricerca si articola: affermazione, negazione, obiezione, dubbio, posizione del problema, e così via; il che potrebbe autorizzarci a parlare di una « ontologia semantica dell'affermazione », o « del dubbio », e via dicendo.

CAPITOLO IX - La conoscenza di un essere reale è sempre conoscenza « sensibile » nel significato più vasto del termine. E in ogni conoscenza sensibile c'è sempre un elemento oggettivo, di verità, ed un elemento soggettivo, di apparenza, di deformazione, di errore. Rispetto alla verità oggettiva dell'essere, ciascuna conoscenza sensibile non è mai né del tutto adeguata né del tutto inadeguata, non è mai né assolutamente « vera » né assolutamente « falsa »: è sempre, in varia misura, analoga: poiché è sempre sintesi, creatura comune, del soggetto e dell'oggetto.

CAPITOLO X - Ciascuna conoscenza di esseri reali consiste in un « dato » informato da un « significato »: perciò il progresso della conoscenza consisterà non solo nell'acquisizione di nuovi dati, ma anche nella formulazione di nuovi significati, meglio atti ad interpretare, ad inquadrare, ad unificare in modo più soddisfacente i dati acquisiti.

CAPITOLO XI - Prima ancora che attraverso un linguaggio apofantico di giudizi, il soggetto definisce l'essere in un linguaggio semantico, vitale, esistenziale, che consiste nello stesso atteggiamento che egli assume di fronte all'essere. Tale linguaggio semantico può essere tradotto in un linguaggio apofantico, cioè in un complesso organico di giudizi, in una dottrina filosofica, che, per essere tale veramente, dovrà venire liberata da qualsiasi interna contraddizione.

CAPITOLO XII - L'imposizione di un significato ad una realtà avviene sempre, in certo senso, a priori: è solo « guardando » la realtà in un certo modo che noi riusciamo a « vederla » in quel modo, a scoprirla in certe sue caratteristiche, le quali altrimenti ci sfuggirebbero. Quella sintesi a priori che è l'imposizione di un significato all'essere può anche definirsi, in senso ampio, un atto di fede.

CAPITOLO XIII - Perché possa risultare « vera », una dottrina filosofica va non solo formulata in modo coerente, ma anche verificata: quei fenomeni, che sono lo stesso rivelarsi dell'essere alla coscienza, bisognerà esprimerli attraverso un complesso organico di giudizi di fatto; per poi dimostrare che tra quei giudizi di fatto delle scienze ed i giudizi di valore della filosofia c'è uno stretto rapporto di implicazione.

CAPITOLO XIV - Per esprimere l'insieme dei fenomeni in un complesso organico di giudizi di fatto, scientifici, bisogna accertare quali siano i veri giudizi di esperienza. A questo punto va constatato che non tutte le esperienze sono verificabili in modo oggettivo, al pari di quelle delle scienze fisiche e naturali: ci sono esperienze di realtà meno materiali e tangibili, e più spirituali e interiori, che si possono verificare solo in modo soggettivo, nella misura in cui ciascuno riesca a riviverle nel proprio intimo animo: sono le esperienze che formano oggetto, peculiarmente, delle scienze umane e storiche, della critica letteraria ed artistica e musicale, della storia delle religioni, e via dicendo. Tali scienze possono essere apprese solo attraverso esperienze interiori; e possono essere insegnate solo da chi, con una sapiente maieutica, sappia promuovere nel proprio interlocutore od allievo certe esperienze interiori analoghe alle proprie.

CAPITOLO XV - Tra le esperienze che si possono verificare solo soggettivamente (da chi sappia attingerle nell'intimità del proprio spirito) c'è l'esperienza metafisico-religiosa dell'assoluto, del sacro, di Dio. La metafisica è un'esperienza religiosa cristallizzata. Quella religiosa è l'esperienza dell'incontro personale con un Tu che, nel suo *mysterium tremendum*, appare un « totalmente altro ».

CAPITOLO XVI - L'uomo primitivo cerca di colmare la distanza che lo separa dal sacro facendo oggetto del proprio culto non tanto un Essere supremo — troppo lontano ed inaccessibile — quanto piuttosto le manifestazioni inferiori del divino nella natura, gli « dei », che personificano gli elementi, i fenomeni e gli esseri del mondo. Questi dei, che egli sente molto più vicini e a portata di mano e quasi al suo stesso livello, il primitivo cerca di catturarli con riti magici per imporre loro la propria volontà. Ma qui è colta in maniera ancora assai inadeguata l'essenza del sacro, che di per sé trascende le creature in misura assoluta e può essere attinto dall'uomo solo in quanto gli si dona.

CAPITOLO XVII - Contrapponendosi al politeismo animistico e magico nella maniera più netta e polemica, le religioni monoteistiche e specialmente l'ebraismo-cristianesimo rivelano il sacro come l'unico Dio, infinito, eterno, assoluto, trascendente. Il cristianesimo, poi, pone in particolare risalto la presenza attiva di Dio, come Spirito, in tutti gli esseri dell'universo e specialmente nell'intimo dell'anima umana. Tuttavia, pur manifestandosi *in interiore homine*, Dio non cessa per questo di trascendere l'uomo in misura infinita; e perciò l'uomo non può presumere di catturare il sacro con riti magici, né con tecniche spirituali: egli può solo cercare di rendersi recettivo all'azione dello Spirito divino « che soffia dove vuole »: tale atteggiamento, che scaturisce dall'amore di Dio, è quello della preghiera e dell'abbandono fiducioso. Morendo a se stesso ed al proprio egoismo per rinascere in Dio, l'uomo ne diviene il collaboratore, l'imitatore, il continuatore della sua opera: il cristianesimo si integra nell'umanesimo: in un umanesimo che, lungi dal contrapporsi a Dio, lo riconosce protagonista della stessa storia umana.

CAPITOLO XVIII - Se il luogo primo ed essenziale della rivelazione del sacro è l'anima umana, bisogna considerare la struttura della psiche soprattutto inconscia, col meccanismo fabulatorio che vi opera di continuo traducendo le interne ispirazioni in visioni ed in miti (per un processo simile a quello con cui si generano, da stimoli vari, le immagini del sogno). « Demitizzare » vuol dire discernere quanto c'è, in questo senso, di « mitico » nelle nostre credenze religiose e quanto

c'è di autentica rivelazione divina. Questa attività critica, applicata al contenuto delle nostre presunte « ispirazioni », può articolarsi in diversi tipi di « verifica soggettiva ».

PARTE I

Le obiezioni dell'empirismo di ieri e di oggi all'esperienza del sacro

INTRODUZIONE

SOMMARIO - Per giustificare filosoficamente la validità oggettiva dell'esperienza del sacro bisogna tener conto delle classiche obiezioni che l'empirismo di tutti i tempi ha formulato contro la validità oggettiva dell'esperienza di Dio. Riduciamo schematicamente a tre le obiezioni, e a due i presupposti fondamentali da cui esse muovono, per poi procedere all'esame critico di questi cinque punti.

In un saggio sull'ateismo contemporaneo (*L'eclissi del Dio vivente*, ed. Pàtron, Bologna 1969, esaurito e riproposto nel nostro sito www.convivium-roma.it tra *I testi del Convivio*) ho cercato di formulare un'interpretazione unitaria di questo fenomeno così vasto e complesso, per concludere che alla radice di ogni forma di ateismo c'è sempre la perdita di una particolare esperienza: di quella che, considerandola sotto aspetti e sfumature diverse, possiamo chiamare « esperienza del sacro » o del « divino » o dell'« assoluto », ovvero « esperienza mistica », « religiosa », « metafisica ».

Per me, personalmente, non c'è dubbio sulla realtà oggettiva di questa forma di conoscenza. Ma si tratta di una certezza interiore, di cui posso dare una mera testimonianza e non ancora una giustificazione filosofica, se prima non faccio i conti con certe filosofie che negano la possibilità stessa di un'esperienza dell'assoluto. In altre parole, io non posso affermare in sede filosofica la validità oggettiva dell'esperienza del sacro, del divino, se non sono in grado di rispondere alle classiche obiezioni « empiristiche » all'esperienza di Dio: obiezioni così diffuse, così largamente accolte da rappresentare luoghi comuni ed ormai, agli occhi dei più, confutazioni definitive.

C'è nel pensiero moderno una tendenza dominante che possiamo chiamare, in senso lato, empiristico-scientistica: non segue un unico filone definito: possiamo includervi la scienza moderna di Galileo e di Newton,

l'empirismo classico da Bacone a Hume, lo stesso Kant, il positivismo dell'800 ed il neopositivismo dei nostri giorni. In tutta questa corrente di pensiero, così ampia e variamente articolata, potrei distinguere certi motivi comuni o almeno prevalenti. Poiché l'interesse che mi muove a scrivere queste pagine non è storico ma teoretico, sorvolerò sulle differenze inevitabili tra un pensatore e l'altro. Ai miei fini mi limiterò ad elencare certe obiezioni più caratteristiche, muovendo dalle più tradizionali per concludere con quelle più tipiche dei neopositivisti del Circolo di Vienna e degli analisti del linguaggio di Oxford e Cambridge.

Queste obiezioni si fondano su certi presupposti, che possiamo così esplicitare, riducendoli schematicamente alle due proposizioni che seguono:

- 1) unica vera conoscenza di realtà è l'esperienza;
- 2) unica vera esperienza possibile è quella di « fenomeni », che però l'empirismo concepisce a sé, radicalmente astratti da qualsiasi realtà ultrafenomenica.

Dei due presupposti, il primo mi sembra chiaramente accettabile per chiunque non abbia la mente deformata da preconetti razionalistici. Per me è accettabile, tuttavia, con una riserva: che il concetto di esperienza venga formulato con sufficiente ampiezza, in modo da includere le esperienze spirituali.

Il secondo presupposto mi sembra, al contrario, del tutto infondato: ne spiegherò il perché nel capitolo in cui cercherò di porre in chiaro come tale pregiudizio sia venuto a formarsi e ad affermarsi largamente nel corso dello sviluppo storico della filosofia moderna.

Da questi due presupposti derivano le obiezioni fondamentali dell'empirismo di tutti i tempi alla possibilità di una esperienza del sacro, obiezioni che ho ridotto alle tre che seguono:

- 1) non è possibile alcuna « esperienza di Dio », poiché un tale essere assoluto, reale o preteso che sia, è al di là di qualsiasi fenomeno e di qualsiasi esperienza;
- 2) qualsiasi proposizione intorno a Dio, inverificabile in linea di principio, è priva di significato (empirico o fattuale): non afferma nessun fatto, non dice nulla di realtà, e quindi non è vera né falsa;
- 3) qualsiasi « esperienza » che voglia riferirsi a « Dio » è, in realtà, strettamente soggettiva, privata, psicologica: è la mera esperienza che il soggetto può avere di una propria idea, sentimento o stato d'animo.

Vediamo se e come si possa rispondere a tali obiezioni. L'esito positivo di questa ricerca dovrebbe consentirci di convalidare, di giustificare filosoficamente la possibilità di una esperienza di Dio e, poi, di un discorso metafisico-religioso intorno a Dio sulla base di tale esperienza.

Detto questo, non ci rimane che passare in rassegna critica i cinque punti elencati, a ciascuno dei quali è dedicato un distinto capitolo.

CAPITOLO I

SOMMARIO - *Il primo presupposto fondamentale di ogni empirismo è che « unica vera conoscenza di esseri reali è l'esperienza ». Tale assunto pare pienamente accettabile, purché però il concetto di esperienza sia sufficientemente ampio da includere le esperienze spirituali.*

L'empirismo, in tutte le sue forme e successive edizioni storiche, si è sempre richiamato energicamente all'esperienza contro qualsiasi apriorismo. Pienamente legittima appare la distinzione humiana — ripresa poi da altri — tra *matters of fact* e *relations of ideas* (cfr. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano*, IV, 1).

Le une sono oggetto delle scienze empiriche, le altre delle scienze logico-matematiche. Solo i principi di queste ultime possono venire formulati aprioristicamente, in quanto la loro natura è convenzionale. *Matters of fact* sono, all'opposto, gli esseri reali, che si possono conoscere solo con l'esperienza.

Tale esperienza, secondo me, va definita in un senso molto ampio, e per nulla identificata con la mera esperienza sensoriale.

Va anche precisato che il soggetto dell'esperienza non è mai passivo: la sua attività è creativa, crea sempre nuove forme o *significati* che imprime nei dati sempre nuovi della percezione, i quali in tal modo acquistano via via un senso. La creazione dei significati avviene, in certo modo, a priori (è una sintesi a priori, potremmo dire, prendendo a prestito l'espressione kantiana anche se in un contesto un po' diverso).

Ma i significati, pur foggiate dallo spirito autonomamente dai dati percettivi, vanno subito confrontati con essi, poiché la loro funzione è di dargli un senso. Ogni volta che il significato riesce ad inquadrare il dato, conferendogli un senso almeno provvisorio, ecco che si ha l'esperienza.

Il carattere aprioristico dei significati è, come si vede, relativo, provvisorio, strumentale, finalizzato al costituirsi di un'esperienza: non si tratta assolutamente di un apriorismo nel senso classico, razionalistico.

Da quanto si è detto consegue che ogni conoscenza di esseri reali, esistenti, è conoscenza sperimentale. Non fanno eccezione neanche le realtà metafisiche: se noi concepiamo Dio come un essere puramente logico o astratto o immaginario, possiamo dirne quel che vogliamo, come di una creatura della nostra fantasia; ma se concepiamo Dio come esistente, l'unica maniera di conoscerlo è attraverso un'esperienza. Una metafisica può giustificarsi solo come metafisica dell'esperienza.

Si tratterà di un'esperienza non sensoriale, ovviamente. Potremo definirla, tuttavia, *esperienza sensibile* nell'accezione più ampia. Parleremo, in tal caso di una *sensibilità metafisica*, di una *sensibilità spirituale*, del *senso di Dio*: espressioni del genere trovano facile accoglienza nel linguaggio parlato.

All'opposto nessuna metafisica può costituirsi in maniera puramente aprioristica. Che i principi della realtà coincidano con i principi della nostra ragione è un mero assunto gratuito. Quindi nulla ci autorizza a dedurre i principi della realtà dai principi della nostra logica; e meno ancora siamo autorizzati a dedurre, da questi, affermazioni intorno ad esseri reali.

Mi sembra che la reazione degli empiristi e, più tardi, dei positivisti sia stata molto opportuna di fronte alla disinvoltura eccessiva con cui le metafisiche del razionalismo e poi dell'idealismo giudicavano la realtà in maniera aprioristica, travalicando di continuo i limiti dell'esperienza, deducendo le loro affermazioni da premesse astratte senza curarsi di verificarle, o accontentandosi di verifiche estremamente sommarie.

Penso che la metafisica darà ansa a giuste, fondate critiche da parte degli empiristi solo fin quando seguirà a proporsi come una metafisica puramente razionale ed astratta, aprioristica e deduttiva: tali critiche si riveleranno, all'opposto, inefficaci nella misura in cui la metafisica sarà in grado di proporsi e di giustificarsi quale metafisica dell'esperienza: in un concetto dell'esperienza opportunamente ampliato nel quale trovi posto anche l'esperienza interiore dello spirito.

CAPITOLO II

SOMMARIO - Secondo presupposto: « Unica esperienza possibile è quella dei 'fenomeni', che però l'empirismo considera a sé, radicalmente astratti da qualsiasi realtà ultrafenomenica ». L'infondatezza di tale presupposto viene chiarita nel corso del capitolo, dove si cerca un po' di ricostruire la genesi di questo pregiudizio, così diffuso nella filosofia a partire dal secolo XVI.

Secondo l'accezione originaria, « fenomeno» (*fainòmenon*, dal verbo *fàinesthai*, manifestarsi) è « ciò che si manifesta », è il manifestarsi — alla coscienza — di un essere, il suo rivelarsi o disvelarsi.

Quella forma di conoscenza attraverso cui un essere reale, esistente, si rivela a noi è l'esperienza. La presenza di quell'essere viene recepita attraverso la nostra « sensibilità »: parola che va intesa nel significato più ampio, che pur comprendendo la sensibilità corporea non si riduca necessariamente ad essa ma includa forme varie di sensibilità spirituale.

Di fatto, però, nella tradizione filosofica l'esperienza sensibile è considerata sinonimo, in genere, di esperienza sensoriale, di esperienza acquisibile attraverso i sensi del corpo.

Fin dai primordi della filosofia greca la conoscenza sensibile è stata fatta oggetto di critiche serrate, è stata definita irrimediabilmente soggettiva, e contrapposta alla conoscenza razionale, l'unica che darebbe garanzie di oggettività permettendoci di cogliere l'essenza stessa (razionale) delle cose.

Per una certa tendenza della filosofia greca che ha il suo massimo esponente in Platone la conoscenza sensibile è fuorviante o, tutt'al più, può assolvere ad una funzione di stimolo (vedere un cavallo risveglia in me il ricordo dell'idea del cavallo già contemplata nell'iperuranio). Per un'altra tendenza che fa capo ad Aristotele, i sensi ci offrono il fantasma, l'immagine, da cui l'intelletto astrarrà la forma. Da Aristotele fino a san Tommaso d'Aquino, tutta questa corrente di pensiero è concorde nell'attribuire un maggior valore all'esperienza sensibile: valore che la scienza moderna e l'empirismo accentueranno in sommo grado.

Il padre dell'empirismo inglese, Francesco Bacone, appare legato ancora, sotto certi aspetti, alla concezione aristotelica. « L'opera e la scoperta della scienza umana sta », per lui, « nel porre in luce la forma di una natura data, ossia la sua differenza vera o natura naturante, o fonte d'emanazione » (*Novum organum*, II, 1).

Rispetto alla tradizione aristotelico-scolastica, Bacone concepisce le forme come principi che operano in modo molto più concreto e dinamico in ciascun essere della natura, attraverso la sua struttura intima (« schematismo ») ed il suo « processo latente »; comunque, di per sé, le forme sono sempre concepite come cause formali, come leggi universali della realtà, come essenze delle cose; e « la ricerca delle *forme*, che sono per ragione ed intima legge eterne ed immobili, costituisce la *metafisica* » (*Op. cit.*, II, 9).

Bacone aggiunge subito dopo che « la ricerca della *causa efficiente e materiale*, del *processo latente* e del *latente schematismo*, che tutti riguardano il comune ed ordinario corso della natura e non le leggi fondamentali ed eterne, costituisce la *fisica* » (*ibid.*).

Qui è il momento più propriamente sperimentale dell'indagine, secondo Bacone, il quale tuttavia insiste sull'importanza fondamentale che riveste, per la stessa scienza, la ricerca delle forme: « Colui che... conosce solo la causa efficiente e materiale, che sono cause mobili e quasi semplici veicoli, cause del trapasso della forma in altri corpi, può raggiungere nuove scoperte in una materia analoga e predisposta, ma non può muovere più altamente i termini fissi delle cose. Colui che invece conosce le forme, abbraccia l'unità della natura in materie diversissime. Perciò egli può scoprire e produrre ciò che ancora non è stato fatto, ciò che né gli accadimenti naturali, né l'industria sperimentale, né il caso stesso ha mai potuto condurre in atto, né presentare all'umana cognizione. Perciò dalla scoperta delle forme segue la vera contemplazione e l'operazione libera » (*op. cit.*, II, 3).

Bacone, insomma, concepisce ancora la propria indagine come diretta a scoprire le forme, le essenze metafisiche della realtà. Di fatto, precisa, « in alcune istanze si trova la forma assai più cospicua ed evidente che non in altre, nelle istanze, cioè, in cui la natura della forma è meno costretta, impedita e determinata da altre nature. Noi chiamiamo queste istanze luminose od ostensive » (*op. cit.*, II, 20).

All'opposto di Bacone, Galilei nega la possibilità di conoscere le essenze metafisiche delle cose, e indirizza la ricerca, piuttosto, al rilevamento di certe loro «affezioni» o caratteristiche oggettive, specialmente di quelle che si possono misurare.

NOTA. Vale la pena di riportare per intero il brano dove è espressa compiutamente per la prima volta l'idea rivoluzionaria su cui si fonda tutta la scienza moderna: «Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sustanze elementari che nelle remotissime e celesti: e a me pare essere egualmente ignaro della sustanza della Terra che della Luna, delle nubi elementari che delle macchie del Sole; né veggo che nell'intender queste sostanze vicine aviamo altro vantaggio che la copia de' particolari, ma tutti egualmente ignoti, per i quali andiamo vagando, trapassando con pochissimo o niuno acquisto dall'uno all'altro. E se, domandando io qual sia la sustanza delle nugole, mi sarà detto che è un vapore umido, io di nuovo desidererò sapere che cosa sia il vapore; mi sarà per avventura insegnato, esser acqua, per virtù del caldo attenuata, ed in quello resoluta; ma io, egualmente dubbioso di ciò che sia l'acqua, ricercandolo, intenderò finalmente, esser quel corpo fluido che scorre per i fiumi e che noi continuamente maneggiamo e trattiamo: ma tal notizia dell'acqua è solamente più vicina e dependente da più sensi, ma non più intrinseca di quella che io avevo per avanti delle nugole. E nell'istesso modo non più intendo della vera essenza della terra o del fuoco, che della Luna o del Sole: e questa è quella cognizione che ci vien riservata da intendersi nello stato di beatitudine, e non prima. Ma se vorremo fermarci nell'apprensione di alcune affezioni, non mi par che sia da desperar di poter conseguirle anco ne i corpi lontanissimi da noi, non meno che ne i prossimi, anzi tal una per avventura più esattamente in quelli che in questi. E chi non intende meglio i periodi de i movimenti de i pianeti, che quelli dell'acque di diversi mari? chi non sa che molto prima e più speditamente fu compresa la figura sferica nel corpo lunare che nel terrestre? e non è egli ancora controverso se l'istessa Terra resti immobile o pur vadia vagando, mentre che noi siamo certissimi de i movimenti di non poche stelle? Voglio per tanto inferire che se bene indarno si tenterebbe l'investigazione della sustanza delle macchie solari, non resta però che alcune loro affezioni, come il luogo, il moto, la figura, la grandezza, l'opacità, la mutabilità, la produzione ed il dissolvimento, non possino da noi essere apprese, ed esserci poi mezzi a poter meglio filosofare intorno ad altre più controverse

condizioni delle sostanze naturali; le quali poi finalmente sollevandoci all'ultimo scopo delle nostre fatiche, cioè all'amore del divino Artefice, ci conservino la speranza di poter apprendere in Lui, fonte di luce e di verità, ogn'altro vero» (Delle macchie del sole, Opere, Ed. naz., Firenze 1932, vol. V, pp. 187-188).

Dichiarate le essenze inconoscibili, Galilei limita le indagini ai fenomeni; e ne rileva i rapporti, che misura quantitativamente ed esprime in formule matematiche: i fenomeni fisici, cui egli volge un'attenzione esclusiva, rivelano una particolare regolarità ed un determinismo meccanicistico che permettono allo scienziato di applicare ai fenomeni stessi il calcolo e, perciò, di prevederli.

Tra le caratteristiche varie che i fenomeni presentano, lo scienziato galileiano prende in considerazione solo quelle che si possono misurare ed esprimere in termini quantitativi: quantità, figura, grandezza, luogo, tempo, movimento, quiete, distanza, numero ecc. Solo di queste determinazioni quantitative dei corpi si può avere una conoscenza oggettiva. All'opposto, suoni, odori, colori, sapori sussistono solo negli organi di senso e perciò se ne può avere solo una conoscenza soggettiva, non mai una scienza.

Osservati in un ambito macroscopico (l'unico accessibile al tempo di Galilei) i fenomeni fisici appaiono riducibili a fenomeni meccanici, perfettamente assoggettabili al calcolo: fenomeni che accadono secondo leggi universali e necessarie esprimibili attraverso formule matematiche; poiché, per Galilei, il libro della natura è scritto in lingua matematica, ed è sulla struttura matematica dell'universo che è fondato il suo ordine necessario.

«La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto» (Il Saggiatore, Opere, vol. VI, p. 232) - « ... L'ordine del mondo è un solo, né mai è stato altro che quel solo che è, un solo, né mai è stato altrimenti: però chi cerca altro quel solo che è, cerca il falso e l'impossibile» (Postille alle Esercitazioni filosofiche di Antonio Rocco, Opere, vol. VII, p. 700).

È sulla stessa linea di Galilei che Newton, pur tutt'altro che estraneo ad interessi metafisici, limita il compito della scienza alla descrizione dei fenomeni ed alla determinazione dei loro rapporti quantitativi. La stessa legge di gravitazione universale rileva la costanza di un rapporto

matematico tra fatti sperimentali, determina il *come* di quei fenomeni, non intende minimamente spiegarne il *perché*, non ha la minima pretesa di svelare essenze o qualità occulte, come voleva la tradizionale filosofia della natura: tale il significato del famoso motto *Hypotheses non fingo*.

«*Hactenus phaenomena caelorum et maris nostri per vim gravitatis exposui; sed causam gravitatis nondum assignavi [...] Rationem vero harum gravitatis proprietatum ex phaenomenis nondum potui deducere, et hypotheses non fingo. Quicquid enim ex phaenomenis non deducitur, hypothesis vocanda est; et hypotheses, seu metaphysicae, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicae, in philosophia experimentalis locum non habent. In hac philosophia propositiones deducuntur ex phaenomenis et redduntur generales per inductionem. Sic impenetrabilitas, mobilitas, et impetus corporum, et leges motuum et gravitatis innotuerunt. Et fati est quod gravitas revera existat, et agat secundum leges a nobis expositas, et ad corporum caelestium et maris nostri motus omnes sufficiat*» (Philosophiae naturalis principia mathematica, Liber III, Scholium generale).

Boyle applica i medesimi principi alla chimica, la quale pure si limita a rilevare certi rapporti tra fenomeni, volgendo le spalle alle forze occulte della vecchia alchimia. A proposito delle caratteristiche misurabili dei corpi (figura, grandezza, movimento ecc.) che Galilei distingue dalle caratteristiche non misurabili (odore, sapore, colore ecc.), Boyle è il primo a chiamarle rispettivamente qualità primarie e qualità secondarie.

È dai fisici inglesi che Locke riprende la distinzione tra qualità primarie e secondarie ricollegandosi in tal modo a Galileo. D'altra parte egli deriva da Cartesio la concezione che la conoscenza è, essenzialmente, conoscenza non di cose ma di idee. L'unico dato sicuro, per Cartesio, è il *cogito*, l'esistere della coscienza con i suoi fenomeni come tali: « Poiché... sebbene le cose che sento ed immagino non siano forse nulla fuori di me ed in se stesse, io sono tuttavia sicuro che quelle maniere di pensare, che chiamo sensazioni ed immaginazioni, per il solo fatto che sono modi di pensare risiedono e si trovano certamente in me » (*Meditazioni metafisiche*, III, tr. ital., Bari 1954, p. 37).

Scriva Locke: « Poiché lo spirito, in tutti i suoi pensieri e ragionamenti, non ha altro oggetto immediato che le sue proprie idee e non contempla né può contemplare altro che quelle, è evidente che la nostra conoscenza non verte altro che su esse. La conoscenza, io credo, non è altro che la percezione della connessione e coincidenza, ovvero della opposizione e repugnanza tra varie nostre idee. Non in altro che in questo essa consiste. Dove c'è siffatta percezione, c'è conoscenza, mentre dove non c'è, noi

possiamo fantasticare, congetturare o credere, ma non giungeremo mai a una vera conoscenza » (*Saggio sull'intelletto umano*, IV, I, 1-2).

. Con una impostazione così marcatamente fenomenistica, ogni distinzione tra qualità primarie (oggettive) e secondarie (soggettive) è destinata a venir meno: si salva, in Locke, solo a spese della coerenza; in Berkeley e Hume, più conseguenti, verrà meno del tutto.

Già nella critica lockiana dell'idea di sostanza viene rilevata l'arbitrarietà di ogni nostra affermazione circa la natura di cose, od esseri reali: quelli che la scienza moderna considerava fenomeni — oggettivabili — di esseri di natura appaiono, in questo nuovo contesto, meri fenomeni della coscienza, irrimediabilmente soggettivi. È impossibile uscire dal mondo chiuso delle nostre idee. L'esistenza di un mondo esterno possiamo affermarla solo in virtù del principio di causa.

Ma Hume sottoporrà a critica la stessa idea della causalità, rilevando come essa venga a formarsi nel nostro spirito per l'abitudine che abbiamo di vedere certi fenomeni (che chiamiamo *effetti*) costantemente associati a certi altri fenomeni (che chiamiamo *cause*): abitudine che ci induce ad affermare l'esistenza, tra gli uni e gli altri, di una connessione necessaria e di un rapporto di causalità, arbitrariamente. Rilevando il carattere arbitrario dell'idea di causa, Hume toglie di mezzo l'unico puntello che rimaneva a Locke per affermare, in quanto causa delle idee, la realtà delle sostanze.

Le sostanze materiali e spirituali, sottoposte a critica da Locke ma salvate *in extremis* per l'intervento del principio di causalità, vengono da Hume eliminate del tutto. Unici dati incontrovertibili rimangono le « impressioni », col loro vario associarsi e dissociarsi. Hume tende a concepirle quasi come dotate di esistenza autonoma, come realtà che esistono e sussistono di per sé, che si pongono da sé, non avendo bisogno di alcun'altra realtà per esistere e per giustificarsi.

Praticamente l'« idea semplice » di Locke, atomisticamente intesa, tende con Hume a porsi come unica vera « sostanza » nel senso che Cartesio annetteva a questa parola: *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum* (*Principia philosophiae*, I, 51).

Con Hume si giunge ad un pieno fenomenismo, che tuttavia non esclude l'esistenza reale dei corpi, anche se sostiene l'impossibilità di affermarla. L'incapacità di affermare l'esistenza di esseri di natura e di loro leggi o connessioni necessarie induce Hume ad una professione di scetticismo.

È noto come Kant cerchi di superare lo scetticismo humiano ponendo l'universalità e la necessità non nelle impressioni sensibili — materia dell'esperienza — ma nelle forme a priori dello spirito che, organizzando quei dati, rendono possibile l'esperienza come tale.

Fenomenista è anche John Stuart Mill, per cui la realtà si riduce alle «sensazioni», ed il mondo esterno e lo stesso io vengono affermati come gruppi di « possibilità di sensazioni », che permangono attraverso il variare delle sensazioni attuali. Se si vede bene, tali possibilità di sensazioni,

fenomeni di coscienza senza una coscienza che li pensi, sono qualcosa di irreale, di cui nulla si può dire.

Stuart Mill cerca anche di superare lo scetticismo di Hume affermando che l'uniformità delle leggi naturali è un fatto di esperienza. Ma in realtà l'esperienza, come lo stesso Hume ha dimostrato, non rivela mai nulla di universale e necessario.

La posizione fenomenistica si rinnova nell'empiriocriticismo di Avenarius e di Mach: ogni realtà, fisica o psichica, è ridotta ai fenomeni; non esistono substrati permanenti; le idee delle cose e delle nostre stesse individualità psichiche sono schemi artificiali che noi, secondo il principio del minimo sforzo, ci foggiamo per dare un senso alla molteplicità dei fenomeni, per dominarla.

Qui, nella negazione della realtà corporea, il fenomenismo si configura come posizione limite, come fenomenismo dogmatico che risolve nei fenomeni ogni realtà, che fa del fenomeno la realtà assoluta. In Hume c'è una tendenza a tutto questo, ma non ancora così netta. Hume ritiene che l'esistenza di una realtà corporea sia indimostrabile, ma si guarda bene dall'escluderla.

Anzi, in certo modo, l'afferma: «Lo scetticismo ... è costretto ad ammettere l'esistenza dei corpi, benché non pretendesse di sostenerne, con nessun argomento filosofico, la realtà ... È vano il domandare se i corpi esistono, o no: ché, questo, è un punto che dobbiamo presupporre in tutti i nostri ragionamenti» (Trattato della natura umana, I, IV, 2; trad. ital. del libro I, Bari 1967, p. 247).

Locke l'afferma, s'è visto, come pure Cartesio e Kant.

C'è tutta una gradazione nel modo di definire i fenomeni: ai due estremi di questa gamma il fenomeno è concepito, rispettivamente, come fenomeno di coscienza (fenomenismo) e come fenomeno di natura: quest'ultima è la posizione di un Galileo, di un Newton, dello stesso Kant (il quale, per superare il fenomenismo scettico di Hume, si propone di giustificare la scienza moderna fondando filosoficamente la validità oggettiva delle sue leggi). La concezione che la scienza moderna ha della natura è deterministica e meccanicistica: una tale ipotesi, che permette di applicare il calcolo ai fenomeni e di prevederli, si è rivelata, di fatto, estremamente feconda.

In un Galileo, in un Newton, in un Cartesio, in un Kant la visione meccanicistica si estende al mondo della natura, oggetto delle scienze fisiche, ma non intacca minimamente la loro concezione del mondo ultrafenomenico, non intacca minimamente la loro fede in Dio, che è da essi inteso concordemente come il creatore del mondo materiale. Quando la visione deterministica supera i limiti del mondo fenomenico e vuole

abbracciare lo stesso principio metafisico della realtà, subentrano il materialismo e l'ateismo.

Gli empiristi ed i positivisti inglesi in genere si astengono dal pronunciarsi sulla natura delle realtà ultime. Il loro prudente agnosticismo è perfettamente consono allo spirito del loro empirismo che si attiene ai fenomeni senza cercare mai di travalicarli per compiere affermazioni su ciò che li trascende. Lo spirito inglese, tutto empirico, è quanto mai alieno dalla metafisica.

L'esigenza metafisica è piuttosto avvertita dai tedeschi, tra i quali, in pieno ottocento, il positivismo finisce per configurarsi come vero e proprio materialismo, mentre l'empiriocriticismo, dal canto suo, si propone come vera e propria metafisica fenomenista. Si sa che l'esigenza metafisica è una istanza fondamentale dell'uomo e ben si comprende come un positivista, abituato a non considerare mai altro che fenomeni fisici, chimici, biologici, finisca per affermare che non esiste altro che la natura corporea. Dal prendere in considerazione i soli fenomeni naturali all'affermare che esiste soltanto la natura corporea c'è un profondo iato *logico*, ma *psicologicamente* il passo è breve.

Questo ci fa comprendere come anche l'atteggiamento del fenomenista possa, dal canto suo, irrigidirsi nell'affermazione di una metafisica fenomenistica, la quale non si limiti a porre in dubbio l'esistenza del « mondo » reale delle « cose » ma finisca col negarla.

Nella propria secolare odissea l'empirismo riesce sovente a mantenere quella posizione equilibrata, agnostica di puro rispetto dei fatti, che è la più consona alla sua ispirazione originaria; esso, tuttavia, è continuamente attratto dalle due tentazioni metafisiche opposte del fenomenismo e del materialismo, tra le quali è destinato ad oscillare in una incertezza continua.

CAPITOLO III

SOMMARIO - *Esame critico della prima obiezione: « Non è possibile alcuna 'esperienza di Dio', poiché un tale essere, ammesso che esista, è al di là di qualsiasi fenomeno e di qualsiasi esperienza ».*

Quando la concezione meccanicista non si accontenta più di spiegare il mondo della natura, ma vuole abbracciare tutto l'essere, si ha una metafisica materialista, che della materia fa l'unica realtà, eterna ed assoluta. Ne consegue la più recisa negazione di Dio.

Questa forma estrema, metafisica e dogmatica, di materialismo fiorisce particolarmente in Germania nell'ottocento, con Mayer, Vogt, Moleschott, Buchner, Haeckel, soprattutto con Marx ed Engels.

Ma già il materialista Du Bois-Reymond rivela maggiore prudenza nel pronunciarsi sui *Sette enigmi del mondo*, col suo famoso *ignoramus et*

ignorabimus. E, quanto agli altri positivisti del medesimo periodo, è noto come il loro giudizio sui primi principi della realtà sia notevolmente discreto e la loro posizione agnostica: specialmente quella degli inglesi, i quali — come s'è visto — si rivelano in questo continuatori fedeli del vero spirito originario dell'empirismo, che vuole aderenza ai fatti e prudenza estrema nel giudicare quanto è al di là dei fenomeni.

L'empirismo, come è stato concepito in origine, vuole essere un metodo, non una metafisica. Una volta stabilito che le « sostanze » sono al di là delle « idee », dei fenomeni, l'empirismo evita di pronunciarsi sulla loro natura ultrafenomenica.

Si ricordi, in particolare, l'estrema prudenza che dimostra Hume quando conclude che « lo scetticismo continua... a ragionare e a credere, quantunque affermi di non poter difendere le sue ragioni con la ragione. E per lo stesso motivo è costretto ad ammettere l'esistenza dei corpi, benché non possa pretendere di sostenerne, con nessun argomento filosofico, la realtà » (*Trattato della natura umana*, I, IV, 2; trad. ital. cit., p. 247).

Allo scetticismo di Hume fa seguito il relativismo di Hamilton e Mansel che affermano l'incapacità umana di concepire l'assoluto; e poi il relativismo di Spencer che, pur ammettendo che l'assoluto è concepibile dagli uomini, lo dichiara misterioso ed inconoscibile. Le concezioni dei singoli filosofi differiscono sempre tra loro, è ovvio; ma questo non ci impedisce di rilevare l'analogia e la continuità tra queste filosofie di ispirazione empiristica, le quali hanno in comune la preoccupazione di attenersi in tutto ai fenomeni e di non formulare mai giudizi — che sarebbero arbitrari e gratuiti — su quanto trascende i limiti dell'esperienza.

Per Kant, com'è noto, « tutto quello che l'intelletto produce da se medesimo, senza prenderlo a prestito dall'esperienza, non lo possiede tuttavia ad altro uso che per servirsene nell'esperienza » (*Critica della ragion pura*, I, II, I, II, III; trad. ital., Bari 1965, p. 249).

Perciò l'intelletto può fare, dei suoi concetti, soltanto un uso empirico, non mai un uso trascendentale: « L'uso trascendentale di un concetto, in un principio qualsiasi è questo: che esso vien riferito alle cose in generale ed in se stesse, laddove l'uso empirico si ha quando esso vien riferito solo a fenomeni cioè a oggetti di una esperienza possibile » (*ibid.*, p. 250).

È chiaro, perciò, che « l'intelletto non può mai sorpassare i limiti della sensibilità, dentro i quali soltanto ci sono dati oggetti. I suoi sono semplicemente principi dell'esposizione dei fenomeni... » (*ibid.*, p. 250).

Quanto alla ragione, « indarno ella spiega le sue ali per levarsi al di sopra del mondo sensibile con la semplice potenza della sua speculazione » (*ibid.*, p. 476).

E « tutti i nostri ragionamenti, i quali vogliono condurci al di là del campo dell'esperienza possibile, son fallaci e senza fondamento » (*op. cit.*, I, II, II, Appendice alla dialettica trascendentale, dell'uso regolativo delle idee della ragion pura; trad. cit., p. 512).

I più profondi misteri dell'essere — Dio, l'anima, l'intima essenza del cosmo — rimangono perciò inaccessibili alla ragione. Quanto a Dio in particolare, « l'essere supremo resta... per l'uso semplicemente speculativo della ragione un semplice, ma perfetto ideale, un concetto che chiude e corona la conoscenza umana intera »; un essere « la cui realtà oggettiva... non è dimostrata », anche se, d'altra parte, « non può né anche esser contrastata » (*op. cit.*, I, II, II, II, III, 7, p. 510).

La conclusione di Kant, che afferma l'inconoscibilità della « cosa in sé » e quindi l'indimostrabilità (in sede speculativa, almeno) della stessa esistenza di Dio, mi sembra il logico punto di arrivo di quel filone essenziale della filosofia che, a partire da Cartesio, concepisce l'esperienza come conoscenza di idee e non di cose: come conoscenza di fenomeni che, per il loro carattere essenzialmente ed irrimediabilmente soggettivo, più che manifestare l'assoluto lo nascondono. L'assoluto non si partecipa nel fenomeno, ma piuttosto è *dietro* il fenomeno, inaccessibile, inconoscibile.

È venuta meno, sotto questo rapporto, l'idea della *partecipazione*, che è così familiare al pensiero arcaico e primitivo: a tutte quelle visioni dell'essere dove il concetto o è ignorato ancora o, se conosciuto, non ha ancora quel ruolo predominante che ha nelle filosofie razionalistiche. Quando l'io ed il non io, il soggetto e l'oggetto vengono concettualizzati e distinti in maniera eccessivamente rigida, al posto della primitiva partecipazione — che vuol dire intimo contatto e scambio continuo e solidarietà vitale — al posto della primitiva partecipazione viene affermata la distinzione assoluta: A non è Non A; il soggetto è se stesso, è determinato in modo assoluto; ed è, rispetto all'oggetto, qualcosa di assolutamente diverso ed « altro ».

Tale rapporto di reciproca estraneità si accentua col razionalismo cartesiano: tra *res cogitans* e *res extensa*, tra sfera della coscienza e sfera della natura c'è un tale iato che il soggetto non potrebbe affermare, con sicurezza, nulla del mondo esterno se non ci fosse la garanzia della « veracità di Dio », di un Dio Sommo Gentiluomo che non può prendersi gioco delle sue creature provvedendole di organi di senso ingannevoli. Tolta di mezzo questa idea secentesca ed invero un pochino barocca di un Essere supremo che quasi pare venirci incontro con collare alla spagnola e mano sul cuore, ecco che lo iato diviene insormontabile.

Pur nella maggiore aderenza ai fatti, l'empirismo inglese non fa che esplicitare fino alle sue estreme conseguenze questa concezione cartesiana che pone da un lato la coscienza con i suoi *cogitata* (intesi appunto come fenomeni non dell'essere ma della coscienza), e dal lato opposto un essere di cui il soggetto di per sé non può dir nulla. Così dal razionalismo dogmatico di Cartesio si perviene al fenomenismo scettico di Hume.

Se il razionalismo cartesiano esaspera la distinzione tra soggetto ed oggetto (sì da farli rassomigliare, più che a due esseri reali, a due esseri ideali della logica astratta) la prima origine di questo processo di

concettualizzazione della realtà, del soggetto e del fenomeno si ha nella filosofia greca. Fin dalle origini la filosofia greca presenta un carattere marcatamente razionalistico: scopre la ragione, e la pone come principio stesso della realtà, e quindi afferma che solo con la ragione l'uomo può cogliere il cuore della realtà (che è tutta razionale); mentre considera l'esperienza sensibile non tanto, positivamente, come rivelatrice dell'essere, quanto piuttosto, negativamente, come ingannatrice. E mera apparenza ingannatrice è il fenomeno, il quale viene considerato in una maniera che contrasta con l'etimologia stessa della parola.

Questa concezione negativa dell'esperienza sensibile, si dirà, è più che altro dei presocratici e di Platone. Com'è noto, Aristotele ha dell'esperienza sensibile un concetto ben più positivo. Si dovrà notare, però, che per Aristotele esperienza sensibile diviene in certo modo sinonimo di esperienza sensoriale, di esperienza dei sensi corporei. Tale maniera di concepire l'esperienza sensibile sarà ripresa da un san Tommaso d'Aquino e, più tardi, dall'empirismo, dalla scienza moderna, dallo stesso Kant, dal positivismo e dal neopositivismo.

Concepita in tal modo, l'esperienza coi suoi fenomeni ci può rivelare tutt'al più qualcosa della natura, ma nulla ci può rivelare di Dio, essere puramente spirituale che nella filosofia in esame è ovviamente inattingibile, per definizione, ai sensi corporei. Alla filosofia greca, intesa in quanto ha di più originale e caratteristico, è assolutamente estranea qualsiasi concezione del fenomeno come manifestazione dell'Essere divino. Tale concezione può derivare da tradizioni mistiche orientali accolte in occidente da qualche filosofo, ma rimangono estranee allo spirito originario della filosofia greca.

L'idea della partecipazione può coesistere, di fatto, in qualche filosofo, col principio di non contraddizione: ma nulla è più reciprocamente estraneo di queste due idee: l'una familiare al pensiero primitivo, orientale ed anche ebraico-cristiano, l'altra che nasce col razionalismo greco e si continua nell'intellettualismo scolastico e nel pensiero moderno che, salvo eccezioni, tende sempre a concettualizzare tutto (compresi i fenomeni, che l'empirismo tende non tanto a cogliere come si presentano, quanto piuttosto a ridurre ad elementi primi, a « idee semplici » chiare e distinte).

Ora, una volta che si torni ad una idea del fenomeno più rispondente al significato originario della stessa parola, una volta che si torni a concepire un fenomeno come rivelazione dell'essere, cosa ci fa concludere che l'unica esperienza possibile a noi è quella degli esseri corporei? cosa ci fa concludere, in maniera definitiva, che è impossibile avere esperienze di altro genere? Le tradizioni religiose di tutti i tempi ci testimoniano la possibilità di avere un'esperienza del divino; ed in particolare questo è affermato da mistici di tutte le religioni e di tutte le epoche. Cosa ci induce a scartare definitivamente la possibilità di un'esperienza dell'assoluto? Il concetto di esperienza elaborato dalla filosofia greca e poi dalla filosofia e

dalla scienza moderna non è fin troppo limitato? Ed un appunto analogo non si può fare alla stessa idea di esperienza degli empiristi?

Il fatto è che lo scienziato, a forza di prendere in considerazione soltanto gli esseri corporei (gli unici suscettibili di misurazione quantitativa) ad un certo momento non vede più altro che quelli, e perde la nozione ed il senso stesso di ciò che sia veramente un essere spirituale, e perde la nozione ed il senso di Dio. Così, dal canto suo, un filosofo empirista, il quale veda astrattamente ogni realtà sotto l'aspetto di « idee semplici » o « cogitata », ad un certo momento non riesce più neanche lui a trovare Dio nella propria interiorità. Il suo io ha perduto la profondità agostiniana di luogo privilegiato della manifestazione del sacro, è divenuto « cartesiano », si è appiattito, si è ridotto ad idea chiara e distinta, a « cosa pensante ».

Sia gli empiristi fenomenisti, sia gli scienziati considerano il fenomeno oggettivamente in se stesso, dopo averlo ben definito, dopo averlo ridotto a concetto, dopo averlo rigorosamente distinto da tutto ciò che esso non è. Quindi sia i fenomenisti che gli scienziati si mettono nella condizione meno idonea per scoprire se il fenomeno non sia, nel senso originario, *fainòmenon*, manifestazione dell'Essere: per scoprire se nel fenomeno non si partecipi una realtà trascendente, assoluta.

La logica della non contraddizione e della definizione precisa (mediante la quale ogni fenomeno è definito rigorosamente in tutto ciò che è ed in tutto ciò che non è) per sua natura impedisce il riconoscimento di un rapporto di partecipazione, (cioè, ad un tempo, di presenza-assenza, di essere-nonessere) tra due realtà: per la logica della non contraddizione la partecipazione è qualcosa di intimamente contraddittorio e, diciamolo pure, di assurdo.

Tolta di mezzo l'idea della partecipazione, eliminata definitivamente l'idea del fenomeno come manifestazione, rivelazione, partecipazione dell'essere, è chiusa ogni porta ad una giustificazione filosofica dell'esperienza dell'assoluto.

Eppure, quando il filosofo esclude la possibilità di tali esperienze, è contraddetto dal mistico, il quale invece afferma e testimonia di fruire proprio di quelle esperienze.

Il filosofo empirista potrà obiettare di non fruire di una tale esperienza, mentre il mistico potrà replicare di averla. Alla domanda dell'empirista « Come si spiega che tu hai queste esperienze che a me sono negate? » il mistico potrà, ancora, replicare: « Tali esperienze avvengono per grazia: per iniziativa libera e gratuita dello stesso Dio che si autorivela. La differenza tra noi due è che io faccio del mio meglio per aprirmi a ricevere la rivelazione divina, faccio del tutto per rendermi recettivo e disponibile ponendomi nell'atteggiamento creaturale dell'invocazione, del silenzio interiore, dell'ascolto, dell'abbandono fiducioso; mentre tu, all'opposto, non solo sdegni di assumere un tale atteggiamento (temendo di menomare la tua dignità di uomo), non solo eviti accuratamente di porti in queste

condizioni, ma per giunta sei tutto ed unicamente volto alle cose esteriori, all'osservazione dei fenomeni di natura, alla considerazione dei concetti e magari, sì, degli stessi fenomeni psichici ma ridotti a concetti, non più vissuti ma oggettivati e quindi visti anch'essi come realtà esteriori. Anche se dici, in buona fede, di cercare Dio, in realtà non fai che cercarlo nel luogo sbagliato: lo cerchi dappertutto fuorché dove puoi trovarlo ».

A questo punto il nostro mistico non avrebbe che da aggiungere le famose parole di sant'Agostino: « Non uscire al di fuori di te, rientra in te stesso: la verità abita nell'interno dell'uomo » (*De vera religione*, XXXIX).

Rientrare in se stessi è il primo passo: la prima condizione, necessaria anche se non sufficiente, per mettersi in grado di udire la voce di Dio, per rendersi recettivi all'esperienza religiosa e mistica.

Quanto, poi, al problema della giustificazione filosofica di quell'esperienza interiore, bisogna ricordare sempre l'impossibilità di un qualsiasi discorso teoretico su un Dio inattingibile all'esperienza. Dopo Kant, la riproposizione di un discorso teoretico su Dio sarà valida solo nella misura in cui si possa umanamente provare che quel discorso è fondato su una reale esperienza dell'assoluto.

CAPITOLO IV

SOMMARIO - *Esame critico della seconda obiezione: « Qualsiasi proposizione intorno a Dio, inverificabile in linea di principio, è priva di significato (empirico o fattuale): non afferma alcun fatto, non dice nulla di realtà, e quindi non è né vera, né falsa ».*

Il neopositivismo è tutto percorso da una vigorosa istanza antimetafisica. In Wittgenstein l'antimetafisica è la conseguenza inevitabile del radicale empirismo che egli persegue.

Attraverso le « proposizioni molecolari » ed « atomiche » il linguaggio deve « raffigurare » i fatti. Le singole proposizioni atomiche (le quali sono combinazioni di « nomi ») devono rispecchiare, significare singoli « fatti atomici » (composti a loro volta di « oggetti » semplici), in modo che ogni nome possa significare l'oggetto corrispondente.

Ora, gli unici fatti che noi possiamo conoscere, raffigurarci ed immaginare sono, per Wittgenstein, i fatti fisici: qualsiasi proposizione metafisica, priva di riferimento a fatti fisici, è inconcepibile, è priva di senso. « La maggior parte delle proposizioni e delle questioni che sono state scritte in materia di filosofia non sono false, ma insensate. A questioni di questo genere perciò non possiamo affatto rispondere, ma soltanto stabilire la loro insensatezza. La maggior parte delle questioni e proposizioni dei filosofi derivano dal fatto che non comprendiamo la logica del nostro linguaggio » (*Tractatus logico-philosophicus*, proposizione 4.003).

Non essendo una scienza naturale, la filosofia non deve indagare la realtà; non deve proporsi come « dottrina » — interpretazione della realtà — ma unicamente come « attività » volta alla chiarificazione logica del pensiero, a rendere più chiare le nostre idee e proposizioni.

È riallacciandosi a Wittgenstein che Schlick, fondatore del Circolo di Vienna, concepisce la filosofia come logica e analisi del linguaggio, come ricerca del significato delle varie proposizioni da cui risulta formato un discorso. Quando si può dire che una proposizione ha significato? Si può dirlo, risponde Schlick, quando il fatto che sia vera o falsa produce una differenza che possa venire rilevata sperimentalmente, verificata. Non è necessario che la verifica sia attuabile di fatto; l'importante è che la verifica sia « concepibile », e che sia « logicamente possibile » o, in altre parole, che sia possibile in linea di principio (*Positivismus und Realismus*, in « Erkenntnis », 1932-33, III, pp. 1-31; cfr. specialmente il paragrafo 2).

Una proposizione ha senso quando si sia in grado di indicare attraverso quali operazioni sia possibile verificarla: perciò si può dire che « il significato di una proposizione... è il metodo della sua verifica » (*Meaning and Verification*, in *Gesammelte Aufsätze*, Wien 1938, p. 340).

Ne risulta chiaramente il ripudio delle proposizioni metafisiche, inverificabili in linea di principio, pure espressioni di stati d'animo.

Una vera polemica esplicita, serrata contro la metafisica l'abbiamo con Carnap.

Cfr. soprattutto Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache in « Erkenntnis », 1932, II, pp. 219-241; trad. inglese nel volume Logical Positivism, London 1959, pp. 60-81; tr. ital. nel volume Neoempirismo, Torino 1969, pp. 504-532.

Volte ad esplicitare mediante analisi logica il significato delle proposizioni, le indagini di « logica applicata » chiariscono il valore conoscitivo delle proposizioni scientifiche; all'opposto, « nel campo della metafisica (con inclusione di ogni filosofia dei valori e teoria normativa), l'analisi logica conduce al risultato negativo, per cui le *presunte proposizioni di questo ambito si dimostrano del tutto prive di senso* » (*Op. cit.*, trad. ital., p. 504).

Tale mancanza di senso è da intendersi nell'accezione più stretta, per cui si può dire che quelle metafisiche non sono neanche proposizioni, sono pseudoproposizioni. Per Carnap, una proposizione ha senso solo se riducibile a — ovvero, che è lo stesso, deducibile da — « proposizioni protocollari » o « di osservazione », che esprimono esperienze. Se indichiamo con *a* una certa parola e con *P* (*a*) la proposizione elementare in cui essa compare, la condizione necessaria e sufficiente perché *a* abbia un

significato potrà venire espressa da ciascuna delle seguenti formulazioni, che poi in fondo si equivalgono:

- 1) le caratteristiche empiriche di a sono note;
- 2) è stato convenuto da quali proposizioni protocollari si possa dedurre a ;
- 3) le condizioni di verità per $P(a)$ sono fissate;
- 4) il metodo per la verifica di $P(a)$ è noto (*op. cit.*, p. 510).

Ebbene, quei termini che appaiono incapaci di soddisfare il requisito sopra indicato sono privi di senso: è quanto si può dire, appunto, di qualsiasi termine metafisico.

Si consideri, per esempio, il termine metafisico « principio » inteso come « principio ontologico », mettiamo, « delle cose » o « del mondo ». In quali condizioni una proposizione della forma « x è il principio di y » è vera? in quali condizioni è falsa? Il metafisico ci risponde che « x è il principio di y » vuol dire « y ha origine da x », « l'essere di y si fonda sull'essere di x » ma non nel senso di un rapporto causale empiricamente constatabile: se fosse così, la proposizione metafisica in questione si ridurrebbe ad una proposizione empirica della stessa specie di quelle della fisica. Ciò vuol dire che, non essendovi alcun criterio di verifica, la proposizione in oggetto, e lo stesso termine « principio », sono privi di qualsiasi significato. La parola « principio », se all'inizio aveva un significato empirico, è venuta a perderlo trasformandosi in termine metafisico.

Quanto alla parola « Dio », essa, nell'uso linguistico *mitologico*, ha un chiaro significato: gli dei della mitologia si manifestano negli eventi del mondo visibile e sono, perciò, verificabili empiricamente. Nell'uso linguistico *metafisico* la parola « Dio » passa, però, a designare qualcosa di extraempirico. Il significato di un essere corporeo o spirituale che si nasconde nei corpi viene espressamente tolto alla parola senza venire sostituito da alcun altro significato empirico, verificabile, perciò la parola rimane priva di significato. Fra l'uso linguistico mitologico e quello metafisico sta l'uso *teologico* della parola « Dio » che oscilla tra i due suddetti modi di impiego: la parola « Dio » è priva di senso nella misura in cui prevale, anche qui, il modo di impiego metafisico.

Nel saggio da cui sono riassunte queste considerazioni Carnap cerca di dimostrare — con una dettagliata analisi — l'insensatezza di un certo discorso che Heidegger fa sul Nulla in *Was ist Metaphysik?*, e passa poi a criticare in maniera analoga lo stesso *cogito ergo sum* di Cartesio, per poi passare a colpire con la medesima denuncia di insensatezza quegli indirizzi metafisici che di solito si definiscono come posizioni gnoseologiche: realismo, idealismo oggettivo, solipsismo, fenomenismo, positivismo (nel vecchio senso).

Le uniche proposizioni possibili essendo quelle analitiche-tautologiche (della matematica e della logica pura) e quelle sintetiche-empiriche (delle scienze fisiche e naturali) ne consegue che non si possono qualificare come

proposizioni autentiche le pseudoproposizioni della metafisica: prive di qualsiasi valore teoretico, le pseudoproposizioni metafisiche non servono alla rappresentazione di dati di fatto né esistenti (sarebbero in tal caso vere) né inesistenti (si tratterebbe allora di proposizioni false): né vere, né false, e neanche proposizioni, esse servono solo all'espressione del sentimento della vita: « Il metafisico crede di muoversi in un ambito riguardante il vero ed il falso. In realtà, viceversa, egli non asserisce nulla, ma si limita a esprimere dei sentimenti, come un artista » (*op. cit.*, p. 530). Ed il più spesso, invero, come un cattivo artista.

Riallacciandosi alle premesse poste da Wittgenstein e Schlick ed alle argomentazioni antimetafisiche di Carnap, Ayer le riformula in maniera incisiva e brillante nel famoso saggio *Linguaggio, verità e logica*. « Nessuna affermazione » scrive Ayer « riferentesi a 'realtà' trascendenti i limiti di tutta la esperienza possibile è mai in grado d'avere una significanza letterale qual si voglia; donde necessariamente consegue che quanti si sono sforzati di descrivere realtà simili hanno faticato per produrre nonsensi » (*Linguaggio, verità e logica*, trad. ital., Milano 1961, p. 11).

Anche Kant aveva detto qualcosa di simile, ma per ragioni di principio diverse: in quanto, cioè, l'intelletto umano è costituito in modo da smarrirsi in contraddizioni quando si avventura oltre i limiti dell'esperienza possibile, nel tentativo di attingere la cosa in sé. « In questo modo egli non faceva dell'impossibilità della metafisica trascendente una questione di logica, come facciamo noi, ma un dato di fatto » (*ibid.*).

All'opposto di Kant, il neopositivista accusa il metafisico non di avventurarsi in un campo dove è impossibile sperimentare e quindi conoscere, ma « di produrre enunciati che non si conformano alle sole condizioni in cui l'enunciato può avere significato nel senso letterale » (*op. cit.*, p. 12).

Per mostrare chiaramente che le proposizioni di questo tipo sono tutte prive di significato è sufficiente enunciare un certo criterio: « Il criterio da noi usato per mettere alla prova l'autenticità di quelle che si presentano come affermazioni di fatto è il criterio di verificabilità » (*op. cit.*, p. 13).

Si dirà, quindi, che « un enunciato è significativo in senso fattuale per qualunque dato individuo, se e solo se quest'ultimo sa come verificare la proposizione che l'enunciato si propone di esprimere — cioè se egli sa quali osservazioni lo condurrebbero, sotto certe condizioni, ad accettare la proposizione come vera o a rifiutarla come falsa » (*ibid.*)

Non è detto che, per avere un senso, una proposizione debba sempre essere verificabile di fatto, immediatamente. È necessario distinguere tra « verificabilità pratica » e « verificabilità di principio ».

Tante proposizioni si possono verificare all'istante, altre richiedono una sperimentazione più complessa, ma poi ci sono altre proposizioni che sono altrettanto significative perché, se anche non possiamo verificarle oggi come oggi, siamo tuttavia sempre in grado di indicare in quali condizioni

potremmo verificarle: un esempio facile e familiare è la proposizione che affermi che ci sono montagne anche sull'altra faccia della luna (Ayer scrive nel 1935). Ancora non sono state costruite astronavi da permetterci di andare ad esplorare l'altra faccia della luna, tuttavia noi siamo in grado di immaginare questi veicoli spaziali e possiamo perciò determinare in quali condizioni ed attraverso quali osservazioni potremmo verificare la proposizione anzidetta: la quale, dunque, essendo verificabile in linea di principio, è significativa.

Al contrario le proposizioni metafisiche (come per esempio «L'Assoluto, pur non essendone per se stesso suscettibile, entra nell'evoluzione e nel progresso » che Ayer cita a caso da Bradley) non sono verificabili neppure in linea di principio.

Qualsiasi proposizione metafisica, e quindi qualsiasi proposizione intorno a Dio, essendo inverificabile, non è né vera né falsa, è semplicemente priva di senso. L'enunciato metafisico si propone di esprimere una proposizione autentica, ma in realtà non esprime né una tautologia né un'ipotesi empirica. Ora, « poiché tautologie ed ipotesi empiriche esauriscono la classe delle proposizioni significative, resta giustificata la conclusione che tutte le asserzioni metafisiche sono nonsensi » (*op. cit.*, p. 24).

A questo punto è naturale che ci si chieda: cosa si deve intendere, esattamente, per verifica? è possibile una verifica completa? il criterio di verificabilità va inteso nel senso più rigido, o non è forse meglio darne una formulazione più elastica, più attenuata? Dice Ayer che, se adottiamo quale criterio di significanza la verificabilità conclusiva la nostra argomentazione proverà troppo.

Tale criterio di significanza è affermato anche da neopositivisti come M. Schlick e F. Waismann, rispettivamente in Positivismus und Realismus ed in Logische Analyse des Warscheinlichkeitsbegriffs, pubblicati entrambi su «Erkenntnis», vol. I, 1930 (cfr. l'op. cit. di Ayer, p. 16, nota 5).

Si considerino certe proposizioni generali enuncianti leggi, come « Tutti gli uomini sono mortali », « L'arsenico è velenoso »; « Un corpo riscaldato è soggetto a dilatazione »: se le proposizioni enuncianti leggi sono designate a comprendere un numero infinito di casi, è chiaro che nessuna serie finita di osservazioni può verificare quelle proposizioni in maniera conclusiva.

Se ne dovrebbe dedurre che tutte le generalizzazioni empiriche sono proposizioni prive di senso? Oltre al mondo della natura — dove tanti fenomeni si ripetono secondo modalità analoghe, le quali si possono esprimere in leggi ed anche in formule matematiche — dobbiamo considerare il mondo della storia, dove l'asserzione che un fatto è avvenuto

in un dato modo non è mai certa in modo assoluto, ma, tutt'al più, altamente probabile. Del resto « nessuna proposizione diversa da una tautologia può mai essere qualcosa di più di una ipotesi probabile » (*op. cit.*, p. 17).

Quindi il « principio per cui l'enunciato può essere significativo in senso fattuale solo se esprime qualcosa di verificabile in modo conclusivo, quale criterio di significanza si dimostra assurdo da sé. Porterebbe infatti alla conclusione che è addirittura impossibile compiere una qualunque affermazione di fatto che abbia significato » (*ibid.*)

Ayer rifiuta anche il criterio (proposto da Popper nella sua *Logik der Forschung*) secondo cui avrebbe significato fattuale solo l'enunciato confutabile definitivamente dall'esperienza: « L'ipotesi non si può confutare in modo conclusivo più di quanto in modo conclusivo si possa verificare » (*op. cit.*, p. 18).

Per Ayer, quindi, il principio di verifica va accolto solo in un senso più lato ed «improprio»: « La domanda da farsi intorno a una qualunque presunta affermazione di fatto non è 'Si danno osservazioni che ne renderebbero logicamente certa la verità o la falsità?' ma semplicemente 'Si danno osservazioni che riuscirebbero di specifico rilievo per la determinazione della sua verità o falsità?' E solo se questa seconda domanda ottiene risposta negativa concludiamo che l'asserto in esame è nonsense » (*ibid.*).

Questo concetto ayeriano della *verificazione*, già così ampio, Carnap lo integra col concetto della *conferma*. L'impossibilità di verificare il numero infinito dei possibili casi di una legge con un numero finito di osservazioni ci costringe a rinunciare alla pretesa di una *verifica* nel senso rigoroso del termine.

Questa legge, che non possiamo verificare, tuttavia « possiamo controllarla, controllandone i singoli casi, cioè le proposizioni particolari che deriviamo dalla legge stessa e da altre proposizioni precedentemente stabilite. Se nella serie prolungata di tali esperimenti di controllo non si riscontra alcun caso negativo, ma, anzi, il numero dei casi positivi via via aumenta, allora anche la nostra fiducia nella legge aumenta gradualmente. Così, anziché di verifica, qui possiamo parlare di conferma gradualmente crescente della legge » (*Neoempirismo* di AA. vv. a cura di A. Pasquinelli, Torino 1969, p. 543).

Questo brano, edito in traduzione italiana nel volume citato, è tratto da Testability and Meaning di R. Carnap, pubblicato nel testo in originale in Readings in the Philosophy of Science, a cura di H. Feigl e M. Brodbeck, New York 1953, pp. 47-92, edizione ridotta del saggio originariamente apparso con lo stesso titolo in «Philosophy of Science», 1963, III, pp. 419-471; 1973, IV, pp. 1-40.

Avendo trattato — sia pur sommariamente — il problema della *conclusività della verifica* (« È possibile o meno una verifica conclusiva? »), rimane da considerare un problema non meno importante, quello dell'*oggettività della verifica*: « Dobbiamo limitarci ad attribuire significato fattuale e valore conoscitivo, teoretico, alle sole proposizioni verificabili in modo rigorosamente oggettivo? ovvero è opportuno riconoscere un certo diritto di cittadinanza, un certo significato empirico e valore teoretico anche a proposizioni che, se non registrabili esternamente, possono tuttavia essere verificate nell'intimità del soggetto? »

Dice Kant: « La pietra di paragone della credenza, se essa sia una convinzione o una semplice persuasione è... estrinsecamente la possibilità di comunicarla e di trovar la credenza valida per la ragione di ogni uomo; perché allora c'è almeno la presunzione, che il principio dell'accordo di tutti i giudizi, malgrado la differenza dei soggetti tra loro, riposerà sul comune fondamento, l'oggetto, col quale essi quindi s'accorderanno tutti, e però dimostreranno la verità del giudizio » (*Critica della ragion pura*, II, II, 3; trad. ital., Bari 1965, p. 634).

Il discorso oggettivo, verificabile da tutti, valido per tutti, è tale che il soggetto che domanda può mettersi al posto del soggetto che risponde e, quindi, ripetere la medesima esperienza ed acquisire la medesima certezza. Perciò il discorso oggettivo può esser tenuto in terza persona. Col mutare dei soggetti rimane valido. È il discorso valido per tutti: per tutti i soggetti ragionevoli, nei quali cioè sia adeguatamente sviluppata la facoltà di ragionare.

Per la scienza moderna da Galileo in poi, la *verifica* ideale è quella che *oggettivamente* registra i fenomeni nei loro aspetti non solo qualitativi ma *quantitativi*: cioè li *misura* in modo da poterli *calcolare*, *prevedere* e *riprodurre* in laboratorio. Per uno scienziato che rigorosamente si ispiri a questi criteri, il grado ottimo di verificabilità si ha quando l'esperienza è ripetibile.

Ciò presuppone che il fenomeno accada secondo un rigido determinismo, secondo una stretta necessità meccanica, con l'esclusione di qualsiasi margine anche minimo di spontaneità e di contingenza. Ora, però, è da osservare che se questo ideale di verifica parve realizzabile appieno al tempo di Galileo ed all'incirca nei due secoli successivi, la filosofia e la scienza dei secoli XIX e XX sono venute invece constatando che ci sono fenomeni maggiormente assoggettabili ad un tale tipo di verifica, ed altri che lo sono via via sempre meno.

Certi fenomeni, come quelli fisici, paiono sottostare ad una più rigida necessità; in altri, come quelli biologici, il fattore *necessità* sembra far posto in parte al fattore *contingenza*; in altri ancora, i fenomeni psichici, la contingenza acquista un rilievo sempre più grande fino ad esprimersi,

all'avvento della coscienza, come *libertà*. Si ricordi, a questo proposito, il pensiero di Boutroux, anticipato sotto certi aspetti da quello di Comte.

In effetti, poi, come rileva sinteticamente Prini, « il pensiero moderno ha via via scoperto talune regioni o campi della realtà naturale ed umana che non possono essere totalmente oggettive — che sono tali cioè da non consentire un *procedimento ostensivo ripetibile*, un *modo di accesso 'pubblico'* ad essi — come il mondo degli organismi viventi, la cui unità è intrinseca secondo Kant e dunque non riconducibile interamente all'unità trascendentale dell'appercezione, o la comunità dei 'Singoli' eticamente e religiosamente individualizzati, che è al di fuori di ogni 'sistema', secondo Kierkegaard, o il 'Tu' che è il termine di una relazione irreversibile, ed è iniziativa e totalità, secondo Martin Buber, o l' 'ideologico' che per Marx è esistenzialmente condizionato da fattori di classe o di gruppo » (*Discorso e situazione*, Roma 1961, p. 16).

Si era detto che una verifica oggettiva veramente rigorosa si può almeno esplicitare nel campo dei fenomeni fisici; eppure « gli stessi più importanti sviluppi gnoseologici della fisica moderna hanno condotto a restringere il campo di applicazione della nozione di 'oggettività' dentro i confini degli avvenimenti macroscopici, là dove la velocità relativa dei corpi è piccolissima di fronte alla velocità della luce, e la pressione della luce solare, riflessa alla loro superficie e necessaria alla loro osservazione, non ne modifica la struttura reale. Mentre per la fisica classica il luogo da cui viene un'osservazione ed il modo in cui essa si svolge, sono del tutto neutralizzabili nei confronti del risultato dell'osservazione stessa, la teoria della relatività e quella dei 'quanti' hanno imposto la necessità di una revisione radicale sia del concetto della 'contemporaneità' degli eventi sia della loro presunta 'inalterabilità' nei confronti dell'osservazione, che è quanto dire una dissociazione dello stesso operare scientifico dalla nozione di 'oggettività' » (*op. cit.*, pp. 16-17).

Tornando ai neopositivisti, lo stesso Carnap riconosce che « allo stato attuale dello sviluppo della scienza, non è certamente possibile derivare le leggi biologiche da quelle fisiche » e che sempre « allo stato attuale le leggi della psicologia e della scienza sociale non possono essere derivate da quelle della biologia e della fisica », anche se « d'altra parte non vi è alcuna ragione scientifica per assumere che una tale derivazione debba essere impossibile in linea di principio » (*I fondamenti logici dell'unità della scienza*, trad. ital. in *Neopositivismo e unità della scienza* di AA.vv. a cura di E. Paci, Milano 1958, pp. 100-101).

Che non vi sia « per il momento alcuna unità di leggi » non vuol dire, per Carnap, che non vi sia una « unità di linguaggio nella scienza ». C'è, di fatto, « una comune base di riduzione per i termini di tutte le branche della scienza; questa base consiste in una classe ristrettissima e omogenea di termini del linguaggio cosale fisico ». Ebbene, « noi possiamo tendere sempre più a sviluppare la scienza nella direzione di un sistema di leggi

unificato, soltanto perché abbiamo già ora un linguaggio unificato » (*op. cit.*, p. 102).

Carnap aggiunge che « l'unità di linguaggio della scienza è la base per l'applicazione pratica della scienza teorica » (*ibid.*, p. 103) perché ci permette di collegare in un medesimo discorso i contributi di scienze diverse, in modo che noi, collegando tutto questo insieme di dati, possiamo formulare previsioni e adottare le decisioni più opportune.

Come rileva lo Joergensen, noto storico del positivismo, Neurath (che per primo introdusse nel neopositivismo l'espressione « unità della scienza ») « riteneva molto importante che l'unificazione delle varie scienze particolari in una scienza unitaria avvenisse attraverso la formazione di un linguaggio scientifico universale, cioè di un linguaggio la cui sintassi logica permettesse alle proposizioni delle scienze particolari più diverse, di combinarsi fra loro in un contesto logico » (*Origini e sviluppi dell'empirismo logico*, trad. ital. nel cit. vol. *Neopositivismo e unità della scienza*, p. 234).

È chiaro come a questo punto si venga a porre il problema di quale sia il linguaggio più adatto. Cediamo la parola, ancora, allo Joergensen: « Nella sua teoria della costituzione Carnap, come sappiamo, usava un linguaggio egocentrico e fenomenologico, perché riteneva di potere, attraverso la costituzione, ridurre tutti i concetti a concetti basilari fenomenologici. Ma ben presto sia Carnap che Neurath si trovarono d'accordo nel giudicare più pratico l'uso di un linguaggio chiamato 'fisico' o 'fiscalistico', oppure, come fu detto in seguito, di un 'linguaggio cosale', espressioni con le quali essi intendevano quel linguaggio col quale, sia in fisica che nella vita di ogni giorno, noi parliamo di oggetti fisici (il che ancora significa approssimativamente: cose materiali nel senso comune dell'espressione). [...] La ragione per cui tale linguaggio dovrebbe essere scelto come linguaggio della scienza unificata è che si tratta di un linguaggio *intersensuale*, *intersoggettivo* e *universale* [...] Che il linguaggio tipico è *intersensuale* vuol dire che le sue proposizioni possono essere sperimentate con vari sensi, poiché infatti non c'è nessuna funzione fisica che possa essere coordinata esclusivamente a caratteristiche qualitative di un solo senso [...] Che il linguaggio fisico è *intersoggettivo* vuol dire che le sue proposizioni possono essere sperimentate da vari soggetti, e per tutti possono quindi avere un significato [...] Infine, che il linguaggio fisico è *universale* vuol dire che ogni proposizione scientificamente accettabile, tratta dal linguaggio quotidiano o da un ramo della scienza, può essere in esso tradotta » (*op. cit.*, pp. 235-239).

Come si vede, c'è qui almeno la tendenza ad attribuire significato fattuale e valore teoretico solo a quanto si lascia esprimere in un linguaggio « scientifico », « oggettivo », « cosale ». Hanno significato empirico tutte e solo le proposizioni che si possono ricondurre, almeno in linea di principio, alla esperienza. Ma cosa si intende, qui, per *esperienza*? Sulla scia di tutta

una tradizione empiristica, la quale muove dalla filosofia greca pervenendo ad assumere una forma più precisa nella scienza galileiana e newtoniana, nella filosofia di Kant ecc., *esperienza* è sinonimo di *esperienza sensoriale*: è conoscenza di realtà « fisiche », recepibili dai sensi corporei, i quali agiscono, nei limiti del possibile, integrati da strumenti di registrazione e di misura. Tali strumenti, aiutandoci a sceverare tutto ciò che può variare da soggetto a soggetto, ci consentono di cogliere, dei fenomeni, i soli dati incontestabilmente oggettivi.

Ora, però, se per *esperienza* vogliamo intendere una conoscenza che si possa avere di qualsiasi realtà esistente, materiale o spirituale, non possiamo non rilevare l'estrema limitatezza del concetto « scientifico » di esperienza: questo concetto abbraccia le sole esperienze oggettivabili, esprimibili in linguaggio fisicalistico, ma, così facendo, esclude la maggior parte delle esperienze possibili; esclude, in particolare, tutte le esperienze « spirituali » o « interiori », che non sono accessibili sempre a tutti in quanto esigono un particolare impegno del soggetto ed un lungo processo di approfondimento e di maturazione personale: esperienze, queste ultime, che lo stesso linguaggio comune definisce tali, attribuendogli un valore non puramente soggettivo e privato ma conoscitivo nel senso oggettivo del termine: valore conoscitivo che mi sembra per lo meno azzardato volergli negare a priori.

Negando valore teoretico a tutti quei giudizi la cui formulazione richieda, da parte del soggetto, un impegno creativo, un tentativo di mettersi nei panni di qualcun altro per rivivere la sua esperienza, per ricreare il suo stato d'animo, per assimilare nel proprio intimo qualcosa della sua intima vita, negando insomma valore teoretico a tutti i giudizi di questo tipo si verrebbe a negare qualsiasi teoreticità a giudizi estetici o storici.

La conseguenza sarebbe che dovremmo ritenerci incapaci di giudicare sia il valore estetico di un'opera d'arte, sia la mentalità di un personaggio storico (o tipico di una data situazione storica), sia lo spirito di un'epoca, di una cultura, di una religione. Di un fenomeno storico o culturale o psichico di qualsiasi genere noi dovremmo riconoscerci capaci solo di registrare le manifestazioni esteriori, ma non mai di coglierne lo spirito. La critica letteraria dovrebbe limitarsi ad un'analisi filologica, la storia dovrebbe limitarsi a classificare monumenti e documenti ed a registrare fatti di cronaca, la storia delle religioni dovrebbe limitarsi ad esprimere la forma dei templi o lo svolgimento dei riti, la psicologia dovrebbe limitarsi a registrare il comportamento esteriore del soggetto.

Tutto e solo questo può venire espresso in linguaggio fisicalistico. Ma, appunto, il ridursi a prendere in considerazione soltanto quello che può venire espresso in linguaggio cosale significa rinunciare a cogliere la sostanza, l'intimo spirito di quei fatti, ciò che solo può aiutarci a *capire*

quei fatti nel loro vero significato, ciò senza di cui quei fatti sono destinati a rimanere, per noi, lettera morta.

Per tornare agli esempi accennati, descrivere il comportamento esteriore dei musulmani nella moschea ci servirà ben poco a comprendere lo spirito dell'Islam se noi non saremo capaci di ricreare la loro esperienza religiosa, in qualche modo, nell'intimo del nostro spirito: non potremo mai comprendere i musulmani se non sapremo farci un po' « musulmani » anche noi.

Così non capiremo mai nulla della psicologia di un Robespierre — e perciò dei veri motivi del suo agire e della sua politica — se non saremo capaci di metterci nei suoi panni, se non saremo capaci di ridiventare un po' Robespierre anche noi.

Così non capiremo nulla della poesia di Dante se ci limiteremo a fare un'analisi filologica delle sue opere ed una mera cronaca della sua vita e del suo tempo, se insomma non saremo capaci di ridivenire un po' Dante noi stessi.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, abbracciando tutto quel complesso di « scienze storiche e morali » cui è riconosciuto diritto di cittadinanza nelle università di tutto il mondo: il loro carattere di « scienze » è ovunque ammesso; e, d'altra parte, nessuno può sostenere seriamente che esse consistano in una pura e semplice raccolta di dati materiali, esteriori, filologici.

Nei cultori di tali scienze si presuppone, se non dichiaratamente almeno implicitamente, come minimo una certa capacità di partecipazione, di simpatia, che consenta loro di ricreare nel proprio spirito e di sentire come propri certi motivi umani che in quel materiale « filologico » trovano il loro mezzo di espressione. Una conoscenza di realtà che non voglia essere unilaterale o monca non può limitarsi a *registrare*, a *descrivere*: conoscenza è soprattutto *partecipazione*.

Un'importante differenza tra il positivismo classico ed il neopositivismo di un Carnap è che, mentre il primo affermava che tutti i fenomeni si riducono in ultima analisi a fenomeni fisici, il secondo, meno dogmaticamente, lasciando la questione impregiudicata, si limita a scegliere, tra i vari linguaggi possibili, quello fisicalistico, in quanto più atto a realizzare l'unità della scienza.

La scelta di Carnap è dettata da motivi di convenienza, di utilità pratica: il fisicalismo è per lui una proposta che, accettata, può dar luogo ad una convenzione.

Ma è una proposta da accettare? Può offrire dei vantaggi: il linguaggio fisicalistico, si è detto, è *intersensuale*, *intersoggettivo*, *universale*, e questi sono indubbiamente punti in suo favore. D'altra parte, non si può passare sotto silenzio l'enorme svantaggio che può arrecare l'adozione esclusiva del linguaggio fisicalistico: essa comporta la negazione di qualsiasi valore teoretico a tutto ciò che non può essere espresso in linguaggio cosale.

Ne consegue, come s'è detto, che alla maggior parte di quella che il linguaggio comune definisce come esperienza verrebbe negato qualsiasi valore oggettivo, qualsiasi valore di conoscenza di una realtà che trascenda il soggetto: qualsiasi esperienza del genere verrebbe considerata una mera esperienza interna, del soggetto stesso, e nulla di più.

Per tali motivi, a costo di dover rinunciare almeno per ora alla famosa « unità della scienza », non possiamo fare a meno di respingere la « proposta di Carnap: il suo linguaggio fisicalistico può avere una sua validità, ma solo se integrato da un altro linguaggio che esprima le nostre esperienze vissute, che esprima ciò che saremo riusciti a penetrare, a capire, ad intuire, a rivivere nel nostro tentativo di cogliere, al di là di certi fenomeni materiali ed esteriori, l'intimo spirito che li anima, il loro intimo significato.

Il *linguaggio cosale* va integrato da un *linguaggio testimoniale*: il linguaggio con cui noi *descriviamo* le *cose* va integrato con un altro linguaggio attraverso il quale noi possiamo *dare testimonianza* di esperienze spirituali, che si generano in noi quando riusciamo a cogliere, di quei fatti, l'intimo spirito. Vedremo, poi, come anche questo linguaggio testimoniale possa avere, a proprio modo, una sua intersoggettività.

Applicando quanto s'è detto al problema della verifica, pur senza togliere nulla al valore della *verifica oggettiva*, noteremo che essa va opportunamente integrata da una *verifica soggettiva*: non tutto può essere verificato con i sensi del corpo e con gli strumenti di registrazione e di misura; vi sono realtà, più sottili, più impalpabili e — diciamolo — di natura più spirituale, che noi possiamo verificare solo attraverso una esperienza intima. Verifica soggettiva non vuol dire affatto pura e semplice registrazione di fatti meramente soggettivi e privati: vuol dire, piuttosto, esperienza di realtà che, pur manifestandosi nell'interiorità del soggetto, sono di per sé ben oggettive, dotate di esistenza autonoma: realtà che si manifestano nell'intimo del soggetto, ma che non si identificano per nulla con esso; realtà che il soggetto *non crea*, essenzialmente, ma *trova e scopre*.

Quanto infine al problema del *significato*, mi pare da respingere qualsiasi tentativo di stabilire obiettivamente, a priori, e una volta per tutte, ciò che ha significato e ciò che non lo ha. È anzitutto da rilevare che qualsiasi cosa può avere significato, o meno, solo in rapporto ad un soggetto. Ad una certa proposizione si può attribuire un significato oggettivo, in sé e per sé, solo a seguito di un accordo tra soggetti.

Ma è il soggetto che deve testimoniare, in primo luogo, se una data proposizione ha per lui senso o meno. Ci sono cose che per me hanno un significato preciso, anche se non lo hanno per altri. Questo dipende dalle esperienze, che variano da uomo a uomo. A chi non ha mai amato, l'amore può apparire privo di senso. A chi non « sente » una certa musica, quella musica può apparire una mera accozzaglia di suoni. A chi è privo di una

esperienza religiosa (a chi non l'ha mai avuta, oppure, avendola avuta in passato, l'ha lasciata cadere nel più completo oblio) non solo articoli di fede e dogmi suoneranno lettera morta, ma la stessa parola « Dio » potrà apparire niente altro che un *flatus vocis* privo di senso.

Per ritrovare un senso nel linguaggio religioso bisognerebbe uscire da quell'atteggiamento di estrema chiusura che è caratteristico dei neopositivisti del Circolo di Vienna e che è ribadito dal loro scientismo: scientismo che è poi, in fondo, una « acritica ed ingenua criptometafisica » (D. Antiseri, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Roma 1966, p. 242).

Un atteggiamento molto più aperto e spregiudicato è quello degli analisti del linguaggio di Oxford e Cambridge. Si riallacciano anch'essi a Wittgenstein: più esattamente non al primo Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*, come i Viennesi, ma al secondo, all'autore delle *Philosophische Untersuchungen*. Qui è deposta la pretesa di ridurre ogni linguaggio al modello del linguaggio scientifico della fisica, e subentra invece la volontà di analizzare ogni diverso tipo di linguaggio in se stesso. Anche qui analizzare vuol dire descrivere non solo ma chiarire, portare alla piena consapevolezza tutto quello che è implicito, per far luce sui criteri giustificativi dei vari discorsi, ed in tal modo risolvere ogni difficoltà, eliminare ogni contraddizione non prima avvertita. Intesa in tal modo, la filosofia è non solo analisi del linguaggio, ma « analisi terapeutica delle malattie linguistiche » (D. Antiseri, *Dopo Wittgenstein...*, Roma 1967, p. 279).

Gli analisti inglesi ritengono che la vigorosa polemica antimetafisica dei neopositivisti sia stata utile, ma « filosoficamente insufficiente » in quanto i neopositivisti, pur « convinti che la metafisica è una trappola, sono caduti nella trappola senza accorgersene ».

Le due espressioni sono di G. J. Warnock (Criticism of Metaphysics, in The Nature of Metaphysics a cura di D.F. Pears, London 1957, pp. 136 e 141, citato da D. Antiseri in Dopo Wittgenstein, pp. 306-307.

Sono, così, rimasti incastrati in una criptometafisica, assai peggiore della metafisica stessa. « E la filosofia del linguaggio » rileva Antiseri « per non diventare essa stessa metafisica, si fa tollerante nei confronti di questa. Ma facciamo bene attenzione, 'tollerante' qui non significa affatto che la metafisica, o meglio le metafisiche, tanto scongiurate dai loro padri neopositivisti, gli analisti le riammettano così su due piedi, senza dir nulla; vuol significare piuttosto che il filosofo del linguaggio si toglie di dosso ogni possibile indizio di acriticismo dogmatico e invece di appioppare l'etichetta di insensatezza ad ogni discorso metafisico, secondo un suo schema aprioristico, li *provoca* per sentire da loro stessi quale tipo di discorso possano mai formulare, per sapere quale significato essi diano ai loro

termini, alle loro espressioni, per poter individuare i criteri giustificativi e i presupposti del linguaggio metafisico. Potrà sembrare strano, ma questa analisi *neutrale*, questa svirilizzata (così si è ironizzato!) *fight for clarity* sprigiona acido corrosivo antimetafisico in dosi molto più concentrate e in quantità molto maggiori di quello che non potrebbe credersi. La filosofia analitica non è una 'innocua fronda' » (Antiseri, *op. cit.*, pp. 306-307).

Nel rifare la storia del movimento analitico di Cambridge ed Oxford, Dario Antiseri prende netta posizione in suo favore e ne fa propri i criteri, gli atteggiamenti e lo spirito. I suoi studi *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, *Dopo Wittgenstein* e *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, mentre sono chiare, penetranti e ben documentate ricostruzioni storiche, vogliono avere una loro precisa finalità teoretica.

È interessante vedere in quali termini egli rifaccia il tipico discorso dell'analista oxfordiano al metafisico, e poi, più in particolare, al metafisico tomista (*Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, pp. 253-256 e 265-269).

Interessante come espressione del contrasto tra le due mentalità, il dibattito sull'esistenza di Dio tra Bertrand Russell (pur dissenziente dal secondo Wittgenstein e dai suoi continuatori di Oxford e Cambridge) ed il padre F.C. Copleston s.j. riportato in Perché non sono cristiano di Russell, trad. ital., Milano 1970, pp. 179-209 (cap. 13).

L'analista comprende bene il linguaggio ordinario (lo assume, metodicamente, come punto di partenza); comprende il linguaggio dei poeti che ama; se iniziato a qualche scienza, comprende il relativo linguaggio scientifico; se credente, comprende, almeno sotto certi aspetti, il linguaggio della propria religione.

Dal canto suo, il metafisico si ritiene capace di formulare un tipo di discorso (*discorso metafisico*) il quale non è religione, non è arte e non è scienza empirica eppure vorrebbe essere un discorso « razionale », « intellettualmente controllabile », « rigoroso » su Dio, l'anima, il destino dell'uomo, il senso della storia, ecc. Tale discorso si mette sul piano non del *privilegio* o dell'*intimità* ma della *ragione* comune a tutti gli uomini e tende a fondare una visione del mondo: materialismo meccanicista, marxismo, idealismo, tomismo, positivismo, scientismo ecc.

Ebbene, dice l'analista al metafisico, se il tuo è un discorso non per privilegiati ma *erga omnes*, ti chiedo che tu me lo faccia: *onus probandi incumbit ei qui dicit*. Non dico che il tuo discorso debba seguire le regole di discorsi di natura diversa del discorso scientifico, per esempio, o di quello religioso): formula tu stesso le regole, i metodi, i criteri giustificativi. L'importante è che il tuo discorso mi sia comprensibile, poiché se, come tu

stesso dici, è un discorso non intimo, non privilegiato, ma comunicabile, diretto a tutti, io l'aspetto e pretendo di capirlo.

A questo punto, rileva Antiseri, provocati nel vivo dalla domanda dell'analista (« Cosa intendi con le tue parole? »), i metafisici rispondono nei modi in cui sono soliti. Ed ecco che comincia a profilarsi un caotico spettacolo di battaglie senza fine tra sistemi imperniati su parole senza senso e conducenti ai risultati più opposti: trascendenza, immanenza; materialismo, spiritualismo; realismo, idealismo eccetera (*Dopo Wittgenstein*, pp. 307-308).

Prima di passare a qualche considerazione critica vediamo come l'analista affronta, in particolare, la metafisica tomista (*Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, pp. 265-266).

Almeno secondo una certa interpretazione di questo indirizzo filosofico, il tomismo afferma che, a prescindere dalla rivelazione, la ragione può arrivare ai cosiddetti *praeambula fidei* e dimostrare l'esistenza di Dio.

Con sincerità spregiudicata l'analista chiede al tomista in che modo e con quali mezzi egli possa inferire, dall'esperienza del mondo, l'esistenza di un Dio che è al di là di ogni esperienza. L'analista capisce bene il concetto di « causa » usato in diversi contesti (matematico, fisico, morale ecc.), capisce come tale idea si possa applicare ad eventi o gruppi di eventi in relazione tra loro, ma non riesce a concepire come si possa parlare di una causa dell'intero universo, di una causa della totalità degli eventi.

Il fatto che esiste il mondo non gli dice molto di più che il mondo esiste: a prescindere dalla rivelazione, che potrà valere su di lui se e nella misura in cui egli sia un credente, il filosofo analista non vede nulla nel mondo che gli testimoni la presenza del *digitus Dei*. San Tommaso vedeva Dio nel mondo perché già aveva la fede, filosofava con la luce dietro le spalle, e la sua filosofia gli serviva essenzialmente a chiarificare la propria fede a se stesso ed agli altri.

Perplessità non dissimili sono ingenerate nell'analista dal modo con cui nella filosofia tomistica è affrontato il problema dell'anima.

L'atteggiamento dell'analista alla Oxford di fronte al tomista è analogo a quello che egli assume di fronte ai metafisici di ogni genere e tendenza: chiede spiegazioni, e, più che essere incline a dire « La tua teoria è falsa! », afferma « Io non vedo quali siano le vie, gli strumenti per poter dire ciò che tu asserisci ».

La posizione di Antiseri, che si professa cristiano credente, è agli antipodi del tomismo: egli ritiene che il cristianesimo abbia ben poco da chiedere alla metafisica, come del resto alle scienze: le « apologetiche pseudoscientifiche » e le « scienze che anelano a Dio » sono unicamente delle grosse confusioni.

La religione non ha bisogno dei laboratori, come la scienza non ha bisogno, per andare avanti, delle benedizioni religiose. Scienza e fede operano su due piani nettamente distinti. Il cristianesimo è fede in Dio, ed

in Gesù Cristo attraverso cui Dio si è rivelato. Ogni possibile accettabilità della fede cristiana si fonda sull'autorità del suo primo testimone, Gesù Cristo.

Ora, su che si fonda l'autorità del Cristo, la sua *dignità-di-esser-creduto*? quali sono le credenziali che il testimone dovrà esibire per acquistare la nostra fiducia, in modo che noi possiamo ragionevolmente credere alla sua rivelazione? Non ci sono ragioni che ci costringano a credere nel Cristo Uomo-Dio, non ci possono essere ragioni che *motivino* il nostro atto di fede come *ragionevole*: « Nessuno obbliga a credere, ma dinanzi alle *testimonianze bene autenticate* (autenticate e filtrate con tutti i mezzi immaginabili possibili di cui si dispone in una data epoca) l'atto più sensato, più umano, più *ragionevole* sarà proprio quello di accettare, pur consci della responsabilità dell'atto e del rischio che si corre, il testimone » (*Dopo Wittgenstein*, p. 452).

Che cosa si può dire in merito a questo discorso di Antiseri? Procediamo per gradi: consideriamo, per cominciare, l'atteggiamento dell'analista oxfordiano di fronte al discorso metafisico in genere. Qui mi sembra che ci sia un errore di impostazione nel quale incorre lo stesso metafisico per primo. Il metafisico afferma che il suo discorso è comunicabile a chiunque. Ciò vuol dire che esso avrà un senso per chiunque. Ora, l'analista alla Oxford confessa onestamente la propria incapacità di cogliere un senso nel discorso metafisico; discorso il quale, per il metafisico che lo profferisce, ha, all'opposto, un significato molto preciso.

Come si spiega una tale incongruenza? Secondo me, il *senso* che un uomo attribuisce o meno a certe cose dipende dalla propria intima *sensibilità*: e la sensibilità spirituale non è uguale in tutti, è qualcosa che varia da soggetto a soggetto: direi, anzi, che ciascun soggetto ha una propria sensibilità personalissima, unica, benché tra i soggetti vi possa essere un vario grado di affinità. È questa affinità tra un soggetto e l'altro che permette la comunicazione delle esperienze interiori.

Ora, il discorso del metafisico è precisamente l'espressione di una esperienza interiore: di un'esperienza che è comunicabile solo a chi possieda un'esperienza intima analoga. È appunto quel che non avviene quando di fronte al metafisico si trova un filosofo analista — intelligente e benintenzionato quanto si voglia — al quale faccia difetto ogni esperienza e sensibilità metafisica.

Di fronte a determinate parole del linguaggio metafisico l'analista confessa di non capire nemmeno cosa vogliono dire, mentre esse, in realtà, esprimono certe esperienze interiori e sono subito comprese da chi è pervenuto ad esperienze analoghe.

Così « trascendenza » è una parola con cui il metafisico esprime una certa intuizione, più o meno chiara: l'intuizione che, al di là degli esseri che si manifestano alla nostra esperienza ordinaria, c'è un qualcosa che — appunto — li trascende, che non si riduce ad essi, che esiste in sé

indipendentemente dagli esseri mondani, uomini compresi. Certo, la trascendenza di questa realtà non è totale, perché altrimenti non potrebbe nemmeno essere intuita da parte nostra. La percezione interiore che si esprime nella parola « trascendenza » è perciò quella di un essere che non si identifica col mondo, ma sussiste al di là del mondo ed indipendentemente da esso, pur manifestandosi nel mondo in qualche misura.

Così la parola « spiritualismo » esprime un'intuizione del carattere essenzialmente spirituale di ogni realtà: molte cose ci appaiono sotto forma di esseri materiali, corporei, ma in effetti l'intimo principio da cui deriva tutta questa realtà materiale è qualcosa di « spirituale ». Che cos'è lo spirito? Noi ci sentiamo, oltre che corpi, spiriti. Lo spirito è qualcosa di simile a ciò che mi sento io stesso, in quanto spirito.

Quanto alla parola « idealismo » essa, almeno per me, esprime un'esperienza interiore analoga a quella con cui possiamo percepire la natura « ideale » di ogni essere; quella con cui possiamo percepire che ciascun essere è solo in quanto è *pensato*, solo in quanto è *posto in essere da una coscienza* (umana o divina), per cui nessuna realtà può essere se non *in riferimento ad una coscienza* (umana o divina) che la pensi.

Tutto questo potrà far sorridere — rispettivamente — l'immanentista, il materialista o il realista, ma ciò non toglie (a mio parere) che le parole « trascendenza », « spiritualismo », « idealismo » siano l'espressione di esperienze interiori di cui quei tali sono privi.

Consideriamo, ora, l'idea di « causalità » applicata all'universo nel suo insieme. L'analista alla Oxford comprende bene come uno o più fenomeni possano essere causa di un altro o più altri fenomeni, ma non riesce a concepire come si possa parlare di una causa della totalità degli eventi. Anche qui, allorché il metafisico afferma che l'intero universo è causato, è dipendente, è contingente, è relativo, è finito, è effimero, non ha una vera autonoma sostanzialità ma dipende ontologicamente da un altro *Quid* (o, meglio, *Quis*) dal quale riceve ogni essere, ogni valore, ogni significato, ebbene, quando il metafisico dice tutto questo non fa altro che esprimere — in un linguaggio umano certamente inadeguato — una propria maniera di sentire il mondo: di sentire il mondo non come autosufficiente ma come dipendente da Dio; ed è chiaro che questo sentire il mondo non autosufficiente ma dipendente da Dio è, al tempo stesso, un sentire Dio, è un percepire l'esistenza di una Realtà assoluta, principio di ogni altra realtà.

Quando poi il metafisico esplicita i vari attributi di Dio, può essere che egli svolga, entro certi limiti, un lavoro di deduzione logica di attributi che appaiono logicamente connessi l'uno all'altro, ma questo non è ancora la cosa essenziale: l'essenziale è che il metafisico, quando dice che Dio è assoluto, necessario, infinito, eterno ecc. continua ad esprimere quello che è il proprio modo di *percepire* Dio.

L'idea che il metafisico ha dell'infinito non è la semplice idea del non-finito, della negazione della finitezza: essa è, prima di ogni altra cosa,

l'idea dell'infinito, cioè un modo di percepire Dio. Chi ha una certa sensibilità metafisica perviene all'idea dell'infinito direttamente. All'origine di ogni metafisica c'è sempre un'intuizione mistica dell'assoluto.

La metafisica cerca di razionalizzare il dato, il contenuto di questa intuizione, cerca di darne — a suo modo — una giustificazione scientifica; giunge così a specificare certi attributi di Dio attraverso la cosiddetta *via negationis*: Dio è il non-finito, il non-temporale, il non-contingente, il non-relativo ecc. Qui il metafisico sembra giungere a Dio attraverso la negazione delle caratteristiche degli esseri mondani, cioè attraverso una mera operazione logica. In realtà egli, nelle sue « dimostrazioni », non fa altro che cercare di chiarire a se stesso il contenuto di una intuizione più originaria, che è l'intuizione diretta, immediata — anche se inadeguata, naturalmente — di quel Dio col quale egli ha realizzato una sorta di contatto mistico.

Si potrebbe anche dire che lo stesso vedere il mondo come finito, contingente, effimero, privo di un vero significato in se stesso, privo di una sua autonoma sostanzialità, non autosufficiente, ma dipendente, è già, in qualche modo, un percepire indirettamente Dio, un sentire che Dio e lui soltanto è l'essere infinito, necessario, assoluto, un sentire che soltanto Dio può dare un significato non precario all'esistenza. Dio, dicono i tomisti, si può dimostrare *a contingentia mundi*. Ma il vero è che lo stesso avvertire il mondo come contingente è una maniera di percepire il mondo come un mondo creato, è una maniera di percepire la presenza di Dio nel mondo.

Quindi il tomista che « dimostra » l'esistenza di Dio dalla contingenza del mondo non fa che chiarire un'esperienza di Dio — diretta e indiretta — che già possiede. San Tommaso preveniva a Dio muovendo dal mondo perché già era « da Dio », perché già muoveva da un'esperienza religiosa profonda, ed era questa che gli consentiva di vedere il mondo come creato, come relativo a Dio, come una realtà « contingente » che richiama ed esige una Realtà « necessaria ».

All'opposto, il filosofo analista non riesce a vedere, nel mondo, altro che il mondo stesso. Il mondo gli appare tutta la realtà, l'unica realtà di cui ci si possa e debba occupare, l'unica realtà che vada presa in considerazione e che abbia un senso. Tutto il resto non esiste, non ha senso, non fa problema. Chi cerca Dio, chi è disperato di non poterlo trovare, chi si pone il problema di Dio perché avverte questo mondo come insufficiente e la sua vita priva di un senso non effimero è già uno che ha trovato Dio, a suo modo. L'ateo vero e convinto non ha il minimo interesse per questa problematica: lui « ama la vita » e la prende così com'è, e gli unici problemi sono quelli politici, sociali, culturali, scientifici, tecnici e via dicendo. Qualsiasi discorso intorno a qualcosa che trascenda tutto questo trova il suo spirito completamente insensibile, ottuso e vaccinato.

Quando l'analista replica al metafisico « Io non vedo quali siano le vie, gli strumenti per poter dire ciò che tu asserisci », il metafisico potrebbe

rispondergli, prima di ogni altra cosa: « L'unica via è che tu compia la mia medesima esperienza interiore ».

L'analista replicherebbe: « Ma allora tu affermi di possedere un'esperienza privilegiata. E chi sei tu che fruisce di un'esperienza preclusa a noi comuni mortali? ».

Si potrebbe, ancora, replicare all'analista che l'aggettivo « privilegiato » ha, certo, un suono un po' antipatico specialmente in questi tempi di democrazia; eppure basta considerare tutte le possibili esperienze interiori anche non metafisiche o religiose per rendersi conto che ogni forma di sensibilità spirituale è, in certo senso, privilegiata.

L'esecutore di Bach od il musicologo che ha scritto un libro su Bach possiede — almeno lo si presume — una sensibilità musicale bachiana tutta particolare. Un altro possederà una sensibilità dodecafonica. Un terzo una sensibilità per la musica giapponese dei tali secoli, e così via. E può essere che il primo dei tre, con tutta la sua preparazione e finezza musicale, trovi difficoltà enormi ad intendere i discorsi degli altri due, e viceversa.

Si potrebbero moltiplicare gli esempi per ogni forma di sensibilità poetica, o pittorica, o architettonica, o storica, o politica, o d'altro genere. In ogni singolo caso ci troveremmo di fronte ad una esperienza che in atto è « privilegiata » di quelle tali persone, ma che però, in potenza, è acquisibile da tutte quelle altre persone che vogliono seriamente mettersi nelle condizioni idonee per acquisire, nel loro intimo spirito, un'esperienza analoga: il che magari potrà richiedere, in certi casi, un lungo processo di maturazione anche di tutta una vita.

Il metafisico potrà dunque rispondere all'analista: « La mia esperienza, che tu chiami privilegiata, è accessibile anche a te, purché però tu ti metta nelle condizioni idonee per ricrearla nel tuo intimo ».

Come possono essere definite queste « condizioni idonee »? La prima, direi, è proprio quella di rinunciare ad un atteggiamento analitico oggettivante all'eccesso. Se l'analista pretende di analizzare sotto vetro la vita dello spirito, si pone, certo, nella peggiore delle condizioni, poiché lo spirito sfugge a chi pretende di concettualizzarlo oltre una certa misura: qualcosa di simile è accaduto a quei filosofi che hanno voluto concettualizzare il Dio vivente, e ne hanno perduta l'esperienza viva, e non gliene è rimasto nelle mani altro che un morto concetto, il « Dio dei filosofi ».

La testimonianza dei mistici e dei santi di tutte le tradizioni religiose è concorde nel suggerire ai cercatori di Dio di non cercarlo troppo attivamente, di non oggettivarlo, di non farlo troppo oggetto di speculazione intellettuale, ma di porsi, invece, in un atteggiamento recettivo di invocazione, di umile disponibilità, che impegni non il solo intelletto ma tutta l'anima, anche e soprattutto nelle sue capacità affettive di amare, di sperare, di credere, di affidarsi.

Se si vuole ascoltare la voce di Dio bisogna cominciare col far silenzio nella propria anima. È, mi sembra, l'esatto opposto dell'atteggiamento

tipico dell'analista, il quale vuole tutto oggettivare e capire con l'intelletto. Il primo sforzo che egli dovrebbe fare, nella sua sincera volontà di capire il linguaggio metafisico, dovrebbe essere di rinunciare a certe sue abitudini mentali tra le più inveterate e ribadite. Non è facile.

Poiché Antiseri, fino a questo punto, si limita a parlare di metafisica, lo stesso ho fatto io, proprio per seguire il medesimo filo del suo discorso. Per lui la religione non va confusa con la metafisica, ne è assolutamente distinta e svincolata, si muove su un piano diverso. Per me non si può operare, tra le due, una distinzione così netta: sia l'una che l'altra sono esperienze dell'assoluto.

Alla percezione del religioso, Dio appare un Tu, da incontrare in un rapporto personale, diretto; all'intuizione del metafisico, Dio appare — in una maniera più mediata, più concettualizzata — un Egli.

L'esperienza religiosa è, tra le due, la più viva e la più originaria; quella metafisica si potrebbe definire come la stessa esperienza religiosa oggettivata da una elaborazione concettuale. L'una sta all'altra come la conoscenza esistenziale sta ad una conoscenza più razionale, dove, per meglio analizzare qualcosa, lo si è oggettivato, e questo ci ha consentito di considerare più scientificamente quella realtà ma ci ha fatto perdere quel contatto vitale con essa in cui eravamo immersi in un primo momento.

La metafisica è, per me, un momento necessario della conoscenza dell'assoluto, ma non deve porsi come l'unico momento, come l'unica possibile conoscenza, altrimenti rischia di perdere con l'assoluto ogni contatto vitale, col risultato di degradare il Dio vivente a mero Dio dei filosofi. Una ricerca metafisica impostata in un certo modo può avere un effetto deformante, ma, all'opposto, una ricerca metafisica che si inserisca bene in una esperienza religiosa intensa e profonda non può avere che un effetto positivo, non può essere altro che un mezzo per chiarire il significato di quell'esperienza, per renderla più consapevole e, quindi, per approfondirla maggiormente.

Per seguire le considerazioni conclusive di Antiseri sulla fede cristiana, cosa è che ci porrà in grado di vedere nel Cristo il testimone autorevole, l'Uomo-Dio attraverso cui Dio si rivela? Se noi fossimo privi di qualsiasi sensibilità metafisico-religiosa le uniche credenziali per Cristo sarebbero solamente fenomeni del tipo di quelli che possono cadere sotto l'osservazione empirica: le sole credenziali del Cristo sarebbero le profezie e i miracoli: dire questo significa presupporre che precognizioni e fenomeni paranomali in genere siano impossibili se non come credenziali del Cristo e della Chiesa: ora, l'esperienza smentisce tutto questo.

C'è una scienza riconosciuta ormai in tutto il mondo, la metapsichica o parapsicologia, che studia proprio questi fenomeni paranomali: previsioni di avvenimenti futuri (con tale abbondanza di dettagli che riducono la probabilità di quegli avvenimenti a misura infinitesimale e ci precludono una spiegazione — diciamo così — « naturale » di quelle previsioni stesse)

e poi i fenomeni medianici, telecinetici, luminosi, la levitazione di persone, l'incombustibilità, le stimmate, le ectoplasmie, le materializzazioni, gli apporti e gli asporti, i fenomeni di telepatia, di telestesia, di psicomètria...

Che fenomeni di genere così vario possano verificarsi nella Chiesa cristiana e al di fuori di essa, tra i santoni indiani e del Tibet come in tutte le tradizioni religiose come tra i popoli primitivi, è cosa ormai accertata; ed esistono in proposito una letteratura ed una documentazione imponenti, di cui una parte riveste un indubbio valore scientifico, non fosse altro che per l'autorità degli scienziati che si sono dedicati alla ricerca metapsichica dopo essersi già creati una fama internazionale in altri settori di ricerca.

Per una trattazione sistematica dei fenomeni metapsichici e per una bibliografia delle principali pubblicazioni scientifiche sull'argomento cfr. La ricerca psichica di E. Servadio (Roma 1946) e L'uomo alla conquista dell'anima di G. De Boni (Verona 1961).

Benché i prodigi operati — secondo la tradizione evangelica — da Gesù siano di natura eccezionale, considerando i dati della parapsicologia io non mi sentirei in grado di tracciare una netta distinzione tra fenomeni paranormali ma non soprannaturali ed altri fenomeni soprannaturali in senso proprio che Dio solo potrebbe operare e che sarebbero perciò da considerare come il sigillo stesso di Dio, come una divina firma che autenticherebbe Gesù e la Chiesa soltanto come veicolo della rivelazione.

Se dovessi giudicare Gesù solo dai miracoli che — a quanto si dice — avrebbe compiuti, confesso che egli mi direbbe ben poco da un punto di vista spirituale. Io non posso essere assolutamente certo delle opere, delle azioni che avrebbe compiuto duemila anni fa secondo certe testimonianze che potrebbero essere attendibili o meno, ma quelle che odo e leggo sono le sue parole: e sono queste parole che mi impressionano, che mi inducono a credere alla divinità del messaggio.

Ora, io non sarei in grado di trovare in quelle parole quel che ci trovo (e che in altri messaggi mi sembra inesistente, o presente in maniera solo frammentaria e inadeguata), non sarei in grado di riconoscere una particolare presenza di Dio nelle parole del Vangelo se non avessi già maturato nel mio intimo un certo senso di Dio, una certa sensibilità religiosa e ad un tempo metafisica.

Alla formazione di questa sensibilità può aver contribuito il cristianesimo stesso, con cui sono venuto a contatto non da oggi; non si tratta, comunque, del solo cristianesimo, poiché, se io mi fossi nutrito esclusivamente di esso, non sarei in grado di giudicarlo dall'esterno, per stabilire se è credibile o meno.

Esperienza religiosa ed esperienza metafisica sono, per me, due aspetti inscindibili di una medesima esperienza dell'assoluto; ed è questa che ci

consente, se non di capire a fondo qualsiasi linguaggio metafisico o religioso, perlomeno di attribuirgli un senso: quel senso che a tanti sfugge per la ragione fondamentale che non si sono messi nella condizione di maturare nel proprio intimo una esperienza analoga.

Gli oxfordiani, almeno in genere, non sembrano porsi questo problema dell'esperienza religiosa, che a me pare fondamentale per impostare in maniera propria lo stesso problema del significato delle proposizioni religiose. Facendo suo il criterio di falsificabilità proposto per la prima volta da K. Popper (in Logik der Forschung, Wien 1935), A. Flew (Theology and Falsification in New Essays in Philosophical Theology, London 1955) afferma che le proposizioni religiose sono prive di contenuto empirico e perciò prive di senso non tanto perché non si possano verificare quanto piuttosto perché non si possono falsificare. La « sfida di Flew » viene raccolta da teologi, filosofi del linguaggio ed anche scienziati interessati al problema religioso: Flew viene contemporaneamente attaccato da un'« ala sinistra », che si muove sul suo stesso terreno, e da un'« ala destra » che contro di lui dichiara che le proposizioni religiose sono falsificabili e perciò significanti. Passiamo in rapidissima rassegna gli esponenti della sinistra oxoniense. Per R. B. Braithwaite (An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief, Cambridge 1955) le proposizioni religiose, anche se non hanno un contenuto empirico, hanno un « uso », e ciò basta a renderle significanti. Per R. M. Hare (Theology and Falsification in New Essays..., cit.) esse esprimono un atteggiamento verso il mondo. Per Th. McPherson (Religion as the Inexpressible in New Essays...), esse esprimono in maniera assolutamente inadeguata ciò che di per sé è inesprimibile. Per J. J. C. Smart (Metaphysics, Logic and Theology, in New Essays...) il teologo deve limitarsi a descrivere le credenze di una certa comunità religiosa. Per R. F. Holland (Religious Discourse and Theological Discourse, in « The Australasian Journal of Philosophy », vol. 34, n. 3, 1956) le proposizioni religiose sono affermazioni non tanto su Dio quanto sul credente. Per W. F. Zuurdeeg (An Analytical Philosophy of Religion, London 1959) il linguaggio teologico è meramente « convinzionale »: esprime le convinzioni del credente, la sua fiducia nel power (autorità-potenza) del convictor (di colui che convince). Per A. Mac Intyre (The Logical Status of Religious Belief di autori vari, London 1957) le proposizioni teologiche non sono affatto ipotesi esplicative, ma esprimono « una libera decisione fatta in fede ed amore » che non ricerca né può trovare alcuna giustificazione razionale. Uno sguardo, ora, alla destra

oxoniense. Per B. Mitchell (Theology and Falsification, in New Essays...) gli articoli di fede sono significanti perché non falsificabili in maniera conclusiva. Per J. Hick (Faith and Knowledge, Ithaca, New York, 1957) le proposizioni teologiche sono falsificabili in linea di principio, post mortem (« verifica escatologica »). Per I. M. Crombie (The Possibility of Theological Statement, in Faith and Logic di AA. vv., London 1957) a noi in questa vita non tocca mai di vedere il quadro nella sua interezza: la parte che non vediamo ancora è quanto vedremo nell'aldilà, dove solo è concepibile un esperimento cruciale pro o contro la nostra fede. Per tali esponenti dell'ala destra un'esperienza religiosa determinante è impossibile averla adesso, nella nostra condizione attuale. Alquanto diversa, però, è la posizione di I. T. Ramsey (Religious Language, London 1957; Christian Discourse: Some Logical Explorations, Oxford 1965; trad. ital. Parlare di Dio – Logica del discorso cristiano, Milano 1970). Per Ramsey molte espressioni del linguaggio religioso e teologico trovano giustificazione nella loro capacità di provocare nello spirito umano un atto di apertura cosmica: è a questo punto che « noi non avremo soltanto un osservare minuzioso ma gli occhi della fede »; e « quando questo accade, le tecniche avranno evocato una visione religiosa » (Parlare di Dio, p. 148). In che cosa consista questa « apertura cristiana », questo vedere con gli occhi della fede, Ramsey ce lo spiega rievocando l'episodio dei due apostoli che, giunti dopo Maria Maddalena al sepolcro di Gesù, lo trovarono anch'essi aperto e vuoto (Gv. 20): arrivato prima di Pietro, Giovanni si arrestò sulla soglia del sepolcro e, chinatosi a guardare dentro, vide (blépei) le bende che giacevano per terra. Giunto a sua volta, Pietro entrò e vide (theoréi) le bende ed il sudario. Allora entrò anche Giovanni e vide e credette (kài éiden kài epísteusen). Il primo vedere di Giovanni era stato frutto di uno sguardo più sintetico, il vedere di Pietro risultò da un'osservazione più minuziosa dei particolari, ma solo in un terzo momento Giovanni riuscì a vedere con gli occhi della fede. « Qui », annota Ramsey « si usa un altro verbo greco: orào, un verbo che indica un vedere che, mentre naturalmente e necessariamente include gli elementi attualmente visibili, va ben oltre gli elementi stessi. Esso parla di 'apparenze' che sono indicative di una 'realtà', se è permesso di usare questa vecchia distinzione, e se non si nega la realtà delle apparenze. Si trova qui un 'vedere' che parla di discernimento, un vedere che è come una risposta e una apertura: qualcosa irrompe su di noi nelle apparenze é intorno a esse » (ibid., pp. 60-61). Alle concezioni di Ramsey aveva già, in

qualche modo, aperto la strada J. Wisdom (Gods, in Logic and Language di AA .vv., Oxford 1951-55): per lui il linguaggio teologico si rapporta sempre a « fatti », verso i quali ha il compito di « orientare l'attenzione ». Per una introduzione generale a questi problemi cfr. F. Ferré, Language, Logic and God, New York 1961 (trad. franc. Le langage religieux a-t-il un sens? Logique moderne et foi, Paris 1970) e W. T. Blackstone, The Problem of Religious Knowledge, Englewoods Cliffs, N.J., 1963, oltre a Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso di D. Antiseri, cit.

CAPITOLO V

SOMMARIO - *Esame critico della terza obiezione: « Qualsiasi 'esperienza' che voglia riferirsi a 'Dio' è, in realtà, strettamente soggettiva, privata, psicologica: è la mera esperienza che il soggetto può avere di una propria idea, sentimento o stato d'animo ».*

Secondo Hume noi conosciamo, propriamente, solo le «impressioni»; e nulla ci autorizza ad inferire la realtà di un mondo esterno, e nemmeno l'unità e l'identità dell'io. C'è però in noi un istinto che, malgrado tutto, ci muove ad affermare l'esistenza di entrambi: « Scommetto » scrive Hume « che qualunque sia in questo momento l'opinione del lettore, di qui a un'ora egli sarà convinto che esiste tanto un mondo esterno quanto un mondo interno » (*Trattato della natura umana*, I, IV, II; trad. ital. cit., p. 279).

Questo istinto vitale genera in noi ciò che Hume chiama il « sentimento di credenza ». Esso non è altro che un « modo più intenso e più stabile di concepire di quello che è presente nelle mere finzioni dell'immaginazione » (*Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, I, V; trad. ital., Bari 1968, p. 54).

Tale « maniera di concepire » prende forma « dalla congiunzione consuetudinaria dell'oggetto con qualcosa di presente alla memoria o ai sensi » (*ibid.*).

Così per esempio, osserva Hume, « quando getto un pezzo di legna secca sul fuoco, la mia mente è immediatamente portata a concepire che esso aumenta e non diminuisce la fiamma. Questo passaggio di pensiero dalla causa all'effetto non procede dalla ragione; esso deriva la sua origine completamente dalla consuetudine e dall'esperienza. E poiché esso prende l'avvio da un oggetto presente ai sensi, rende l'idea o concezione della fiamma più forte e più viva di qualsiasi sogno libero e fluttuante dell'immaginazione. Quell'idea sorge immediatamente; il pensiero muove istantaneamente verso di essa e le conferisce tutta quella forza di

concezione che deriva dall'impressione presente ai sensi » (*ibid.*, pp. 57-58).

Tutto questo è radicato nella natura umana, aiuta l'uomo a sopravvivere ed a condursi nelle circostanze più varie; e noi, lasciandoci spontaneamente guidare da un tale istinto, affermiamo certe realtà, di cui, in termini razionali, non potremmo dire nulla, e nulla saremmo autorizzati ad inferire, neanche la loro esistenza: « Come la natura ci ha insegnato l'uso delle membra senza darci la conoscenza dei muscoli e dei nervi da cui sono mosse; così essa ha posto in noi un istinto che spinge avanti il pensiero in un corso corrispondente a quello che essa ha stabilito tra gli oggetti esterni, anche se noi ignoriamo i poteri e le forze dai quali interamente dipendono questo corso e questa successione regolare di oggetti » (*ibid.*, p. 59).

Le credenze sono, per Hume, qualcosa di irrimediabilmente soggettivo; e lo stesso si può dire, in particolare, delle credenze religiose, che il filosofo scozzese fa derivare dalla paura di fronte alla morte ed alle calamità naturali, dal bisogno che avverte l'uomo di ingraziarsi le forze misteriose da cui la sua vita sembra dipendere, ed infine dal bisogno di adulare una divinità attribuendole un'esistenza esclusiva dotata di tutte le perfezioni. Privata di qualsiasi giustificazione teoretica e validità conoscitiva, la religione è ridotta da Hume a semplice credenza, prodotta dall'immaginazione e dall'abitudine.

Kant, avendo esclusa la possibilità di dimostrare — ed anche di confutare — l'esistenza di Dio sul piano teoretico, ritiene che, noi possiamo comunque supporre o postulare l'esistenza di Dio come condizione dell'impegno morale. Se noi dobbiamo promuovere il sommo bene, dobbiamo supporre la possibilità; e poiché il sommo bene si può realizzare solo se esiste Dio, ne consegue che « è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio » (*Critica della ragion pratica*, I, II, V: trad. ital., Bari 1947, p. 150).

Questa « necessità morale », nota Kant nella *Critica della ragion pratica*, « non è oggettiva, ossia anche un dovere » ma all'opposto « è soggettiva, cioè un bisogno » (*ibid.*).

« Considerata come principio di spiegazione », l'esistenza di Dio « può esser chiamata *ipotesi*; ma in relazione all'intelligibilità di un oggetto (il sommo bene) dato a noi tuttavia mediante la legge morale, e quindi di un bisogno nel rispetto pratico, può chiamarsi *fede* » o più esattamente « fede razionale pura, perché semplicemente la ragion pura (tanto secondo il suo uso teoretico, come secondo quello pratico) è la sorgente da cui essa deriva » (*ibid.*, p. 151).

Nella *Critica della ragion pura* Kant aveva affermato che « la dottrina dell'esistenza di Dio appartiene alla fede dottrinale » in quanto « è una condizione di uno scopo accidentale bensì, ma tuttavia non irrilevante, cioè per avere una direzione nella ricerca della natura, presupporre un Creatore sapiente ». Mentre « la semplice fede dottrinale ha in sé qualcosa di

traballante [...] ben altrimenti accade nella *fede morale*... Lo scopo, qui, è indispensabilmente fissato, e non è possibile... se non a una sola condizione, alla quale questo scopo si connette con tutti gli scopi, ed ha pertanto validità pratica: cioè, che vi sia un Dio e un mondo futuro » (*Critica della ragion pratica*, II, II, III: trad. ital., Bari 1965, pp. 637-639).

Perciò, aggiungeva Kant, « io crederò immancabilmente nell'esistenza di Dio e in una vita futura e sono sicuro che niente può far scuotere questa fede, poiché così sarebbero rovesciati i miei stessi principi morali, ai quali io non posso rinunciare senza essere ai miei propri occhi degno di disprezzo » (*ibid.*).

Questa fede morale « riposa su fondamenti soggettivi (sentimento morale), così io non devo dir mai: è moralmente certo, che c'è un Dio ecc., ma solo io *sono* moralmente certo ecc. » (*ibid.*, p. 640).

Nel distinguendola dall'*opinione* (« credenza insufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente ») e dalla *scienza* (« credenza sufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente »), Kant definisce la *fede* una credenza che « è sufficiente soltanto soggettivamente e intanto è ritenuta insufficiente oggettivamente » (*ibid.*, p. 635).

Da tutto questo si desume che la fede nell'esistenza di Dio sarebbe per Kant, più che una « convinzione », una « persuasione ». Una convinzione «è valida per ognuno che soltanto possenga la ragione» e perciò « il fondamento di essa è oggettivamente sufficiente » (*ibid.*, p. 634). In altri termini « io non posso affermare, cioè esprimere come un giudizio necessariamente valido per ognuno, se non ciò che genera una convinzione » (*ibid.*, p. 635).

All'opposto, una persuasione « ha il suo fondamento nella natura particolare del soggetto » e « non ha se non una validità privata » e quindi « non si può comunicare » in quanto « io posso tenermela per me, se pure io mi ci trovo bene, ma essa non può, né deve volersi rendere valida fuori di me » (*ibid.*, pp. 634-635).

Mentre Kant cerca di giustificare la fede in Dio se non sul piano teoretico almeno sul piano etico, i neopositivisti preferiscono riacciarsi a Hume che aveva privato le credenze religiose di qualsiasi giustificazione sia teoretica che morale. Essi accentuano il carattere soggettivo e privato di qualsiasi fede od esperienza religiosa.

Oltre che a Hume, i neopositivisti si rifanno, sotto questo rapporto, a William James, che nel suo famoso libro *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, opera pur notevole per la finezza e la profondità di molte osservazioni, si limita in fondo ad una descrizione fenomenologica della religione, cui nega ogni validità nel senso oggettivo-teoretico.

Come di fronte alla metafisica anche nei confronti dell'esperienza religiosa l'atteggiamento dei neopositivisti trova la sua espressione più nota in *Linguaggio, verità e logica* di Ayer. Criterio di Ayer, come s'è già visto, è che sono prive di senso tutte le proposizioni intorno a realtà che non siano

suscettibili di verifica (parola che, s'è pure visto, è qui intesa nel significato scientifico oggettivo più rigoroso). Ne deriva che, per la nostra ovvia incapacità di verificare Dio « scientificamente », è altrettanto priva di senso qualsiasi proposizione intorno ad un Dio trascendente, sia che ne affermi l'esistenza, sia che la neghi. Molti affermano di provare un'esperienza di Dio: una tale affermazione può esser vera e sensata « se chi asserisce di vedere Dio sta solo asserendo di provare un particolare tipo di contenuto sensoriale » (*Linguaggio, verità e logica*, VII; trad. ital., Milano 1961, p. 157).

Ma il fatto è che, « per il solito, chi dice di vedere Dio non sta semplicemente dicendo di provare un'emozione religiosa, ma ancora che esiste un essere trascendente oggetto di questa sua emozione » (*ibid.*).

È ad una affermazione di questo secondo tipo che va, appunto, negata qualsiasi significanza letterale. Perciò, conclude Ayer, « l'argomentazione tolta da esperienze religiose è completamente fallace. Il fatto che la gente abbia esperienze religiose è interessante dal punto di vista psicologico, ma non implica in nessun modo la possibilità di una conoscenza religiosa, non più di quanto il nostro avere esperienze morali implichi la possibilità di una conoscenza morale. Come al moralista, così anche al teista è lecito credere che le proprie esperienze siano esperienze conoscitive, ma se non riesce a formulare la sua 'conoscenza' in proposizioni empiricamente verificabili, a noi è altrettanto lecito essere sicuri che si sta ingannando. Di conseguenza, quei filosofi che riempiono i loro libri di asserzioni relative alla loro 'conoscenza' intuitiva di questa o quella 'verità' morale o religiosa, stanno solo fornendo materiale per lo psicoanalista » (*ibid.*, p. 158).

Questo confinare l'esperienza religiosa nel dominio della soggettività è una tendenza che comincia a profilarsi, sulla soglia del secolo XIX, con Schleiermacher. Per lui, religione è sentimento dell'infinito, è senso e gusto dell'infinito, è senso ed intuizione di una dipendenza assoluta da un potere che ci sovrasta: l'azione di un tale potere ci trascende ma, dal momento stesso in cui l'avvertiamo nel nostro intimo, ci è immanente.

Ponendo la sede dell'intuizione religiosa nell'intimità del soggetto, Schleiermacher apre la strada a tutta una nuova maniera — diciamo così — più « intimistica » di considerare la religione cui aderiranno, molto più in là, anche psicologi come il detto William James e poi K. Girgenson e G. Wobbermin.

Quest'ultimo riferisce i vari dogmi religiosi a diversi stati d'animo che ne costituirebbero la sostanza vissuta ed il nocciolo di verità: così il dogma della paternità di Dio esprime il nostro sentimento di dipendenza, mentre quanto diciamo del Figlio esprime il nostro sentimento di essere ospitati in un universo governato dalla potenza divina, e quanto diciamo dello Spirito Santo esprime il nostro sentimento di unione con Dio.

Un altro esempio della medesima tendenza è la teoria di G. Allport che ricollega le credenze religiose alle diverse fonti affettive, facendo derivare

l'idea dell'onnipotenza divina dall'esperienza della potenza, il Dio-amore dal bisogno d'affetto, il Dio-consolatore dal bisogno di pace, lo Spirito Santo dal bisogno di guida, e via dicendo.

Anche se tali ricerche psicologiche non sfociano direttamente nell'ateismo, « esse respingono ogni verità obiettiva dei contenuti religiosi », e, benché non venga ricercata una spiegazione che trascenda il piano del sentimento religioso, la loro tendenza è tuttavia « psicologista » in quanto « riconduce ogni verità della religione alle risorse affettive dell'uomo » (A. Vergote, *Analisi psicologica del fenomeno dell'ateismo*, in *L'ateismo contemporaneo* di AA. vv. a cura della Facoltà Filosofia della Pontificia Università Salesiana, vol. I, p. 345).

Tra i primi che tentano di spiegare i fenomeni religiosi psicologicamente, c'è chi ricorre a fattori biologici e fisiologici: in particolare G. Stanley Hall ed E.D. Starbuck: l'uno pone in rapporto la conversione con la svolta dell'adolescenza e la rivoluzione sessuale; l'altro, considerando sempre l'adolescenza come periodo in cui si realizza un forte sviluppo di tutte le facoltà, afferma che si genera l'atteggiamento religioso quando il soggetto attribuisce tutto questo afflusso di forze nuove ad un aiuto divino, all'influsso di una personalità spirituale trascendente.

Sulla stessa linea si pone James H. Leuba, che spiega il fatto religioso con processi puramente psicologici e fisiologici: tendenza all'affermazione di sé e bisogno di stima, bisogno di pace, bisogno di tenerezza e di aiuto morale, impulsi sessuali e via dicendo.

Ai tentativi di spiegazione psicologica e biologica del sentimento religioso fanno seguito i tentativi di spiegazione psicoanalitica. Qui al centro dell'attenzione non è più la coscienza, né l'organismo fisico, ma l'inconscio. È per un processo inconscio che viene a prendere forma l'idea di un Dio padre onnipotente e provvidente.

Nella civiltà l'uomo è costretto a reprimere i propri istinti: frustrato nei suoi desideri, trova un fattore di compensazione ed un motivo di conforto nella speranza di una vita ultraterrena. Ne è garante un « Dio » il quale altro non è, per Freud, che la proiezione dell'immagine del « padre » come si è venuta elaborando nella psicologia del bambino. Anche quando l'uomo cresce e diviene adulto, permane in lui un certo bisogno infantile di sentirsi protetto: è da tutto questo che, attraverso un processo inconscio, prende forma l'immagine mitica del Dio Padre.

La religione, che segna il permanere nell'uomo di una struttura psichica infantile, è un'illusione ed al tempo stesso un fatto nevrotico, una nevrosi della civiltà. La particolare accentuazione che la figura di Dio Padre assume nella religione monoteistica e nel monoteismo ebraico viene spiegata da Freud mediante la fantastica ipotesi di un primordiale assassinio del padre: il rimorso ed il senso di colpa che ne sarebbero stati la conseguenza avrebbero contribuito ad esaltare vieppiù la figura del padre, divinizzandola per identificarla infine con l'unico Dio.

Qualche citazione da opere di Freud ci permetterà di apprendere certe sue idee essenziali sul fenomeno religioso, espresse con le sue medesime parole: « Credo... che gran parte della concezione mitologica del mondo, che ha le sue propaggini nelle religioni moderne, non sia altro che psicologia proiettata sul mondo esterno. L'oscura conoscenza (per così dire la percezione endopsichica) dei fattori e dei rapporti psichici dell'inconscio si rispecchia — è difficile dire diversamente, l'analogia con la paranoia deve qui esserci di aiuto — nella costruzione di una realtà soprasensibile, che la scienza deve ritrasformare in psicologia dell'inconscio. Si potrebbe osare di risolvere in tal modo i miti del paradiso e del peccato originale, di Dio, del bene e del male, dell'immortalità, eccetera, traducendo la metafisica in metapsicologia. Il divario tra lo spostamento del paranoico e quello del superstizioso è meno grande di quanto appaia a prima vista. Quando gli uomini cominciarono a pensare, si trovarono come è noto costretti a risolvere il mondo esterno antropomorficamente in una molteplicità di personalità a loro somiglianza; le casualità, che essi interpretavano superstiziosamente, erano dunque azioni e manifestazioni di persone, ed essi quindi si comportavano esattamente come i paranoici, i quali traggono deduzioni dai sintomi non appariscenti forniti loro dagli altri, e come tutti gli individui sani, che con ragione fanno delle azioni casuali e non intenzionali del loro prossimo la base per valutarne il carattere. La superstizione appare anacronistica alla nostra concezione del mondo moderna e scientifica ma niente affatto compiuta; per la concezione del mondo di epoche e popoli prescientifici essa era giustificata e coerente » (Zur Psychopathologie des Alltagslebens; Gesammelte Werke, IV, pp. 287-288; trad. ital. Psicopatologia della vita quotidiana, Torino 1970, pp. 221-222). « La psicanalisi ci ha insegnato a riconoscere l'intimo legame che unisce il complesso del padre alla fede in Dio; essa ci ha mostrato che il Dio personale non è altro, psicologicamente, che un padre trasfigurato, e ci fa vedere ogni giorno come dei giovani perdano la fede nel momento in cui vien meno ai loro occhi il prestigio dell'autorità paterna. È, così, nel complesso parentale che noi ritroviamo le radici della necessità religiosa. Dio giusto ed onnipotente, la Natura benevola ci appaiono grandiose sublimazioni del padre e della madre: meglio ancora, rinnovazioni e ricostruzioni delle prime percezioni dell'infanzia. La religiosità è biologicamente in rapporto col lungo periodo in cui il bambino è del tutto incapace di provvedere da sé ed è bisognoso di assistenza continua;

quando più tardi l'adulto riconosce la propria reale condizione di abbandono e di debolezza di fronte alle grandi forze della vita, egli si ritrova in una condizione simile a quella della propria infanzia e cerca allora di smentire tale situazione risuscitando, per via regressiva, le potenze che proteggevano la sua infanzia. La protezione che la religione offre ai credenti contro la nevrosi si spiega così: essa li libera del complesso parentale, al quale si ricollega il sentimento di colpa sia dell'individuo che dell'intera umanità e che viene annullato, mentre l'incredulo rimane solo ad affrontare tale problema » (Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci [Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci]; G.W., VIII, p. 195). « Queste idee, che professano di essere dei dogmi, non sono il portato dell'esperienza e neanche il risultato finale della riflessione: esse sono delle illusioni, sono la realizzazione dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità; il segreto della loro forza è la forza di questi desideri. Noi lo sappiamo già: l'impressione terrificante dell'abbandono infantile aveva risvegliato il bisogno di essere protetti — protetti essendo amati — bisogno al quale il padre ha soddisfatto; il riconoscere che tale bisogno dura tutta la vita ha indotto l'uomo ad aggrapparsi ad un padre questa volta più potente. L'angoscia umana di fronte ai pericoli della vita si placa al pensiero del regno benevolo della provvidenza divina, l'istituzione di un ordine morale dell'universo assicura la realizzazione delle esigenze della giustizia, così spesso rimasta irrealizzata nella civiltà umana, ed il prolungarsi dell'esistenza terrena in una vita futura fornisce la cornice spazio-temporale nel cui ambito si potranno realizzare tali desideri. Risposte a problemi come quelli che la curiosità umana si pone sulla genesi dell'universo e sul rapporto tra il corporeo e lo spirituale si elaborano seguendo le premesse del sistema religioso. Ed è un formidabile sollievo per l'anima individuale vedere che i conflitti dell'infanzia emanati dal complesso paterno — conflitti mai interamente risolti — vengono eliminati, e ricevono una soluzione accettata da tutti » (Die Zukunft einer Illusion [L'avvenire di un'illusione]; G.W., XIV, pp. 352-353). « Pare che un sentimento crescente di colpevolezza si sia impadronito del popolo ebreo, e, forse, di tutto il mondo civilizzato, sentimenti che lasciavano presagire che qualcosa che era stato rimosso sarebbe tornato a manifestarsi. Fu così fino al giorno in cui un membro del popolo ebreo, schierandosi al seguito di un agitatore politico-religioso, fondò una nuova dottrina, la religione cristiana, che si separò dalla religione giudaica. Paolo di Tarso, un ebreo romano, impadronendosi di quel sentimento di colpevo-

lezza, lo ricondusse molto giustamente alla sua scaturigine preistorica, dandogli il nome di peccato originale: era stato commesso contro Dio un crimine, che soltanto la morte poteva riscattare. Attraverso il peccato originale la morte era entrata nel mondo. Per ciò che riguarda questo crimine comportante la morte, si trattava in realtà dell'uccisione del padre primitivo, in seguito deificato. Senonché non fu affatto questione di assassinio ma solo del fantasma della sua espiazione, ed è per questo che tale fantasma poté venir salutato come un messaggio di liberazione (Evangelo). Un figlio di Dio, innocente di qualsiasi colpa, si era sacrificato, si era addossato le colpe di tutti. Bisognava che ci fosse un figlio, dal momento che era stato assassinato un padre » (Der Mann Moses und die monotheistische Religion [Mosè ed il monoteismo]; G.W., XVI, p. 192.

I discepoli di Freud si mantengono, si può dire, sulla stessa linea del maestro, identificando sempre più il fenomeno religioso con i fenomeni psichici inconsci e ponendo ancor più l'accento sugli aspetti negativi della religione.

Con Jung la psicoanalisi rigetta il pansessualismo freudiano; si pone in una visione, diciamo così, meno materialistica, più spiritualistica e religiosa; scopre l'anima. Radicata in un « inconscio collettivo », l'anima attinge ai suoi « archetipi »: cioè a tutto un complesso di figurazioni e simboli che ricorrono nei nostri discorsi, nei nostri sogni, nelle varie manifestazioni della nostra vita spirituale: tali sono, per esempio, il Padre, la Madre, l'Eroe, il Salvatore, il Risorto, Dio, la Trinità, il Quaternario, l'Immacolata Concezione, il Parto Verginale, la Passione dell'Uomo-Dio, la Croce, l'Amore, l'Arte, il Fallo, il Fuoco, e così via, e si sono venuti elaborando attraverso le varie esperienze emozionali, non di rado angosciose e terrificanti, che ha compiuto lungo i millenni l'umanità, concepita come un immenso essere collettivo che si incarna in ciascuno di noi.

Di questi archetipi, da cui è inconsapevolmente diretto, l'uomo deve prendere coscienza per assumerne il controllo. A Dio la mentalità infantile attribuisce un'esistenza oggettiva, ma l'uomo adulto che sia pervenuto ad un certo grado di coscienza di sé non può più attribuire alla divinità un'esistenza autonoma, che trascenda la sfera psicologica.

Quando si atteggia a puro e semplice psicologo, Jung è indotto dall'esigenza metodologica ad astenersi dal pronunciarsi sulla questione se Dio abbia realtà oggettiva o meramente soggettiva; ma quando assume una posizione filosofica; egli si rivela decisamente contrario all'idea di un Dio che trascenda la realtà dell'anima.

Anche per Jung riporto, a titolo di esemplificazione sommaria, qualche brano di sue opere, da cui risulta: 1) che il centro dell'attenzione è posto nella psiche inconscia, collegata ad un inconscio collettivo, entrambi i quali vengono considerati la fonte di tanti fenomeni psicologici inclusi i sogni, i miti, le rivelazioni religiose, ecc.; 2) che l'unica cosa che si possa dire con certezza di Dio è che è un « archetipo »; 3) che la scienza come tale non può assumere l'esistenza reale di alcun Dio, nemmeno ipoteticamente; 4) che in tutti i casi Jung è ostile all'idea di un Dio che trascenda l'anima (individuale e collettiva) dell'uomo. « Per un uomo è normale opporre resistenza alla propria Anima, perché essa rappresenta, come ho già detto, l'Inconscio con tutte quelle tendenze e tutti quei contenuti che finora erano esclusi dalla vita cosciente » (Psychology and Religion, New Haven 1950, p. 91). « Sarebbe pura violenza, e dunque non scientifico, voler limitare il 'Selbst' ai confini della psiche individuale, prescindendo completamente dalla circostanza essenziale che noi non conosciamo questi confini, perché a loro volta si trovano nuovamente nell'inconscio. I confini della coscienza li possiamo indicare; l'inconscio però non è altro che il psichico sconosciuto, e dunque anche lo sconfinato, perché indeterminabile. Stando così le cose, non dobbiamo minimamente meravigliarci se l'empirismo di processi inconsci presenta proprio la qualità dello sconfinato, dell'indeterminabile in tempo e spazio. Questa qualità è numinosa e perciò terrificante, particolarmente per un pensiero coscienziioso che conosca il valore di concetti esattamente delimitati » (Psicologia e alchimia, trad. ital., Roma 1950, p. 203). « Persino i sogni sono in altissima misura costituiti di materiale collettivo, come nella mitologia e nel folklore di popoli differenti certi motivi si ripetono in forma quasi identica. Ho chiamato archetipi questi motivi e con essi intendo delle forme o immagini collettive che occorrono press'a poco su tutta la terra come costituenti dei miti, ed allo stesso tempo come prodotti individuali autoctoni di origine inconscia. I motivi archetipici hanno origine probabilmente in quelle impronte che non solo per tradizione e per migrazione ma anche per ereditarietà si tramandano nello spirito umano. Quest'ultima ipotesi è inevitabile poiché immagini archetipiche anche complicate possono riprodursi spontaneamente anche quando è esclusa ogni possibilità di una tradizione diretta » (Psychology and Religion, pp. 63-64). « Il dogma è come un sogno che rispecchia l'attività spontanea ed autonoma della psiche oggettiva, dell'Inconscio [...] Il dogma è espressione dell'anima... » (Psychology and Religion, p. 57). « Commet-

terebbe un deplorabile errore chi volesse vedere nelle mie osservazioni una specie di dimostrazione dell'esistenza di Dio. Esse dimostrano soltanto l'esistenza di una immagine arcaica della divinità e questo è tutto quello che, a parer mio, possiamo dire di Dio dal punto di vista psicologico. Ma poiché si tratta di un archetipo di grande importanza e di forte influenza, il suo apparire relativamente frequente sembra essere un fatto degno di nota per ogni theologia naturalis. Poiché l'esperienza di questo archetipo ha il carattere della numinosità, lo ha anzi sovente in misura rilevante, possiamo considerarlo all'altezza di una vera esperienza religiosa » (Psychology and Religion, p. 73). « La psicologia come scienza dell'anima deve limitarsi al suo campo e deve star bene in guardia di non oltrepassare i suoi limiti, per esempio con affermazioni metafisiche o con altre forme di confessioni di fede. Se dovesse premettere Dio anche soltanto come causa ipotetica, essa avrebbe implicitamente postulato la possibilità di una dimostrazione di Dio, ed esorbiterebbe, in modo assolutamente illecito, dai limiti della sua competenza. Scienza non può essere che scienza; non esistono confessioni di fede 'scientifiche' né consimili 'contradictiones in adiecto'. Non sappiamo semplicemente da dove, in fondo, far derivare l'archetipo, proprio come non conosciamo l'origine dell'anima. La competenza della psicologia come scienza empirica va soltanto fino al punto da stabilire se il tipo trovato nell'anima può giustificatamente esser chiamato, in base all'indagine comparata, per esempio 'immagine di Dio', oppure no. Con ciò non si enuncia a nulla a proposito di una possibile esistenza di Dio, né in senso positivo, né in senso negativo, proprio come l'archetipo dell' 'Eroe' non implica l'esistenza di un eroe. Se dunque con la mia indagine psicologica sono in grado di dimostrare l'esistenza di determinati tipi psichici e la loro analogia con note raffigurazioni religiose, con ciò si offre la possibilità di un accesso a quei contenuti esperibili, che, in maniera manifesta e innegabile, formano la base empiricamente afferrabile dell'esperienza religiosa. La persona credente è libera di ammettere una qualsiasi spiegazione metafisica dell'origine di queste immagini; non però l'intelletto che ha l'obbligo di attenersi strettamente ai principi di spiegazione scientifica, ed evitare di oltrepassare in qualsiasi modo i limiti della possibilità di sapere. Nessuno può proibire alla fede di ammettere come causa prima Dio, il Purusha, l'Atman o il Tao, e di abolire in questo modo, in blocco, l'ultima insoddisfazione degli uomini. La scienza fa un lavoro diligente; essa non va all'assalto del cielo. Se però si lascia trasportare a commettere questa stravaganza, non fa altro che

segare il ranno sul quale è seduta » (Psicologia ed alchimia, p. 25). « Quello che si potrebbe chiamare una cecità sistematica è semplicemente l'effetto del pregiudizio che la divinità sia al di fuori dell'uomo. Vi sono certe religioni che non partecipano affatto di questo pregiudizio, che tuttavia non è esclusivamente cristiano. Queste religioni insistono, al contrario, come anche certi mistici cristiani, sull'identità essenziale di Dio e dell'uomo o in una forma di identità a priori, oppure di una meta raggiungibile con certi esercizi o iniziazioni, come ne conosciamo per esempio dalle metamorfosi di Apuleio, per non parlare di certe discipline yoga » (Psychology and Religion, p. 72).

Facendo un passo indietro nel tempo, possiamo notare che è precisamente su una critica psicologica della religione che si fonda l'ateismo di un Feuerbach. Già David Strauss aveva cercato di determinare le origini psicologiche dell'illusione cristiana, concludendo che i vangeli non sono in fondo altro che l'espressione mitica delle aspirazioni del popolo ebreo.

Così Feuerbach cerca di ricostruire quel processo psicologico attraverso il quale viene a prendere forma, più in generale, l'illusione religiosa, pervenendo a concludere che Dio stesso è un mito nel quale si esprimono le più profonde aspirazioni della coscienza umana. Ciò che distingue l'uomo dagli animali è la coscienza, che in lui è coscienza della propria infinità.

L'uomo è infinito, non come individuo, ma come specie; e se individualmente si sente limitato è solo perché ha l'idea della perfezione e dell'infinità della propria specie, « la quale rivela l'infinità del suo essere realizzandosi in una pluralità infinita di differenti individui » (L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, trad. ital., Milano 1960, p. 192).

In tal senso « l'essere assoluto, il dio dell'uomo, è l'essere stesso dell'uomo » (*op. cit.*, p. 29).

Come si spiega, allora, il sorgere dell'atteggiamento religioso? di quell'atteggiamento per cui l'uomo, invece di riconoscere la propria absolutezza, fa oggetto di adorazione un essere trascendente? L'« alienazione » religiosa (così Feuerbach la chiama con termine hegeliano) è una prima maniera, indiretta, con cui l'uomo prende coscienza della propria divinità. In questo primo momento egli percepisce sì la divinità, ma proiettata fuori di sé, in un essere che egli riveste di tutte le perfezioni. Nello stadio religioso della loro evoluzione, gli uomini attribuiscono ad una divinità trascendente tutto ciò che per essi ha valore, o rappresenta qualcosa di perfetto, di molto desiderato: « Ciò che l'uomo pone come oggetto null'altro è che il suo stesso essere oggettivato. Come l'uomo pensa, quali sono i suoi principi tale è il suo dio: quanto l'uomo vale, tanto e non più vale il suo dio. La coscienza che l'uomo ha di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sé. Tu conosci l'uomo dal suo dio, e, reciprocamente, Dio dall'uomo; l'uno e l'altro si identificano » (*op. cit.*, pp. 37-38).

L'uomo al lo stato di natura ha un dio naturalistico. Quando poi abita nella casa rinserra gli dei nei templi. Gli dei omerici mangiano e bevono poiché per i greci mangiare e bere è un godimento divino. I bellicosi germani avevano per re degli dei Odino, dio della guerra. « Tu credi che l'amore sia l'attributo di Dio perché tu stesso ami, credi che Dio sia un essere sapiente e buono perché consideri bontà e intelligenza le migliori tue qualità... » (*op. cit.*, p. 43).

Nel proiettare su un Dio trascendente tutto ciò che costituisce la propria ricchezza interiore, l'uomo si impoverisce spiritualmente: « Per arricchire Dio, l'uomo deve impoverirsi; affinché Dio sia tutto, l'uomo deve essere nulla » (*op. cit.*, pp. 51-52).

Così « tutti i sentimenti che dovrebbero essere rivolti alla *vita* e all'*uomo*, tutte le migliori energie, l'uomo le spreca per l'Essere che di nulla ha bisogno » (*op. cit.*, p. 322).

Al contrario dei greci, gli antichi ebrei non avevano alcun'arte né alcuna scienza: non ne avvertivano il bisogno, assorbiti com'erano in Jahvè. L'alienazione, tanto più grave quanto più elevato ed esclusivo appare il monoteismo, è suprema nel cristianesimo che è l'antiumanesimo per eccellenza. « La religione è la prima, ma indiretta autocoscienza dell'uomo... L'uomo sposta il suo essere *fuori da sé*, prima di trovarlo *in sé* » (*op. cit.*, p. 38).

Questo passaggio dello spirito umano attraverso lo stadio religioso è, hegelianamente, il momento necessario di una dialettica, il cui termine è l'emergere dell'uomo alla piena coscienza di sé e della propria divinità. Punto d'arrivo è « l'aperto riconoscimento che la coscienza di Dio null'altro è che la coscienza della specie... che l'uomo non può pensare, intuire, rappresentare, sentire, credere, volere, amare e adorare come essere assoluto e divino alcun altro essere che l'essere umano » (*op. cit.*, p. 320).

Questi che abbiamo passati in rassegna sono tutti tentativi di attribuire a Dio una mera esistenza psicologica, di confinarlo nella sfera privata del soggetto, di negargli qualsiasi realtà oggettiva e trascendente.

All'opposto, credenti, santi, mistici di ogni paese e tradizione attribuiscono al discorso religioso un valore ben oggettivo e reale; e quando parlano di Dio sono ben convinti di parlare di un Essere che li trascende, che non si identifica affatto con la loro psiche, né consapevole, né inconscia, anche se si manifesta nell'intimità di essa, dalle « porte interiori dell'anima ».

Ma cosa può rispondere il credente a questo tentativo di ridurre l'esperienza di Dio ad un puro fenomeno psicologico? Io penso che il credente non possa opporre altro che la propria testimonianza: la testimonianza di quella che è la propria esperienza intima di Dio.

Egli potrà dire: « Voi cercate di spiegare la mia esperienza religiosa con i fattori biologici, psicologici, sociali, con influenze ambientali e storiche, col perdurare nel mio animo — rimasto sotto vari aspetti infantile —

dell'immagine paterna, con l'influenza di "archetipi" ancestrali, col bisogno di oggettivare il mio ideale di perfezione, col timore e l'angoscia, col bisogno di sentirmi protetto, di sfuggire alla disperazione, di dare alla mia vita un senso ed uno scopo ed una destinazione non precaria...

« Voi potete spiegare la mia esperienza religiosa alla luce di tutte le vostre teorie biologiche, psicologiche, psicoanalitiche, sociologiche, storico-economiche: ed io posso francamente, onestamente ammettere che tali interpretazioni spiegano anche molti elementi della mia esperienza religiosa, che è sempre esperienza di un uomo, di un essere fatto di anima e di corpo, che nasce e si svolge in seno ad un determinato ambiente naturale, sociale e storico.

« Ma, quando pure io vi conceda tutto questo, devo nondimeno constatare che c'è, nella mia esperienza religiosa, qualcosa che si sottrae a tali formule, qualcosa che tali teorie non riescono a spiegare: c'è un di più che vi sfugge; di cui voi, con tutti i vostri discorsi e col vostro stesso modo di esprimervi, dimostrate di non avere nemmeno l'idea: c'è un'intima esperienza che io ho e che voi dimostrate di non avere.

« È tale intima esperienza che io attesto con le mie parole, col mio atteggiamento di fronte alla vita, con il mio agire e con tutto il mio essere.

« La mia esperienza è intima, è soggettiva ma non si esaurisce per questo nella mia soggettività: è il modo soggettivo (e, voglio ammettere, anche deformato; e inadeguato, in tutti i casi) è il modo soggettivo di percepire la presenza viva di un Essere ben oggettivo e reale; di un Essere che, pur rivelandosi nel mio intimo, è più intimo a me di me stesso, in maniera tale da trascendermi in misura infinita.

« In che modo potrò comunicarvi questa mia esperienza affinché divenga motivo di certezza interiore in voi stessi, come lo è in me? Mi rendo conto di come sia difficile comunicare fra soggetti che muovano da esperienze spirituali diverse. Non posso fare altro che invitarvi a porvi nelle condizioni idonee affinché possiate compiere anche voi, nel vostro intimo un'esperienza analoga alla mia ».

Quella che era la conclusione del precedente capitolo è qui ribadita. Ne risulta confermata la validità di quella che, secondo me, è l'unica via per liberarsi dalle strettoie dell'empirismo. Se la concezione empiristica si fonda su un'idea estremamente limitata dell'esperienza, l'unica via per superare l'empirismo è quella di accedere ad un'idea più comprensiva, che includa l'esperienza dello spirito. E l'unica maniera di accedere all'esperienza dello spirito non può essere, certo, quella di leggerne o di sentirne parlare: è un'esperienza che non si può veramente comprendere se non vivendola in prima persona.

In Dio senza Dio (ed. Pàtron, Bologna 1970) Gianfranco Morra esamina, tra l'altro, i vari tentativi storicamente compiuti per ridurre il fenomeno religioso a qualcosa di diverso negando

proprio ciò che la religione ha in sé di peculiare: l'autore. distingue una riduzione razionalistica (neoplatonismo, gnosticismo, Ficino, Bruno, Campanella, Spinoza, Hegel) che definisce la religione una forma imperfetta della filosofia; una riduzione moralistica (soprattutto, ed esemplarmente, Kant) che identifica l'oggetto della religione con l'oggetto della morale e risolve l'una nell'altra; e poi una riduzione antropologica che vede nell'esperienza religiosa una mera proiezione della paura e della speranza (Hume), o della coscienza delle possibilità infinite e delle infinite aspirazioni dell'uomo (Feuerbach); ed infine una riduzione sociologica (Durkheim) per cui la religione si limita a sacralizzare la società ipostatizzandola ed attribuendole personalità e nomi divini. Al « Dio senza Dio » dei riduzionisti Morra contrappone il Sacro (autentico a priori religioso), quale si rivela in una esperienza sui generis. Il merito di averlo scoperto e definito nella sua originarietà spetta a Schleiermacher (Discorsi sulla religione, 1799), Otto (Il Sacro, 1917) e Scheler (L'eterno nell'uomo, 1921). Morra riconosce — giustamente, mi pare — a Schleiermacher il merito particolare di avere indicato per la religione una ragione autonoma che non è quella del conoscere, né quella del fare, ma quella del sentire o, meglio, della « intuizione sentimentale »; il che rende impossibile ogni riduzione della sfera religiosa ad altre forme dello spirito. Quanto ad Otto (cui ho dedicato il cap. XV della terza parte del presente volume) la sua scoperta più geniale è il riconoscimento dell'apriori religioso. A differenza di quanto si potrebbe dire in qualche modo di Schleiermacher, il rifiuto del razionalismo religioso da parte di Otto « non diviene mai soggettivismo psicologista, in quanto il sentimento che viene scosso dal 'brivido' del Tremendo ha una sua oggettività che non è — ovviamente! — quella della ragione discorsiva, ma quella del sentimento fenomenologicamente purificato » (Dio senza Dio, p. 121). Sono pienamente d'accordo con l'autore anche quando rileva che, « come non ci pare giustificato parlare di soggettivismo, così non ci pare motivata l'accusa di irrazionalismo, pur da taluno avanzata. Otto ha sottolineato che la facoltà tipica dell'esperienza religiosa non è una facoltà razionale ('un Dio compreso non è un Dio', come ha detto Tersteegen), ma non ha escluso l'intervento di fattori razionali e morali; anzi, l'Otto ritiene che la superiorità del cristianesimo sulle altre religioni sia dovuto proprio alla sua complessità ed alla sua capacità di armonizzare gli elementi non razionali con quelli razionali » (pp. 121-122). Il Sacro è un'opera che veramente apre un periodo, esercitando un'influenza enorme sugli

autori più disparati, dai fenomenologi della religione van der Leeuw ed Eliade ai teologi protestanti Barth, Bultmann e Cullmann, fino a teologi cattolici come Guardini, Rahner, von Balthasar (pur critici nei confronti del non razionalismo ottiano). Morra mette in evidenza questi rapporti, e soprattutto l'influsso di Otto su Scheler, il quale, richiamandosi alla tradizione di s. Agostino, di Pascal e di Newman, « riesce ad evitare le astratte e deserte contrade del razionalismo religioso, senza per questo entrare nella caotica e labirintica kasbah del sentimentalismo irrazionalistico » (p. 179). Scheler, invero, “ mostra come l'analisi dell'esperienza religiosa, necessario punto di partenza di ogni nostro discorso su Dio, debba essere trascesa per giungere ad una definizione oggettiva ” (p. VI). Tale è il compito della filosofia della religione. Essenziale è il contributo di Scheler alla fondazione di una filosofia della religione, dove religione e filosofia si rapportano, pur conservando ciascuna la sua piena autonomia dall'altra: il che vuol dire non identità né frattura tra le due, ma distinzione e ad un tempo complementarità. All'analisi delle riduzioni e dell'apriori religioso Morra fa seguire una penetrante analisi dell'esperienza religiosa ed una rassegna dei tentativi storici per definirla attraverso una teologia negativa prima ancora che mediante una teologia positiva. Ne risulta, contro ogni pretesa razionalistica, il carattere analogico e necessariamente inadeguato — ma non per questo irrazionale — di ogni discorso su Dio, che è sempre un discorso sulla « Presenza assente », su « Dio senza Dio ».

PARTE II

Intellettualismo ed oblio dell'essere

INTRODUZIONE

SOMMARIO - *La conoscenza metafisica dell'assoluto e, in origine, esperienza religiosa: è una forma di esperienza viva, di conoscenza-contatto. Dall'esigenza di verificare i propri risultati la filosofia è indotta a darsi una struttura concettuale, si trasforma in conoscenza-nozione. Dall'abuso della concettualizzazione deriva la perdita di ogni contatto vivo con la realtà: deriva quell'« oblio dell'essere » che è così caratteristico della filosofia moderna. In varie correnti della*

filosofia contemporanea si può notare, tuttavia, una marcata tendenza a riscoprire l'essere, a ristabilire una conoscenza partecipativa dell'essere. L'idea di partecipazione è essenziale perché il pensiero possa recuperare la sua originaria dimensione metafisico-religiosa.

La conoscenza dell'assoluto è, essenzialmente, una forma di esperienza viva: è una conoscenza-contatto, nella quale si stabilisce con l'Essere un rapporto diretto, intimo e — direi — personale, a tu per tu: un rapporto religioso. La conoscenza dell'assoluto è, nella sua forma originaria, conoscenza religiosa.

Solo in un secondo momento questa conoscenza religiosa si viene a trasformare in conoscenza metafisica. Ciò accade via via nella misura in cui l'esperienza religiosa viene concettualizzata: quindi al Dio vivente subentra un Dio dei filosofi: il Dio-Tu si tramuta in un Dio-Egli, in un concetto di Dio, pallida larva intellettualistica del Dio vivo e vero.

Si può dire che la metafisica è un'esperienza religiosa cristallizzata, cioè un'esperienza religiosa che ha perduto la sua forza, la sua incandescenza originaria, ma, in compenso, si è precisata nei suoi termini, ha acquisito una più chiara coscienza di sé.

Una religione si pone come metafisica nel momento in cui cerca di giustificarsi filosoficamente. Questa esigenza di fondarsi è perfettamente naturale e legittima: al pari di qualsiasi esperienza dello spirito anche l'esperienza religiosa avverte il bisogno di saggiare la propria validità, di analizzarsi per discernere nel proprio ambito quel che può avere un valore autentico e quel che non può avere altro che un puro significato soggettivo, psicologico.

Per analizzarsi in tutti gli elementi che la costituiscono, anche l'esperienza religiosa è costretta a concettualizzare questi elementi, a ridurli a idee relativamente chiare e distinte per poi confrontarli tra loro e con altre realtà « esterne » a quell'esperienza in modo da poterla definire e valutare nella giusta maniera.

Questo processo di concettualizzazione può essere, entro certi limiti, assai opportuno ed utile; però, superando quei limiti, può diventare pericoloso. A forza di concettualizzare un'esperienza si rischia di dissolverla: e ce ne resta tra le mani null'altro che il morto concetto. Così la metafisica può aiutare l'esperienza religiosa a chiarirsi, a prendere coscienza di sé, ma può anche rappresentare un primo passo verso l'ateismo.

Certo, l'ateismo è un fenomeno ben complesso, e l'ateismo d'oggi deriva dalle matrici storiche più svariate. Però tra le varie forme storiche dell'ateismo moderno e contemporaneo ne possiamo isolare una più peculiarmente filosofica.

Un tale « ateismo del filosofo » è frutto di un processo di concettualizzazione portato al massimo grado: di quel processo medesimo che ha

generato il « Dio dei filosofi »: quel « Dio » dei deisti, che non fonda e non salva, col quale o senza del quale tutto rimane com'è ed è ugualmente in grado di funzionare in perfetta autonomia: sorta di copricapo inutile, di cui il pensiero moderno si sbarazzerà quanto prima per passare, attraverso l'immanentismo (Hegel) all'ateismo dichiarato e polemico (Marx).

La filosofia moderna, nel suo filone razionalistico, trasforma il Dio vivente nel Dio dei filosofi, che si può « dimostrare » ma del quale non si può avere alcuna esperienza. Ciò vuol dire che un tal Dio è destinato a vita effimera: quanto prima verrà tolto di mezzo in quanto ente la cui esistenza appare affermata in modo surrettizio con un arbitrario passaggio dall'ordine logico all'ordine ontologico.

D'altra parte, nel suo filone empiristico, la filosofia moderna finisce per negare la conoscibilità di un Dio del quale è preclusa qualsiasi esperienza: esperienza si può avere delle sole rappresentazioni della coscienza (come vogliono gli empiristi inglesi) ovvero dei soli fenomeni studiati dalle scienze fisiche e naturali (Kant e positivisti).

Dall'affermazione dell'inconoscibilità di Dio (Kant, Spencer e positivismo inglese in genere) all'affermazione della sua non esistenza (positivismo tedesco, marxismo) il passo è storicamente breve: per ultimi i neo-positivisti logici (Carnap, Ayer), senza pronunciarsi né sulla sua esistenza o meno, né sulla sua conoscibilità o meno, affermano che lo stesso problema di Dio e la stessa parola « Dio » sono privi di significato.

Se il Dio intellettualistico dei filosofi — che nel concetto assorbe ed uccide il Dio vivente — deriva da un eccesso di concettualizzazione, lo stesso si può dire dell'ateismo di origine empiristica.

Qui, malgrado il proclamato empirismo che vorrebbe tutto ricondurre all'esperienza, noi assistiamo in realtà ad un processo di concettualizzazione dell'esperienza che, spinto oltre un certo limite, porta a deformarla: e così di fronte non ci troviamo più l'esperienza, ma una esperienza concettualizzata, frantumata in tanti « fenomeni » che appaiono ciascuno assolutizzato, e definito come assolutamente identico a se stesso ed assolutamente distinto e diverso da qualsiasi altra realtà.

Così ogni rappresentazione, ogni « idea » è soltanto se stessa, ed è radicalmente diversa anche da quella realtà « sostanziale » di cui parrebbe essere fenomeno, almeno secondo il senso comune. Ora, se qualsiasi rappresentazione è assolutamente delimitata in se stessa e precisa dalla relativa « sostanza », ne deriva che tra l'una e l'altra non può esistere alcun rapporto di partecipazione; ne deriva quindi che la rappresentazione non può essere in alcun modo considerata come « fenomeno » della sostanza, cioè come la sostanza stessa nel suo rivelarsi (*fàinesthai*).

La rappresentazione, insomma, è « fenomeno » unicamente di sé. Ciascun fenomeno — comunque lo si voglia considerare, sia come semplice fenomeno mentale (empirismo), sia come semplice fenomeno naturale (Galilei, Newton, Kant, positivisti) — è sempre e soltanto fenomeno di se

stesso, è sempre e soltanto studiato in se stesso ed in rapporto agli altri fenomeni; ed è perciò escluso, in partenza, qualsiasi riferimento a realtà ultrafenomeniche.

Tradotto in concetto, il fenomeno è sostanzializzato: è quasi considerato *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*.

Tutto questo porta ad escludere che i fenomeni — della coscienza o della natura — possano essere considerati come il manifestarsi di Dio — nell'anima umana o nel cosmo. Siamo ben lontani dalla concezione cristiana e medievale che vedeva in tutte le creature le vestigia di Dio, i simboli di una realtà soprannaturale. Quanto all'anima, siamo ben lontani dall'interiorità agostiniana che in essa vedeva il luogo privilegiato della rivelazione di Dio.

All'origine di questo ateismo del filosofo c'è sempre, come si vede, un eccesso di concettualizzazione. È proposito del presente studio tentare di ricostruire storicamente questo processo di concettualizzazione, mostrando come esso muova dalla filosofia — tendenzialmente intellettualistica e razionalistica — dei greci che per primi scoprirono il concetto e lo applicarono.

Come vedremo, l'intellettualismo dei greci si rinnova nell'intellettualismo di Cartesio che, nel suo tentativo di ridurre tutte le realtà ad « idee chiare e distinte », darà il colpo di grazia a qualsiasi idea di partecipazione: se *A* è assolutamente distinto da *Non A*, non potrà mai partecipare di *Non A*, non potrà mai esserne fenomeno, e non potrà mai neanche stabilire alcun contatto vitale con esso: *Non A* è destinato a rimanergli perpetuamente estraneo ed inaccessibile.

Venendo meno qualsiasi rapporto di partecipazione con ciò che è al di là dei fenomeni, vien meno qualsiasi possibilità di conoscenza ultrafenomenica o metafisica della realtà: è esclusa a priori qualsiasi esperienza dell'assoluto e quindi è negato a priori anche qualsiasi valore teoretico, noetico, di conoscenza empirico-fattuale all'esperienza religiosa, alla quale verrà pertanto riconosciuto solo un valore psicologico soggettivo.

Mi sono proposto qui di risalire alle origini di questo processo di concettualizzazione che doveva poi condurre ad un tale « oblio dell'essere ».

Mi sono poi chiesto, però, se e per quale via il pensiero umano avrebbe potuto cercare con successo di uscire da questa *impasse* per tornare a stabilire un contatto vivo con l'essere delle cose in una rinnovata esperienza dell'assoluto, in una riscoperta della dimensione metafisico-religiosa.

Attraverso uno studio della filosofia degli ultimi decenni dell'800 e dei primi di questo secolo ed in particolare del pensiero di Husserl e di Heidegger, sono pervenuto alla conclusione che una tale riscoperta dell'essere — al di là di ogni barriera concettuale — non solo è possibile, ma è in atto. Le principali pietre miliari di questa nuova strada sono, per me, Bergson, Husserl e Heidegger.

Bergson ha il grande merito di avere dimostrato il carattere relativo, approssimativo, essenzialmente pratico della conoscenza concettuale. Questo, però, è un tema comune a tanti altri pensatori della sua epoca. Il contributo veramente personale di Bergson mi sembra piuttosto l'aver affermato il carattere primario dell'intuizione come forma di conoscenza originaria, più fondamentale di qualsiasi altra, e come unica vera conoscenza metafisica dell'assoluto.

Quanto ad Husserl, suo grande merito è quel ritorno « alle cose stesse » che gli ha consentito di recuperare, al di là di ogni concettualizzazione, la coscienza viva e reale: la coscienza, in Husserl, non appare più, come in Cartesio, un concetto della coscienza, una *res cogitans* immobile, chiusa, separata da un essere che le è estraneo, radicalmente diverso ed inattuabile; quella di Husserl è una coscienza concreta e diveniente ed aperta all'essere.

Heidegger andrà oltre mostrando che, se la coscienza umana è aperta all'essere (se il *Dasein*, l'« esserci », è « essere-nel-mondo », per dirla nel suo linguaggio) i fenomeni della coscienza non sono più mere apparenze soggettive ma il manifestarsi dell'essere in prima persona.

Approfondendo la propria ricerca, Heidegger si convince che la manifestazione dell'essere va accolta così com'è, senza inquadrarla in concetti che non possono fare altro che deformarla: la stessa metafisica va messa da parte in quanto, violentando la manifestazione dell'essere per imprigionarla nel concetto dell'« ente », finisce per smarrire il senso dell'essere (« oblio dell'essere »).

Rinunciando ad imporre all'essere i propri schemi mentali, l'uomo deve tornare a porsi, di fronte all'essere, nel primitivo atteggiamento dell'ascolto e della meraviglia. Solo chi saprà mettersi in ascolto sarà in grado di udire le voci dell'essere, sarà in grado di accoglierne la manifestazione. L'essere si dona per grazia e si sottrae a qualsiasi tentativo di cattura da parte del pensiero razionante.

Il contributo di Heidegger si rivela, dal nostro punto di vista, di estremo interesse poiché ci mostra come i concetti del razionalismo greco (al quale si riallaccia ogni forma posteriore di razionalismo) non siano affatto essenziali alla filosofia come tale. Heidegger aiuta la nostra filosofia a liberarsi da una soggezione eccessiva alle categorie del pensiero analitico razionante e l'aiuta a recuperare le categorie del pensiero intuitivo che è la forma originaria ed essenziale del pensiero. Pietra miliare decisiva di questo cammino che conduce la filosofia contemporanea alla riscoperta dell'essere, Heidegger ci aiuta a recuperare quell'idea della partecipazione, che è fondamentale nel pensiero primitivo ed arcaico (soprattutto orientale) così come è l'idea cardine di qualsiasi metafisica che voglia proporsi come conoscenza partecipativa di una realtà assoluta: di una realtà assoluta di cui tutti gli esseri mondani e noi stessi siamo fenomeni.

Negata, amputata dal razionalismo, l'idea della partecipazione è essenziale perché il pensiero possa recuperare la sua originaria dimensione metafisica, religiosa e mistica; è essenziale perché il pensiero possa riscoprire la sua originaria essenza e vocazione: per cui esso è, in primo luogo, pensiero dell'Essere, esperienza metafisico-religiosa, conoscenza dell'Assoluto.

CAPITOLO I.

SOMMARIO - *Distinguiamo, storicamente, due tipi fondamentali di conoscenza, che si possono — al limite — così definire:*

1) *una conoscenza-contatto di esseri reali: conoscenza sintetica, sensibile, partecipativa, esistenziale, vitale, emozionale, concreta, dinamica, immediata, acritica, soggettiva; sempre in qualche modo imperfetta ed inesatta, solo relativamente adeguata, in una parola « analogica »; esprimibile nei termini di un discorso semantico;*

2) *una conoscenza-nozione che, astraendo dal reale concreto, diviene, al limite, conoscenza di esseri ideali: analitica, puramente intellettuale e freddamente distaccata, astratta, statica, mediata, oggettiva, criticamente riflessa; sempre perfettamente adeguata ed esatta; esprimibile solo nei termini di un discorso apofantico rigoroso.*

Nell'*Introduzione alla metafisica* Bergson distingue due maniere profondamente diverse di conoscere: una *conoscenza intuitiva*, sintetica, ed una *conoscenza analitica*. L'*intuizione* è quella « simpatia » vitale « con la quale ci si trasporta nell'intimo di un oggetto per coincidere con ciò che esso ha di unico e per conseguenza di inesprimibile » (I, 1; trad. ital. di O. Montiani, Lanciano-Roma 1949, p. 30).

Essa coglie la realtà in movimento, nel suo fluire, nella sua concreta « durata ». In quanto penetra l'intima essenza della cosa tale conoscenza raggiunge, a suo modo, l'« assoluto », ed è quindi « metafisica ».

Al contrario l'*analisi* « implica che si giri intorno a questa cosa » e « dipende dal punto di vista nel quale ci si pone e dai simboli coi quali ci si esprime » : essa è « una rappresentazione presa da un certo punto di vista, una traduzione fatta con certi simboli » (*op. cit.*, I, 1; pp. 26-27).

L'*analisi* « è l'operazione che riconduce l'oggetto a elementi già conosciuti, cioè comuni a questo oggetto e ad altri » (*ibid.*, p. 30).

Diversamente dall'intuizione che coglie la realtà dal di dentro, in sé, l'*analisi* è condannata a rimanere per sempre una conoscenza esteriore, inadeguata: « Nel suo desiderio, eternamente insoddisfatto, di abbracciare l'oggetto intorno al quale essa è condannata a girare, l'*analisi* moltiplica senza fine i punti di vista per completare la rappresentazione sempre

incompleta; varia, senza tregua, i simboli per perfezionare la traduzione sempre imperfetta » (*ibid.*).

Mentre l'intuizione coglie il movimento, l'analisi è costretta a tradurre il movimento in una serie di momenti immobili, in una serie di istantanee ciascuna delle quali, di per sé, è statica.

Mentre l'intuizione penetra — dal di dentro — la vita dell'io nella sua unità organica di fenomeni che fluiscono l'uno nell'altro, l'analisi — in questo caso la psicologia scientifica — risolve questo continuo in determinate distinte sensazioni, sentimenti, rappresentazioni, « fatti psicologici » che poi studia separatamente come fossero tante « parti ».

Mentre l'intuizione coglie l'individuo in quanto ha di unico, l'analisi riduce gli individui sotto concetti che sono come « abiti confezionati che andranno bene tanto a Pietro che a Paolo, perché essi non disegnano la forma di nessuno dei due » (*op. cit.*, I, 6; p. 56).

Perché allora affidarsi all'analisi, se essa è per sua natura deformante? Perché l'analisi assolve, di fatto, una funzione utilissima nella nostra vita pratica ed ai fini della stessa ricerca.

Lo spirito umano « che cerca punti di appoggio solidi » si foggia i concetti di cui ha bisogno: così « prende, di tanto in tanto, delle vedute quasi istantanee sulla mobilità indivisa del reale e ottiene così delle “sensazioni” e delle “idee” . In tal modo, sostituisce al continuo il discontinuo, alla mobilità la stabilità, alla tendenza in via di cambiamento i punti fissi che segnano una direzione del cambiamento e della tendenza. Questa sostituzione è necessaria al senso comune, al linguaggio, alla vita pratica e, anche, in una certa misura... alla scienza positiva. La nostra intelligenza « si pone nei concetti bell'e fatti, e si sforza di prendervi, come in una rete, qualche cosa della realtà che passa. Non già, senza dubbio, per ottenere una conoscenza interiore e metafisica del reale, ma semplicemente per servirsene, essendo ogni concetto (come, del resto, ogni sensazione), una ‘questione pratica’ che la nostra attività pone alla realtà e alla quale la realtà risponde, come conviene in affari, con un sì o con un no. Ma, in tal modo, essa lascia sfuggire dal reale ciò che ne è la stessa essenza » (*op. cit.*, III, 3; pp. 83-85).

Nota Pietro Prini che nelle principali lingue indoeuropee il termine « conoscenza » vi è adoperato, sia pure nei margini piuttosto elastici imposti dall'uso quotidiano e letterario, in due gruppi di significati abbastanza costanti:

a) « conoscere di persona », « riconoscere », « venire in presenza di », « entrare in contatto con (una persona o una cosa) », « saper fare » (*ghignòskein, agnoscere, cognoscere, kennen lernen, knowledge by acquaintance, knowing how ecc.*);

b) « essere informato su », « possedere notizie intorno a », « avere nozioni di », « sapere che » (*eidénai*, almeno nell'uso più recente, *scire, wissen*,

knowledge about, knowing that ecc.) (Verso una nuova ontologia, Roma 1957, p. 7).

L'autore cita, a propria volta, J.M. Baldwin, Dictionary of Philosophy and Psychology, Londra 1901, I, voce Knowledge a cura di G.F. Stout, p. 602 s.; W. James, Principles of Psychology, I, p. 221; G. Ryle, The Concept of Mind, tr. it., Rossi-Landi, Torino 1955, pp. XXX e 22-60.

Prini chiama queste due forme, rispettivamente, « conoscenza-contatto » e « conoscenza-nozione »: la terminologia mi sembra senz'altro propria. Volendo denominare ciascuna forma di conoscenza, più brevemente, con una sola parola, penso di poter adoperare senz'altro i termini bergsoniani « intuizione » ed « analisi ».

Debbo tuttavia notare, a scampo di equivoci, che il termine « intuizione » è adoperato da Cartesio per designare conoscenze « chiare e distinte » le quali, se si considerano bene, appartengono piuttosto al secondo tipo. Si veda come Cartesio definisce l'intuizione: « Per *intuito* s'intende non la fluttuante attestazione dei sensi, o il giudizio ingannevole dell'immaginazione che combina a caso, bensì *un concetto della mente pura* ed attenta, così facile e distinto che, comprendendolo, non si abbia più intorno ad esso alcun dubbio; o, ciò che è lo stesso, *un concetto non dubbio della mente attenta e pura, il quale nasce dalla luce della sola ragione...* » (*Regulae ad directionem ingenii*, reg. III, in *Oeuvres*, ed Adam e Tannery, X, p. 368).

Intuizione è, per Cartesio, una percezione, oltre che chiara, distinta. Distinta è, per lui, una percezione « siffattamente *precisa e separata da tutte le altre*, da non contenere in sé null'altro che ciò che è ben chiaro » (*I principi della filosofia*, libro I, 45).

Le parole che ho messo in corsivo credo attestino sufficientemente il carattere analitico dell'intuizione cartesiana. Chiarito questo, nulla ci impedisce di adoperare il termine « intuizione » nel significato bergsoniano di conoscenza sintetica.

Intesa in tal modo, « intuizione » o « sintesi » è conoscenza-contatto: è conoscenza che ha luogo quando si stabilisce, con una realtà concreta, un contatto vivo. È, in senso lato, conoscenza sensibile: è sentire, percepire la presenza di un essere.

Sensibilità va qui intesa nel significato più ampio che tale parola sia in grado di assumere: per cui sia lecito parlare non solo di una sensibilità visiva, tattile, uditiva, ma di una sensibilità psicologica ed umana, poetica e musicale, politica, sociale, religiosa. In tutti i casi si tratta di percepire una realtà viva, presente, determinata. Qualche esempio permetterà di chiarire meglio quanto queste varie forme di sensibilità abbiano in comune.

Un esempio, abbastanza ovvio e comune, di *sensibilità corporea*: ci troviamo in un bosco, osserviamo una quercia: la vediamo davanti a noi,

vediamo che ha quella forma, quelle dimensioni, quelle caratteristiche; ce ne rendiamo conto coi nostri occhi; per mezzo di altri organi di senso possiamo completare l'esperienza sensibile che abbiamo della quercia: toccandola, avvertiamo la ruvidezza della scorza; ponendoci in ascolto, udiamo il fruscio delle sue foglie; e via dicendo.

Un esempio di *sensibilità psicologica* ci è offerto da quelle persone che sono provviste di un particolare intuito, per cui sanno rivolgersi al loro prossimo nelle forme e nei momenti opportuni, guidati in questo, si può dire, da una vera e propria facoltà percettiva, da quello che nell'uso comune si chiama il « tatto »: chi manca completamente di tatto, difficilmente potrà sopperirvi col ragionamento o con le passate esperienze, ed è condannato ad agire maldestramente malgrado le migliori intenzioni.

Un esempio di *sensibilità politica* si ha quando noi, posti di fronte ad una situazione politica alquanto complessa, riusciamo a percepire con sufficiente chiarezza le singole forze in gioco, la consistenza e le reali possibilità di ciascuna, e in base a tutto questo giudichiamo, con ragione, che una certa iniziativa da parte del governo o di un partito sarebbe opportuna, e che certe altre iniziative sarebbero inopportune e impolitiche: a conclusioni del genere (che supponiamo fondate) noi perveniamo non esclusivamente per mezzo di ragionamenti, ma, anzitutto, attraverso una specie di intuito, di fiuto, anche se il ragionamento può aiutarci a chiarire quello che la nostra sensibilità ci fa avvertire in modo ancora, per certi aspetti, oscuro e confuso.

Un esempio di *sensibilità musicale* si ha quando noi, ascoltando una musica, udiamo qualcosa di più che non i suoni nella loro materialità: udiamo, appunto, la musica, la musica come armonia, come opera d'arte; ed avvertiamo nel nostro spirito un'emozione estetica. Ascoltando l'esecuzione di un concerto, come perveniamo a renderci conto che si tratta di un'opera di altissimo valore musicale magistralmente eseguita? Non certo attraverso un puro ragionamento, ma attraverso una forma di sensibilità che portiamo in noi, potenzialmente, dalla nascita, che possiamo affinare e sviluppare con l'esercizio, e nondimeno orientare e integrare con considerazioni critiche di ordine razionale.

Tali considerazioni razionali potranno aiutarci ad orientare la nostra sensibilità, ma non potranno mai sostituirla del tutto; né potremo in alcun modo indurre a gustare la buona musica, con puri e semplici ragionamenti, chi, almeno in atto, sia del tutto privo di sensibilità musicale.

Come si vede, gli esempi di « sensibilità spirituale » si possono moltiplicare. Se la sintesi è conoscenza-contatto, percezione di una realtà esistente, esperienza sensibile, ciò non vuol dire che essa si riduca al mero dato sensoriale: la materia senza la forma è cieca, e cieco è il dato nella sua pura materialità, quando non sia informato da un significato, quando non sia illuminato da un giudizio implicito che solo può dargli un senso, permettendo la costituzione di un'esperienza, di una conoscenza nuova.

Pur con questa opportuna precisazione, va sottolineato che la sintesi è esperienza sensibile, è conoscenza-contatto di esseri reali, mentre l'analisi è conoscenza-nozione di esseri ideali: non di cose ma di idee: di concetti, di simboli, di numeri, di figure geometriche e via dicendo.

Definendo l'*analisi* come *conoscenza di esseri ideali* io adopero evidentemente questo termine « analisi » in una accezione diversa da quella in cui l'adopera, per esempio, lo stesso Bergson: per il quale *analisi* è sempre *conoscenza di esseri reali*, sia pure considerati sotto particolari profili o punti di vista, o secondo aspetti e caratteri comuni.

Bergson, come s'è visto, considera sia l'intuizione che l'analisi come conoscenza di cose: intima, adeguata l'una; l'altra sempre esteriore ed inadeguata. Qui invece io considero l'analisi essenzialmente come conoscenza di enti ideali, di concetti, notando come essa presupponga sempre un processo di concettualizzazione, un'operazione astrattiva mediante cui le realtà oggetto di studio vengono ridotte a concetti « universali » o almeno « generali »: anche quando tale processo di concettualizzazione, di riduzione di esistenti concreti a concetti astratti venga attuato solo in relativa misura.

Certo, se con Bergson si considera l'analisi come conoscenza di esseri reali, è chiaro che sotto questo punto di vista essa non potrà apparire altrimenti che imperfetta e inadeguata. Può, al contrario, apparire perfettamente adeguata quando la si consideri come conoscenza di concetti: di enti che lo stesso spirito crea, e può quindi conoscere, almeno sotto certi aspetti, in modo perfetto e pieno.

Ma il contrasto tra questa concezione dell'analisi e quella che faccio mia è più apparente che reale. Per me, analisi implica astrazione: si analizza qualcosa astraendola da quanto la circonda, *prescindendo* da altri esseri, o da altri aspetti di questo stesso essere, che per il momento non interessano la ricerca.

Il punto di partenza dell'analisi è sempre l'essere reale: gli enti della geometria sono, sì, enti ideali ed astratti, ma nel definirli partiamo sempre dallo spazio reale e dall'esperienza concreta e sensibile che ne abbiamo. Le più varie e complesse ed astratte forme di calcolo hanno come primo punto di partenza l'atto estremamente concreto ed empirico con cui noi fin da bambini siamo abituati a « contare » gli alberi, le pecore, le ciliegie, le persone che passano per la strada. Così, muovendo dalla considerazione di questo e di quello spazio concreto, spazi occupati da determinati esseri estesi, noi astraiano e concettualizziamo determinate figure spaziali: il triangolo, il quadrato, la sfera; muovendo dalla considerazione dei tre cavalli, dei tre pini, delle tre conchiglie, astraiano il numero tre.

Ecco, allora, che, di astrazione in astrazione, noi perveniamo a formulare il concetto, in generale, di « spazio », di « numero », di « quantità », di « moto », e tutti gli infiniti concetti possibili. Se il punto di partenza del processo astrattivo è la considerazione della realtà concreta, è chiaro che nei

primi gradi dell'astrazione noi avremo a che fare con esseri concreti reali. Nella misura in cui porteremo avanti il processo astrattivo avremo a che fare con esseri sempre più idealizzati, sempre tuttavia legati da un qualche rapporto di analogia a quegli esseri reali da cui lo spirito umano, nel formularli, ha preso le mosse.

Per la prima volta lo spirito umano assume un atteggiamento analitico allorché osserva un essere in certe sue caratteristiche, *astruendo* ovvero *prescindendo* da certe altre, e da tutti gli esseri che lo circondano, da ciascuno dei quali è sempre in qualche modo compenetrato. Questa è, in senso lato, l'*analisi*. Sotto questo termine può essere assunta l'*analisi fenomenologica*, che osserva i fenomeni della coscienza prescindendo da qualsiasi loro riferimento ad un essere reale oggettivo, ad una realtà mondana, dalla quale, appunto, si prescinde ponendola « tra parentesi ».

Così si può parlare di *analisi chimica*, di *analisi letteraria*, di *analisi di una situazione politica*, di *psicoanalisi*. Tutte queste forme di indagine di esseri e fenomeni reali possiamo definirle col termine comune di *analisi* in quanto in ciascuna di esse noi concentriamo l'attenzione su uno o più esseri, su uno o più fenomeni o aspetti in modo esclusivo, prescindendo da altri esseri, fenomeni o aspetti.

C'è poi un tipo particolare di analisi, che è quella concettuale: quella cioè che ha per oggetto non più realtà vive, concrete, individue, ma concetti astratti e universali. Ebbene, questo particolare tipo di analisi si fonda anch'esso su un'operazione *astrattiva* (in cui si *astrae* da altro, se ne *prescinde*). Questa volta ciò da cui si prescinde non sono più alcune caratteristiche particolari allo scopo di concentrare la propria attenzione su altre caratteristiche particolari di un singolo essere; ciò da cui si prescinde sono invece *tutte* le caratteristiche particolari che un singolo essere, come tale, possiede, allo scopo di concentrare l'attenzione su caratteri « universali » comuni a quello e ad altri esseri che vengono classificati sotto il medesimo « genere » o « tipo » o « concetto ».

È chiaro, ad ogni modo, che l'analisi di esseri ideali è una attività di pensiero e di ricerca che si viene svolgendo a poco a poco dall'analisi di esseri reali: ciò avviene sia nella vita dell'uomo singolo che nella storia dello spirito umano. Per questo, in senso lato, possiamo benissimo con Bergson considerare l'analisi come una forma di conoscenza di esseri reali. Specificando però che si tratta, in questo caso, di una analisi ancora ai primi gradi dell'astrazione: che si tratta di una scienza analitica che ancora non è tale in senso pieno, come lo sono, al limite, le scienze matematiche e la logica pura.

Nella sintesi, conoscenza-contatto di esseri reali, il soggetto « trova » una realtà che gli è « data », e pertanto la conosce *a posteriori*. Con questa realtà esso stabilisce un contatto, una simpatia vitale, e in una certa misura la coglie, la penetra. Ma poiché il soggetto umano, imperfetto per definizione, la conosce solo imperfettamente, questa realtà gli rimane sempre in

qualche misura esteriore e misteriosa: egli la conosce, ma non appieno; e perciò tutti i giudizi che può dare di essa, tutti i giudizi che può formulare per esprimere la conoscenza che ne ha, sono sempre relativamente inadeguati ad esprimere il suo essere vero, e perciò non sono mai rigorosi in modo pieno ed assoluto.

All'opposto l'analisi dei concetti degli enti ideali della logica e della matematica è sempre conoscenza adeguata, i suoi giudizi sono sempre caratterizzati da un assoluto rigore: potremo ignorare molte cose circa i triangoli, ma, se affermiamo che la somma dei loro angoli interni è uguale a due retti, enunciamo un giudizio assolutamente vero e certo, espressione di un'evidenza apodittica: di questa caratteristica essenziale e necessaria di ogni triangolo abbiamo una conoscenza perfettamente adeguata, e nemmeno un essere onnisciente potrebbe averne una conoscenza più adeguata della nostra.

Per quale ragione la conoscenza che umanamente possiamo avere di un essere reale è sempre imperfetta, mentre quel che sappiamo degli esseri ideali, molto o poco che sia, lo conosciamo sempre con assoluta adeguazione? La ragione è semplice: gli esseri reali noi non li creiamo, ma li troviamo già « dati », già costituiti in un determinato modo indipendentemente da noi; all'opposto, come s'è accennato, gli esseri ideali li creiamo noi stessi: siamo noi che li « poniamo » in tutti i loro caratteri nell'atto stesso, arbitrario, con cui li definiamo: li poniamo in essere esplicitamente in quei loro caratteri che sono enunciati nella stessa definizione, e implicitamente in quegli altri caratteri che la definizione non enuncia ma implica.

È per questo che noi indaghiamo la natura degli esseri ideali mediante un procedimento aprioristico e deduttivo, senza alcun bisogno di averne un'esperienza. Ed è per questo che, nei limiti in cui riusciamo ad esplicitarla, la conosciamo perfettamente: appunto perché ne siamo noi stessi i creatori.

L'analisi mira a dare del suo oggetto una definizione precisa ed univoca, stabilisce con esattezza ciò che esso è distinguendolo in modo netto, reciso, assoluto da ciò che esso non è. L'analisi si avvale dei principi di identità, di non contraddizione, del terzo escluso, e ne fa un uso rigoroso nel senso stretto.

Ciò non vuol dire che anche la sintesi non faccia uso di questi principi: in ogni conoscenza sintetica, in ogni esperienza è implicitamente presente un giudizio che la orienta e le dà un significato: ora nessun giudizio può contraddire i principi fondamentali della logica senza con questo divenire immediatamente privo di senso.

La differenza tra le due conoscenze sta in questo: che l'analisi definisce il suo oggetto con assoluta esattezza dandogli contorni precisi e distinguendolo in modo assoluto da ciò che esso non è; mentre l'oggetto della sintesi, in quanto è un essere vivo e reale in vivo ricambio ed in mutua

partecipazione con tutti gli altri esseri dell'universo, non se ne distingue mai in modo netto, è sempre in qualche misura compenetrato di essi, e perciò la stessa rappresentazione che possiamo averne è sempre in qualche modo sfumata e indefinita.

Consideriamo, per fare un esempio, un qualsiasi uomo. Certamente ogni uomo è se stesso, ed è ben determinato e distinto dall'ambiente in cui vive: in termini logici, se è se stesso non può essere altra cosa: qui il principio di non contraddizione si rivela senz'altro valido. Ma, pur ammesso che la distinzione sia possibile sul piano concettuale, possiamo realmente distinguere quell'uomo dal suo ambiente?

Possiamo separare quell'uomo dall'universo in cui vive, dall'aria che respira, dai cibi di cui si nutre, dagli stessi genitori che lo hanno procreato? Senza respirare, senza nutrirsi non sopravviverebbe; senza i genitori non sarebbe nemmeno venuto all'esistenza.

Egli è se stesso, senza dubbio, e come tale si distingue da tutti gli altri esseri che lo circondano e che egli propriamente non è; ma, in un certo senso ed in una certa misura, egli è anche l'aria che respira: l'ossigeno dell'aria è divenuto parte integrante di lui stesso e circola nelle sue vene, e così i cibi di cui si è nutrito e che ha assimilato e convertito in sostanza del suo stesso organismo corporeo.

Ci si potrebbe chiedere: in quale preciso istante, in quale precisa fase della nutrizione quei cibi hanno cessato di essere altri da lui, e sono divenuti propriamente suoi? Impossibile dirlo: quei cibi, inizialmente estranei a lui, sono progressivamente divenuti parte di lui stesso attraverso un processo graduale.

Infine, quell'uomo senza dubbio si distingue dai suoi genitori, che rispetto a lui sono altre persone; eppure, non porta egli in sé qualcosa della loro stessa vita, quella che i suoi genitori gli hanno trasmesso?

Mi sono qui limitato ad esempi di ordine biologico. Ma non avviene qualcosa di simile nell'ambito della vita spirituale che, pur essendo creazione del soggetto, sempre nondimeno riceve alimento dall'incontro dell'uomo con gli altri esseri e con gli altri spiriti?

La vita di un uomo può avere origine solo per effetto di un influsso ambientale, e può avere sviluppo solo per via di un attivo, continuo ricambio tra l'uomo ed il suo ambiente. E poiché lo stesso ambiente è a sua volta ambientato nell'intero universo, nessuna distinzione rigorosa, nessuna netta separazione può operarsi, se non su un piano concettuale astratto, tra quell'uomo e gli altri esseri dell'universo, tra quell'uomo e la totalità dell'essere.

Distinzioni se ne potranno operare in modo approssimativo ed empirico; e gli stessi principi della logica, che hanno pieno ed assoluto imperio sul mondo degli esseri ideali, potranno essere applicati al mondo della concreta realtà solo con estrema cautela: appunto perché qui è tanto difficile separare *A* da *Non A*, all'opposto di quanto si può dire del mondo dei concetti e dei

simboli matematici dove tali separazioni possono sempre operarsi in modo assolutamente rigoroso.

Si è detto che, mentre l'oggetto della sintesi è privo di contorni precisi, ed è sempre in qualche misura compenetrato della realtà che lo circonda e in cui vive, e perciò la sua stessa rappresentazione è sempre in qualche modo sfumata e indefinita, al contrario l'oggetto dell'analisi ha sempre contorni estremamente precisi e netti, è determinato con assoluta esattezza in ciò che è ed in ciò che non è, e quindi i principi della logica vi hanno piena applicazione.

Va aggiunto che l'oggetto dell'analisi, così come è definito in modo preciso ed univoco, è definito una volta per tutte, non essendo suscettibile di mutazione e perciò di definizioni ulteriori. All'opposto l'oggetto della sintesi, non astratto concetto ma essere reale e vivo, è soggetto ad incessante mutazione, anche se questo suo mutarsi continuo non sempre appaia ai nostri occhi.

Per questo la conoscenza sintetica è conoscenza dinamica, sempre bisognosa di aggiornamento: appunto perché il suo oggetto, *A*, pur senza cessare di essere *A*, può ad ogni istante mutarsi in qualcosa di diverso, e quindi ad ogni istante che passa può divenire sintesi di *A* e *Non A*, sintesi di se stesso e di qualcos'altro che prima non era.

Anche qui l'applicazione dei principi della logica classica non può essere assolutamente rigorosa: tale può essere solo nei confronti di esseri che non mutano (come, appunto, gli esseri ideali); ma, di fronte ad esseri che mutano di continuo, l'applicazione della formula $A = A$ può valere solo nei limiti in cui *A* rimanga se stesso, mentre non è più valida nella misura in cui *A* effettivamente muti.

Definito l'opposto carattere, statico e dinamico, dell'analisi e della sintesi, passiamo a notare altri caratteri che a quanto pare le diversificano in modo netto. Nella sintesi il soggetto è immedesimato nell'oggetto, lo conosce dal di dentro perché lo vive. Nell'analisi il soggetto si distacca da questo intimo vitale contatto con l'oggetto, se lo pone a debita distanza: lo «oggettiva»; ed è proprio in questa operazione analitica che nasce l'«oggetto» come tale.

Prima di passare ad «oggettivare» l'oggetto per definirlo proprio come oggetto, per distinguerlo da ciò che esso non è, quindi dallo stesso soggetto, il soggetto vive con l'oggetto in perfetta fusione ed è quindi portato a confondere se stesso con la realtà circostante in cui vive, senza poter bene distinguere ciò che è realtà e ciò che è immaginazione, ciò che è oggettivo stato di cose e ciò che è stato d'animo soggettivo: gli esseri della circostante natura acquistano personalità quasi umana e tutta la natura si popola di fantasmi che, nati dalla immaginazione del soggetto, acquistano ai suoi occhi realtà oggettiva.

Questo avviene tendenzialmente nei fanciulli, nei primitivi, negli individui dotati di particolare sensibilità e immaginazione e di temperamento

fantastico e poetico, in coloro che sognano (non importa se ad occhi chiusi o ad occhi aperti), in coloro nei quali la vita psichica cosciente (volontaria, riflessa) è dominata e guidata dalle forze dell'inconscio e dell'istinto. In tali individui le facoltà critiche sono evidentemente meno sviluppate e la conoscenza sintetica prevale in ampia misura su quella analitica.

Perciò si può dire che, considerata isolatamente, la sintesi è acritica: è un « sentire » o un « avvertire con animo perturbato e commosso » più assai che un « riflettere con mente pura ». La critica comincia con l'analisi che, oggettivando l'oggetto, lo definisce in ciò che è distinguendolo da ciò che non è, cessando in tal modo di attribuire ad esso quanto è frutto di elaborazione soggettiva.

Per questa sua essenziale criticità la conoscenza analitica segna un buon punto in suo favore di fronte alla conoscenza sintetica; ma, poiché ogni medaglia ha il suo rovescio, questo grande vantaggio è duramente pagato dal fatto che il soggetto, quanto più oggettiva l'oggetto, tanto più se ne distacca e perde quell'intimo contatto vitale che aveva con esso, e che gli permetteva di conoscerlo dall'interno, di conoscerlo vivendolo. Perciò una conoscenza analitica che non sia ad ogni passo alimentata da una conoscenza-contatto, è destinata a inaridirsi a poco a poco, a divenire sempre meno conoscenza di un essere e sempre più conoscenza del *concetto* di quell'essere: conoscenza di un essere astratto, rigido, immobile, non più conoscenza di un essere concreto e reale e vivo.

Un altro carattere differenziale è dato dal fatto che, mentre l'analisi è conoscenza pura, visività pura e pura teoreticità, contemplazione fredda e distaccata, nella sintesi il soggetto, immerso nell'oggetto e quasi immedesimato con esso, lo conosce nell'atto stesso in cui lo sente e lo vive, in cui lo vuole o lo sfugge, in cui lo ama e lo odia, in cui lo crea o lo distingue e lo combatte, in cui lo ricerca, in cui lo invoca.

Ne deriva che, a differenza dell'analisi, la sintesi non si distingue dalle altre forme di attività vitale e spirituale: è conoscenza, sì, ma è anche sentimento e stato d'animo, è istinto, è volontà, è azione. Nella conoscenza sintetica, all'elemento visivo, teoretico si accompagna sempre in qualche misura un elemento affettivo, emotivo, prammatico. La sintesi è, per sua essenza, conoscenza emozionale.

In quanto pura teoreticità, la conoscenza analitica, che è conoscenza di concetti, ha la sua espressione nel discorso apofantico, che si articola esclusivamente per mezzo di giudizi, o meglio di proposizioni, il cui significato è rigorosamente determinato e univoco. Mentre invece la conoscenza sintetica, appunto per il suo carattere di conoscenza esistenziale, riceve la sua prima testimonianza proprio dagli atteggiamenti vitali che il soggetto assume a contatto con la realtà; ed ha pertanto la sua manifestazione prima ed immediata in un linguaggio semantico, costituito, prima ancora che di giudizi, di espressioni di amore e di odio, di desiderio,

di angoscia, di dolore e di gioia, di dubbio, di interrogazione, di invocazione.

La sintesi è evidentemente una conoscenza immediata: è un diretto e immediato contatto con le cose; è la significazione e l'espressione immediata di ciò che in questo contatto viene appreso: di come le cose si rivelano in questo contatto.

Anche se lo spirito umano può percepire il dato sensoriale solo in quanto gli imponga (*a priori*) un suo significato, è da notare che tale attività significante del soggetto si svolge in maniera istintiva prima che riflessa: diviene più riflessa e consapevole solo in un secondo momento, quando riesce ad analizzarsi; ma questo, appunto, succede con l'avvento della conoscenza analitica. Dunque la conoscenza sintetica è senza dubbio immediata.

Quanto alla conoscenza analitica, può rimanere dubbio in un primo momento se essa debba considerarsi sempre mediata da un processo razionale, ovvero se possa considerarsi immediata almeno nel momento in cui, mediante un atto intuitivo, prende cognizione dei principi primi della logica; ovvero, per fare un altro esempio, nella cartesiana intuizione del *cogito ergo sum*.

« È immediata tanto l'apprensione di un dato sensoriale quanto la intuizione dei primi principi della ragione... In effetto, anche questa varietà di determinazioni della nozione di conoscenza immediata dev'essere fatta risalire alla distinzione dei due significati originari del conoscere. A questi si riconnettono certamente le due più costanti tradizioni moderne del concetto d'intuizione, che hanno avuto l'inizio e l'accento rispettivamente da Cartesio e da Kant ed in cui si convogliano in definitiva tutte quelle determinazioni. Per Cartesio la conoscenza intuitiva è la 'concezione evidente' o il semplificato nesso di idee 'la cui conoscenza è così chiara e distinta che l'intelligenza non può dividerle in altre di maggior numero che siano conosciute più distintamente' (Règles pour la direction de l'esprit, XII). Per Kant (almeno se non vogliamo considerare qui quella specie tutta particolare d'intuizione che è per lui la coscienza del Dovere), la conoscenza intuitiva è piuttosto la conoscenza determinata di qualcosa che è immediatamente presente al soggetto, cioè a dire, nella condizione umana del conoscere, la conoscenza di ciò che ci è sensibilmente dato. Ci sono dunque due tipi di immediatezza nel conoscere intuitivo. C'è l'immediatezza che è propria della conoscenza-contatto ed è la 'presenza'; e c'è l'immediatezza che è propria della conoscenza-nozione, ed è l' 'evidenza' » (P. Prini, Verso una nuova ontologia, cit, pp. 9-10).

Certamente, la conoscenza di un primo principio è un atto intuitivo. Ma come si perviene a determinare un primo principio, se non mediante un procedimento preliminare di astrazione?

Siamo d'accordo che *A* è uguale a se stesso ed è assolutamente diverso da *Non A*: ma *A* è, appunto, un concetto astratto: presuppone un procedimento analitico mediante il quale sia stato formulato il concetto di *A*, cioè il concetto di « un qualsiasi essere », di « un essere in generale », astraendolo da tutte le determinazioni individuali ed anche specifiche che un qualsiasi essere può avere, per considerarlo proprio come « un qualsiasi essere in generale ».

Ora, nessuna percezione sensibile può aversi di un essere in generale: nella realtà concreta noi ci imbattiamo solo con singoli esseri particolari e determinati. Il concetto di « essere in generale » è il frutto di un'astrazione.

E tutti i principi della logica, se prima ancora che logici sono principi metafisici, presuppongono l'astrazione metafisica: quello speciale tipo di 'astrazione che, prescindendo da tutte le possibili determinazioni dell'essere, considera l'essere proprio ed esclusivamente in quanto essere.

Se poi si vuole considerare questi principi come convenzionali ed arbitrari, c'è sempre una mediazione: la mediazione dell'atto di volontà che li ha arbitrariamente definiti.

Sia che richiedano, per la loro formulazione, un procedimento astrattivo, sia che richiedano un arbitrario atto di volontà, in ogni caso i principi della logica sono mediati, e quindi la loro conoscenza non può essere che mediata.

Lo stesso si dica del *cogito ergo sum*, che presuppone la mediazione di un dubbio metodico o almeno di una *epoché* di tipo husserliano, che costituiscono in ogni caso un processo astrattivo: un processo con cui si prescinde dai pre-giudizi realistici suggeriti dall'esperienza sensibile, volgare ed acritica, sia che si voglia farne convenzionalmente oggetto di dubbio, sia che ci si voglia limitare a porlo « tra parentesi » o momentaneamente « fuori uso ».

Diremo allora per concludere in breve, che ci troviamo qui di fronte a due tipi fondamentali di conoscenza che si possono, al limite, così definire:

1) una conoscenza-contatto di esseri reali: conoscenza sintetica, sensibile, partecipativa, esistenziale, vitale, emozionale, concreta, dinamica, immediata, acritica, soggettiva; sempre in qualche modo imperfetta ed inesatta, solo relativamente adeguata, in una parola « analogica »; esprimibile nei termini di un discorso semantico;

2) una conoscenza-nozione che, astraendo dal reale concreto, diviene, al limite, conoscenza di puri esseri reali: analitica, puramente intellettuale e freddamente distaccata, astratta, statica, mediata, oggettiva, criticamente riflessa; sempre perfettamente adeguata ed esatta; esprimibile solo nei termini di un discorso apofantico rigoroso.

Conoscenza-contatto e conoscenza-nozione, sintesi ed analisi, anche se a volte possono dare l'impressione di opporsi, di escludersi, tendono in realtà ad integrarsi. Sintesi ed analisi sono i due momenti di un medesimo processo conoscitivo: « sistole e diastole dello spirito » le chiamava Goethe (*Einwirkung der neueren Philosophie (Werke, vol. 38, p. 87)*).

CAPITOLO II

SOMMARIO - Nei primitivi e negli antichi orientali prevale la conoscenza-contatto; la quale tuttavia, perseguita isolatamente, finisce per rivelarsi una forma di conoscenza acritica, priva di vero valore oggettivo. L'irrimediabile soggettività di ogni conoscenza-contatto lasciata sola a se stessa — ed in specie di ogni conoscenza meramente sensoriale — è posta chiaramente in luce fin dai primordi della filosofia greca.

La conoscenza-contatto, che è essenzialmente conoscenza sensibile, prevale presso i primitivi, nei quali invece è debolissima ed insufficiente la conoscenza intellettuale, la conoscenza-nozione.

Nei primitivi, che fra tutti gli uomini sono ancora i più vicini all'animalità, i sensi prevalgono sull'intelletto e sono particolarmente acuti: come del resto negli animali. Acutissima è non solo la sensibilità corporea 'normale', ma anche la sensibilità — diciamo — psichica e 'paranormale', quella che fa comunicare due persone non per il tramite dei sensi corporei, ma per simpatia vitale; quella che ci permette di percepire realtà la cui presenza non può essere avvertita dai sensi corporei.

Frequenti appaiono, fra i primitivi, fenomeni di telepatia e di telestesia, e tutta una vasta gamma di fenomeni metapsichici. In questo i primitivi si distinguono dagli uomini civilizzati, dove l'emergere di facoltà conoscitive superiori e lo sviluppo dell'intelligenza analitica sembrano essere avvenuti a scapito della sensibilità non solo corporea ma psichica e paranormale. Tali forme di sensibilità appaiono prevalenti nei primitivi in confronto ai civilizzati (cfr. *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*, di E. Bozzano, ed. Europa, Verona, 1941; ed. Bocca Milano-Roma 1953).

Parimenti esse appaiono accentuate, in linea generale, nei fanciulli più che negli adulti, nelle donne più che negli uomini, nei nevrotici più che nei sani, nei dormienti più che negli individui allo stato di veglia, negli ipnotizzati, nei sensitivi, nei medium.

C'è nel primitivo una capacità assai scarsa di formulare concetti astraendo un significato universale dalle rappresentazioni concrete, individue, mutevoli cui è legato nell'esperienza sensibile. All'opposto i primitivi sanno bene esprimere una realtà con le immagini. La scelta dell'immagine è dovuta al fatto che questa è simbolo di una realtà simile alla prima.

Ora, però, il criterio di analogia fra le due realtà è sempre un criterio soggettivo: in quel momento, nell'animo di chi esprime una realtà con l'immagine di un'altra realtà, le due realtà appaiono simili, come un uomo coraggioso ed un leone, come un uomo testardo ed una pietra assai dura: ma tali rapporti di affinità sono più foggiate dall'immaginazione che realmente esistenti: uno scienziato vedrebbe assai maggiore affinità fra un uomo coraggioso ed un uomo vile, che non fra il primo ed un leone; e più ancora fra un uomo testardo ed un uomo arrendevole che non fra il primo ed una pietra.

Questo perché il moderno scienziato, all'opposto del primitivo e del poeta, mira non più alle affinità quali appaiono alla sensibilità ed all'immaginazione soggettiva, ma piuttosto alle affinità reali, quali esistono oggettivamente fra una realtà ed un'altra realtà e permettono di classificare le due realtà in una medesima specie. Perciò lo scienziato non si esprime più attraverso immagini, ma attraverso concetti. È quanto, appunto, il primitivo è ancora quasi del tutto incapace di fare.

« Ai caratteri generali che già abbiamo descritto come tipici della mentalità primitiva, occorre aggiungere un nuovo e non meno importante carattere del loro pensiero: la tendenza verso l'immagine attuale e concreta unita all'avversione per il ragionamento astratto » (R. Cantoni, Il pensiero dei primitivi, Milano 1966, pp. 45-46). Scrive Lucien Lévy-Bruhl: « Il minimo ragionamento un poco astratto ripugna talmente ai primitivi che essi si dichiarano subito stanchi e vi rinunciano » (Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris 1928, p. 123). Egli nota ancora in essi un'avversione decisa per il ragionamento, per ciò che i logici chiamano le operazioni discorsive del pensiero. « Questa avversione non proviene da una incapacità radicale o da una impotenza naturale della loro intelligenza, ma si spiega piuttosto per l'assieme delle loro abitudini di spirito ». (L.-B., La mentalité primitive, Paris 1922, p. 1). In un altro passo Lévy-Bruhl conclude: « In breve, l'insieme di abitudini mentali che esclude il pensiero astratto e il ragionamento propriamente detto, sembra proprio ritrovarsi in un gran numero di società inferiori, e costituire un elemento caratteristico ed essenziale della mentalità primitiva » (op. cit., p. 11; questi brani di Lévy-Bruhl sono riportati da Cantoni nelle predette pagine de Il pensiero dei primitivi, libro notevole per sintesi e dotato di una buona appendice bibliografica, abbastanza aggiornata).

Mente assai più sintetica che analitica, il primitivo scorge meglio le affinità (anche fra gli esseri per natura più diversi) che non le differenze e le distinzioni.

« L'uomo primitivo », osserva Cassirer, « non manca affatto della capacità di afferrare le differenze empiriche delle cose. Ma nella sua concezione della natura e della vita, tutte queste differenze sono cancellate da un sentimento più forte: la convinzione profonda di una fondamentale e indelebile solidarietà vitale che va oltre la molteplicità e la varietà delle singole forme della vita » (Saggio sull'uomo, tr. ital., Milano 1948, p. 126).

L'uomo primitivo si sente fuso in un tutt'uno con la famiglia e la tribù, con l'ambiente in cui vive, con tutti gli esseri della natura. Scarso è il sentimento della individualità e della sensibilità individuale. Scarso il senso del carattere personale e individuale, originale e creativo, unico ed irripetibile di ogni azione umana: ogni azione dell'uomo implica una responsabilità collettiva del gruppo.

« Non c'è neppure l'ombra di una qualsiasi responsabilità individuale in questo sistema. Se un uomo commette un delitto, non è lui soltanto che viene bollato; la famiglia, gli amici, la intera tribù vengono segnati dallo stesso marchio » (Cassirer, op. cit., p. 158).

Qualsiasi azione è spersonalizzata e considerata nient'altro che ripetizione di atti analoghi compiuti da antenati in analoghe circostanze, atti che a loro volta sono la ripetizione di un atto archetipale compiuto, *in illo tempore*, da un dio o da un eroe, leggendario progenitore della stirpe. Qualsiasi azione dell'uomo è impersonale, tipizzata, priva di originalità e di storia.

Di estremo interesse è, da questo punto di vista, l'opera di Mircea Eliade Le mythe de l'éternel retour, Paris 1949. Afferma l'autore, sulla base di un'ampia documentazione, che nella mentalità dei primitivi il significato ed il valore degli atti umani « non sono affatto legati al loro dato fisico bruto, ma alla loro qualità di riproduzione di un atto primordiale, di ripetizione di un esemplare mitico. La nutrizione non è una semplice operazione fisiologica, essa rinnova una comunione. Il matrimonio e l'orgia collettiva rinviano a prototipi mitici; li si reitera perché sono stati consacrati alla origine ('in quel tempo', ab origine) da dei, da 'antenati' e da eroi ». In questo senso l'uomo primitivo ed arcaico « non conosce un solo atto che non sia stato compiuto e vissuto anteriormente da un altro, da un altro che non era un

uomo. Ciò che egli fa è già stato fatto. La sua vita è la ripetizione ininterrotta di gesti inaugurati da altri» (pp. 18-19).

Venendo meno, in tale *forma mentis*, il carattere libero e nuovo, originale e personale degli atti umani, viene meno (o meglio, non è ancora nato) il senso del tempo e della storia.

Agli occhi dei primitivi, rileva Cassirer, « la natura diviene una sola società, la società della vita. L'uomo non occupa un posto speciale in questa società. Ne fa parte ma non è, sotto nessun aspetto, più in alto di qualsiasi altro membro. La vita possiede la stessa dignità religiosa nelle sue forme più basse come nelle più alte. Uomini ed animali, animali e piante sono tutti alla stessa altezza. Nelle società totemistiche troviamo piante-totem fianco a fianco con animali-totem. E troviamo lo stesso principio, quello della solidarietà e dell'inscindibile unità della vita, se passiamo dallo spazio al tempo. Ciò vale non soltanto per la simultaneità, ma anche per le successioni. Le generazioni degli uomini formano una catena unica e continua. Gli stadi precedenti della vita si conservano mediante la reincarnazione. L'anima dell'antenato riappare ringiovanita in un neonato. Presente, passato e futuro si fondono senza nessuna linea di demarcazione; i limiti fra le generazioni divengono incerti » (op. cit., pp. 127-128)

C'è un'evidente connessione tra tutto questo e quella nota incapacità di formulare distinzioni concettuali, che rende estremamente difficile al primitivo discernere la vera « natura » o « essenza » di un essere da quanto invece appartiene alla natura di un altro essere reale. Non solo egli è incapace di distinguere nettamente fra loro i singoli « oggetti », ma anche l'oggetto in genere dallo stesso soggetto. Difficile è per lui distinguere bene la realtà dall'immagine, quanto oggettivamente esiste ed accade da quanto invece è frutto di una elaborazione soggettiva. Per questo egli tende a confondere la realtà col sogno, a proiettare sugli esseri della natura i propri stati d'animo, ad attribuire ad essi la propria stessa umanità.

Possiamo dire in sostanza che fra i primitivi la forma di conoscenza generalmente diffusa è l'intuizione acritica, la esperienza sensibile non ancora passata al vaglio critico, non ancora « verificata ». Questo fatto accomuna i primitivi agli antichi popoli orientali, pur tenendo conto, ovviamente, del ben diverso livello di civiltà e di maturità spirituale. Per gli orientali la vera conoscenza è l'intuizione mistica, e colui che vede a fondo nel mistero dell'essere non è il filosofo, ma il veggente. L'intuizione dei veggenti e dei mistici è, a suo modo, esperienza .

« Il misticismo », nota Paolo Filiassi Carcano, « implica, in fondo, un'esperienza che, per essere diversa da quella sensibile concettualizzata, non è per questo meno concreta e meno reale: questa esperienza richiede certamente un particolare esercizio ed allenamento per essere conquistata, ma è poi vissuta nella sua immediatezza come partecipazione di una realtà più profonda ed originaria, che resta celata ad una percezione ordinaria, ma che si rivela appunto allo sguardo e nella coscienza del mistico » (Problematica della filosofia odierna, Milano 1953, p. 187).

Tale esperienza dei mistici, pur distinguendosi dall'esperienza *sensoriale* che ha i suoi organi nei sensi corporei, la si può sempre definire come esperienza *sensibile*, intendendo questo termine nel suo significato più ampio, che gli è stato attribuito fin dall'inizio del presente studio.

Ora, l'esperienza sensibile è percezione di un fatto. Di tale percezione si può dare una testimonianza che può essere « registrata » come la testimonianza di un qualsiasi fatto di cronaca. Così le sacre scritture dei vari popoli sono la registrazione non solo di fatti e avvenimenti umani, ma anche e soprattutto (qui è il loro vero valore e carattere « sacro ») la registrazione e la cronaca di esperienze sovrasensibili, di rivelazioni, di visioni.

Di tali conoscenze non si dà dimostrazione ma semplice testimonianza. Né il veggente ha bisogno di dimostrare a se stesso la loro verità, appagandosi egli delle immediate evidenze e certezze della sua visione interiore. Né i lettori delle sacre scritture chiedono dimostrazione alcuna di quanto vi si afferma, in quanto per essi vale l'autorità del testimone, la sua qualità di vero veggente, di vero profeta, di vero uomo di Dio universalmente « sentito » e quindi riconosciuto tale nell'ambito di una certa tradizione religiosa.

In questa concezione, in questa *forma mentis* la prima fonte dell'autorità è, in fondo, la tradizione: cioè quanto un popolo, quanto una collettività di individui accomunati da una medesima *religio* « sente » e riconosce e professa come divinamente ispirato, e come tale tramanda (*tradit*) ai più giovani ed a quelli che nasceranno. Qui la tradizione è criterio fondamentale di verità: questo è vero perché ce l'hanno tramandato i nostri avi: e poiché noi e i nostri avi siamo una stessa cosa, il loro sentire non può essere che tutt'uno con il nostro sentire: ciò che essi sentono come vero e buono, è vero e buono anche per noi; chi per loro è autentico veggente, profeta, testimone della verità, è tale anche per noi.

Ma, pur consistendo la fonte dell'autorità e il criterio della verità nella tradizione, entra di fatto a far parte della tradizione solo ciò che la 'sensibilità di un gruppo sociale « sente », « avverte », « percepisce » come vero e come valido. Per questo si può dire che alla base della stessa tradizione di un popolo c'è la sensibilità di quel popolo: c'è un fattore conoscitivo e, più esattamente, di conoscenza sensibile.

Una conoscenza che si riduca esclusivamente ad esperienza sensibile può avere, come s'è visto, i suoi aspetti positivi, ma ha pure i suoi limiti invalicabili: è, sì, conoscenza di una realtà esistente e quindi oggettiva; ma tale conoscenza oggettiva è filtrata attraverso un soggetto umano dagli organi di senso difettosi e inadeguati, dalla mente affollata di pregiudizi. Quegli stessi organi di senso, quelle stesse facoltà psichiche, quegli stessi atteggiamenti mentali che permettono all'uomo di conoscere una data realtà, sono proprio essi che ad un tempo gliela deformano, gliene danno una visione alterata e inadeguata. C'è, così, in ogni conoscenza sensibile un elemento di oggettività e un elemento di soggettività, un elemento di verità ed un elemento di illusione, di 'deformazione, di errore.

La conoscenza sensibile è, poi, essenzialmente acritica: chi nella conoscenza si lascia guidare esclusivamente dalla propria sensibilità senza sottoporla al vaglio critico è incapace di distinguere quanto c'è di vero e reale nella propria esperienza, e quanto c'è di deformato, di illusorio, di falso.

Egli è incapace di distinguere quanto nella propria esperienza è il rivelarsi di una realtà effettivamente esistente e oggettivamente determinata in un certo modo, da quanto invece è frutto di una elaborazione soggettiva.

Questa elaborazione può aver luogo nella psiche inconscia prima ancora che al livello della coscienza; e può essere condizionata dai più svariati e complessi fattori: costituzione organica del soggetto, ambiente naturale e umano in cui egli vive, gruppo sociale cui appartiene, esperienze vissute, educazione, tradizioni, abitudini mentali, tendenze ed affetti, simpatie ed antipatie, inibizioni, complessi, traumi psichici anche remoti nel tempo e dimenticati.

Che dire di questi traumi? Avendo lasciata la loro impronta nella zona inconscia della psiche, essi possono di là ancora esercitare una notevole quanto inavvertita influenza sugli atteggiamenti del soggetto e sul suo modo di giudicare la realtà.

Una conoscenza che si riduca esclusivamente ad esperienza sensibile si priva di quei mezzi che le sono necessari per sottoporre a critica i dati sensoriali e distinguere quanto c'è in essi di oggettivamente valido, quanto corrisponde ad una vera evidenza. Una conoscenza esclusivamente sensibile ci dà l'apparenza delle cose, non ce ne rivela la verità; ci permette di formarci un'opinione, ma non di convalidarla, non di verificarla, cioè di controllare se e fino a qual punto si tratti di un'opinione vera. Perciò una mera conoscenza sensibile è stata definita in tutte le epoche come irrimediabilmente soggettiva.

Fin dai primordi della filosofia greca ci si rende conto della fondamentale inadeguatezza della conoscenza sensibile, che altro non può darci se non la mera opinione soggettiva. « Occhi ed orecchie » nota Eraclito « sono cattivi testimoni per gli uomini che hanno anime barbare » (22 B 107).

I testi relativi ai presocratici sono qui riportati da I presocratici, Testimonianze e frammenti a cura di G. Giannantoni (traduzioni di G. Giannantoni, R. Laurenti, A. Maddalena, P. Albertelli, V. E. Alfieri, M. Timpanaro Cardini), Laterza, Bari 1969. Mi limiterò ad una pura citazione del frammento solo quando dovrò riportare le parole testuali, originali del filosofo; quando invece il pensiero del presocratico sarà espresso dall'autore della testimonianza con parole proprie, indicherò anche autore e brano, come sono citati nel testo predetto.

Per Eraclito, gli uomini « si lasciano ingannare rispetto alla conoscenza delle cose visibili » (22 B 56); « la vista inganna » e « l'opinione è un male caduco » (22 B 46); « la natura delle cose ama celarsi » (22 B 123).

Anche Senofane « dichiara false le sensazioni » (21 A 32; Ps. Plutarco, *Strom.* 4 in Eusebio, *Praep. evang.* I, 8, 4).

Egli rileva che « il certo nessuno mai lo ha colto né alcuno ci sarà che lo colga e relativamente agli dei e relativamente a tutte le cose... Infatti, se anche uno si trovasse per caso a dire, come meglio non si può, una cosa reale, tuttavia non la conoscerebbe per averla sperimentata direttamente. Perché a tutti è dato solo l'opinare » (21 B 34).

Parmenide « le sensazioni le scaccia dall'ambito della verità » (28 A 22; Ps. Plutarco, *Strom.* 5 in Eusebio, *Praep. evang.* I, 8, 5).

Ed ammonisce: « Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero / né l'abitudine nata dalle molteplici esperienze ti costringa lungo questa via, / a usar l'occhio che non vede e l'udito che rimbomba di suoni illusori / e la lingua... » (28 B 8).

È una via di ricerca « per la quale mortali che nulla sanno / vanno errando, gente dalla doppia testa. Perché è l'incapacità che nel loro / petto dirige l'errante mente; ed essi vengono trascinati / insieme sordi e ciechi, istupiditi, gente che non sa decidersi, / da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici / e non identici, per cui di tutte le cose reversibile è il cammino » (28 B 6).

Anche di Empedocle si può dire che, per lui, « criterio di verità non sono le sensazioni »: « deboli poteri infatti son diffusi per le membra; / molti mali repentini, che ottendono i pensieri. / Scorgendo una misera parte della vita nella loro vita / di breve destino, come fumo sollevandosi si dileguano, / questo solo credendo, in cui ciascuno si imbatte / per tutto sospinti, si vantano di scoprire il tutto; / così queste cose non sono vedute né udite dagli uomini / né abbracciate con la mente » (31 B 2).

Anche « il fisicissimo Anassagora, criticando la debolezza dei sensi, dice che 'a causa della loro opacità non siamo capaci di giudicare il vero'. A fede della loro infedeltà egli reca l'impercettibile trasformazione dei colori » (59 B 21).

Per Democrito « vi sono due forme di conoscenza, l'una genuina e l'altra oscura; e a quella oscura appartengono tutti quanti questi oggetti: vista, udito, odorato, gusto e tatto » (68 B 11). Per quanto difettosa, la conoscenza sensibile è, nondimeno, necessaria: « O misera ragione », potrebbero ben dirle i sensi, « tu, che attingi da noi tutte le prove, tenti di abbattere noi? Il tuo successo significherebbe la nostra rovina » (*ibid.*). Nel mentre si avvale dei sensi, la ragione li integra. Una mera conoscenza sensibile è, di per sé, radicalmente inadeguata. « Le qualità sensibili sono puramente soggettive » (68 A 1; Diog. Laert. IX 45), cioè « relative a noi che ne abbiamo sensazione » (68 A 49; Galen. *De el. sec. Hipp.* I 2).

Democrito ritiene « che per natura non esistano affatto bianco, nero, giallo, rosso, dolce, amaro » (*ibid.*) ma solo gli atomi e il vuoto. Perciò, « opinione è il colore, opinione il dolce, opinione l'amaro, verità gli atomi e il vuoto » (68 B 125).

Per lui « gli atomi, essendo corpi piccolissimi, non possiedono qualità sensibili » (68 A 49; Galen. *De el. sec. Hipp.* I 2).

Alla verità degli atomi si perviene col raziocinio. « La verità è nel profondo » (68 B 168): chi si affida alle mere apparenze sensibili « è tenuto lontano dalla verità » (68 B 6).

Per Protagora ed i sofisti in genere unica forma possibile di conoscenza è l'esperienza dei sensi, « limitando essi il tutto alle sensazioni corporee » (80 A 16; Euseb. *Praep. evang.* XIV 19, 8).

Per il medesimo filosofo, « limite e giudice delle cose è l'uomo; e quelle che cadono sotto i suoi sensi, esistono effettivamente; quelle che non cadono, neppure esistono tra le forme dell'essere » (80 A 16; Herm. *Irris*, 9).

Come rileva Sesto Empirico, Protagora è stato compreso « nella schiera di quei filosofi che aboliscono una norma di giudizio, per il fatto che afferma che tutte le parvenze e opinioni son vere e che la verità è tale relativamente a qualcosa, per ciò che tutto quel che appare o è opinato da uno esiste nell'atto stesso come relativo a lui » (80 B 1; *Adv. math.* VII 60).

Tale sarebbe il senso del famoso aforisma di Protagora: « Di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono » (80 B 1).

Quanto detto riceve conferma nell'interpretazione stessa di Platone. Commentando il motto di Protagora, Socrate chiede a Teeteto: « — E non vuol dire con ciò che quali le singole cose appaiono a me, tali sono per me, e quali a te, tali per te, perché uomo sei tu come sono io?... Ma non avviene alle volte che, soffiando lo stesso vento, uno di noi sente freddo, e l'altro no? e uno appena appena, e un altro molto? — Sicuro! — O allora, questo vento, come lo diremo in se stesso: freddo o non freddo? o dovremo credere a Protagora, che per chi ha freddo è freddo, e per chi no, no? — Parrebbe. — Vale a dire che anche appare così, all'uno e all'altro? — Sì. — E dir che appare è come dir che si sente? — Lo stesso. — Dunque apparenza e sensazione sono la stessa cosa, sia per il caldo, sia per altri casi

analoghi. Quali infatti ciascuno sente le cose, tali anche è probabile che esse siano per ciascuno » (60 B 1; *Thaet.* 152 A-C).

Nell'antica sofistica, e più in genere nella critica della conoscenza sensibile svolta dai presocratici, sono contenute in genere, com'è noto, le idee che riceveranno sviluppo in seguito nello scetticismo antico e nel moderno relativismo fino ai nostri giorni.

L'apporto del relativismo è, senza dubbio, prezioso per delimitare quelle che sono le possibilità effettive della filosofia, tenendo a freno ogni razionalismo dogmatico. Di più, nel porre in luce l'estrema soggettività di una pura conoscenza sensibile, il relativismo finisce sempre, magari indirettamente e di riflesso, per indurre la filosofia a ricercare una diversa forma di conoscenza che, integrando quella sensibile, possa attingere un qualche valore oggettivo, scientifico; ed ecco sorgere e risorgere, di continuo, il problema di una conoscenza-nozione, di una conoscenza analitica, razionale.

CAPITOLO III

SOMMARIO - I filosofi greci sono i primi ad avvertire la necessità di una conoscenza razionale e scientifica, la quale dimostri quel che afferma: nasce così l'analisi, la conoscenza-nozione. Platone concepisce la vera conoscenza, quella che si può avere delle idee, essenzialmente come conoscenza-contatto; ma poi, sollecitato dall'esigenza di un sapere più dimostrativo e scientifico, finisce per attribuire sempre maggior valore all'analisi. Aristotele, sistematore della logica, contribuisce in maniera decisiva al costituirsi della filosofia come conoscenza che aspira ad essere oggettiva, rigorosa, scientifica. Il principio di non contraddizione, che Aristotele pone a fondamento della logica, si basa però a sua volta sul presupposto che non solo gli enti logico-matematici, ma gli stessi esseri reali siano definibili con precisione assoluta, immutabili, assolutamente distinti l'uno dall'altro come A da Non A e senza alcun rapporto di partecipazione reciproca. Un tale assunto, per quanto comodo possa rivelarsi al pratico effetto di consentirci ragionamenti e calcoli rigorosi, rischia tuttavia di darci della realtà una visione astratta arbitraria e deformata; rischia di inibirci qualsiasi intuizione penetrante della realtà, qualsiasi comunione vitale con l'essere.

La constatata inadeguatezza della conoscenza sensibile induce la filosofia greca, fin dai primordi, a cercare di definire una nuova, diversa forma di conoscenza che possa offrire garanzie di oggettività: la conoscenza razionale. Il formarsi di questo nuovo concetto di conoscenza è un evento di incalcolabile importanza nella storia dello spirito umano. Qui l'uomo

comincia veramente ad emanciparsi dalla schiavitù delle sensazioni e delle immagini sensoriali, diviene capace di oggettivarle, di analizzarle con distacco, di compararle le une con le altre, di valutarle. Ormai è uscito dal cerchio magico della vita sensoriale ed entra spiritualmente nella maggiore età.

È difficile precisare in che modo sia venuta a costituirsi nell'uomo questa nuova forma di conoscenza. C'è chi ritiene che i primi passi in questa direzione siano avvenuti grazie al progressivo sviluppo dell'udito e specialmente della vista. Sono questi i sensi che permettono all'uomo di percepire in lontananza. Al loro sviluppo si sarebbe accompagnato il regresso di quegli altri sensi, come l'odorato ed il tatto, che agiscono solo a vicinanza immediata.

Vedere significa oggettivare, considerare con distacco: noi non possiamo considerare una realtà in modo freddamente razionale, non possiamo analizzarla se prima non ce ne distacciamo, oggettivandola davanti a noi; solo così ci è possibile studiare l'oggetto in quanto oggetto, astraendo da noi soggetti, dalle nostre personali simpatie ed antipatie, da moti del nostro animo.

Astrarre del tutto dalla nostra soggettività può sembrarci umanamente impossibile, ma l'importante è che tendiamo a queste mete con tutte le nostre forze, cercando di renderci consapevoli nella più ampia misura dei fattori soggettivi che condizionano le nostre conoscenze. Quanto più chiaramente identifichiamo il soggetto e riusciamo ad astrarre da esso, tanto più le nostre conoscenze e le nostre valutazioni possono aspirare ad avere un carattere oggettivo, scientifico.

Il primo passo verso questa oggettivazione della conoscenza si ha grazie all'emergere nell'uomo della vista sugli altri sensi corporei. In questo senso, ed in certa misura, vedere è già un oggettivare, un considerare l'oggetto come oggetto, un astrarre l'oggetto dal soggetto, un concettualizzare l'oggetto come tale: i futuri sviluppi della conoscenza nozionale (oggettivazione, astrazione, concettualizzazione) sono già impliciti nel primo emergere della capacità visiva.

Cfr., anche per la bibliografia sui connessi problemi, Paolo Filiasi Carcano, Problematica della filosofia odierna, Roma-Milano 1953, pp. 332 ss.; e Pietro Prini, Verso una nuova ontologia, Roma 1957, pp. 14 ss.

Il primo ad affermare, nel modo più chiaro e netto, la piena oggettività della conoscenza razionale è Parmenide. Per lui la vera conoscenza si identifica col pensiero. È il pensiero che ci fa conoscere l'inadeguatezza dei sensi. È la ragione soltanto che può rivelarci l'autentica, profonda natura dell'essere. Mentre « il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile) né lo puoi esprimere » (28 B 2), all'opposto « è la stessa cosa

pensare e pensare che è: / perché senza l'essere, in ciò che è detto, / non troverai il pensare: null'altro infatti è o sarà / eccetto l'essere, appunto perché la Moira lo forza / ad essere tutto intero e immobile » (28 B 8).

Più precisamente ancora, Parmenide afferma che « lo stesso è pensare ed essere » (28 B 3).

Nella citata raccolta, dalla quale riporto — in versione italiana — i brani relativi ai presocratici, Pilo Albertelli traduce il ...to gar noéin estìn te kài éinai con « ...infatti il pensare implica l'esistere [del pensato] ». Il Pasquinelli, alla cui traduzione preferisco aderire, si attiene all'interpretazione tradizionale, che giudico ancora la migliore, criticando le versioni del Calogero e dello stesso Albertelli che si avvarrebbero di integrazioni arbitrarie del testo (I presocratici, Frammenti e testimonianze, introd., trad. e note di Angelo Pasquinelli, Torino 1958, nota 32 a. « Parmenide », pp. 397 s.). Il breve frammento in questione è citato, oltre che da Clemente Alessandrino (Strom. VI 23), da Plotino (Enn. VI, 8), il quale interpreta la frase nel senso tendenzialmente idealistico, che mi sembra il più accettabile e consono all'ispirazione dell'intera filosofia parmenidea, quando dice che « Parmenide... identificò l'essere e l'intelletto e non pose l'essere tra i sensibili ».

Nell'interpretare quest'ultimo frammento parmenideo, da lui citato nelle *Enneadi* (vedi nota precedente), Plotino ribadirà l'idea di una identità di fondo tra pensiero ed essere, identità di fondo che sembra affermata, in qualche modo, anche da Anassagora. È il pensiero (*noûs*) che, per Anassagora, ha posto in movimento tutte le cose e le ha ordinate: « ... Sull'intera rivoluzione l'intelletto ebbe potere sì da avviarne l'inizio... E qualunque [cosa] doveva essere e qualunque fu che ora non è, e quante adesso sono e qualunque altra sarà, tutte l'intelletto ha ordinato » (59 B 12).

L'intelletto « a nessuna cosa è mischiato, ma è solo, lui in se stesso. Se non fosse in se stesso, ma fosse mescolato a qualcos'altro, parteciperebbe di tutte le cose » e le cose « commiste ad esso l'impedirebbero in modo che non avrebbe potere su nessuna cosa come l'ha quand'è solo in se stesso. Perché è la più sottile di tutte le cose e la più pura: ha cognizione completa di tutto e il più grande dominio... » (*ibid.*).

In questo brano di Anassagora non si esprime, evidentemente, alcun monismo di tipo parmenideo, tuttavia il pensiero, pur distinguendosi dalle cose, ne è il principio: se non è tutto l'essere, è almeno il principio dell'essere: il principio motore ed ordinatore di esseri — gli omeomeri — coeterni ed irriducibili. Ora, in che modo e fino a che punto l'intelletto ordinatore dell'universo si distingue dall'intelletto individuale di ciascun uomo, cioè dall'anima? Nota Aristotele: « ..Chi disse che come negli esseri

viventi così nella natura c'è *l'intelletto, causa del cosmo e dell'ordine universale* apparve un uomo di senno di contro a coloro che l'avevano preceduto e parlavano a caso. Sappiamo che Anassagora trattò manifestamente di tali argomenti... » (59 A 58; *Methaph.* A 3, 984 b, indici).

Ora, Anassagora « in molti luoghi dice che *l'intelletto è causa del bello e dell'ordine*, in altri lo identifica con l'anima » (59 A 100; *De an.* A 2, 404 b 1 sgg.). Egli « sembra distinguere anima e intelletto e tuttavia tratta i due termini quasi fossero una unica natura... Allo stesso modo egli attribuisce entrambe queste funzioni, la conoscenza cioè e il movimento, quando dice che l'intelletto muove l'universo » (59 A 100; *De an.* A 2, 405 a 13).

Da tutto questo riteniamo di poter ricavare che Anassagora, anche se non identifica il pensiero con tutto l'essere, pone tuttavia il pensiero a principio ordinatore dell'essere; e che tale pensiero è, nel fondo, quella stessa razionalità che si esprime nella mente umana quando riesce ad emanciparsi dai limiti di una conoscenza meramente sensoriale. Tale è il presupposto che la filosofia razionalista, nata in Grecia, porta implicito fin dall'inizio, e che via via perverrà ad una esplicitazione sempre più chiara e consapevole, specialmente nel razionalismo moderno: tra pensiero ed essere, tra ordine logico ed ordine ontologico c'è quella fondamentale identità che permette alla ragione umana di cogliere il cuore delle cose senza dover passare attraverso l'esperienza sensibile che il razionalismo svaluta per il suo carattere irrimediabilmente soggettivo.

È da questo spirito che sembra essere scaturita la tradizione, riferita da Gellio (*Noct. Att.* X 17; 68 A 23) e smentita da Plutarco (*De curios.* 12 p. 521 D; 68 A 27), « che Democrito volontariamente si privasse della luce degli occhi, fissando uno specchio posto contro il fuoco e affrontandone il riflesso, affinché gli occhi non gli rubassero l'intelletto col richiamarlo troppo spesso al di fuori e lo lasciassero invece chiuso in se stesso — come finestre ben chiuse verso la strada — e tutto rivolto alle cose intelligibili » (Plutarco, *ibid.*).

Si ricorderà, ad ogni modo, come Democrito abbia definito « oscura » la conoscenza sensibile. All'opposto egli « chiama genuina la conoscenza mediante l'intelletto, riconoscendo ad essa la credibilità nel giudicare il vero ». (68 B 11; Sext. Emp., *Adv. math.* VII 138).

Testualmente dice che « gli oggetti di questa sono nascosti... Quando la conoscenza oscura non può più spingersi ad oggetto più piccolo né col vedere né coll'udire né coll'odorato né col gusto né con la sensazione del tatto, ma 'si deve indirizzar la ricerca' a ciò che è ancora più sottile, 'allora soccorre la conoscenza genuina, come quella che possiede appunto un organo più fine, appropriato al pensare' » (*ibid.*).

Come rileva Aezio, « gli atomisti, affermando che gli atomi di per sé sono tutti quanti privi di colore, fanno derivare le quantità sensibili da elementi *conoscibili solo mediante la ragione* » (I, 15, 11; 68 A 124).

« Due cose » dice Aristotele « si possono meritatamente attribuire a Socrate: il processo induttivo e la definizione dell'universale: le quali riguardano, entrambe, il principio della scienza » (Metaf., XIII, 4, 1078 b, trad. Carlini; cfr. Senofonte, Mem. IV, 6, 1).

Questo riconoscimento, così formulato, risente forse un poco di una mentalità più scientifica maturatasi posteriormente a Socrate, il quale, pure aprendo una nuova strada con la scoperta del concetto, volse il concetto a definire non tanto esseri o forze della natura, quanto piuttosto i valori umani, i valori non meramente soggettivi ma universali della virtù, della giustizia, della santità insidiati dal relativismo dei sofisti.

« Socrate si occupava delle virtù etiche, e per primo cercò di definire l'universale intorno a esse: ché, dei fisici, Democrito aveva soltanto toccato appena tale questione e in certo modo definito il caldo e il freddo; e prima di lui i Pitagorici, per alcune poche cose i cui concetti facevan dipendere dai numeri, cercarono ad es. che cos'è l'opportunità, o il giusto, o il matrimonio. Socrate, invece, cercava ciò che una cosa è per via di ragionamento, ché egli cercava di sillogizzare, e il principio dei sillogismi è l'essenza » (ibid.). Cfr. Metaf., I, 6, 987 b. Quanto al metodo seguito, vedi per esempio, nei dialoghi giovanili di Platone dove la vera personalità di Socrate appare maggiormente presente, le definizioni del coraggio nel Lachete, della saggezza nel Carmide, della santità nell'Eutifrone, della sofistica nel Protagora, dove pure vengono formulati e comparati tra loro i concetti della sapienza, della saggezza della temperanza, del coraggio, della giustizia, della sanità, dell'utile, del buono, del cattivo, del piacevole, del doloroso, ecc.

L'esigenza di formulare tali valori induce Platone ad attribuire ai concetti socratici una realtà oggettiva. Ipostatizzate in un mondo iperuranio, le idee platoniche sono, insieme, enti e perfezioni, realtà immutabili ma anche perfetti esemplari, e perciò fini, alla cui attuazione gli esseri di questo mondo sono dinamicamente protesi.

Le idee sono realtà nel senso forte dell'espressione, sono le uniche vere realtà. Gli esseri del mondo corporeo sono reali solo nella misura in cui partecipano delle idee. Perciò la vera conoscenza è solo quella che si può avere delle idee.

L'anima non può conoscere le idee mediante l'esperienza sensibile delle realtà corporee, ma solo mediante una contemplazione diretta, la quale, propriamente, si può avere soltanto nel mondo iperuranio, negli intervalli tra un'esistenza terrena e l'altra.

« Quand'è », chiede maieuticamente Socrate a Simmia, « che l'anima tocca la verità? Che se mediante il corpo ella tenta qualche indagine, è

chiaro che da quello è tratta in inganno. — Dici bene. — E dunque non è nel puro ragionamento, se mai in qualche modo, che si rivela all'anima la verità? — Sì. — E l'anima ragiona appunto con la sua migliore purezza quando non la conturba nessuna di cotali sensazioni, né vista, né udito, né dolore, e nemmeno piacere; ma tutta sola si raccoglie in se stessa dicendo addio al corpo; e, nulla più partecipando del corpo né avendo contatti con esso, intende con ogni suo sforzo alla verità » (*Fedone*, 65 bc).

E poiché « non è possibile, in unione col corpo, venire a conoscenza di alcuna cosa nella sua purità, delle due l'una, o non è possibile in nessun caso conquistare il sapere o solo è possibile quando si è morti; perché allora soltanto l'anima sarà tutta solo in se stessa, quando sia sciolta dal corpo, prima no » (*op. cit.*, 66e-67a. Cfr. sgg.).

La contemplazione delle idee, si è detto, avviene nel mondo iperuranio: « In tal sito dimora quella essenza incolore, informe ed intangibile, contemplabile solo dall'intelletto, pilota dell'anima, quella essenza che è scaturigine della vera scienza. Ora il pensiero divino è nutrito d'intelligenza e di pura scienza, così anche il pensiero di ogni altra anima cui preme di attingere ciò che le è proprio; per cui, quando finalmente esso mira l'essere, ne gode, e contemplando la verità si nutre e sta bene, fino a che la rivoluzione circolare non riconduce l'anima al medesimo punto. Durante questo periplo essa contempla la giustizia in sé, vede la temperanza e contempla la scienza, ma non quella che è legata al divenire, né quella che varia nei diversi enti che noi chiamiamo esseri, ma quella scienza che è nell'essere che veramente è » (*Fedro*, 247c-e).

Reincarnandosi in un corpo umano, l'anima può conoscere la verità solo attraverso la reminiscenza delle idee già contemplate, attraverso il ricordo ridestato dalla percezione sensoriale di esseri di questa terra, che partecipano di quelle idee e le imitano: così « chi sia iniziato di fresco e abbia goduto di lunga visione lassù, quando scorga un volto d'apparenza divina, o una qualche forma corporea che ben riproduca la bellezza, subito rabbrivisce e lo colgono di quegli smarrimenti di allora... » (*op. cit.*, 251a. Cfr., più in generale, 245c- 251b. Cfr. Anche *Fedone*, 72e-77b).

Se una piena conoscenza delle idee può conseguirla solo un'anima liberata dal corpo con la morte, possiamo tuttavia, già in questa vita terrena, predisporre l'anima alla conoscenza del puro intelligibile attraverso una sorta di purificazione: « E purificazione non è dunque, come già fu detto nella parola antica [*kàtharsis*, parola sacra degli Orfici], adoperarsi in ogni modo di tenere separata l'anima dal corpo, e abituarla a raccogliersi e a racchiudersi in se medesima fuori da ogni elemento corporeo, e a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente, come nella futura, tutta solitaria in se stessa, intesa a questa sua liberazione dal corpo come da catene?... E dunque non è questo che si chiama morte, scioglimento e separazione dell'anima dal corpo?... E di sciogliere, come diciamo, l'anima dal corpo si danno pensiero sempre, sopra tutti gli altri e anzi essi

solì, coloro che filosofano dirittamente; e questo appunto è lo studio e l'esercizio proprio dei filosofi, sciogliere e separare l'anima dal corpo » (*Fedone*, 67c-d).

Nell'allegoria della caverna (*Repubblica* 514a-517a) un uomo, che simboleggia il filosofo, giace prigioniero con molti altri nella spelonca (mondo sensibile); ma, improvvisamente liberato dai legami (dei sensi), costretto a levarsi, a volgersi verso l'entrata, a camminare verso la luce, a salire un'erta china la cui sommità (mondo intelligibile) è direttamente illuminata dal sole (idea del bene) riesce a vedere il sole, e in un primo momento ne rimane abbagliato, ma poi si abitua a sostenere la luce e, mirandolo, comprende che è il sole che governa tutte le cose e che è anche la causa di quel che lui ed i compagni vedevano nella caverna, e si rende conto di quanto fossero erronei i loro giudizi, come di chi scambia le ombre delle cose per le cose stesse.

Ora, « se il nostro uomo ridiscendesse e si rimettesse a sedere sul medesimo sedile, non avrebbe gli occhi pieni di tenebra, venendo all'improvviso dal sole?... E se dovesse discernere nuovamente quelle ombre e contendere con coloro che sono rimasti sempre prigionieri, nel periodo in cui ha la vista offuscata, prima che gli occhi tornino allo stato normale? e se questo periodo in cui rifà l'abitudine fosse piuttosto lungo? Non sarebbe egli allora oggetto di riso? e non si direbbe di lui che dalla sua ascesa torna con gli occhi rovinati e che non vale neppure la pena di tentare di andar su? E chi prendesse a sciogliere e a condurre su quei prigionieri, forse che non l'ucciderebbero, se potessero averlo tra le mani e ammazzarlo? » (*op. cit.*, 516e-517a).

Ma appunto questa dovrebbe essere la missione dei filosofi in una società ideale che, in luogo di deriderli e perseguirli, si affidasse alla loro guida. Questo salire alla contemplazione del puro intelligibile per poi ridiscendere nel mondo sensibile è qualcosa che si può realizzare, in qualche misura, anche nel corso della vita terrena. Dei filosofi, chiamati a reggere lo stato dopo un lunghissimo periodo di formazione, « ciascuno deve dunque, a turno, discendere nella dimora comune agli altri e abituarsi a contemplare quegli oggetti tenebrosi. Abituandovi, vedrete infinitamente meglio di quelli laggiù e conoscerete quali siano le singole visioni, e quali i loro oggetti, perché avrete veduto la verità sul bello, sul giusto e sul bene » (*op. cit.*, 520c. Cfr. anche 539e – 540b).

L'educazione del filosofo mira a promuovere in lui la conversione dello sguardo dalle realtà sensibili alle realtà intelligibili: « Questa facoltà insita nell'anima di ciascuno e l'organo con cui ciascuno apprende, si devono staccare dal mondo della generazione e far girare attorno insieme con l'anima intera, allo stesso modo che non è possibile volgere l'occhio dalle tenebre allo splendore se non insieme con il corpo tutto; e questo si deve fare finché l'anima divenga capace di resistere alla contemplazione di ciò che è e della parte sua più splendida ». C'è « un'arte apposita di volgere

attorno quell'organo, e nel modo più facile ed efficace. Non è l'arte di infondervi la vista: quell'organo già la possiede ma non è rivolto dalla parte giusta e non guarda dove dovrebbe; e a quell'arte spetta appunto di occuparsi di questa sua conversione » (*op. cit.*, 518c-d).

Da queste citazioni — che preferisco riportare nel modo più esteso per far meglio risaltare le espressioni nel loro contesto e nel loro spirito — è manifesto come la conoscenza dell'intelligibile sia, per Platone, essenzialmente una conoscenza-contatto.

Una tale conoscenza, così immediata e diretta, potremmo assimilarla in qualche modo alla conoscenza sensibile, intendendo questa non certo nel significato ristretto, sensoriale-corporeo, che Platone svaluta come pochi per il suo carattere soggettivo e deformante, ma intendendola piuttosto in un significato ben più ampio di percezione immediata di qualcosa che realmente esiste: di un essere reale, non di un mero concetto della mente.

Questa conoscenza non ha nulla di intellettualistico, di oggettivante, di distaccato: è, all'opposto, una conoscenza esistenziale, che impegna l'anima intera e le consente di stabilire col suo oggetto un contatto vivo.

L'analogia tra conoscenza dell'intelligibile ed un'esperienza sensibile intesa in questo senso più ampio — non sensoriale — è confermata dal ricorrere, nel dialogo della *Repubblica*, di espressioni come queste, sia pure assunte con significato analogico: « *guardare la luce stessa* » (515e), « *vedere il mondo superiore* » (516a), « *osservare e contemplare quale è veramente il sole* » (516b), « *vedere l'idea del bene* » (517c), « *visioni divine* » (517d), « *vedere il bene... pienamente* » (519d), « *volgere l'anima da un giorno tenebroso a un giorno vero* » (521c), « *l'intellezione è costretta a vedere* » (524c), « *contemplare l'essere* » (525a), « *tutto ciò che costringe l'anima a volgersi verso il luogo dove ha sede la parte più felice dell'essere, quella che essa deve assolutamente vedere* » (526e), « *lo sguardo dell'anima* » (528b), « *l'occhio dell'anima* » (533d), « *cogliere con la pura intellezione la reale essenza del bene* » (532b), eccetera.

« *Ci sono cose* » è affermato nel *Teeteto* « *che l'anima discerne mediante le facoltà del corpo* » ed altre che « *discerne da sé mediante se stessa* » (184b -186a). « *...Esistono assolutamente di per sé queste specie non percepibili da noi col senso, ma solo intelligibili* » (*Timeo*, 51d). In altri termini « *vi è una specie che è sempre nello stesso modo, non generata, né peritura, che non riceve in sé altra cosa da altrove, né passa mai in altra cosa, e che non è visibile, né percepibile in altro modo, ed è quella appunto che all'intelligenza fu dato di contemplare* » (52a).

Nei limiti in cui la si può conseguire nel corso di questa vita terrena, la conoscenza delle idee è resa possibile da una « dialettica » la quale si articola in due momenti o procedimenti essenziali. C'è, come si preciserà

meglio nel Fedro, una « dialettica ascendente » (*synagoghé*) ed una « dialettica discendente » (*diàiresis*). L'una consiste nell'« abbracciare in uno sguardo d'insieme e ricondurre ad un'unica forma ciò che è molteplice e disseminato » (265d).

L'altra « consiste nella capacità di smembrare l'oggetto in specie, seguendo le nervature naturali » (265e).

La dialettica ascendente l'abbiamo vista già in azione: abbiamo visto come essa, attraverso una paideia od ascési dell'anima, può condurla a liberarsi dalla schiavitù delle impressioni sensibili del corpo: abbiamo visto come essa « pian piano trae e guida in alto l'occhio dell'anima, realmente sepolto in una specie di barbarica melma » (*Repubblica*, 533d), e come può condurre lo spirito umano e riconoscere la propria sua essenza, che è di essere un puro intelletto, di natura simile alle idee, al quale soltanto le idee possono rivelarsi nella loro purezza. Tale dialettica è tutta finalizzata al conseguimento — o, meglio, alla riconquista, attraverso la reminiscenza — della visione delle idee, cioè di una conoscenza-contatto radicalmente diversa dall'esperienza attinta attraverso i sensi corporei e ben più diretta e adeguata: della funzione che può assolvere la dialettica ascendente ci siamo già fatti un'idea.

Il tipo di verità che è possibile cogliere con la dialettica ascendente è quella che, nel *Menone* (97b), vien definita in sostanza come l'oggetto della « opinione vera » od « opinione retta ». Certo, « l'opinione vera ... relativamente alla rettitudine dell'azione, non dirige meno bene dell'intelligenza » (*Menone*, 97b) e « non è, dunque, meno utile della scienza » (*op. cit.*, 97 c). Essa « non è da meno della scienza nel dirigere le nostre singole azioni » (*op. cit.*, 97 c). Si può dire che « mediante essa i politici governano gli stati, in nulla diversi, per ciò che riguarda la scienza, dagli indovini e dai vati » (*op. cit.*, 99c).

A questo punto il Socrate protagonista del dialogo osserva: « Anche indovini e vati pronunciano molte verità, solo che *nulla sanno di quello che dicono* » (*ibid.*).

Qui si tocca il limite dell'« opinione vera ». Perché, nella presente condizione terrena in cui l'anima può conoscere le idee solo attraverso la reminiscenza, le opinioni vere sono come le statue di Dedalo: così piene di vita e di movimento da dare l'impressione che, « se non vengono legate, fuggono e se ne vanno » (97d).

Ora « possedere una statua di Dedalo, priva di legami, è avere un'opera che non costa niente, sì come possedere uno schiavo che scappi: in realtà non resta nulla in mano. Possederla, invece, legata è avere cosa di gran valore, ché molto belle sono tali opere » (97e).

Così « anche le opinioni vere, finché restano, sono cose belle, capaci di realizzare tutto il bene possibile; solo che non acconsentono a rimanere per lungo tempo, e fuggono via dall'anima umana, per cui non hanno un gran significato, a meno che non s'incatenino con un ragionamento fondato sulla

causalità... Se collegate, esse dapprima divengono scienze e, quindi, cognizioni stabili. Ecco perché la scienza vale più della retta opinione: la differenza tra scienza e retta opinione sta, appunto, nel collegamento (97e-98a).

Questa necessità di collegare le intuizioni dell'anima — ancora disperse e confuse per quanto profonde — allo scopo di definirle e giustificarle, è ribadita nella *Repubblica*: « ...Non chiami tu dialettico chi si rende ragione dell'essenza di ciascuna cosa? E chi non ne è capace, non negherai che, nella misura in cui non riesce a darne ragione a sé e ad altri, in tale misura ne abbia intelligenza?... Per il bene è lo stesso. Considera il caso di chi non sa definire razionalmente l'idea del bene, isolandola da tutto il resto; di chi, come in battaglia, superando ogni prova e sforzandosi di comprovare il suo punto di vista non secondo l'opinione, ma secondo l'essenza, non riesce tuttavia a superare tutti questi ostacoli con la sua ragione infallibile: non dirai che un simile individuo non conosce il bene in sé né alcun altro bene, ma che, se per caso ne coglie un'immagine, la coglie con l'opinione, ma non con la scienza? e che passa la sua vita presente in sogno e torpore e, prima ancora di risvegliarsi in questo nostro mondo, giunge nell'Ade per dormirvi un sonno completo? » (534b-d).

Qui si conferma la necessità di una « dialettica discendente » quale complemento indispensabile della « dialettica ascendente ». Platone le mantiene costantemente unite. Una filosofia che voglia essere non solo « retta opinione » ma « scienza » dovrà essere non solo intuizione e sintesi, ma anche considerazione razionale, discorsiva, analitica.

Un'esigenza fortemente sentita nel corso di tutta la storia del pensiero, dagli antichi greci ai padri della chiesa, agli scolastici del medioevo, ai moderni è sempre quella di una filosofia che sappia esprimersi in un linguaggio scientifico fatto di affermazioni fondate sull'evidenza, formulate con esattezza, dedotte le une dalle altre con rigore. È un'esigenza assai antica. C'è chi direbbe: è un'antica tentazione.

È proprio tale esigenza che muove Platone ad imprimere un sempre maggior sviluppo alla *diàiresis*. Questa ha, appunto, il compito di esplicitare per quanto possibile il contenuto della visione di idee cui si perviene con la *synagoghé*, ha il compito di analizzare per quanto possibile la natura delle idee in se stesse e nel loro parteciparsi alle cose sensibili. Il frutto di questo lavoro di analisi dovrebbe potersi esprimere in un complesso organico di giudizi, per quanto possibile fondati sull'evidenza.

Così il giudizio acquista sempre maggiore importanza poiché solo giudizi correttamente formulati sulla base di quanto risulta alla nostra visione di realtà può veramente esprimere quello che noi conosciamo, e può esprimerlo in modo chiaro, adeguato, giustificato, scientificamente valido. Si comprende come Platone abbia ad un certo punto concentrato la propria attenzione sul giudizio, e ne abbia rilevata l'importanza in vista della formulazione di una filosofia come scienza rigorosa.

È noto come il Platone degli ultimi dialoghi abbia posto l'accento sulla necessità di conferire al pensiero un rigore più scientifico. Fondamentale, sotto questo aspetto, è la formulazione del « discorso » o giudizio: « Privati di esso, noi saremmo privati della filosofia » (*Sofista*, 259a) e « noi ne saremmo privati qualora ammettessimo che non vi è nessuna unione di nessuna cosa con nessuna » (259ab).

Il « discorso » è così chiamato perché « non solo denomina ma pure discorre » (262d), cioè « non solo denomina, ma esprime un senso compiuto, collegando i verbi ai nomi » (*ibid.*). Esso è necessariamente « discorso di qualche cosa » ed è « qualitativamente determinato » (262e).

Inoltre, può essere vero o falso: dei due giudizi « Teeteto vola » e « Teeteto siede », si può e si deve dire che « l'uno è falso » e « l'altro è vero »: mentre « quello falso dice cose diverse da quelle che sono », quello vero « dice le cose come sono » (263ab).

« Pensiero » e « discorso », si può dire che « sono la stessa cosa »: la sola differenza consiste nel fatto che il pensiero è « quel discorso che avviene nell'interno dell'anima, fatto dall'anima con se stessa, senza voce », mentre il discorso è « il flusso che dall'anima esce attraverso la bocca e si accompagna al suono della voce » (263e).

Ora, « noi per certo sappiamo che nei discorsi c'è... l'affermazione e la negazione » (*ibid.*). Sono questi i discorsi che Aristotele chiamerà « proposizioni »: si può dire che ogni discorso ha un significato, ma non si può certo dire che ogni discorso sia una proposizione; poiché tale è soltanto « il discorso nel quale risiede il vero o il falso » (*De interpretatione*, 4, 17a).

La preghiera, per esempio, non è né vera né falsa, perciò Aristotele la esclude dal discorso logico, assieme agli altri « modi dell'elocuzione (*ta skémata tes léxeos*), conoscere i quali è proprio della declamazione e di chi faccia professione di quest'arte, che consiste nel sapere come si rende un comando, o una preghiera, o una esposizione, o una minaccia, una domanda, una risposta o altre cose di simil genere » (*Poetica*, XIX, 1456b), ed il cui esame « è piuttosto compito della retorica o della poetica » (*De interpretatione*, 4, 17a).

Si ha una proposizione quando viene a stabilirsi una certa connessione tra un nome (soggetto) ed un verbo (predicato). A nulla vale prendere delle espressioni — «uomo », « bianco », « corre », « vince » — a caso: nessuna di esse può rappresentare, di per sé, né un'affermazione, né una negazione: « È solo attraverso la mutua connessione di questi termini che si costituisce l'affermazione o la negazione »; ed « ogni affermazione o negazione è sempre vera o falsa; mentre, delle cose che si dicono senza connessione, nessuna è falsa né vera » (*Categorie*, 4, 2a).

Ogni proposizione, dunque, è vera o falsa; non c'è via di mezzo: « Non si dà mezzo, ma è necessario che o si affermi o si neghi, e che, quel che si afferma o nega, sia una sola cosa di una sola » (*Metafisica*, IV, VII, 1011b).

Invero « tutto ciò che pensa e intende il pensiero o lo afferma o lo nega: questo è chiaro dalla definizione stessa del vero e del falso. Vero è il pensiero quando, affermando o negando, unisce le nozioni in un certo modo; quando, invece, in un certo altro, è falso » (1012a).

C'è chi nega questo « principio del mezzo escluso »: il miglior modo di confutare tali negazioni è esigere per ciascun termine la formulazione di un significato determinato, di una precisa definizione: « Con tutti costoro bisogna cominciar dalla definizione, e la definizione vien fuori obbligandoli a dar un significato a quel che dicono: il concetto, di cui la parola è segno, diventa definizione » (*ibid.*).

Il principio del mezzo escluso deriva dal principio di non contraddizione. Questo è, per Aristotele, il principio fondamentale del pensiero e, ad un tempo, della realtà; è, tra gli assiomi, « il più saldo di tutti » (*Metafisica*, IV, III, 1005b.).

Il principio di non contraddizione viene così enunciato: « È impossibile che la stessa cosa convenga e insieme non convenga a una stessa cosa e per il medesimo rispetto ». C'è chi lo nega, ma, replica Aristotele, « è impossibile negarlo, solo che, chi lo mette in dubbio, dica qualcosa » (IV, III, 1006a).

Per chi voglia difenderlo « la norma è di non pretendere che l'avversario dica che una cosa è o non è (perché egli obietterebbe subito che si presuppone ciò che è da dimostrare); ma che dia un significato a quel che dice, per sé e per gli altri: e questo è pur necessario, se egli vuol dir qualcosa » (*ibid.*).

Ora, è chiaro che « le parole 'essere' e 'non essere' hanno un significato ben determinato, per cui non ogni cosa è possibile che sia e non sia così » (*ibid.*).

Si consideri una parola, « uomo », cui sia stato attribuito un significato solo: « animale bipede ». Ebbene, prosegue Aristotele, « dicendo che ha un solo significato, intendo che, se uomo vuol dir questo, ove ci sia un essere che è uomo, esso sarà ciò che per uomo s'è definito.

« E non importa nulla se si obietta che di significati ne ha parecchi, pur che vengano definiti; ché si può a ciascun concetto assegnare un nome diverso. Facciamo il caso che si obiettasse che uomo non ha un solo, ma parecchi significati, e che la definizione animale-bipede vale per uno soltanto di essi, laddove ce ne sono parecchi altri, ma in numero determinato: ebbene, si dia un nome appropriato a ciascuno di essi.

« Che se, per non far questo, si adducesse che i significati di quel nome sono infiniti, è manifesto che esso non avrebbe più nessun senso, perché, se non significa una cosa determinata, è come se non significhi nulla; e quando le parole non hanno senso, è tolta la possibilità di discorrere con altri, anzi propriamente, anche seco stesso: giacché non può neanche pensare chi non pensa una cosa determinata: e se egli è in grado di pensare, dovrà dare anche un nome unico alla cosa cui pensa » (1006a-1006b).

L'argomentazione di Aristotele è ben più complessa, qui ne ho voluto riportare solo i punti che mi paiono essenziali. Anche qui ho cercato di riferire il pensiero dell'autore il più possibile con le sue stesse parole.

A chi legge con attenzione i brani citati e ne rilevi bene la terminologia e l'accentuata mentalità intellettualistica di cui sono espressione, apparirà abbastanza chiaro un fatto: il presupposto del principio di non contraddizione — e quindi del principio del mezzo escluso, e quindi di ogni proposizione che affermi o neghi in modo assoluto l'appartenenza di un certo predicato ad un dato soggetto — il presupposto è che degli esseri reali si possano dare definizioni assolutamente precise, al pari di quelle che si danno degli esseri ideali della pura logica e delle matematiche. Di ciascun essere, anche reale, esistente, si deve poter dire ciò che assolutamente è, e ciò che assolutamente non è: nessun predicato gli può essere attribuito in maniera relativa.

È la medesima esigenza che avverte il Platone degli ultimi dialoghi: « Dimostrare con precisione e correttamente quali sono i generi che si accordano con altri determinati e quali invece fra loro non ammettono di collegarsi » (*Sofista*, 253c). Tale è il compito della « scienza della dialettica » che è forse « la scienza più importante »; e la connessa « arte dialettica » non va attribuita « a nessun altro che non sia il puro e il vero filosofo » (253c-e).

Per Aristotele ciascun essere è definibile — almeno secondo certe sue caratteristiche — con precisione assoluta, appunto perché ciascun essere è assolutamente determinato: questo nel pensiero come nella realtà. Il principio di non contraddizione governa la realtà prima ancora del pensiero. Esso è indimostrabile: noi lo apprendiamo per mezzo di una intuizione (*Secondi analitici*, 100b).

Ed è, in fondo, una sorta di intuizione quella che ci consente di conoscere le « essenze » delle cose, le « forme »: incorporate nella realtà materiale: le essenze si offrono all'intelletto (passivo) nel fantasma sensibile, in una immagine individuata; a questo punto l'intelletto (attivo) interviene per cogliere l'essenza — disindividuata e smaterializzata — nella sua purezza di essenza universale, necessaria, immutabile e intelligibile. Questo avviene perché c'è nella mente umana una luce intellettuale: ed è questa che illumina le essenze, presenti nel fantasma come potenzialmente intelligibili, facendole diventare intelligibili in atto, concetti (cfr. *De anima*, III).

Si ha qui un atto di conoscenza immediata, una sorta di intuizione, che potremmo anch'essa definire — a suo modo — una conoscenza-contatto. L'oggetto di questa conoscenza intuitiva è una essenza assolutamente semplice e indivisibile; ed è tale carattere di assoluta semplicità e indivisibilità che permette all'intelletto di cogliere la essenza in maniera adeguata. Perciò sulla natura di tali essenze non ci si può ingannare se non accidentalmente: « In queste cose è possibile la verità e l'errore soltanto nel

senso che coglierle (*thigéin*) è già enunciare la verità (enunciare non è lo stesso che affermare), non coglierle vuol dire ignorarle.

« Sbagliarsi sull'essenza di una cosa non è possibile tranne che per accidente, e così pure non ci si può sbagliare per quelle sostanze che non sono composte, perché sono tutte in atto, e non in potenza: ché, altrimenti, si genererebbero e perirebbero, laddove l'essere che è in sé e per sé, non ricevendo il suo essere da altro, non nasce e non muore.

« In conclusione, quando l'essere delle cose è ciò che è, in atto, su esso non è possibile ingannarsi: si può soltanto intendere o non intendere » (*Metafisica*, 1051b, 7-8).

Si può dire, dell'intelletto, che « quando ha per oggetto l'essenza intesa come quiddità è sempre nel vero... Come la percezione, mediante la vista, del suo proprio oggetto sensibile è sempre vera, così è per tutti gli oggetti senza materia » (*De anima*, III, 6, 430b), cioè per le essenze intelligibili, che sono colte dall'intelletto mediante un atto conoscitivo altrettanto immediato di quello con cui l'occhio vede. Con questo in più: che, mentre la conoscenza sensibile è sempre in qualche misura inadeguata, la conoscenza intellettuale « nell'atto di toccare (*thingànon*) e intendere il suo oggetto » si identifica con esso « prendendo il posto dell'intelligibile... onde l'intelligenza e l'intelligibile sono la stessa cosa. L'intelligenza, infatti, è quel che ha la capacità di ricevere l'intelligibile e l'essenza » (*Metafisica*, XII, 7, 1072b, 7-8).

In altre parole, « in quanto concerne le realtà immateriali, c'è identità tra pensante e pensato, poiché la scienza teoretica e ciò che essa conosce sono identici » (*De anima*, III, 4, 430a).

Concludendo, in sintesi, per Aristotele questa nostra capacità di cogliere le essenze delle cose col nostro intelletto in maniera adeguata ci consentirebbe di definire gli esseri reali con la medesima precisione assoluta con cui definiamo i nostri concetti. Ciò significa, in altre parole, che ogni realtà ha una essenza assolutamente determinata: volendo esprimere il medesimo concetto con formulazioni di epoche posteriori potremmo dire che, secondo Aristotele, ciascun *A* è assolutamente se stesso mentre non è *Non A* in modo altrettanto assoluto.

La prima affermazione, chiara e netta, della determinazione assoluta dell'essere risale a Parmenide: « Bisogna che il dire e il pensare sia l'essere: è dato infatti essere, mentre nulla non è » (28 B 6); in quanto « il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile), / né lo puoi esprimere » (28 B 2); in altri termini « è la stessa cosa pensare e pensare che è: / perché senza l'essere, in ciò che è detto, / non troverai il pensare: null'altro infatti è o sarà / eccetto l'essere, appunto perché la Moira lo forza / ad essere tutto intero ed immobile » (28 B 8).

L'essere parmenideo è, nel suo limite, compiuto e perfetto perché è in senso pieno e totale: è tutto ciò che può essere, è tutto quel che deve essere, non manca di nulla: il non essere è inconcepibile, sia nel senso — assoluto

— di non esistenza, sia nel senso — relativo — di semplice carenza di essere: « La dominatrice Necessità / lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge; / perché bisogna che l'essere non sia incompiuto: / è infatti non manchevole: se lo fosse mancherebbe di tutto » (28 B 8).

Dalla compiutezza dell'essere, dalla sua assolutezza, dalla sua totale determinazione, dal fatto che l'essere — nel suo limite — è tutto se stesso e non ha bisogno di nulla deriva l'importante conseguenza che l'essere, come tale, è immobile: « Immobile nel limite di possenti legami / sta senza conoscere né principio né fine, dal momento che nascere e perire / sono stati risospinti ben lungi e li ha scacciati la convinzione verace. / E rimanendo identico nell'identico stato, sta in se stesso / e così rimane lì immobile » (28 B 8).

Per Parmenide « il divenire invece è delle cose che sembrano esistere da un falso punto di vista », è quanto appare ingannevolmente all'esperienza sensibile (28 A 22. [Plutarch.] *Strom.* 5 Euseb. *Praep. evang.* I 8, 5).

Il contrasto fra l'esperienza sensibile, che ci mostra gli esseri in continuo divenire e la ragione, che ci argomenta l'essere immutabile, è risolto da Empedocle, Anassagora e Democrito spiegando il nascere ed il perire delle cose e la loro incessante trasformazione con il vario associarsi e dissociarsi di elementi, ciascuno dei quali rimane perennemente identico a se stesso: immutabili sono le quattro radici di Empedocle, terra, aria, acqua e fuoco; immutabili sono gli omeomeri di Anassagora e gli atomi di Democrito.

Dice Empedocle: « Non vi è nascita di nessuna delle cose / mortali, né fine alcuna di morte funesta, / ma solo c'è mescolanza e separazione di cose mescolate, ma il nome di nascita, per queste cose, è usato dagli uomini » (31 B 8); le quattro radici, « come non cessano di mutare continuamente, così sempre sono immobili durante il ciclo » (31 B 26).

Per Anassagora « del nascere e del perire i Greci non hanno una giusta concezione, perché nessuna cosa nasce né perisce, ma da cose esistenti [ogni cosa] si compone e si separa. Così dovrebbero propriamente chiamare il nascere comporsi, il perire separarsi » (59 B 17). Inoltre « che non si produce né si distrugge alcuno degli omeomeri, ma sono sempre gli stessi, lo dimostra quando dice: 'Divisesi queste [cose] in tal modo, bisogna riconoscere che tutte [le cose] non sono né di meno né di più (perché non è possibile che siano più di tutte) ma tutte sempre uguali' » (59 B 5; *Simplic. Phys.* 156, 9).

Democrito e gli atomisti, che fanno derivare tutte le cose e gli eventi dal vario combinarsi degli atomi, « suppongono che i corpi primi siano inalterabili... anzi che neppure possano subire per qualche forza esterna quelle modificazioni a cui tutti gli uomini (che traggono la loro scienza dalle sensazioni) li credono soggetti » (68 A 49; Galen., *De el. Sec. Hipp.* I 2).

Anche per Platone « filosofi sono coloro che riescono ad arrivare a ciò che sempre permane invariabilmente costante » e i non filosofi « coloro che

non ci riescono, ma si perdono nella molteplicità del variabile » (*Repubblica*, 484b).

Questa seconda realtà, la realtà del mondo corporeo, « è opinabile dall'opinione mediante la sensazione irrazionale, perché nasce e muore, e non esiste mai veramente (*Timeo*, 28a).

Ma, al contrario, la realtà invisibile del mondo delle idee « è apprensibile dall'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre nello stesso modo » (27d-28a).

La realtà sensibile, « intermedia tra ciò che assolutamente è e ciò che non è affatto » (*Repubblica*, 477a, 478d) costituisce, appunto, l'oggetto di quell'*opinione (dòxa)* che è « intermedia tra scienza e ignoranza » (478d.); mentre la scienza (*epistéme*) « ha per oggetto ciò che è » in senso pieno (478a), la realtà intelligibile.

Tra le varie scienze ce ne sono di più e meno precise, di più e meno pure, chiare, certe e vere; comunque, « ognuno in ogni occasione, solo che abbia anche un minimo di intelligenza, ritiene di gran lunga la più vera delle scienze quella relativa a ciò che è, ciò che è realmente e che per natura è sempre identico a se stesso » (*Filebo*, 58a).

Al contrario, « su ciò che diviene, che diverrà, che è divenuto » (59a), non v'è « mente né scienza alcuna che relativamente a tali cose possa cogliere la verità assoluta » (59b). Poiché, in effetti, « che mezzo si può avere... di fissare il nome di un colore o di altra qualità simile, se è vero che la cosa, come quella che fluisce perennemente, ci scappa sempre di sotto nell'atto stesso che se ne parla? » (*Teeteto*, 182d).

Quanto, per esempio, alla definizione del bello, del buono e così via, « è possibile codesto bello chiamarlo giustamente per sé, se sempre ci scappa via di sotto, e dire che esso è, e poi che è tale; o è necessario che al momento stesso che noi parliamo divenga subito altro, e ci scappi via e non sia più così? » Verificandosi, appunto, questo secondo caso, « come potrà essere qualche cosa ciò che non è mai allo stesso modo? » (*Cratilo*, 439d-e).

È chiaro che, « se tutto si muove, ogni risposta, su qualunque cosa uno risponda, è egualmente giusta, sia che si dica che la cosa 'sta così', sia che 'non sta così' » (*Teeteto*, 183a).

Si può concludere che « nessuna conoscenza, certo, conosce ciò che conosce, se codesto non sta fermo in nessun modo » e che « neppure è lecito dire che esiste conoscenza... se tutte le cose mutano e nessuna sta ferma » (*Cratilo*, 440a).

Aristotele ribadisce — come s'è visto — che « l'essere che è in sé e per sé, non ricevendo il suo essere da altro, non nasce e non muore » (*Metafisica*, IX, 10, 1051b, 7).

In armonia con quanto hanno sostenuto i filosofi precedenti in ordine a quelli che sono gli elementi primi dell'essere, Aristotele afferma con chiarezza: « Non solo intorno alla sostanza la ragione dimostra che la

specie non diviene, ma il ragionamento vale anche nello stesso modo per tutte le cose che son prime: cioè, la quantità, la qualità, e le altre categorie. A quel modo che ciò che diviene è la sfera di bronzo, non la sfera, né il bronzo » (VII, 9, 1034b, 8-9).

In altri termini « è evidente che quel che s'intende per specie o sostanza, non diviene, ma l'incontro — che da esse prende nome — diviene » (VII, 8, 1033b, 4).

Il divenire ha luogo dove è presente la materia: ed è appunto per questo che « non c'è definizione né dimostrazione delle sostanze sensibili particolari perché fornite di materia, la cui natura è tale che può essere e non essere » (VII, 15, 1039b, 5).

All'opposto, la forma, o specie, o essenza è assolutamente semplice; ed è immutabile perché, come tale, è perfettamente in atto, è tutto quel che deve essere, è in senso pieno. Per Aristotele « quanto più l'oggetto di una scienza è primo per concetto e semplice, tanto più ha di rigore: ché si può trattar rigorosamente solo ciò ch'è semplice. Ora, « se... si considera il movimento, sarà più rigorosa la scienza di quello ch'è il primo, come quello ch'è il più semplice ». Invece « se si astrae dal movimento, il rigore è massimo » (XIII, 3, 1078a, 5).

Il pensiero di Aristotele mira a definire non un sistema di idee iperuranio ma il mondo reale dove le idee si trovano incarnate come le essenze immutabili delle stesse realtà in continuo divenire. La filosofia aristotelica, venuta a cadere in oblio nei secoli posteriori, viene rimessa in onore dalla scolastica e dal tomismo e rimane ad ispirare la stessa filosofia moderna in quelli che sono i principi informatori della sua logica, la quale resta una logica dell'essere immobile. Fissistica rimane, d'altra parte, l'intera concezione della natura fino a Carlo Linneo compreso: le stesse specie viventi son date una volta per tutte ed immutabili.

Questa vita, che per secoli viene imprigionata nel sistema della ragione astratta, esplose all'improvviso col Romanticismo e travolge gli schemi razionali affermandosi come realtà in perenne trasformazione, sempre nuova, individuata, irripetibile, contingente, inaccessibile a qualsiasi tentativo di definizione concettuale.

È nell'Ottocento che l'intelletto viene definito come una facoltà che può attingere soltanto l'immobile e quindi non può comprendere la vita. Il primo a sottolineare l'immobilità irriducibile dell'intelletto è Fichte (cfr. *Wissenschaftslehre*, 1794, II, Deduzione della rappresentazione, III).

Tale immobilità, rigidità ed astrattezza dell'intelletto vengono ribadite da Hegel, il quale all'intelletto della filosofia tradizionale contrappone una ragione dialettica e dinamica, che egli ritiene capace di cogliere il reale nella sua intima razionalità. La ragione hegeliana, malgrado si sforzi di cogliere il divenire delle cose, nella sua pretesa di esprimere e definire tutto nei suoi schemi, darà luogo ad una nuova e non meno insopportabile forma di razionalismo, contro cui si ribelleranno le correnti irrazionalistiche e

vitalistiche della seconda metà del secolo XIX e della prima metà del nostro. La critica della conoscenza intellettuale diviene un luogo comune: essa trova la sua espressione più classica, più compiuta, più raffinata in Bergson.

Per l'autore de *L'évolution créatrice*, l'« intelligenza », per potersi pensare secondo chiarezza e distinzione, è costretta a formulare concetti che sono, di fatto, esteriori l'uno all'altro, come oggetti nello spazio; ed hanno inoltre la medesima stabilità degli oggetti, sul modello dei quali sono stati formati. Ne risulta un « mondo intelligibile » che rassomiglia al mondo dei solidi, ma i cui elementi sono più leggeri e diafani. Questi non sono più immagini di realtà, ma simboli; e la logica è l'insieme delle regole da seguire nella manipolazione dei simboli. La logica trionfa nella scienza che assume per proprio oggetto la solidità dei corpi: nella geometria.

Geometria e logica si possono applicare con particolare rigore alla materia, tendono a trasformarla in strumento di azione. Quando però si esce dal dominio della materia inorganica e ci si accosta al vivente, l'intelligenza rimane interdotta come di fronte a qualcosa di nuovo ed irriducibile; tenta allora, per quanto può, di ridurre la vita alla materia, l'organico all'inorganico, il finalismo alla causalità meccanica, il contingente al necessario, l'imprevisto a quanto è già noto o almeno implicito e precontenuto, il diveniente all'immobile fino a rappresentarsi il divenire come una successione di stati.

L'intelligenza, come tale, è incapace di pensare sia la vera continuità, che il movimento, che la compenetrazione reciproca; è incapace, insomma, di concepire quella evoluzione creatrice che è la vita: « L'intelligenza è caratterizzata da una naturale incomprendimento della vita » (*L'évolution créatrice*, Paris 1966, p. 166).

Cfr. più in generale pp. 161-166, e, per una considerazione storica del problema, l'intero capitolo IV (pp. 272-369). Si ricordi in particolare il citato saggio Introduzione alla metafisica.

I Greci, scopritori o meglio inventori della logica formale e delle matematiche come scienze pure, avendo rilevato che esiste in effetti una notevole analogia tra gli esseri ideali di queste scienze e gli esseri reali che si trovano in natura, hanno soggiaciuto alla tentazione di concepire gli esseri reali — o almeno certe loro presunte « essenze » — alla medesima stregua degli esseri ideali.

Gli enti della logica e delle matematiche sono determinati in modo assoluto: si può definire, di ciascuno, ciò che assolutamente è (e rimane per sempre) e ciò che assolutamente *non è* (né sarà mai).

Qui vige pienamente quel principio di non contraddizione che, applicato nella sua purezza, esclude il mutamento: se *A* non è *Non A*, e se non lo è in

modo assoluto, non potrà mai mutare nemmeno in parte la sua natura di *A*. Di un triangolo potremmo dire, con assoluta precisione, se un dato punto giace o non giace in esso. Di un triangolo possiamo affermare in modo assoluto che ha una certa proprietà (per esempio: la somma degli angoli interni è uguale a due retti, cioè ad un angolo di 180°) e possiamo in modo altrettanto assoluto negare che possieda un'altra proprietà (per esempio: la somma degli angoli interni è uguale ad un angolo di 181°). Tutto quello che affermiamo di quel triangolo è valido una volta per sempre, perché esso con le sue proprietà si sottrae — ovviamente — a qualsiasi divenire.

Ma, al contrario, un essere reale possiamo definirlo, delimitarlo solo in modo relativo, macroscopico: anche riducendo il divenire — concettualmente — ad una successione di stasi, in quale preciso istante l'ossigeno che un animale respira diventa *suo* e non è più estraneo a lui? in quale preciso istante diventa *A* da quel *Non A* che era nell'istante precedente? Avviene questo quando l'ossigeno gli entra nelle narici? o nella faringe? o nella trachea? o nei polmoni? o nel sangue?

Moltiplicando esempi analoghi, si potrebbe mettere in evidenza che è impossibile formulare degli esseri reali, esistenti, una definizione assolutamente distinta e chiara: questo perché, al contrario degli esseri ideali della logica e delle matematiche, nessun essere reale è assolutamente determinato.

Ne deriva che i principi supremi della logica sono applicabili solo in modo approssimativo agli esseri empirici, sempre divenienti e compenetrati l'uno nell'altro almeno in qualche misura.

Dovrebbe tutto questo indurci a concludere per la non validità della logica e della conoscenza razionale in genere? A mio parere, una conoscenza razionale è necessaria per i motivi chiariti verso la fine del capitolo precedente, dove si è mostrata l'inadeguatezza in una conoscenza puramente sensibile. La conoscenza analitica, la ragione, è necessaria per convalidare la conoscenza sintetica, ma, appunto, ha un carattere complementare, ancillare, strumentale.

L'analisi ha bisogno di foggarsi i concetti; ma essi non hanno — come tali, in se stessi — una consistenza ontologica, non vanno ipostatizzati. Vanno visti unicamente nel loro essenziale carattere di strumenti di ricerca. Per ragionare 'sugli esseri reali, bisogna concettualizzarli, e bisogna prima ridurli a concetti; ma è chiaro che i concetti — universali, immutabili, rigorosamente definiti e determinati — sono realtà convenzionali. Tali concetti, che appaiono legati ai corrispondenti esseri reali da rapporti di notevole analogia, noi ce li foggiamo od immaginiamo per poter ragionare intorno agli esseri e magari per poterli fare oggetto di calcolo e di previsione.

Tutto questo ci è utile, nei limiti in cui lo strumentalizziamo consapevolmente. Ma quando questi limiti sono varcati, quando giungiamo ad ipostatizzare i concetti al punto da confonderli con gli esseri reali, tutta la

realtà finisce per apparirci falsata, e noi perdiamo con essa qualsiasi contatto vivo.

Se la conoscenza metafisica è una conoscenza partecipativa, un'intima esperienza dell'essere che presuppone un immergersi nella vita per attingerne il principio, è chiaro che una soverchia concettualizzazione della realtà, inibendoci di entrare in comunione vitale con l'essere, ce ne distacca, ce ne fa smarrire il significato.

È quanto si è verificato — come vedremo — lungo il filone gnoseologico della filosofia moderna, dove, smarrendo l'idea che il fenomeno è partecipazione dell'essere oggettivo e perdendo quindi il senso dell'essere oggettivo reale, si è pervenuti a smarrire il senso stesso dell'essere metafisico: tanto che si è potuto parlare di un vero e proprio « oblio dell'essere ».

CAPITOLO IV

SOMMARIO – Una volta ridotta dal razionalismo cartesiano a « idea chiara e distinta », la coscienza — unica realtà assolutamente certa — non è più concepita come coscienza viva, concreta, diveniente, in continuo ricambio con la realtà esterna, ma all'opposto appare qualcosa di statico, di assolutamente distinto e diverso dalla realtà oggettiva; appare non più una coscienza reale, quanto piuttosto un concetto della coscienza. Rispetto ad una coscienza così concepita che assolutizza se stessa e si diversifica in modo assoluto da tutto ciò che non è lei (come A da Non A), la realtà oggettiva non può essere altro che radicalmente estranea, inattingibile, inconoscibile. Quanto ai fenomeni, Cartesio li considera puri e semplici fenomeni della coscienza. In seguito gli empiristi inglesi li considerano come fenomeni a sé, come atomi di esperienza in certo modo sostanzializzati, dotati di esistenza autonoma. In nessun caso i fenomeni vengono più considerati come fenomeni dell'essere. Dall'eccessiva concettualizzazione della coscienza e dei suoi fenomeni deriva quell'« oblio dell'essere » che è così caratteristico della filosofia moderna.

La concezione degli esseri come assolutamente determinati — come definibili, e distinguibili in modo assolutamente preciso da ciò che non sono — domina incontrastata nel medioevo e nella stessa età moderna. Tale esigenza di determinare, definire e distinguere gli esseri reali alla medesima stregua degli esseri ideali della logica è particolarmente avvertita nel razionalismo. Ed è in piena coerenza con la propria mentalità intellettualistica che Cartesio vuole definire ogni cosa in modo « chiaro e distinto ».

L'intento di Cartesio è di « stabilire qualche cosa di fermo e di durevole nelle scienze ». (*Meditazioni metafisiche*, I; trad. ital., Bari 1954, p. 19).

Egli è alla ricerca di un criterio di verità, di certezza, di scientificità. Il criterio che stabilirà è quello della chiarezza e della distinzione: è vero tutto e solo ciò che noi riusciamo ad intuire in modo chiaro e distinto: « Mi sembra che già si possa stabilire per regola generale, che tutte le cose che noi concepiamo molto chiaramente e molto distintamente sono vere » (*Medd.*, III; trad. cit., p. 38).

In altre parole, « affinché su una percezione si possa fondare un giudizio certo e indubitato occorre che essa sia non solo chiara, ma anche distinta » (*Principia philosophiae*, I, XLV).

Veniamo in tal modo alla prima delle due celebri definizioni: « Chiamo chiara quella [percezione] che è presente e manifesta allo spirito di colui che vi presta attenzione, allo stesso modo come diciamo chiare le cose presenti dinanzi all'occhio che le guarda, e capaci di agire vigorosamente e manifestamente su di esso » (*ibid.*).

La seconda definizione, che è svolgimento della prima, interessa più direttamente il nostro problema: « Chiamo invece distinta quella percezione che, essendo chiara, è siffattamente precisa e separata da tutte le altre, da non contenere in sé null'altro che ciò che è ben chiaro » (*ibid.*).

L'idea di questa assoluta determinazione di ogni cosa, l'idea di questa assoluta distinzione, precisione e separazione di ciascun essere dagli altri riceve conferma dalla definizione della *sostanza*: « Per *sostanza* non possiamo intendere altro che una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno di nessun'altra cosa per esistere » (*op. cit.*, I, LI).

In senso stretto, una definizione del genere conviene solo a Dio: tutte le altre sostanze derivano e dipendono dal Creatore. Le « sostanze create », perciò, sono « cose che, per esistere, non hanno bisogno di altro che del concorso di Dio » (I, LII).

Tutto questo ci conferma nell'idea che Cartesio accentua la determinazione della singola sostanza (creata): che egli accentua quella distinzione che esiste in natura tra un essere e gli altri, e la accentua al punto da identificarla con quella distinzione e separazione assoluta che esiste tra gli esseri ideali della logica. Ciò è in piena armonia con quella tendenza a concettualizzare il reale, a ridurre gli esseri reali a concetti, che è propria del razionalismo.

Nelle *Meditazioni*, applicando il dubbio metodico a tutti i giudizi che non appaiono dotati di assoluta evidenza, chiarezza e distinzione, Cartesio perviene a scoprire l'assoluta evidenza e certezza della proposizione *Io sono, io esisto*. Passa poi a chiedersi come possa definirsi questo *io*; e, poiché l'esistenza delle realtà materiali è tutta revocata in dubbio, conclude che questo *io* di cui si può affermare l'esistenza in modo apodittico non può comprendere il corpo, si riduce allo spirito, alla coscienza, alla « sostanza pensante » (*res cogitans*): « ...Che cosa, dunque, sono io? Una cosa che

pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente » (II, pp. 30-31).

Invero, « sebbene le cose che sento ed immagino non siano forse nulla fuori di me ed in se stesse, io sono tuttavia sicuro che quelle maniere di pensare, che chiamo sensazioni ed immaginazioni, per il solo fatto che sono modi di pensare risiedono e si trovano certamente in me » (III, p. 37).

In quest'ultimo brano citato Cartesio distingue, in modo netto, cose che esistono fuori di me ed in se stesse (un mondo esterno, dall'esistenza incerta) e modi di pensare che si trovano in me come idee della mia coscienza e formano con essa la *res cogitans* (un mondo interiore, la cui esistenza è assolutamente certa e indubitabile).

Nel pensiero cartesiano le due realtà appaiono determinate in modo assoluto, vengono formulate come due idee chiare e distinte: di ciascuna si potrebbe affermare, con rigore assoluto, che è se stessa e non è l'altra, che è *A* e non è *Non A*. In altre parole, nel momento in cui Cartesio riduce una realtà evidente ad idea chiara e distinta, egli la considera alla stessa stregua di un concetto astratto della logica, di un concetto definibile con pieno rigore in ciò che assolutamente è ed in ciò che assolutamente non è.

Nel Riassunto delle sei meditazioni è detto che « la prima e principale cosa che si richiede per conoscere l'immortalità dell'anima è di formarne [dell'anima] un concetto chiaro e lucido, e interamente distinto da tutti i concetti che si possono avere del corpo... Di più, bisogna avere un concetto distinto della natura corporea... » (*Medd.*, I, p. 14).

. La conclusione cui Cartesio perviene è che « le cose che concepiamo chiaramente e distintamente come sostanze differenti, quali lo spirito e il corpo, sono in effetti delle sostanze diverse, e realmente distinte le une dalle altre » (*ibid.*).

Divisibile il corpo, indivisibile l'anima, « le loro nature non sono solamente riconosciute come diverse, ma anche, in certo modo, come contrarie » (*ibid.*).

Il corpo umano diviene e muore, l'anima è immortale perché immutabile: « Sebbene tutti i suoi accidenti si cangino, e, per esempio, essa concepisca certe cose, ne voglia altre, ne senta altre ecc., è sempre tuttavia la medesima anima » (*ibid.*, p. 15).

E, comunque, « l'idea che ho dello spirito umano, in quanto è una cosa pensante, e non estesa in lunghezza, larghezza e profondità, e che non partecipa a niente di ciò che appartiene al corpo, è incomparabilmente più distinta dell'idea di qualunque cosa corporea » (*Medd.* IV, p. 56).

Questa distinzione dell'anima dal mondo corporeo e dallo stesso corpo umano che le appartiene è ribadita da Cartesio ancora una volta nella Sesta meditazione, dove egli sostanzialmente afferma che, nella realtà, tutti gli esseri sono determinati, distinti, separati nello stesso modo in cui li concepisce l'intelletto astratto, uso a considerare solo quanto riesce a

ridurre a concetti astratti, ad idee chiare e distinte: « ...Poiché so che tutte le cose, che concepisco chiaramente e distintamente possono essere prodotte da Dio quali le concepisco, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra, per essere certo che l'una è distinta o differente dall'altra, perché esse possono essere poste separatamente, almeno dall'onnipotenza di Dio; e non importa quale potenza operi tale separazione per obbligarmi a giudicarle differenti.

« E pertanto, dal fatto stesso che io conosco con certezza di esistere, e, tuttavia, osservo che nessun'altra cosa appartiene necessariamente alla mia natura o alla mia essenza, tranne l'essere una cosa pensante, concludo benissimo che la mia essenza consiste in ciò solo, ch'io sono una cosa pensante, o una sostanza, di cui tutta l'essenza o la natura è soltanto di pensare.

« E sebbene... io abbia un corpo, al quale sono assai strettamente congiunto, tuttavia, poiché da un lato ho la chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e inestesa, e da un altro lato ho un'idea distinta del corpo, in quanto esso è solamente una cosa estesa e non pensante, è certo che quest'io, cioè la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e può essere o esistere senza di lui » (pag. 82).

È vero che anima e corpo sono strettamente congiunti in modo da comporre come un sol tutto, cosa che permette all'anima di sentire dolore quando il corpo è ferito; d'altra parte « lo spirito non riceve immediatamente l'impressione di tutto il corpo, ma solo del cervello, o forse anche di una delle sue piccole parti, cioè di quella dove si esercita la facoltà che chiamano il senso comune » (pag. 88). Questa piccola parte del cervello è il *conarium*, la glandola pineale, sede dell'anima

Cfr. la lettera al padre Mersenne del 24 dicembre 1640; Oeuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et P. Tannery, III, Paris 1899, pp. 262 ss.

La glandola pineale è il punto d'incontro del corpo e dell'anima: all'infuori di essa, corpo ed anima sono due realtà assolutamente distinte e separate. È chiaro che Cartesio identifica l'anima con la coscienza, escludendo quello che la moderna psicologia chiamerà l'inconscio. Tra la coscienza e qualsiasi essere che la trascende c'è la separazione assoluta, tanto che la sola garanzia del carattere oggettivo di quanto i sensi rivelano di un presunto mondo esterno è affidata alla veracità di Dio, il quale nella propria perfezione non può avere dotato l'uomo, sua creatura, di organi di conoscenza ingannevoli.

L'idea di Dio è, per Cartesio, innata nello spirito umano: « Come l'idea di me stesso, essa è nata e prodotta con me, fin da quando sono stato creato » (*Medd.* III, p. 54).

L'idea di Dio è l'idea di una somma perfezione che, come tale, non può non includere l'esistenza; e quindi, « dal solo fatto che io non posso concepire Dio senza esistenza, segue che l'esistenza è inseparabile da lui, e, pertanto, che egli esiste veramente » (V, p. 69).

Si potrebbe obiettare che, se è vero che l'idea di un essere perfetto include l'idea dell'esistenza di un tale essere, ciò non vuol dire che il concetto di questo essere perfettissimo non possa essere una creazione della nostra mente al pari del concetto di un numero, di una figura geometrica o di un qualsiasi ente della logica (la cui natura arbitraria e convenzionale è generalmente riconosciuta, oggi, al contrario di quanto avveniva ai tempi di Cartesio).

Ora, se l'idea di un Dio essere perfetto è creazione della nostra mente, ne deriva che essa è soggettiva, e che nulla ci obbliga ad affermare l'esistenza oggettiva di un reale essere perfetto che gli corrisponda. Dall'ordine logico — la cui natura è convenzionale — non si può passare all'ordine ontologico se non con un salto arbitrario.

Ma Cartesio parte dal presupposto che tutto ciò di cui si può avere un'idea chiara e distinta, è, per ciò stesso, vero, certo, reale, esistente: ora l'idea di Dio, che egli afferma di portare impressa da sempre nel proprio spirito, è un'idea chiara e distinta.

Si noti, però, che le idee chiare e distinte sono i concetti astratti, la cui origine arbitraria è stata posta in luce a partire dalla metà del secolo scorso, con la scoperta della geometria non euclidea, e col conseguente riconoscimento che è possibile creare infiniti sistemi logico-matematici dotati ciascuno di una sua perfetta interna coerenza: il che, poi, ha portato a concludere che non solo ogni geometria, non solo ogni sistema numerico, ma anche ogni sistema logico di concetti astratti, lungi dal rispecchiare qualcosa di oggettivamente reale, è invero fondato su determinati presupposti di natura convenzionale ed arbitraria.

Pur affermando — sulla base dell'esperienza — che l'idea di Dio appare tutt'altro che innata nella mente di ciascun uomo, Locke si riallaccia, tuttavia, al cogito cartesiano: della nostra esistenza, del nostro io, dice Locke, noi abbiamo conoscenza « per intuizione »: difatti « per quanto concerne la nostra propria esistenza, noi la percepiamo con tanta facilità e con tanta sicurezza, che non c'è bisogno né possibilità di darne prove. Io penso, ragiono, sento piacere e dolore; possono questi stati d'animo essere più evidenti della mia stessa esistenza? Se pure dubito di ogni altra cosa, questo dubbio stesso mi convince della mia propria esistenza, e m'impedisce di dubitare » (*Saggio sull'intelletto umano*, IV, IX, 2-3).

Qui l'influsso cartesiano è più che evidente. Ma, se Cartesio concettualizza la coscienza, Locke dal canto suo analizza i fenomeni della coscienza e li scompone nei loro elementi costitutivi, in tanti fenomeni elementari, in tanti atomi di esperienza che chiama « idee semplici »: sono i singoli colori (percepiti attraverso gli occhi), le varie specie di rumori e suoni (orecchie), i

gusti (palato), gli odori (naso); sono le idee di spazio o estensione (figura, quiete e moto), che ci giungono mediante più sensi; sono le idee relative alle attività dello spirito (pensiero, volontà), che derivano dal « senso interno » o « riflessione »; sono le idee semplici, che riceviamo ad un tempo dai sensi del corpo (sensazione) o dal senso interno (riflessione), ossia il piacere, il dolore, il potere, l'esistenza, l'unità, la successione, e via dicendo.

Con le idee semplici lo spirito forma le idee complesse in vari modi: unendo più idee semplici in una complessa; o giustapponendo due idee in modo che si possa scorgere, d'un solo colpo d'occhio, la loro relazione; oppure, da una combinazione di idee, separandone una in modo che, per astrazione, venga a costituire un'idea generale.

Lo spirito si limita a variare la combinazione delle idee semplici, ciascuna delle quali rimane, in se stessa, immutata. Ciascuna idea semplice permane identica a sé e distinta da qualsiasi altra, al pari di un'idea chiara e distinta di cartesiana memoria, al pari di un concetto della ragione.

Qui l'esperienza è concettualizzata. Il mondo dell'esperienza non ci appare più un tutto organico vivente, ma piuttosto il vario combinarsi meccanico di atomi conoscitivi, ciascuno dei quali è ricavato non da una esperienza diretta, viva, esistenziale, ma, al contrario, attraverso un lavoro di analisi, attraverso un lavoro sostanzialmente identico a quello col quale si ricavano i concetti astratti.

Per Locke tutta la nostra conoscenza verte sulle idee: in realtà non conosciamo altro che le idee semplici e le loro combinazioni e relazioni: « La conoscenza... non è altro che la percezione della connessione e coincidenza, ovvero della opposizione e repugnanza fra varie nostre idee. Non in altro che in questo essa consiste. Dove c'è siffatta percezione, c'è conoscenza, mentre dove non c'è, noi possiamo fantasticare, congetturare o credere, ma non giungeremo mai a una vera conoscenza » (*op. cit.*, IV, I, 2).

La conoscenza, in altre parole, non è più concepita come conoscenza dell'essere, o di esseri, ma unicamente come conoscenza di idee, cioè di rappresentazioni della coscienza. Nell'empirismo inglese, alla coscienza come un tutto indiviso (*res cogitans* cartesiana) sottentra una molteplicità di idee semplici o rappresentazioni o fenomeni di coscienza, ciascuno dei quali è concepito come un'idea chiara e distinta, rigorosamente identica a sé e rigorosamente distinta e diversa dalle altre come può esserlo un concetto della ragione, non certo come può esserlo una realtà viva che sempre in qualche misura è immersa nelle altre realtà, sempre in qualche misura partecipa di altre realtà in continuo attivo ricambio con esse, in continuo divenire e trasformazione.

Locke inizia quella critica della sostanza che, portata a fondo da Hume, condurrà a definire qualsiasi sostanza, materiale o spirituale, come un semplice ipotetico substrato di rappresentazioni atomiche, le quali

apparirebbero, con tutta evidenza, le uniche vere sostanze, gli unici veri esseri di cui è possibile affermare con sicurezza l'esistenza reale.

Locke poteva inferire la realtà oggettiva di sostanze, in quanto causa delle rappresentazioni, ma, con la critica humiana della causalità, l'affermazione che al di là dei fenomeni della coscienza esistono esseri reali, oggettivi non è altro più che una credenza, ingenerata dall'abitudine ma indimostrabile con argomenti razionali.

Per Hume le uniche realtà, le uniche sostanze di cui si può affermare l'esistenza con assoluta certezza sono le « impressioni » e le « idee ». La conoscenza appare ridotta a pura conoscenza di fenomeni, non è più conoscenza di esseri. Il fenomeno è considerato nella sua individualità elementare perfettamente determinata, assolutamente identica a sé e distinta e diversa da ogni altra cosa: un tale fenomeno è fin troppo concettualizzato perché si possa ancora ammettere l'esistenza di un rapporto di partecipazione, di vivo ed attivo ricambio tra lo stesso fenomeno ed un essere che lo trascende.

Contro il fenomenismo scettico di Hume la « scuola scozzese » (Reid, Brown, Dugald-Stewart) tenta di restaurare una concezione realistica fondandola sul « senso comune ». L'esistenza del mondo esterno non ha bisogno di venir dimostrata: essa è manifesta al senso comune degli uomini.

Diceva Aristotele che non ha senso cercare di dimostrare gli assiomi, che sono appunto i principi su cui ogni dimostrazione si fonda; ebbene, per Reid anche il senso comune ha i suoi principi, indimostrabili ma assiomatici perché auto-evidenti.

Tali sono i « primi principi delle verità contingenti » (l'esistenza di tutto ciò di cui io sono conscio; che i pensieri di cui sono conscio sono i pensieri di un essere che chiamo me stesso, la mia mente, la mia persona; che quelle cose che noi percepiamo distintamente coi nostri sensi esistono realmente, e sono come noi le percepiamo; che le facoltà naturali, per cui mezzo noi distinguiamo la verità dall'errore non sono fallaci ecc.) e poi i « primi principi delle verità necessarie » (assiomi logici; assiomi matematici; assiomi estetici; primi principi etici; primi principi metafisici, affermant l'esistenza distinta di un corpo come « soggetto » delle sensazioni e di un'anima come « soggetto » dei pensieri, affermant inoltre che qualunque cosa che comincia ad esistere ha una causa e che la natura della causa può essere inferita con certezza dalla natura dell'effetto) (cfr. Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Power of Man*, Essay VI, c. V, pp. 441-452; c. VI, pp. 452-461; *Works*, Edinburg 1880.

È evidente il carattere acritico di queste affermazioni, che mal soddisfanno l'esigenza propria della filosofia, che è di fondare ogni sua proposizione criticamente. Reid sembra non tenere nel minimo conto quel bisogno di « stabilire qualche cosa di fermo e di durevole nelle scienze » che aveva indotto Cartesio ad applicare il dubbio metodico a tutti i giudizi, a cominciare da quelli dettati dal senso comune.

Se il venire a contatto col pensiero di Hume vale a risvegliare Kant dal suo sonno dogmatico, non per questo Kant, nel suo tentativo di superare il fenomenismo scettico di Hume, si affida alla filosofia del senso comune: egli, anzi, dissente in pieno dalle obiezioni di Reid e Hume: il senso comune, per Kant, può esserci di guida nell'agire, ma è privo di valore gnoseologico.

A Hume, che esclude la possibilità di un sapere autentico e certo ed afferma che noi uomini possiamo tutt'al più attingere un sapere probabile, Kant obietta che un sapere autentico esiste ed è la moderna scienza matematica della natura di impronta galileiana e newtoniana.

Hume considerando la conoscenza tutta empirica ed a posteriori, aveva concluso che una pura esperienza è di per sé incapace di darci una sicura nozione di esseri e leggi della natura; Kant, rilevando che la conclusione humiana sarebbe senz'altro legittima se fosse vero che la conoscenza è tutta e solo empirica, afferma che, al contrario, l'oggettività (universalità e necessità) delle proposizioni scientifiche è garantita dal fatto che nella conoscenza interviene non solo un elemento empirico a posteriori (materia, dato sensoriale), ma anche un elemento a priori, cioè il complesso delle forme a priori attraverso cui si articola, come tale, la razionalità stessa.

È nella razionalità che insidono le forme, non nell'essere reale come voleva la tradizione della filosofia classica. E sono queste forme dello spirito — sempre le stesse — che organizzano il dato sensoriale (di per sé amorfo) e gli conferiscono una struttura ed un senso.

Quindi, per Kant, l'atto conoscitivo è sintesi, è recezione di un dato empirico, è acquisizione di qualcosa di nuovo, ma non è tutto e solo questo: è sintesi a priori.

Circa la qualità e il numero delle forme a priori è facile rilevare il carattere arbitrario e macchinoso della classificazione kantiana, che certamente non è tale da soddisfare anche chi ammetta, in ogni atto di conoscenza, l'intervento a priori di un'attività dello spirito umano che organizza il dato sensoriale imprimendogli un significato. Nella classificazione delle forme a priori di Kant è facile riscontrare un che di arbitrario.

Un Cartesio che fosse vissuto nella seconda metà del secolo XVIII, nel suo tentativo di fondazione assoluta, come avrebbe sottoposti a dubbio metodico gli assiomi del senso comune di Reid relativi alle « verità contingenti », nello stesso modo avrebbe avuto più di un motivo di dubitare delle forme a priori così come sono dedotte e proposte da Kant.

Acritica e dogmatica appare, poi, in Kant l'accettazione dei presupposti su cui si fonda l'edificio della scienza moderna di Galilei e di Newton. Nella seconda metà del secolo XIX verrà messo in luce il carattere arbitrario e convenzionale dei giudizi della matematica nonché il carattere approssimativo e relativo dei giudizi della fisica; però, al tempo di Kant, la matematica e la fisica sono ancora considerate scienze perfette. Sono anche

poste sul medesimo piano, in quanto Kant nega che i giudizi della matematica siano analitici e li definisce sintetici a priori al pari dei giudizi della fisica.

Kant non si chiede se siano possibili una matematica ed una fisica (in quanto scienze perfette — s'intende — cioè assolutamente valide, certe e vere, senza quelle riserve che più tardi formuleranno i critici della scienza); egli non si chiede se siano possibili, poiché la loro possibilità è dimostrata dal fatto stesso che esistono, ed in piena fioritura; si chiede, invece, *come* siano possibili.

È della metafisica (wolffiana) che Kant si chiede se sia possibile, in quanto scienza. E la risposta è negativa: posto che ha valore conoscitivo-teoretico solo ciò che ha valore scientifico, ed essendo scienza solo ciò che può rifarsi al modello della scienza matematica della natura di Galilei e di Newton, ne consegue che le proposizioni metafisiche, in quanto non possono venire assimilate alle proposizioni della scienza naturale, sono prive di valore scientifico e quindi sono anche prive di qualsiasi valore conoscitivo: non esprimono nemmeno conoscenze ma, tutt'al più, aspirazioni dell'animo umano; sono idee regolatrici dell'azione: non appartengono alla sfera teoretica ma a quella della vita pratica e dei suoi problemi (tra i quali c'è il problema etico).

Per Kant, insomma, ha valore scientifico, teoretico, noetico solo quanto si lascia ridurre ai concetti galileiani-newtoniani poiché solo questi concetti definiscono ciò che si può chiamare, in senso proprio, esperienza. Dire esperienza equivale a dire esperienza scientifica di fenomeni registrabili in maniera oggettiva e matematizzabili: ai quali, cioè, si possa applicare il calcolo in modo da poterli prevedere e possibilmente ripetere in laboratorio, anche ai fini della tecnica.

Il presupposto di tutto questo è una concezione meccanicistica della natura: se i fenomeni fossero contingenti, non potrebbero essere oggetto né di calcolo né di previsione. Kant, nell'assumere acriticamente la piena validità della scienza del suo tempo, ne assume anche i presupposti.

Il suo negare alla metafisica qualunque valore noetico è — come s'è visto — un'altra conseguenza implicita di questo suo ammettere come evidente solo ciò che si lascia ridurre agli schemi della scienza moderna.

Questo atteggiamento non è originale in Kant: egli lo fa suo assumendolo dagli scienziati dell'età moderna da Galilei a Newton, limitandosi a cercare di convalidarli in sede filosofica. Più tardi questo medesimo atteggiamento si trasmetterà al positivismo ed al neopositivismo fysicalistico.

Abbiamo visto che Cartesio giudica evidente solo ciò che gli appare sotto forma di idea chiara e distinta. La prima realtà che gli appare chiaramente e distintamente è il *cogito*; ed egli, nell'affermare l'esistenza della coscienza, la distingue e la separa da ogni altra realtà, da ogni realtà corporea (salvo poi a fare intervenire Dio come un vero *Deus ex machina* a garantire la

veridicità della testimonianza dei nostri sensi e quindi l'esistenza oggettiva del mondo corporeo).

Anche Locke muove dal criterio cartesiano delle idee chiare e distinte per affermare l'evidenza primaria delle idee semplici.

La critica lockiana e humiana della scienza e poi quella humiana della causalità indurranno Hume ad affermare l'evidenza non più del cogito cartesiano, dell'anima individuale, ma, al suo posto, di quegli atomi di esperienza che sono le singole rappresentazioni (« impressioni » e « idee »).

Tale è il punto di arrivo dell'empirismo inglese che, riallacciandosi a Cartesio e adottandone il criterio della chiarezza e della distinzione, ha voluto partire come lui dalla coscienza e dai suoi fenomeni, ma razionalizzandoli riducendoli ad idee chiare e distinte, imprigionando un'esperienza viva in concetti razionalistici.

Qualcosa di molto simile fa Kant, in un contesto diverso: egli non pone in alcun dubbio l'esistenza del mondo ma riduce ogni esperienza al tipo dell'esperienza scientifica, ed attribuisce valore teoretico solo ai giudizi della scienza, e riconosce evidente solo ciò che si lascia ridurre negli schemi del metodo scientifico inaugurato da Galilei.

Nel caso sia di Cartesio che di Locke e Hume che di Kant l'esperienza non è mai accolta come il rivelarsi dell'essere al soggetto; la realtà non è mai considerata in maniera disinteressata, non è mai accolta semplicemente e spontaneamente così come essa si offre ad uno sguardo spregiudicato: al contrario, l'esperienza è sempre concettualizzata, razionalizzata, imprigionata in schemi intellettuali; ed in qualche misura è sempre deformata, ridotta a ciò che non è.

Ne deriva che tutto ciò che non si lascia inquadrare da quegli schemi è dichiarato incerto, ipotetico, arbitrario, è escluso dalla sfera teoretica per diventare tutt'al più un motivo dell'azione pratica: tale è la sorte, nel pensiero cartesiano, del mondo esterno (pur salvato *in extremis* dal *Deus ex machina*); eguale sorte tocca, nella filosofia di Hume, all'esistenza sia del mondo esterno che di Dio che dello stesso io; e lo stesso si dica di Dio, dell'anima e dell'intima natura del cosmo nel pensiero di Kant.

Quanto al fenomeno, esso è visto: da Cartesio, come fenomeno della coscienza; da Locke a Hume, come fenomeno in sé, atomizzato, quasi sostanza o *res quae nulla alia re indigeat ad existendum*; da Kant, come fenomeno di una natura corporea meccanica; ma in nessun caso il fenomeno è visto come fenomeno dell'essere. Il fenomeno è fin troppo concettualizzato perché si possa ammettere ancora l'esistenza di un rapporto di partecipazione tra di esso ed un essere che lo trascenda. Oltre il fenomeno è impossibile andare.

L'essere e ormai l'elemento dimenticato, il grande assente della filosofia, che pure, una volta, era tutta imperniata sull'essere. Si può davvero parlare di un oblio dell'essere nella filosofia moderna.

CAPITOLO V

SOMMARIO - Se l'« oblio dell'essere » è imputabile ad un prevalere della conoscenza-nozione sulla conoscenza-contatto, il grande problema che si pone oggi è di tornare ad un rinnovato contatto con le cose stesse, ad una visione spregiudicata dei fenomeni quali appaiono alla coscienza anteriormente a qualsiasi tentativo di concettualizzarli. Una strada in questo senso è stata aperta da Husserl e da Heidegger come pure, in un diverso contesto, da Bergson. Ne risultano: il ripudio dell'idea di una coscienza ridotta a concetto astratto e statico, perfettamente determinato e conchiuso in sé; l'orientarsi verso l'idea di una coscienza viva e concreta, diveniente, aperta all'essere; il riemergere dell'idea di un fenomeno come rivelazione dell'essere, ed anzi, approfondendo, come rivelazione dell'Essere assoluto.

Un nuovo tentativo di fondazione assoluta della filosofia e delle scienze è quello compiuto da Husserl e dalla scuola fenomenologica. Per Husserl il conoscere è un contemplare disinteressato, spregiudicato; è un vedere le cose come sono, come si rivelano, senza cercare di imporgli schemi a priori di alcuna specie.

Per ottenere questo sguardo puro sull'essere, è necessario, secondo Husserl, che usciamo da quell'« atteggiamento naturale » che è proprio dello scienziato e del filosofo di mentalità scientifica come dell'uomo qualsiasi che si lascia guidare dal « senso comune »: lo scienziato impegnato in una ricerca positiva, il filosofo che trascuri di porsi certe questioni epistemologiche fondamentali, l'uomo impegnato nell'agire, sono tutti portati ad assumere senza discussione certi presupposti naturalistici (realtà di un mondo corporeo, esistenza di un io come individualità psicosomatica ecc.), i quali invece non possono venire accettati acriticamente da chi voglia attuare una fondazione assoluta del proprio pensiero.

Ogni presupposto, e lo stesso atteggiamento naturale, vanno dunque messi « tra parentesi » o « fuori circuito ». Come Cartesio applica il dubbio metodico a tutti questi giudizi che non appaiono immediatamente evidenti, non certo nell'identico modo ma in modo analogo Husserl applica a tutti questi pre-giudizi l'« epoché ». In maniera simile a quanto avviene nel procedimento cartesiano, anche qui la coscienza emerge sull'ambiente che la circonda, se ne emancipa, si accorge di non esser più una cosa tra le cose, un pezzo di mondo al pari di tutti gli esseri che vediamo intorno a noi; al contrario, la coscienza scopre di essere donatrice di significato a tutte le cose, che ora appaiono suoi fenomeni (quasi, in un certo senso, posti in essere da lei).

L'originalità di Husserl rispetto a Cartesio mi pare consistere soprattutto nella sua assoluta spregiudicatezza, nel suo dimostrarsi libero da qualsiasi

pregiudizio razionalistico. Husserl mira « alle cose stesse » (*zu den Sachen selbst*) (*Ideen*, Halle 1928, p. 35; cfr. tutto il paragr. 19), così come sono, così come spontaneamente si rivelano all'intuizione, e si sforza di assumere, per quanto è possibile, un atteggiamento di assoluta recettività e disponibilità alla manifestazione dell'essere.

La stessa « riduzione trascendentale », la stessa applicazione dell'« epoché », per quanto possano apparire artificiali all'uomo del senso comune, non vogliono essere altro che una ascesi che meglio permetta al fenomenologo di assumere quella attitudine di pura contemplazione che così da vicino richiama il *thaumàzein* platonico.

Al contrario Cartesio muove da un presupposto tipicamente razionalistico dal quale non riesce più a liberarsi e che fin dal primo momento condiziona e vizia i risultati che via via emergono dalla sua ricerca: è il famoso criterio della chiarezza e della distinzione. Per Cartesio *evidente* è sinonimo di *chiaro e distinto*.

Quando è, per Cartesio, che noi possiamo essere veramente sicuri di vedere una cosa? Non quando la vediamo semplicemente così com'è, ma quando la vediamo, oltre che chiara, *distinta*, ossia « precisa e separata da tutte le altre » nella stessa guisa di un concetto astratto o di un numero o di una figura geometrica: in altre parole, noi per Cartesio possiamo essere veramente sicuri di *vedere* una cosa (e perciò essa è *evidente*, e quindi *vera e certa*) solo quando tale cosa assume dinanzi a noi le forme di un concetto, solo quando essa ci appare concettualizzata: e, cioè, da essere concreto e vivo e diveniente e compenetrato delle realtà circostanti ridotta ad essere astratto, inerte, immobile, assolutamente identico a sé ed assolutamente distinto e diverso da ogni altro essere.

Questa diversità di impostazione fa sì che, mentre ad Husserl la coscienza appare una realtà viva, diveniente, aperta, intenzionata ad essere ed in continuo attivo ricambio con esso, all'opposto la coscienza appare a Cartesio concettualizzata, sostanzialmente immutabile, chiusa, radicalmente distinta e separata da un mondo che le rimane estraneo: una coscienza astratta: più che una coscienza, un concetto della coscienza.

Divenuta oggetto di uno sguardo puro, disinteressato, libero da pregiudizi razionalistici e di qualsiasi altra specie, la coscienza rivela ad Husserl un suo carattere costitutivo: l'intenzionalità. Per intenzionalità Husserl intende la proprietà, che ha la coscienza con i suoi fenomeni, « di essere coscienza di qualche cosa » ovvero di un « oggetto » (*op. cit.*, p. 168; cfr. tutto il paragr. 84).

Essa non è, come per Cartesio, una coscienza dei suoi puri interni fenomeni, dei suoi meri *cogitata*; è, all'opposto, coscienza di cose e di esseri: « Io non vedo sensazioni di colore ma cose colorate, non odo sensazioni di suono ma la canzone della cantante » (*Logische Untersuchungen*, Halle 1913, II, p. 374).

Vediamo come Heidegger svolgerà questo medesimo concetto: « La... pretesa... che nella manifestazione delle cose noi incominciamo col percepire, innanzitutto e propriamente, un presentarsi di sensazioni — ad esempio di suoni e di rumori — è priva di fondamento. Ciò che udiamo è la tempesta che sibila nel camino, il rombo del trimotore, la Mercedes nella sua evidente diversità dalla Adler. Ciò che ci è vicino non sono le sensazioni, ma le cose stesse. In casa udiamo sbattere la porta e non udiamo mai sensazioni acustiche o anche solo semplici rumori. Per poter udire un semplice rumore dobbiamo non udire le cose, distogliere da loro il nostro orecchio, cioè ascoltare astrattamente. Il concetto di cosa, che stiamo esaminando, non consiste tanto in una sopraffazione della cosa, quanto nel tentativo esagerato di portarcela vicina nella massima immediatezza. Ma la cosa continuerà a sfuggirci finché ci chiuderemo nel tentativo di risolvere il suo carattere di cosa in ciò che è percepito dalle sensazioni... La cosa dilegua... Occorre far sì che la cosa riposi in se stessa, e si faccia innanzi nel suo riposare in se stessa u (Holzwege, trad. ital. Sentieri interrotti, Firenze 1968, pp. 11-12).

Un atto di coscienza, uno sguardo (*noesis*, forma) volgendosi ad un dato sensibile (*yle*, materia) gli conferisce un significato (*noema*). Questo significato ideale della cosa si distingue chiaramente dalla cosa stessa, che può anche non esistere. Se tale oggetto esiste, trascende il noema o la pluralità di noemi (p. es. « il vincitore di Jena » ed « il vinto di Waterloo ») che formuliamo su di esso nel tentativo di definirlo.

Tra noemi ed oggetto rimane sempre uno iato: nessun noema si adegua mai pienamente alla cosa in se stessa. Questo vuol dire che, nel suo concreto organizzarsi ed agire per realizzare una sempre migliore conoscenza della cosa, la coscienza si protende verso un essere che sempre in qualche misura le rimane estraneo.

Tale essere in parte si sottrae alla coscienza mentre in parte le si rivela, le si partecipa. Dal canto suo la coscienza è aperta a quell'essere, protesa ad accoglierne la manifestazione. La chiusura all'essere della coscienza cartesiana è superata: non si pone più il problema del ponte tra coscienza ed essere, poiché la coscienza è già in qualche modo nell'essere.

Si tratta ora di stabilire se questa affermazione dell'apertura della coscienza all'essere — risultato di una ricerca fenomenologica libera da preconcetti razionalistici — possa avere o meno un significato metafisico, se possa significare o meno la proposizione di una metafisica realistica, la conclusione che veramente esiste un essere oggettivo, che trascende il soggetto.

Se si prescinde da qualche espressione isolata, non sembra in genere che Husserl si sia posto un problema propriamente metafisico: il suo interesse è

e rimane fenomenologico, egli si mantiene quasi costantemente in un ambito che precede quello ontologico, in un ambito in cui il problema ontologico ancora non si pone.

Se poi desideriamo chiarire quale possa essere la sua convinzione intima ed implicita, il suo reale atteggiamento — che egli in genere non esprime, ed eccezionalmente esprime in maniera assai ambigua — è difficile trovare una risposta precisa quando vediamo che anche i suoi migliori interpreti, a cominciare dai discepoli ed intimi amici, manifestano pareri molto diversi.

Di solito, però, ci si accorda nel distinguere tre fasi. In un primo momento, fino alla compilazione delle *Logische Untersuchungen*, Husserl sembra orientarsi più verso una forma di realismo, quando accentua l'intenzionalità della coscienza e la sua apertura all'essere.

In un secondo periodo (dalle cinque conferenze del 1907 pubblicate postume sotto il titolo *Die Idee der Phänomenologie* fino alle *Méditations cartésiennes* ed alla *Formale und transzendente Logik* del 1929) l'attenzione dell'autore si sposta sempre più dal polo oggettivistico-realistico della apertura dell'essere a quello soggettivistico-idealistico della coscienza in quanto costitutiva dell'essere, fino a che egli giunge a definire la sua dottrina un « idealismo trascendentale » (*Méditations cartésiennes*, paragr. 41; tr. ital. Milano 1960 p. 135).

In un terzo ed ultimo periodo (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Erfahrung und Urteil* ecc.) sollecitato da interessi concreti, storici, esistenziali probabilmente anche impressionato dalla persecuzione degli ebrei ed influenzato dalla diffusione della filosofia di Heidegger, forse anche consapevole di essersi chiuso in un orizzonte ideologico troppo ristretto, insomma per tutto un complesso di motivazioni tra le più varie, Husserl si pone su un sentiero molto diverso. Ed è a questo punto che viene a predominare, nella sua ricerca fenomenologica, un'esigenza realistico-esistenziale nel senso migliore. Qui Husserl, senza affatto negare alla coscienza la sua funzione costitutiva (un essere è sempre tale in rapporto ad una coscienza), la concepisce però come aperta al mondo della vita (*Lebenswelt*) e si orienta a concepire la verità come svelamento dell'essere alla coscienza.

Per Heidegger la coscienza è la coscienza concreta dell'uomo: è l'uomo stesso, l'uomo esistente, che si trova gettato nel mondo, immerso ed operante in una particolare situazione: Heidegger lo chiama l'Esserci (*Dasein*). L'essere dell'Esserci è l'esistenza. Ed il carattere ontologico-esistenziale dell'Esserci — la 'sua costituzione fondamentale, essenziale, necessaria, a priori — è l'esserci-nel-mondo (*in-der-Welt-sein*). Cosa intende Heidegger per « mondo »? Tale termine « non è un semplice concetto regionale per denotare gli uomini contrapposti al resto delle cose naturali; 'mondo' significa, qui, gli uomini nel loro rapporto con l'ente nel suo insieme » (*Vom Wesen des Grundes*, saggio composto nel 1928,

Frankfurt 1955, p. 35; trad. ital. *L'essenza del fondamento*, Torino 1969, p. 657).

Quindi « è erroneo anche assumere l'espressione 'mondo' per designare la totalità delle cose naturali (concetto naturalistico del mondo) o per denotare la comunità degli uomini (concetto personalistico). Ciò che di metafisicamente essenziale è contenuto nel significato più o meno chiaramente stabilito di *kòsmos*, *mundus*, mondo, è che esso è volto all'interpretazione dell'Esserci umano nel suo rapporto con l'ente nel suo insieme... Il mondo esprime il modo dell'ente nel suo insieme... Il mondo appartiene a una struttura relazionale caratterizzante l'Esserci come tale, struttura che abbiamo designato con l'espressione essere-nel-mondo » (*op. cit.*, ed. ted. p. 36; ed. ital. pp. 657-658).

Se l'Esserci (l'uomo) è costitutivamente essere-nel-mondo, egli — per dirla nel linguaggio tipico della filosofia moderna — non ha bisogno di alcun « ponte » per conoscere le « cose » nella loro « sostanza ». Se egli è già nel mondo degli enti, ciò vuol dire che gli enti, nel loro insieme, gli sono già in qualche modo aperti e manifesti: « L'Esserci umano, cioè l'ente emotivamente situato nel mezzo dell'ente e in rapporto con l'ente, esiste in modo tale che l'ente è per esso sempre manifesto nel suo insieme. Ma ciò non comporta una comprensione concettuale vera e propria della totalità; l'appartenenza di quest'ultima all'Esserci può anche restare nascosta, l'ampiezza di questa totalità può variare. La totalità è compresa di fatto anche se l'insieme dell'ente rivelato non è afferrato adeguatamente o sondato 'completamente' nelle sue connessioni specifiche, nelle sue regioni e nei suoi strati. La comprensione di questa totalità, comprensione che è sempre pre-comprendente, è la trascendenza verso il mondo » (*op. cit.*, ed. ted. p. 37; ed. ital., p. 659).

Appunto come si diceva, proprio in quanto l'uomo è nel mondo, proprio in quanto egli vive in intimo vitale contatto con gli enti del mondo, gli enti del mondo non gli sono più estranei ed inattingibili — al pari delle « sostanze », al pari della « cosa in sé » — ma gli si svelano nella propria essenza.

Quindi per me, uomo, i fenomeni non sono affatto — cartesianamente — meri fenomeni della mia coscienza, non sono « apparenze »: al contrario, essi sono l'automanifestarsi di un ente in se stesso: il greco *fainòmenon* — da cui « fenomeno » — deriva dal verbo *fàinesthai* che significa manifestarsi. Quindi *fainòmenon* significa ciò che si manifesta, il manifestarsi, il manifesto.

Quanto a *fàinestai*, è una forma media di *fàino*, illuminare, porre in chiaro. E *fàino* deriva dalla radice *fa* come *fòs*, la luce, il chiaro, ossia ciò in cui qualcosa può manifestarsi, rendersi visibile in se stesso.

Bisogna dunque tener ben fermo il seguente significato dell'espressione « fenomeno »: ciò che si manifesta in se stesso, il manifesto. « I *fainòmena*, i 'fenomeni', costituiscono dunque l'insieme di ciò che è alla luce del

giorno o può essere portato in luce, ciò che i Greci a volte identificavano senz'altro con *ta ònta* (l'ente) » (*Sein und Zeit*, Tübingen 1927, p. 28; trad. ital. *Essere e tempo*, Torino 1969, p. 87).

Si comprende bene come Heidegger, una volta accettata e fatta propria nelle sue premesse fondamentali l'idea husserliana della fenomenologia, finisca per identificare la fenomenologia con l'ontologia e con la stessa filosofia.

Notiamo che, nell'ordine di svolgimento del suo discorso, Heidegger prima definisce il fenomeno come automanifestarsi dell'ente e, solo molte pagine dopo, essendo passato a trattare di quel particolare ente che è l'Esserci (l'uomo), afferma che egli è costitutivamente essere-nel-mondo. Io invece preferirei far derivare la prima proposizione dalla seconda poiché per me è chiaro che l'uomo non può avere una reale conoscenza di cose se non è già in qualche modo in intimo vitale contatto con esse: per me è chiaro, in altre parole, che l'uomo non può conoscere gli enti in se stessi se già non fa parte del loro mondo (se non è nel mondo). Quindi l'apertura della coscienza al mondo degli enti, all'essere — comunque noi vogliamo chiamare tale essere: «mondo della vita» con Husserl o semplicemente «mondo» con Heidegger — l'apertura della coscienza all'essere è il presupposto necessario della concezione heideggeriana del fenomeno come automanifestazione di un ente nella propria intima essenza. Tale rapporto di implicazione tra questi due concetti sembra accennato, almeno vagamente, in un periodo che ho riportato poco più sopra, da L'essenza del fondamento: «L'esserci umano, cioè l'ente emotivamente situato nel mezzo dell'ente e in rapporto con l'ente, esiste in modo tale che l'ente è per esso sempre manifesto nel suo insieme» (ed. ted. p. 37; ed. ital. p. 659).

La riscoperta del significato originario di *fainòmenon* va di pari passo con la riscoperta dei primitivi, autentici e fondamentali significati di *lògos* e di *aléteia*. *Lògos* non significa — almeno primariamente — giudizio, ma, in quanto discorso, significa piuttosto un render manifesto ciò di cui nel discorso « si discorre ». Il *logos* lascia vedere qualcosa (*fàinestai*) e precisamente ciò su cui il discorso verte (*Sein und Zeit*, ed. ted., p. 32; ed. ital., p. 92).

Heidegger si riferisce in particolare al discorso apofantico, il quale afferma o nega, non ad un discorso semantico come per esempio quello della preghiera, che manifesta anch'essa ma in altro modo. Il discorso lascia vedere, esprime, ed ha quindi il carattere del parlare: « Il *lògos* è *foné*, e

precisamente *foné metà fantasias*, notificazione vocale in cui sempre qualcosa è visto » (*op. cit.*, p. 33; p. 92).

Nel suo « lasciar vedere qualcosa nel suo essere assieme a qualcosa », nel suo « lasciar vedere qualcosa in quanto qualcosa » il *lògos* è *synthesis*. Ed in quanto è un « lasciar vedere » il *lògos* può essere vero o falso (*op. cit.*, p. 33; p. 93).

Come *sintesi* non significa collegamento di rappresentazioni, così *verità* — nel suo significato originario e profondo — non significa affatto concordanza di concetti o *adaequatio*. « L'esser vero' del *lògos*, in quanto *alethéuein* significa: nel *léghein*, in quanto *apofàinesthai*, trarre fuori l'ente, di cui si discorre, dal suo nascondimento e lasciarlo vedere come non-nascosto (*alethés*), scoprirlo » (*ibid.*).

Una verità così concepita non può avere la propria sede, primariamente, nel *lògos*, nel giudizio. Secondo la concezione greca, prima ancora del *lògos* è vera la *àisthesis*, la pura percezione sensibile di qualcosa. La *àisthesis* si riferisce sempre ai propri *ìdia*, cioè all'ente genuinamente accessibile solo mediante essa e per essa (come avviene per il vedere rispetto ai colori), quindi la percezione è sempre vera. « 'Vero', nel senso più puro e originario, cioè nel senso di ciò che non può che scoprire (e quindi mai coprire), è il puro *noéin*, la percezione che guarda puramente alle più semplici determinazioni d'essere dell'ente. Questo *noéin*, non può mai coprire, non può mai essere falso; potrà, tutt'al più, restare un non percepire, un *aghnòein*, insufficiente per un accesso sicuro e adeguato all'ente » (*op. cit.*, p. 33; pp. 93-94).

La definizione tradizionale della verità come *adaequatio*, come concordanza del giudizio con la cosa, non coglie affatto l'essenza originaria fondamentale della verità. Verità è *alétheia*, è il « non-nascondimento » e noi possiamo coglierla solo in quella « libertà » che « lascia essere l'ente come esso è ».

In altri termini « ciò che si rivela, e a cui l'enunciazione rappresentante si deve adeguare come a norma, è l'essente quale si manifesta pur sempre nel rapportarsi a esso dell'aperto atteggiamento. La libertà, rispetto a ciò che si rivela in seno all'apertura, lascia che l'essente sia pur sempre quell'essente che esso è [...] »

« Lasciar essere l'essente — come quell'essente ch'esso è — significa 'affidarsi' a ciò ch'è manifesto e alla sua manifestazione, in cui ogni essente consiste, e che esso apporta insieme con sé.

« Questo manifestarsi il pensiero occidentale l'ha concepito, fin dal principio, come *ta aletéa*, il 'non nascosto'. [...] La libertà, così intesa, come il lasciar-essere dell'essente, opera e compie l'essenza della verità nel senso dello svelamento dell'essere » (Dal capo IV di *Vom Wesen der Wahrheit*, conferenza tenuta la prima volta nel 1930, il cui testo, riveduto, fu pubblicato nella redazione definitiva nel 1949 a Francoforte; trad. ital. *Dell'essenza della verità*, Milano 1952, pagine 29-33).

Più tardi Heidegger insisterà sul particolare carattere rivelativo della bellezza, dell'arte, della poesia. Si legga specialmente il saggio « L'origine dell'opera d'arte » con cui si aprono gli *Holzwege* (Frankfurt am Main 1950; trad. ital. *Sentieri interrotti*, Firenze 1969). « La bellezza è una delle maniere in cui è-presente la verità » (*Sentieri interrotti*, trad. cit., p. 41). « L'arte fa scaturire la verità. L'arte fa scaturire la fondante salvaguardia della verità dell'ente nell'opera » (*op. cit.*, p. 61).

Ed « ogni arte è, nella sua essenza, Poesia »; quindi « l'architettura, la scultura e la musica dovranno poter essere ricondotte alla poesia [*Poesie*] » in quanto la poesia [*Poesie*] in senso stretto « è soltanto un modo della progettazione illuminante della verità, cioè del Poetare [*Dichten*] nel senso più ampio » (*op. cit.*, pp. 56-57).

« Fenomenologia » potrebbe esser definita, in parole greche, un *léghein ta fainòmena*, dove *léghein* significa *apofàinesthai*.

Fenomenologia significa dunque *apofàinesthai ta fainòmena*: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso. Questo è il senso formale dell'indagine che si definisce fenomenologia. Ma in tal modo non si fa che esprimere la massima formulata più sopra: 'Verso le cose stesse!' » (*Sein und Zeit*, p. 34; p. 95).

Tale « automanifestazione ha caratteri suoi propri e non ha nulla in comune con l'apparire. L'essere dell'ente non può assolutamente essere inteso come qualcosa 'dietro' cui stia ancora alcunché 'che non appare'. 'Dietro' i fenomeni della fenomenologia non si trova assolutamente nulla, a meno che non vi si celi qualcosa di destinato a divenire fenomeno » (*op. cit.*, pp. 35-36; p. 96).

Fenomenologia è ontologia, è ricerca dell'essere dell'ente: fenomenologia è ricerca dell'essere, dunque, ma di un essere che, come tale, è sempre l'essere dell'ente. Ciò vuol dire che « il progetto di ostensione dell'essere richiede in primo luogo un approccio adeguato all'ente » (*op. cit.*, p. 37; p. 98).

Enti sono tutti gli esseri che esistono, di cui parliamo o con cui veniamo a contatto; ed ente è anche l'Esserci, l'uomo, ciò che noi siamo e come noi siamo. Da quale ente dovremo partire nella nostra indagine fenomenologico-ontologica, intesa a cogliere il senso dell'essere? Il punto di partenza è indifferente, o c'è un « ente esemplare » che possieda, in tal senso, un « primato »?

A questo punto Heidegger nota che volgere lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò, parimenti, modi di essere di un determinato ente, di quell'ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo. Dunque approfondire il problema dell'essere significa rendere trasparente un ente — il cercante — nel suo essere. « Questo ente, che noi stessi sempre siamo, e che, fra l'altro, ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designamo col termine Esserci [*Dasein*]. La posizione esplicita e

trasparente del problema del senso dell'essere richiede l'adeguata esposizione preliminare di un ente (l'Esserci) nei riguardi del suo essere » (*op. cit.*, p. 7; p. 60).

Il problema dell'essere (*Seinsfrage*) viene in tal modo a formularsi, ad articolarsi come una serie ordinata di problemi intorno all'essere dell'ente: di quel particolare ente privilegiato che è l'Esserci, l'uomo. *Sein und Zeit* viene così a svolgersi come una fenomenologia esistenziale dell'uomo (nella sua costituzione ontologica, nel suo « essere quotidiano », nella « deiezione », nella « cura », nella « temporalità », nel suo essere autentico o meno, nel suo « essere-per-la-morte » e via dicendo). A questo punto va rilevato, però, che assumendo l'essere — surrettiziamente — come essere dell'ente, si finisce col perdere il senso dell'essere. L'ontologia decade a serie ordinata di ontologie, e « l'infinità, il senso autentico dell'esistenza, vengono smarriti, e la filosofia, estraniata dall'intimo, diviene una descrittiva dall'esterno » (P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Torino 1965, p. 137). « Il che », precisa l'A., « non significa necessariamente una descrittiva psicologica o empirica » (*ibid.*)

È poi da notare che « la *Seinsfrage*, impostata come serie ordinata di ricerche intorno all'essere dell'ente, non poteva condurre nel campo problematico del problema dell'essere in generale. Ciò spiega come nel 'nuovo' Heidegger essa sia abbandonata per la *Frage nach dem Sein* » (P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, Torino 1969, p. 16). Qui « non è più il problema dell'essere dell'ente (*seiende*), ma il problema dell'essere in quanto tale » (*ibid.*).

Divenuto consapevole 'di questa impossibilità di pervenire a porsi il problema dell'essere partendo dal problema dell'ente, Heidegger lascia incompiuto *Sein und Zeit* e, pubblicatolo così com'è (1927) assieme ad altre due opere della prima maniera — *Kant und das Problem der Metaphysik* e *Vom Wesen des Grundes*, edite entrambe nel 1929 — solo dopo un silenzio di cinque anni inaugura tutta una serie di pubblicazioni che esprimono un orientamento nuovo.

Il nuovo Heidegger accusa la metafisica di entificare l'essere, di chiudere l'essere nell'ente, di considerare l'essere alla stregua di un ente, di un oggetto rappresentato e definito. La metafisica oggettiva l'essere: potremmo dire, lo trasforma in un concetto, in una *res*. Così facendo, la metafisica perde l'essere, ne smarrisce il senso, lo lascia cadere in oblio.

Nella storia del pensiero, l'epoca della metafisica è l'epoca dell'oblio dell'essere. Anassimandro, Platone, Aristotele rappresentano pietre miliari di un cammino lungo il quale l'essere viene progressivamente entificato: con Cartesio si apre *die Zeit des Weltbildes*, l'epoca della riduzione del mondo a rappresentazione, ad immagine soggettiva, a qualcosa che può essere definito, misurato, elaborato.

Avendo ridotto l'essere ad ente, l'uomo ne diviene il padrone. Metafisica è soggettivazione che non lascia essere l'essere, ma lo nasconde sotto un'immagine deformata, e lo perde.

Altri connessi aspetti di questa soggettivazione dell'essere sono l'affermazione dei « valori », la formulazione di un'etica e di una fisica e di una logica, l'avvento della scienza, della tecnica, dell'umanesimo: in tutte queste forme varie di un medesimo processo è sempre il soggetto umano che, deposta ogni attitudine recettiva e di ascolto, nella sua impazienza di affermarsi e di dettar legge alla realtà assume un atteggiamento fin troppo attivo: ordina, classifica, valuta, inventa, costruisce, impone schemi e rappresentazioni mentali che finiscono per fraporsi fra lui e l'essere come tanti diaframmi, nascondendolo.

In un tale contesto il linguaggio, da manifestazione ispirata di ciò che dell'essere si rivela all'uomo, diviene strumento che l'uomo si costruisce per dare forma espressiva alle *sue* idee ed ai *suoi* progetti, per designare, informare, etichettare.

Di fronte all'agire ed al fare, di fronte al moltiplicarsi delle scienze, la « filosofia » (il termine assume in Heidegger un significato deteriore analogo a quello di « metafisica ») si sforza in ogni modo di salvare la propria autonomia, e ciò fa cercando di giustificare la propria esistenza di fronte alla scienza e configurandosi essa stessa come scienza.

In tal modo l'essere « è abbandonato nell'interpretazione tecnica del mondo. La 'logica' è la sanzione di questa interpretazione, in vigore fin dall'epoca dei sofisti e di Platone. Si giudica il pensiero secondo una misura che gli è inappropriata. Questo modo di giudicare equivale al procedimento che tentasse di valutare l'essenza e le risorse del pesce sulla capacità che ha di vivere in terreno asciutto. Da molto, già da troppo, il pensiero è finito in secco. Si può allora chiamare 'irrazionalismo' lo sforzo di rimettere il pensiero nel suo elemento? » (*Über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1949, p. 6).

Se vuole tornare a rispondere alla propria vocazione originaria, il pensiero deve cessare di articolarsi come pensiero raziocinante, rappresentativo, costruttivo: deve deporre ogni pretesa di strappare all'essere il suo progetto. Un pensiero che si attui come filosofia, come metafisica può attingere l'ente, ma l'essere inevitabilmente gli sfugge. Il pensiero potrà attingere l'essere solo ponendosi in una attitudine recettiva, di ascolto. Per il nuovo Heidegger « l'autentico atteggiamento del pensiero non può essere il cercare, ma l'ascoltare la parola che ci è rivolta da quello presso il quale ogni cercare allora propriamente domanda quando vuol sapere intorno all'essenza » (*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, p. 175).

La nuova terminologia heideggeriana viene a costituirsi, in proposito, di parole come *warten* (aspettare, che si oppone ad *erwarten*, aspettarci, riprometterci), *hören* (ascoltare-ubbidire), *entsprechen* (corrispondere a ciò che il linguaggio dice, ossia, in ultima analisi, stare a sentire), *sagenlassen*

(lasciar dire), *Gelassenheit* (fiducioso e consapevole abbandono, affidamento).

Qui il soggetto, il protagonista non è più l'uomo, ma l'essere. Il pensiero, dice Heidegger, « si lascia rivendicare dall'Essere per dire la verità dell'Essere. Il pensiero compie tale abbandono. Pensare è *l'engagement par l'Être, pour l'Être*. [...] Il pensiero è *l'engagement* dalla e per la verità dell'Essere... » (*Über den Humanismus*, cit., p. 5).

In altre parole « il pensiero è il pensiero dell'Essere. Il genitivo ha un doppio senso. Il pensiero è dell'Essere in quanto, derivando dall'Essere, appartiene all'Essere. Il pensiero è ad un tempo pensiero dell'Essere in quanto, appartenendo all'Essere, ascolta l'Essere » (*op. cit.*, p. 7).

Se l'essenza dell'Essere è « essenza che dà (*gibt*), che accorda la sua verità » (*op. cit.*, p. 22), l'uomo non è *animal rationale* (come lo concepisce la metafisica) ma raccoglimento e concentrazione nella rivelazione dell'essere. Approfondendo l'idea di « esistenza », Heidegger ne rileva più che mai la distanza che la separa dal concetto tradizionale di *existentia*: « Nel suo contenuto, ek-sistenza significa ek-stasi in vista della verità dell'Essere » (*op. cit.*, p. 16).

Dire che « la 'sostanza' dell'uomo è l'esistenza » equivale a dire che « la maniera in cui l'uomo nella propria essenza è presente all'Essere è l'istanza estatica nella verità dell'essere » (*op. cit.*, p. 19). « L'uomo non è il padrone dell'ente. L'uomo è il pastore dell'essere » (*op. cit.*, p. 29). La missione e la dignità dell'uomo consistono « nell'esser chiamato dall'Essere stesso e fare la guardia alla sua verità » (*ibid.*).

Custode della verità dell'Essere, l'uomo ne è anche il testimone, attraverso il linguaggio. « Il linguaggio, nella sua essenza, non è il mezzo di esteriorizzarsi di un organismo, non più di quanto sia l'espressione di un essere vivente... Il linguaggio è la venuta, ad un tempo rischiarante e celante, dell'Essere stesso » (*op. cit.*, p. 16).

Il linguaggio non è dell'uomo, ma dell'Essere. In questo senso non usiamo il linguaggio, è il linguaggio che usa noi: noi siamo *die zum Sprechen der Sprache gebrauchte*, « gli usati dal linguaggio per parlare » (*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, p. 266).

Secondo il pensiero più maturo di Heidegger (quale si esprime in *Unterwegs zur Sprache*, 9), è propriamente il linguaggio, e non l'uomo, che parla; l'essenza dell'uomo sta nel corrispondere (*ent-sprechen*) al parlare (*sprechen*) dell'essere; il corrispondere è ascoltare (*hören*) nel senso di essere ubbidienti (*hörig*) all'essere in cui in tal modo si rientra (*gehören*).

Ogni cosa manifesta l'essere, tutto gli appartiene. « Anche l'oblio è affare dell'essere, ed il capovolgimento dall'epoca della povertà estrema in una nuova parusia dell'essere non è in potere dell'uomo. Simile ai profeti di Israele, Heidegger annuncia un capovolgimento a cui nessun uomo può dare il minimo contributo. I fatti sono 'fatti di Jahvè' per il profetismo ebraico, le epoche sono epoche dell'essere per Heidegger [...]. Noi dobbiamo tenerci

desti, montare la guardia. Una nuova parusia dell'essere è 'in preparazione' attraverso il compiersi della metafisica. L'essere è in costante incubazione ». Questa parusia avverrà « nel linguaggio e per opera del linguaggio » (P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, cit., p. 105). Tutto è dominato dall'iniziativa dell'Essere. La stessa storia è storia dell'Essere e non dell'uomo.

Questo linguaggio religioso è frequente nell'ultimo Heidegger. Anche Dio è nominato, ed appare identificato con l'Essere. Va chiarito che il Dio di Heidegger non è, decisamente, il Dio ente supremo, sommo valore e causa prima, il Dio dei filosofi (della metafisica come « onto-teo-logia »): se è l'uomo che conferisce valore alle cose, ne deriva che qualsiasi valutazione, anche se positiva, è sempre una « soggettivazione » e come tale rimane circoscritta nella sfera dell'ente; perciò « proclamare 'Dio' 'il più alto Valore' è degradare l'essenza di Dio » (*Über den Humanismus*, p. 35).

Così, definire Dio « il Trascendente » equivale a considerarlo come « l'ente più alto, nel senso della Causa prima di ogni ente » (*ibid*). Un tal Dio finisce per venire concepito alla stregua di una « Cosa primordiale (*Ursache*), intesa come *Causa sui* » (*Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 64). Ad un Dio filosofico « l'uomo non può rivolgere né preghiere né sacrifici. Davanti alla *Causa sui* egli non può né cadere in ginocchio pieno di timore, né suonare, cantare e danzare » (*ibid.*).

Si può concludere che « in tal modo il pensiero senza-dio che si sente costretto ad abbandonare il Dio dei filosofi, il Dio come *Causa sui*, è forse più vicino al Dio divino. Ma questo vuol dire soltanto che un tale pensiero gli è più aperto di quanto non vorrebbe crederlo l'onto-teo-logica » (*op. cit.*, p. 65).

Il Dio della religione non va cercato tra gli enti, dalla filosofia che tutto entifica: all'opposto, « non è che a partire dalla verità dell'Essere che si lascia pensare l'essenza del sacro » e « non è che a partire dall'essenza del sacro che va pensata l'essenza della divinità » e dunque « non è che nella luce dell'essenza della divinità che può essere pensato e detto ciò che deve nominare la parola 'Dio' ».

« Non bisogna forse prima comprendere con cura e poter capire tutte queste parole, se vogliamo essere in grado, in quanto uomini, cioè in quanto esseri ek-sistenti, di sperimentare una relazione del dio all'uomo? Come può l'uomo della storia presente del mondo soltanto domandarsi con serietà e rigore se il dio si avvicina o se si ritira, quando quest'uomo omette di impegnare prima il suo pensiero nella dimensione nella quale soltanto tale questione può essere posta? »

« Tale dimensione è quella del sacro, la quale già anche come dimensione rimane chiusa finché l'apertità dell'Essere non è schiarita e non è prossima all'uomo nella sua schiarita » (*Über den Humanismus*, pp. 36-37).

Heidegger dice che una conoscenza dell'assoluto (del Dio divino) possiamo averla solo in una esperienza, in una intuizione o conoscenza-contatto. In questo egli concorda con Bergson; il quale, seppure definisce « metafisica » la conoscenza dell'assoluto, la chiama metafisica in un senso ben diverso da quello « onto-teo-logico » in cui Heidegger adopera questa parola per designare una conoscenza più analitica che propriamente intuitiva. Sia per Heidegger che per Bergson la conoscenza di Dio è di ordine sintetico-intuitivo.

La conoscenza analitica, che ha per oggetto concetti foggiate dalla mente umana, costruiti da essa, ha per Bergson un carattere più strumentale, il quale sembra almeno adombrato nel pensiero di Heidegger, anche se non espresso in modo veramente esplicito: Heidegger difatti fa derivare sia la scienza, sia la tecnica, sia il pensiero analitico entificante (filosofia) da un processo di soggettivazione, cioè da una attività costruttiva dello spirito umano. D'altra parte questo è un motivo assai diffuso nelle filosofie fonte tra il secolo XIX ed il XX: si ricordino, tra quelli che hanno formulato in modo esplicito questa concezione del pensiero analitico-scientifico, non solo un Bergson ma un Boutroux, i critici della scienza, i prammatisti, lo stesso Croce.

Tale concezione del valore strumentale pratico dei concetti, della scienza, dell'analisi in genere andrebbe, però, meglio precisata: il fine di questa attività pratica può, in certi casi, essere teoretico; la formulazione di concetti precisi, il prendere esseri reali — tutt'altro che definiti, anzi sempre in qualche misura compenetrati l'uno dell'altro — per tradurre tali esseri vivi in concetti definiti con assoluto rigore può avere dell'arbitrario e del convenzionale almeno entro un certo margine, però può dimostrarsi utile e conveniente ai fini della verifica di ciò che si è affermato intorno a quelle realtà.

Solo dopo aver formulato tali concetti perfettamente definiti, immobili ecc. noi potremo comparare tali concetti tra loro per vedere in che modo i giudizi di esperienza implicino i giudizi con cui noi interpretiamo tali esperienze e per vedere fino a qual punto questi giudizi interpretativi siano coerenti tra loro e non-contraddittori.

Senza una previa formulazione di concetti (necessariamente astratti) non è possibile ragionare, discutere, criticare; e senza tutto ciò, il discorso con cui abbiamo espresso un'esperienza rimane privo di qualsiasi convalida oggettiva.

L'accettarlo o meno potrà avvenire in seguito ad una verifica soggettiva attraverso cui ciascun soggetto potrà stabilire se il discorso appaia o meno valido alla luce di una propria esperienza interiore. Ma tale assenso non potrà essere che acritico: poiché sarà venuta meno qualsiasi possibilità di verifica oggettiva, qualsiasi possibilità di un discorso attraverso il quale più soggetti di vedute diverse possano insieme stabilire se ci sia, in qualche modo, chi ha « ragione » e chi ha « torto ».

Certo, la conoscenza fondamentale rimane, come s'è chiarito fin dall'inizio della presente parte, quella intuitiva. La conoscenza analitica, la quale presuppone un'attività creativa dello spirito che costruisca i concetti, ha una funzione ausiliaria, di giustificazione critica: funzione ausiliaria ma indispensabile; funzione dai cui limiti non deve straripare, se vuole mantenersi fedele a se stessa.

Manca in Heidegger l'idea della complementarità della conoscenza analitica rispetto alla conoscenza intuitiva. Le due conoscenze sono viste ciascuna con un fine proprio, e sono viste, anzi, in opposizione ogni volta che la prima straripa nel campo della seconda atteggiandosi a « metafisica ».

Il mancare in Heidegger dell'idea dell'utilità della conoscenza analitica agli stessi fini della conoscenza sintetica dell'Essere fa sì che il pensiero di Heidegger (specie della seconda maniera) si esprima attraverso una serie di affermazioni (a volte più chiare, a volte decisamente ermetiche) le quali appaiono più ispirate che giustificate ed hanno un che dello stile profetico, ma in ogni caso lasciano scarsa presa a considerazioni critiche e possono essere intese solo da chi sappia rivivere le intuizioni che le hanno generate (attraverso un'ermeneutica di tipo, diciamo così, pneumatico-mistico).

È d'altra parte lo stesso Heidegger il primo a professare apertamente il carattere non « filosofico » del suo pensiero. Il suo pensiero si propone come rivelato dall'Essere per iniziativa dell'Essere stesso.

È vero che — come dice Heidegger — è l'Essere che assume ogni iniziativa, e che non rimane altro all'uomo se non il tacito ascolto. Ma, ammesso che la presenza autorivelativa dell'Essere sia — dantescamente, come la gloria di Dio — « in una parte più, e meno altrove » (*Paradiso*, I, 3), in che modo faremo noi ad accordarci su ciò che bisogna ascoltare come più autentica voce dell'Essere e su ciò che potrebbe invece definirsi, almeno in prevalenza, la manifestazione di fattori psicologici soggettivi che velano l'Essere frapponendosi tra lui e noi come un diaframma?

Anche nell'ambito di un'esperienza religiosa si pone il problema di discernere, di saggiare criticamente le presunte ispirazioni o rivelazioni dell'Essere, del Divino. È vero che, nel momento in cui il soggetto si protende nel tacito ascolto per assumere l'attitudine più recettiva di fronte alla rivelazione dell'Essere, un atteggiamento critico bloccherebbe in partenza ogni possibilità di ricevere l'interna ispirazione perché annullerebbe nel soggetto stesso questo necessario atteggiamento di disponibilità; però ciò non toglie che questo processo critico possa aver luogo in un momento successivo e possa operare su un insieme di dati già recepiti.

Qualcosa che Bergson, a differenza di Heidegger, non tiene in sufficiente considerazione è il fatto che nella conoscenza intuitiva dell'assoluto il soggetto *riceve* più che *prendere*: un atteggiamento creativo, attivo è consono piuttosto alla conoscenza analitica, che è conoscenza di esseri ideali *costruiti* dal soggetto; ma nella conoscenza intuitiva il soggetto, se assume un atteggiamento troppo attivo, rischia di perdere l'ispirazione,

rischia di smarrire il senso stesso di certe realtà che sono troppo sottili e sfuggenti per lasciarsi catturare dal pensiero raziocinante.

Queste voci sottili delle cose si possono cogliere solo se, preliminarmente, si è in grado di assumere un atteggiamento di umile disponibilità, di tacito ascolto, di recettività assoluta. Le « verità religiose » sono, per definizione, verità « ispirate ». Questo si può dirlo non solo nel campo religioso, ma anche, per esempio, nel dominio della poesia e dell'arte. Qui, è evidente, c'è pure un momento costruttivo-analitico (in cui l'artista rielabora attivamente, compone, si autocritica, corregge e lima), però il momento fondamentale è quello in cui l'artista (od il poeta) crea sotto ispirazione, in uno stato non troppo dissimile da quello di trance: quasi come se un Altro, emergendo dal suo interno, si impadronisse della sua personalità psicofisica e la adoperasse come si adopera uno strumento.

È questo il momento in cui l'arte, non in quanto creazione attiva, ma in quanto passiva recezione di un'ispirazione interna, si realizza come una speciale forma di conoscenza — particolarmente penetrante — dell'Essere: ed è questo il momento in cui la conoscenza intuitiva dell'arte si fa simile alla conoscenza religiosa (affinità che Heidegger coglie molto bene).

La conoscenza religiosa — intuizione dell'assoluto — va intesa non come ricerca attiva, come conquista di un Essere, ma, all'opposto, come recezione di un Essere che si dona, nei cui confronti l'unico atteggiamento consono è quello della disponibilità, dell'ascolto silenzioso, dell'invocazione, poiché tale atteggiamento è l'unico che ci consente di aprirci all'assoluto, e qualsiasi attitudine diversa genererebbe chiusura, ottundimento spirituale, oblio dell'Essere.

Di Bergson come di Heidegger possiamo, infine, porre nel massimo risalto un elemento che li accomuna e che è di estrema importanza per la nostra problematica: pur muovendosi in due diversi contesti storico-filosofici, sia Bergson che Heidegger ci fanno vedere come una conoscenza dell'assoluto possa aversi solo in una intuizione che sia essenzialmente pura conoscenza-contatto: entrambi mostrano — in maniera più o meno esplicita — il carattere *intuitivo*, *sintetico* e diciamo senz'altro *sperimentale* della conoscenza dell'assoluto.

Ed è per me indubbio che sia Bergson che Heidegger muovono, ciascuno alla sua maniera, da un'esperienza religiosa. Il modo con cui si esprimono lo indica chiaramente, anche se ciò può essere compreso solo da chi si metta in grado di compiere esperienze analoghe nel proprio intimo.

Pur riallacciandosi a due filoni diversi della più recente storia del pensiero, Bergson e Heidegger ci mostrano come le categorie della filosofia razionalistica di derivazione greca non siano affatto essenziali alla filosofia come tale. Essi ci mostrano che la filosofia è, primariamente, conoscenza intuitiva e partecipativa, ed è, come tale, conoscenza intuitiva e partecipativa dell'Essere con la maiuscola, dell'Essere assoluto.

Come si è avuto modo di vedere nel corso di questa seconda parte, una filosofia che si ponga unicamente come pensiero raziocinante è destinata a smarrire sia l'idea della partecipazione sia l'idea di un contatto vitale, esistenziale, partecipativo con l'essere assoluto.

Una filosofia che si ponga unicamente come conoscenza analitica di concetti finisce col perdere ogni idea viva di Dio. Si dovrà accontentare di un « Dio dei filosofi »: ma abbiamo visto che un tale Dio ridotto a concetto è niente più che una pallida larva del Dio vivente: rappresenta un primo passo verso l'ateismo. Dopo tanti secoli di razionalismo — lo stesso empirismo è stato a suo modo una forma di razionalismo, una concettualizzazione alquanto astratta ed arbitraria dell'esperienza — dopo tanti secoli di razionalismo una rivalutazione della conoscenza intuitiva e partecipativa può rappresentare la giusta strada da percorrere perché il pensiero umano torni alla sua vocazione originaria, per cui esso è, primariamente, pensiero metafisico-religioso, intuizione dell'Essere assoluto, conoscenza partecipativa del Sacro.

PARTE III

Ontologia dell'esperienza del sacro

INTRODUZIONE

SOMMARIO - *Muovendo dal dato incontrovertibile dell'esistenza della coscienza (cogito cartesiano-husserliano) si cercherà di giustificare filosoficamente:*

1) *l'apertura della coscienza ad un essere che in qualche misura la trascende, e ad un tempo le si rivela (ne sono implicati: il concetto di partecipazione, il superamento del soggettivismo fenomenistico, un ritorno alla concezione originaria del fainòmenon come il manifestarsi dell'essere stesso);*

2) *l'esperienza del sacro come conoscenza non meramente soggettiva, ma oggettiva e reale (anche se filtrata attraverso l'imperfezione di un soggetto umano e quindi esprimibile solo in maniera inadeguata, analogica).*

In questa terza ed ultima parte, si esperirà un tentativo di fondare ontologicamente l'esperienza del sacro, affinché, dopo le tante obiezioni e esclusioni storicamente note, possa riottenere anch'essa un riconoscimento

del suo valore teoretico, riconoscimento che secondo me le compete a pieno titolo.

Quella di fondarsi sull'evidenza è l'antica e sempre nuova aspirazione della filosofia. Nei tempi più recenti anche Husserl aspira a fondare in modo assoluto il proprio pensiero, come basterebbe a testimoniare il titolo della sua opera *La filosofia come scienza rigorosa*, che egli dedica espressamente ed in modo particolare a questo problema.

Per Heidegger, all'opposto, il problema se vi sia un mondo e se l'essere di esso possa venir dimostrato è, come problema posto dall'uomo in quanto essere nel mondo (e chi altri potrebbe porselo?), privo di senso (*Sein und Zeit*, Tübingen 1927, p. 202. Cfr. Più in gen. pp. 202-208).

Lo « scandalo della filosofia » è non già la mancanza di una dimostrazione rigorosa dell'esistenza delle cose, come diceva Kant, ma è il fatto che si aspettino e si tentino ancora simili dimostrazioni (*op. cit.*, p. 205).

Diceva Kant che « rimane sempre uno scandalo per la filosofia e per il senso comune in generale, che l'esistenza delle cose esteriori... si debba ammettere semplicemente per fede e che se ad alcuno venisse in mente di dubitarne noi non potremmo opporgli una prova sufficiente » (Critica delle ragion pura, nota alla Prefazione alla seconda edizione trad. ital., Bari 1965 p. 34).

Ma c'è il pericolo che una filosofia che sdegni di giustificarsi possa ridursi a mera *Weltanschauung*, ad un complesso di « vaghe intuizioni », ribatterebbe Husserl (*La filosofia come scienza rigorosa*, trad. ital., Torino 1958, p. 75. Cfr. più in gen., per la critica della filosofia della *Weltanschauung*, pp. 67-78).

Vorrei aggiungere, a sostegno della posizione di Husserl, che una filosofia che si accontenti di esprimersi attraverso mere affermazioni può avere tutt'al più il valore di una testimonianza: i suoi giudizi, in quanto si limiteranno a *testimoniare* esperienze interiori, si caratterizzeranno come puri e semplici *giudizi di fatto*: non potranno mai connotarsi come *giudizi necessari*, i quali ultimi sono giudizi « fondati », « convalidati », che nel mentre affermano qualcosa escludono (o almeno tendono ad escludere) ogni possibilità di affermazioni contrarie.

In questo senso il *cogito ergo sum* che afferma l'*esistenza della coscienza* è un giudizio necessario: la coscienza è necessariamente, è impossibile ed assurdo che la coscienza non sia, *repugnat enim ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere* (*Principia philosophiae*, I, 8). Il cogito è la prima evidenza: si fonda da sé.

Nei capitoli iniziali cercherò di far vedere come sia necessario anche il giudizio che afferma l'*apertura della coscienza ad un essere che in qualche modo la trascende* (in parte, mentre in parte le si dona: le si partecipa). Tale

giudizio emerge da una *fenomenologia* della coscienza, mentre è poi un'argomentazione filosofica che dimostra (o almeno tende, cerca di dimostrare) l'impossibilità, l'assurdità di affermazioni contrarie. Ciò vuol dire che una pura e semplice descrizione fenomenologica non basta di per sé a fondare una ontologia dell'essere reale, oggettivo, trascendente l'atto di coscienza. La descrizione va integrata da un'opportuna argomentazione: solo qui entriamo, propriamente, nella filosofia.

Questa ontologia dell'essere reale, ed essa sola, ci consente di definire i *fenomeni non meri fenomeni* della coscienza, ma anche in primo luogo *fenomeni dell'essere*: il manifestarsi, il rivelarsi alla coscienza dell'essere, dell'essere in se stesso nella sua essenza. Una tale ontologia, ed essa soltanto, ci consente di uscire dal soggettivismo della filosofia moderna per riaccedere, in maniera pienamente giustificata, alla concezione originaria del *fainòmenon* come autorivelazione dell'essere.

Ma come si connota questo essere? È un essere tutto e solo contingente ed effimero (una realtà senza Dio) od è invece (nel suo fondo, nel suo principio, nella sua essenza più intima e vera) un essere necessario, assoluto, divino? *Interpretare* l'essere è compito tradizionale del filosofo, il quale ne considera i *fenomeni*, i *dati* per *significarli*: o accogliendo i significati che gli si presentano spontanei alla mente o, nel caso che questi si rivelino insoddisfacenti, elaborando, foggiano, inventando significati sempre nuovi, sempre più adeguati.

In ogni caso, per potere interpretare i dati con la maggior possibile fedeltà, il filosofo deve porsi il problema di quali siano i dati veri, reali, oggettivi, corrispondenti all'effettivo « darsi » o manifestarsi dell'essere al di là di qualsiasi possibile deformazione soggettiva. La *verifica* è quell'operazione, a volte ben complessa, con cui cerchiamo di saggiare quali siano i dati veri, veramente tali.

Secondo una certa concezione, risalente agli inizi della « scienza moderna », si possono verificare solo quei dati che sono registrabili in modo oggettivo: quelle che una volta si dicevano le « qualità primarie ». Tale concezione della verifica si è rivelata estremamente feconda nell'ambito delle scienze fisiche e naturali, ma ad un certo punto si rivela fin troppo limitata, poiché taglia fuori tutte le esperienze spirituali: esperienze alle quali (o a molte delle quali) sarebbe ingiusto negare qualsiasi valore oggettivo, noetico, poiché in esse i soggetti vengono a contatto con realtà oggettive, le esperiscono, le conoscono in qualche misura, e di questo sono certi e ne danno concorde testimonianza. Tutto questo deve indurci a non attribuire valore esclusivo alla verifica oggettiva ma ad attribuire un qualche valore anche ad una forma di verifica, diciamo così, « soggettiva », dove possano anche avere un loro peso la conformità ed il consenso tra le testimonianze dei vari soggetti.

Ci sono tanti settori di studio — la storia, per esempio, o la critica letteraria, la critica d'arte, la critica musicale, la psicologia introspettiva, la

pedagogia, ecc. — dove la verifica oggettiva, l'accertamento dei dati registrabili, la filologia ecc. possono assolvere una funzione utilissima, però solo entro limiti precisi, al di là dei quali è impossibile « capire » senza « verificare soggettivamente », senza « ricreare » nel proprio intimo lo « spirito » di quell'epoca, o di quella poesia, o di quella musica, o senza « mettersi nei panni » di quella persona per identificarsi idealmente con essa: unica via per comprendere tante cose che altrimenti ci sfuggirebbero del tutto.

Qui è impossibile « capire » senza « provare » internamente. Chi prova una data esperienza, potrà testimoniare, e sarà immediatamente compreso da chi prova od ha provato in vita sua un'esperienza analoga. Chi non l'ha mai provata non potrà capire il linguaggio di quel soggetto fino a che non l'abbia provata a sua volta.

Ad esempio, l'innamorato scrive una poesia, che potrà essere intesa solo da chi abbia avuto esperienze simili; e chi non ha mai amato non sarà in grado di capire quella poesia fino a che non abbia provato sentimenti analoghi a sua volta.

Altro esempio: chi non possieda una data sensibilità musicale non sarà in grado di capire un certo articolo o saggio di critica musicale, che potrà apparirgli addirittura privo di senso; per capirlo, dovrà iniziarsi a quel musicista, e la cosa potrà forse richiedere anche molti anni di una particolare ascesi nel corso della quale il musicologo potrà iniziare il profano con la necessaria gradualità per mezzo di un'opportuna « maieutica » fino a che il soggetto in questione non abbia appreso a « udire »: a udire non i meri suoni, ma la musica, e quella musica in particolare.

Tra questi vari tipi di esperienza interiore si può annoverare l'esperienza metafisico-religiosa: l'esperienza dell'assoluto, del sacro, di Dio. Oggi essa è considerata dalla maggior parte degli uomini e degli stessi filosofi un'esperienza puramente soggettiva, privata, psicologica. Ma non è l'umanità di oggi caratterizzata, nella sua enorme maggioranza, da una particolare insensibilità religiosa, da una particolare ottusità al sacro?

D'altra parte innumerevoli soggetti, che si distinguono per un vivo interesse alle cose della religione e per una vita religiosa autenticamente impegnata, concordano nel testimoniare la profonda certezza che essi hanno del carattere reale, oggettivo dell'esperienza del sacro.

Una mente priva di pregiudizi non può non sentirsi indotta ad estrema prudenza prima di escludere la possibilità di esperienze così largamente testimoniate in tutti i paesi ed in tutte le epoche da individui spesso di levatura superiore e di eccezionale ricchezza umana.

La fenomenologia religiosa, in cui l'esperienza del sacro si esprime, va presa dunque in considerazione. Essa si articola in tutto un complesso di affermazioni, di credenze, di miti, di proposizioni teologiche dove la varietà da paese a paese, da epoca a epoca, da religione a religione, da

tradizione a tradizione non esclude la presenza di molti e notevoli elementi comuni, che ricorrono di continuo.

Come orientarci? Come porci in grado di distinguere, in ogni presunta « rivelazione » religiosa, quel che proviene dalla divinità ed è manifestazione genuina del sacro da quanto può costituire una mera elaborazione dell'inconscio, un elemento soggettivo e deformante? È a questo punto che si presenta l'opportunità di una « demitizzazione »: la quale, tuttavia, va operata con la necessaria cautela e finezza, per non rischiare di buttar a mare, assieme al « mito » (in senso deteriore), anche il contenuto di rivelazione genuina. Non dovremmo farci guidare da una mentalità positivistico-scientistica. ma piuttosto da una sensibilità spirituale che bisogna cercare di affinare di continuo, per renderla il più possibile penetrante.

La prima verifica è quella che si ottiene ponendo a confronto tali presunte rivelazioni con la propria sensibilità religiosa, tenendo conto però che, per quanto si faccia per affinarla e per adeguarla, essa ha sempre i suoi limiti e rischia spesso di non comprendere la verità che si nasconde in tante espressioni religiose che possono apparirci dapprima essenzialmente mitiche: attenzione, quindi, prima di spacciarle con un processo sommario.

Un secondo tipo di verifica si pone in atto scomponendo gli elementi del contenuto della « rivelazione » e ponendoli a confronto tra loro, per vedere se e quanto siano coerenti, in modo da eliminare le eventuali contraddizioni.

Ma fin qui si rimane nell'ambito del medesimo soggetto, il quale ad un certo momento avverte il legittimo bisogno di confrontare le proprie intuizioni con quelle di altri soggetti. Questo confronto con le esperienze altrui è un terzo tipo di verifica, egualmente necessario. Ora, quali soggetti sceglieremo perché possano costituire un punto di riferimento adeguato?

Anche qui bisogna evitare di prescegliere a metro delle nostre intuizioni religiose la sensibilità religiosa media del famoso « uomo della strada » (o, meglio, la sua insensibilità). Se è pur necessario questo confronto delle nostre intuizioni religiose con le altrui, bisogna che questi « altri » siano soggetti un tantino « qualificati »: e tali sono, senza dubbio, nel senso migliore, gli autentici mistici e santi, gli autentici « uomini di Dio »: è soltanto nelle loro esperienze interiori che potremo trovare un punto stabile d'appoggio ed una guida sicura nel lungo e difficile « itinerario della mente a Dio ».

Questo tentativo di giustificare filosoficamente *l'esperienza del sacro* non può attingere risultati di una certezza paragonabile a quella con cui possono venire « fondate » *l'esistenza della coscienza* ed inoltre *l'apertura della coscienza ad un essere che la trascende nel mentre che le si partecipa*. Nell'ambito metafisico-religioso i risultati sono molto più incerti che non nello stretto ambito fenomenologico ed ontologico.

Quindi non possiamo presumere di poter dare della esperienza del sacro una fondazione assoluta, apodittica. Dovremo limitarci ad un tentativo di giustificare tale esperienza su una base di buona probabilità, affinché, lungi dall'escluderla a priori dal novero delle possibili forme di conoscenza, si possa riconoscere all'esperienza del sacro un suo significato teoretico o noetico almeno in quanto ricerca, e, in questo senso, un diritto di cittadinanza nella filosofia.

CAPITOLO I

SOMMARIO - *La filosofia aspira a costituirsi come scienza rigorosa: questo di « fondare » il proprio pensiero, di verificarlo sulla base dell'evidenza è un ideale antichissimo e sempre nuovo; in modo particolare è l'ideale di Husserl, e, prima ancora, di Cartesio.*

« Fondare » una filosofia significa ridurla a scienza rigorosa, significa verificarla, dimostrarla, convalidarla, riconducendola all'evidenza. Fin dai primordi del pensiero occidentale la filosofia si è espressa come libera ricerca spregiudicata, e, come tale, si è sempre almeno sforzata di evitare ogni dogmatismo ed ha sempre cercato di giustificare i propri giudizi sul fondamento dell'evidenza, sul fondamento di ciò che l'uomo riesce effettivamente, coi propri occhi, a « vedere ».

Se la nostra visione è reale, se è priva di qualsiasi elemento di deformazione e di illusorietà, i giudizi con cui esprimiamo il contenuto della visione sono veri e certi, e lo sono con tutte le loro implicazioni, con tutti quegli altri giudizi che noi possiamo dedurre o almeno indurre dai primi. L'evidenza dei giudizi impliciti non sarà immediata come quella dei giudizi che direttamente testimoniano quel che vediamo: sarà un'evidenza mediata da un processo logico; sarà sempre nondimeno un'evidenza, e la formulazione dei giudizi impliciti sarà non meno giustificata di quella dei giudizi di esperienza.

Giustificare tutti i propri giudizi, mostrare come siano tutti evidenti in modo mediato o immediato, è l'antica aspirazione, più volte ripresa e più volte abbandonata in periodi di crisi, della filosofia occidentale. È l'ideale di una filosofia che, eliminando da sé qualsiasi pregiudizio ingiustificato, spogliandosi del sia pur minimo margine di dogmatismo e di arbitrio, riesca ad affermarsi come pura teoreticità, è l'ideale di una filosofia come scienza rigorosa.

La filosofia come scienza rigorosa: è il titolo di un'opera di Husserl e bene esprime quella che è la direttiva centrale e la costante aspirazione di tutta l'indagine husserliana, pur attraverso il variare di altri motivi. Per Husserl, scienza rigorosa è quella in cui ogni giudizio è rigorosamente giustificato e fondato sull'evidenza. Questa « della scienza vera e propria »

è, come dice Husserl, una « idea-fine » e rappresenta una « meta ideale ». da perseguire comunque, anche quando possa apparire, di fatto, inattuabile. « Lo scienziato non vuole solo produrre dei giudizi, ma fondare i suoi giudizi. Detto più propriamente, egli non vuole far valere di fronte a sé e di fronte agli altri alcun giudizio come conoscenza scientifica, che egli non abbia completamente fondato e che pertanto non possa in ogni momento e fino in fondo giustificare ritornando quando lo voglia al processo di fondazione che deve sempre potersi ripetere » (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, §. 4, trad. ital., Milano 1960, p. 55).

Questi suoi giudizi lo scienziato vuole fondarli sull'evidenza: « In ultima analisi, ogni conoscenza autentica e particolarmente ogni conoscenza scientifica riposa sull'evidenza, ed il concetto di conoscenza giunge fin dove giunge l'evidenza » (*Logische Untersuchungen*, cap. I, par. 6).

Se la nostra filosofia, nel suo tentativo di costituirsi come scienza rigorosa, vuole fondare tutti i propri giudizi sull'evidenza, è chiaro che essa dovrà in primo luogo stabilire quali siano quelle realtà che noi *vediamo* effettivamente, nel senso più pieno e proprio del termine. Ogni volta che noi diciamo di vedere qualcosa, siamo sicuri di vederla realmente? Siamo assolutamente sicuri che nella nostra visione non si insinui un elemento di soggettivismo, un margine di illusione, di deformazione, di errore?

Una volta che riuscissimo a determinare con sicurezza ciò che realmente vediamo, saremmo in grado di esprimerlo in un complesso organico di giudizi. Tali giudizi risulterebbero direttamente fondati sull'evidenza e quindi veri e certi in senso assoluto. Questo loro carattere di assoluta evidenza e verità e certezza potrebbe essere legittimamente attribuito anche a tutti quegli altri giudizi che risultassero rigorosamente implicati dai primi: poiché, se un giudizio è vero, è vero anche in tutto ciò che esso implica (purché, beninteso, la deduzione venga operata in modo realmente rigoroso e corretto). Verrebbe così ad assumere forma concreta una filosofia come scienza rigorosa, una filosofia costituita di giudizi oggettivi tutti evidenti (di evidenza immediata o almeno mediata) e quindi tutti veri e certi in modo assoluto.

Che un ideale del genere possa essere pienamente attuato in misura assoluta, sembra escluderlo lo stesso Husserl. Questa rigorosa giustificazione di tutti i propri giudizi « può de facto rimanere allo stato di una mera presunzione, ma in ogni caso è in essa presente una meta ideale » (*Meditazioni cartesiane*, § 4., trad. cit., p. 55).

È una meta ideale cui il filosofo dovrà cercare di avvicinarsi nella misura del possibile. Non tutte le evidenze sono assimilabili a quelle delle proposizioni delle matematiche e della logica pura, non tutte le argomentazioni sono riconducibili al modello assolutamente rigoroso della deduzione logico-matematica. Ogni sfera di realtà va indagata col metodo che più le si addice. Non è affatto vero che il metodo rigorosamente logico-matematico che adoperiamo con successo nelle scienze fisiche sia il solo

metodo scientifico degno di questo nome. Contro questo pregiudizio, che ha dominato la mentalità scientifica per secoli da Galileo a Cartesio, ai positivisti ed ai neopositivisti, ha opportunamente reagito tutto quel movimento di opposizione al positivismo che caratterizza la fine dell'800 e l'inizio del secolo XX ed a mio parere vi si reagirà sempre opportunamente, per motivi più che fondati.

Quanto a Husserl, è importante notare « come l'ideale husserliano di sapere, pur elaborandosi inizialmente sul modello dei metodi matematici e positivi, li trascenda poi essenzialmente, non si chiuda nelle loro regole » (P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Roma 1959, pp. 88-89).

Ci sono vari tipi di evidenza, per Husserl. Ogni sfera del reale ha un suo tipo di evidenza, un suo tipo di scienza, un suo metodo, un suo rigore. Nessun monopolio può essere esercitato dalla scienza fisico-matematica di tipo galileiano-cartesiano.

Pur con questa riserva, rimane il fatto che è insita nella natura stessa della filosofia la tendenza a costituirsi come scienza rigorosa, cioè a giustificare le proprie affermazioni, cioè a fondarle sull'evidenza. Nel suo procedimento discorsivo, una filosofia che voglia costituirsi come scienza rigorosa non potrà non prendere le mosse dall'evidenza: da ciò che ha ragione di ritenere evidente nel senso preciso e proprio del termine. Il primo passo del procedimento discorsivo di una filosofia che voglia fondarsi sull'evidenza sarà quello di determinare ciò che è veramente evidente, distinguendolo da ciò che ad un esame più approfondito possa risultare evidente solo in apparenza. È il problema del cominciamento.

È il problema di Husserl, alla cui trattazione egli dedicò tutta la propria vita, scorgendo in essa la sua vera e in fondo unica vocazione di studioso, considerando se stesso soprattutto ed essenzialmente un « cominciatore »: *ein wirklicher Anfänger* (*Nachwort zu meinem «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie»* in «Jahrbuch», II, (1930), p. 569).

Ma, è prima ancora, il problema di Cartesio.

CAPITOLO II

SOMMARIO - *Quest'evidenza, da cui deve muovere il procedimento dimostrativo per la fondazione di una filosofia, in che consiste propriamente? Approfondendo il cogito cartesiano, Husserl conclude che quel che è evidente in modo assoluto è soltanto la coscienza con i suoi puri fenomeni (cogitata o Erlebnisse).*

« Già da qualche tempo », così Cartesio dà inizio alla prima delle sue Meditazioni metafisiche, « mi sono accorto che, fin dai miei primi anni,

avevo accolto come vere una quantità di false opinioni, onde ciò che in appresso ho fondato sopra principi così mal sicuri, non poteva essere che assai dubbio ed incerto; di guisa che m'era d'uopo prendere seriamente una volta in vita mia a disfarmi di tutte le opinioni ricevute fino allora in mia credenza, per cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta, se volevo stabilire qualche cosa di fermo e di durevole nelle scienze » (Trad. ital., Bari 1954, p. 19).

L'obiettivo che si pone Cartesio è di trovare almeno un principio che sia veramente sicuro, in modo che su di esso possa stabilmente fondare l'edificio dei propri giudizi sulla realtà: « Archimede — dirà poi all'inizio della Seconda Meditazione — per togliere il globo terrestre dal suo posto e trasportarlo altrove, domandava un sol punto fisso ed immobile. Così io avrò diritto di concepire alte speranze, se sarò abbastanza fortunato da trovare solo una cosa, che sia certa e indubitabile » (pag. 26).

Il problema che qui si pone Cartesio è, come si vede, il medesimo problema che si pone Husserl e che ci poniamo noi stessi: è il problema del cominciamento.

Nell'intento di reperire e di identificare con sicurezza almeno un punto fermo, almeno un giudizio che possa rivelarsi evidente al cento per cento e perciò vero e certo in senso assoluto, Cartesio sottopone tutte le proprie opinioni attuali e possibili al bombardamento di tutti i possibili dubbi. Questo suo dubitare giunge ad un tale punto di radicalità, che Cartesio non si perita di ipotizzare l'esistenza di un « genio maligno » il quale possa ingannarlo ogni volta che egli tenta di realizzare un qualsiasi atto di conoscenza.

Lungi dall'essere l'espressione di un totale scetticismo, tale dubbio è metodico: è uno strumento di ricerca di cui Cartesio si avvale per saggiare tutte le proprie opinioni, per vedere se ce ne sia almeno una che dal dubbio scettico risulti veramente inattaccabile. Così noi possiamo lasciar cadere sul marmo, ad una ad una, tutte le monete che abbiamo nella nostra borsa, per saggiare se ce ne siano di buone, e per distinguerle dalle false.

È un'operazione che forse non ci verrebbe mai in mente di compiere se, almeno una volta in vita nostra, non ci fossimo accorti di avere intascato una moneta falsa, o non avessimo udito parlare di un fatto simile accaduto ad altri: difficilmente sorgono i dubbi quando tutto va bene. Un certo scetticismo c'è in Cartesio nei riguardi delle proprie conoscenze, e lo possiamo notare nello stesso brano citato.

Questa forma, assai relativa, di dubbio scettico nasce in lui dalla constatazione che fin dai primi anni egli aveva accolto quantità di false opinioni. Questa forma di dubbio scettico lo stimola, sì, a sottoporre tutte le proprie opinioni al dubbio metodico, ma non è in alcun modo da confondersi col dubbio metodico: il quale, di per sé, è uno strumento di ricerca e, in quanto tale, presuppone una volontà di ricercare e quindi, in primo luogo, la certezza soggettiva di esistere, almeno come soggetto

ricercante. Tale certezza è presente in Cartesio fin dall'inizio. Verrà poi esplicitata nel *cogito ergo sum*: la cui evidenza gli risulterà inattaccabile dal dubbio scettico, in un secondo momento, a seguito dell'applicazione che egli avrà fatta del dubbio metodico a tutte le proprie opinioni. Il dubbio metodico universale è possibile proprio perché, pur movendo da un dubbio scettico, non implica un dubbio scettico totale: non lo implica in quanto il dubbio metodico è strumento di ricerca, e perciò presuppone, nel soggetto, la certezza della propria esistenza.

Il dubbio metodico è non solo possibile, ma utile, e rispondente alla finalità in vista della quale è formulato: è attraverso il dubbio metodico che si perviene alla scoperta del *cogito ergo sum*: intuizione assolutamente evidente e certa, assolutamente inattaccabile da qualsiasi forma di dubbio. Assai feconda si rivela la stessa ipotesi convenzionale del *malin génie*: « ...Vi è un non so quale ingannatore potentissimo e astutissimo, che impiega ogni sforzo nell'ingannarmi sempre. Non v'è dunque dubbio che io esisto s'egli m'inganna; e m'inganni finché vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualche cosa. Di modo che, dopo avervi ben pensato, ed avere accuratamente esaminato tutto, bisogna infine concludere, e tener fermo che questa proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio o che la concepisco nel mio spirito » (*Meditazioni*, II, p. 27).

« Ma », soggiunge Cartesio immediatamente dopo, « io non conosco ancora abbastanza chiaramente ciò che sono, io che son certo di essere; di guisa che, oramai, bisogna che badi con la massima accuratezza a non prendere imprudentemente qualche altra cosa per me, e così a non ingannarmi in questa conoscenza che io sostengo essere più certa e più evidente di tutte quelle che ho avuto per l'innanzi » (*ibid.*).

Prima di applicare il dubbio metodico a tutte le proprie opinioni, Cartesio considerava il fatto di possedere un corpo umano come un dato di evidenza immediata assoluta. Ora, questa pretesa evidenza assoluta non regge più di fronte al dubbio metodico universale, di fronte alla sempre possibile ipotesi di un genio maligno, onnipotente ingannatore. « ..Chi sono io, ora che suppongo che vi è qualcuno, che è estremamente potente e, se oso dirlo, malizioso e astuto, che impiega tutte le sue forze e tutta la sua abilità ad ingannarmi? Posso io esser sicuro di avere la più piccola di tutte le cose, che sopra ho attribuito alla natura corporea? » (*ibid.*, p. 28).

Cadono, di fronte all'ipotesi del genio maligno, tutti gli attributi della natura corporea: il possesso di nessuno di essi può più risultare evidente di evidenza apodittica. E così pure cadono i vari attributi o facoltà della anima il cui esercizio non sia possibile senza il possesso di un corpo: come il nutrirsi, il camminare, il sentire.

L'unico attributo che si salva è il pensare: si tratta questa volta, per Cartesio, di un attributo essenzialmente ed esclusivamente spirituale, di una facoltà che può pienamente svolgersi senza minimamente richiedere la

presenza del corpo: « ...Io trovo qui che il pensiero è attribuito che m'appartiene: esso solo non può essere distaccato da me... Io non ammetto adesso nulla che non sia necessariamente vero: io non sono, dunque, per parlar con precisione, se non una cosa che pensa... » (*ibid.*).

Questa espressione « cosa che pensa » non sembra invero una delle più felici tra quelle che in millenni di pensiero filosofico sono state coniate per definire lo spirito umano. Essa vuole comunque designare, nell'intendimento di Cartesio, l'uomo come spirito: « Che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente » (*ibid.*, pp. 30-31). E tali sono, indubbiamente, atti dello spirito.

Dice in sostanza Cartesio: che io esista come spirito, è un fatto che si impone con evidenza assoluta, e la cui affermazione è al di qua del dilemma realtà-illusione. Se io dubito, se mi illudo, se mi inganno o sono ingannato sia pure da un genio maligno onnipotente, io esisto nondimeno come spirito: come soggetto che dubita, che si illude, che si inganna e che è ingannato. Le realtà di cui ho coscienza, vere e illusorie che siano, esistono in ogni caso nella mia coscienza come suoi fenomeni: « ..Sebbene le cose che sento ed immagino non siano forse nulla fuori di me ed in se stesse, io sono tuttavia sicuro che quelle maniere di pensare, che chiamo sensazioni ed immaginazioni, per il solo fatto che sono modi di pensare risiedono e si trovano certamente in me » (*op. cit.*, III, p. 37).

Un notevole passo avanti sulla strada aperta dal dubbio metodico di Cartesio viene compiuto dall'*epoché* di Husserl. Ciò che per Cartesio, sottoposto al dubbio metodico, rivela il suo carattere di evidenza apodittica, è la coscienza come coscienza empirica di un individuo: è il singolo individuo come *res cogitans*. Nell'interpretazione cartesiana, osserva Husserl, la coscienza individuale la cui esistenza si sottrae al dubbio è concepita come un ente del mondo, un lembo del mondo da cui si possa poi conquistare il resto: « In Descartes l'ego è stabilito con evidenza assoluta come una *particella del mondo*, primaria, di esistenza indubbia (*mens sive animus, substantia cogitans*) e tutta la questione è allora di adattare ad essa, con un procedimento deduttivo logicamente concludente, il resto del mondo » (*Formale und Transzendente Logik*, Halle 1929, paragr. 93, p. 202).

Tale conclusione, cui Cartesio perviene, non è affatto legittima per Husserl. Vediamone il perché, riassumendo il procedimento husserliano ed i risultati cui esso perviene a sua volta.

L'ideale cui Husserl mira è, come si è detto, la fondazione di una filosofia come scienza rigorosa. Per essere veramente rigorosa la filosofia deve giustificare tutti i propri giudizi riconducendoli all'evidenza. Nel tentativo di identificare ciò che è evidente per sé, in modo immediato e apodittico, noi dobbiamo scartare tutti i giudizi che non risultino dotati di evidenza immediata apodittica, anche se fino a quel momento siamo stati abituati a considerarli come validi: sono i nostri pregiudizi abituali, sono le

persuasioni relative alla conoscenza volgare ed anche scientifica, di cui facciamo uso continuo nella nostra vita quotidiana.

Tutto questo non va fatto oggetto, come vorrebbe Cartesio, di un vero e proprio *dubbio* sia pure metodico: più metodicamente ancora, Husserl si limita a porlo « tra parentesi » o « fuori uso » sottoponendolo ad *epoché*, sospendendo cioè nei suoi confronti, almeno per il momento, l'assenso del proprio intelletto.

La differenza tra *dubbio metodico* cartesiano ed *epoché* husserliana mi sembra tutt'altro che priva di rilievo. È vero che, nell'uso comune, dubbio ed epoché sono spesso considerati come sinonimi e definiti entrambi come sospensione di assenso o di giudizio; sta comunque di fatto che Cartesio non si limita a sospendere l'assenso nei riguardi delle proprie opinioni ma, anzi, lo rifiuta: « ...Il menomo motivo di dubbio che troverò basterà per farmele tutte *rifiutare* ». È quel che Cartesio decide nella Prima Meditazione (p. 20).

E così lo giustifica nel *Discorso sul metodo*: « Ritenni necessario di *rifiutare* come assolutamente falso tutto ciò in cui potessi immaginare il menomo dubbio, per vedere se dopo di ciò non rimanesse qualcosa nella mia credenza di assolutamente indubitabile » (IV, 1).

Un tale rifiuto, sia pure metodico, sia pure convenzionale, è sempre l'atteggiamento personale, esistenziale e diciamo pure ascetico di un uomo il quale è in lotta con abitudini mentali da cui non vuole lasciarsi sopraffare in alcun modo; non è ancora l'atteggiamento impersonale del filosofo-scienziato, che, come Husserl, ha ormai superato ogni difficoltà di ordine psicologico e può quindi limitarsi a compiere, freddamente, quell'operazione astrattiva che è strettamente richiesta dalla natura del procedimento seguito, e che perciò è la più corretta dal punto di vista metodologico: non il rifiuto ma la pura e semplice « messa tra parentesi ».

Applicando l'*epoché* a tutti i dati empirici che emergono alla coscienza come suoi fenomeni, va messo « tra parentesi » e « fuori uso » qualsiasi giudizio di valore intorno ad essi: si prescinde rigorosamente da qualsiasi interpretazione realistica, per cui possano essere considerati, come abitualmente lo sono, manifestazioni di realtà esistenti in sé, al di fuori della coscienza, indipendentemente da essa.

Una analisi fenomenologica vuol essere pura descrizione che prescinda da qualsiasi interpretazione. Sottoponendo ad analisi i fenomeni della mia coscienza, io mi limito a descrivere le cose come appaiono a me, non come io suppongo che siano. Vuol essere il mio un atteggiamento assolutamente recettivo: umile, ingenuo, pieno di stupore di fronte al rivelarsi delle cose stesse alla mia coscienza. Qualsiasi prevenzione, qualsiasi interpretazione aprioristica toglierebbe al mio atteggiamento quell'assoluta recettività che esso vuole di proposito mantenere.

Assoggettando tutte le mie conoscenze ad *epoché* o « riduzione fenomenologica », porrò quindi « tra parentesi » qualsiasi giudizio di valore

intorno ad esseri empirici, ad oggetti, a sostanze reali, a cause per così dire « esterne »; intorno a qualunque cosa che trascenda la coscienza in atto; intorno a stati futuri o passati della coscienza stessa; per tener conto solo di come la coscienza si rivela nel presente, qui ed ora. Porrò tra parentesi tutte quelle affermazioni che sono comunemente portate a formulare almeno in modo implicito, con tutta spontaneità, nel mio « atteggiamento naturale ». Porrò tra parentesi l'« atteggiamento naturale » con tutto ciò che lo implica: l'esistenza del mondo reale, poi l'esistenza degli esseri reali che vedo o suppongo esistere intorno a me — animali e piante, uomini, minerali e rocce e corpi inanimati, la terra e gli altri pianeti, la luna e le stelle — infine la mia stessa esistenza, l'esistenza di me non solo come corpo, ma come soggetto spirituale empirico, come anima individuale.

Quel che rimarrà non sarà più un io empirico, ma un io-coscienza: rimarrà la coscienza come qualcosa la cui esistenza non può venire assolutamente revocata in dubbio. Certamente, dice Husserl, « se io mi attengo puramente a ciò che capita al mio sguardo meditante, mediante la libera *epoché* rivolta all'essere del mondo dell'esperienza, è allora un fatto significativo che io col mio vivere rimango intatto nel mio valore di essere comunque stia poi la cosa riguardo all'essere e al non-essere del mondo o comunque io mi possa decidere al riguardo. Quest'io che mi rimane in virtù di una tale *epoché* in modo necessario e la vita dell'io non costituiscono un pezzo del mondo, sicché dire 'io sono, *ego cogito*' voglia dire io, *quest'uomo qui, sono*. Né, di più, io sono colui il quale si ritrova nell'esperienza naturale di sé come un uomo; io non sono l'uomo che si trova nella limitazione astrattiva al puro stato *interiore* della esperienza di sé puramente psicologica e che scopre la sua propria e pura *mens sive animus sive intellectus*, non sono nemmeno un'anima che coglie se stessa separatamente » (*Meditazioni cartesiane*, paragr. 11; trad. ital. cit., 69).

Ciò che veramente si sottrae all'*epoché* non è più una «cosa pensante» o un'« anima » o comunque un «io empirico», ma un «io puro», una «coscienza pura» con la pura corrente dei suoi fenomeni (*cogitationes, Erlebnisse*).

CAPITOLO III

SOMMARIO - *Che la coscienza esista con i suoi puri fenomeni in quanto tali, è una realtà inconfutabile, è un'affermazione apodittica, assolutamente certa.*

Facendo mie queste conclusioni di Husserl, posso dire che nella conoscenza fenomenologica ed in essa soltanto si realizza una presenza immediata del conosciuto al conoscente, dell'oggetto al soggetto. Nella conoscenza che ho di me stesso come coscienza, e dei fenomeni della

coscienza come tali, si attua una reale identità tra conoscente e conosciuto, o, per dirla con gli scolastici, un'autentica *adaequatio rei et intellectus*: la conoscenza fenomenologica è, nel senso pieno, conoscenza adeguata.

Ciò è sufficiente per marcare la più netta differenza tra questa conoscenza che ho della mia coscienza e dei suoi fenomeni come tali, e la conoscenza che ho delle « cose » attraverso i miei sensi. Quando affermo di avere di qualcosa un'esperienza sensoriale riconosco nei sensi precisamente il mezzo, la condizione ineliminabile attraverso cui la conoscenza avviene. Condizione necessaria, anche se non sufficiente.

Ma i sensi sono imperfetti: tali mi sono sempre apparsi finora, anche quando cercavo di migliorarne la capacità ricettiva con l'ausilio di speciali strumenti: sempre ho avuto l'impressione più netta che essi non mi facesse cogliere tutta la realtà verso cui si protendevano, ma solo certi aspetti di essa, aspetti più o meno « esterni ». Sempre ho avuto la sensazione più chiara che tra me e la realtà percepita rimanesse una parziale estraneità e inadeguatezza, qualcosa come un diaframma che me la facesse apparire non come essa è, ma in qualche modo deformata.

Tutto mi induce a definire imperfetta e inadeguata non solo la sensibilità corporea, ma anche quella più sottile, con cui percepisco le realtà spirituali: la sensibilità psicologica, religiosa, politica. Anche qui ho la sensazione, sì, di cogliere qualcosa di reale, ma tale realtà mi appare evidentemente filtrata attraverso il mio modo soggettivo di vedere e di valutare.

Quando affermo di avere un'esperienza sensibile, presuppongo sempre l'esistenza reale di un essere in qualche modo distinto da me, e la cui presenza percepisco, appunto, per mezzo dei miei sensi: ora, finché attribuisco l'origine delle mie sensazioni ad un essere reale e distinto da me, e perciò in certa misura rispetto a me estraneo, nulla può togliermi il sospetto di inadeguatezza e di illusorietà, almeno parziale, di qualsiasi esperienza che io possa avere di tali esseri.

Al contrario che nell'esperienza sensibile, sempre inadeguata per definizione, la conoscenza che ho della coscienza e dei fenomeni come tali è conoscenza pienamente adeguata, in quanto si realizza in essa la piena identità del conoscente e del conosciuto.

La conoscenza che ho della coscienza e dei suoi fenomeni come tali si distingue nettamente, qualitativamente anche da un terzo tipo di conoscenza: da quella conoscenza che ho degli esseri ideali: numeri, figure geometriche, concetti astratti, ecc. Non perché questa sia inadeguata. Essa è non meno adeguata della autocoscienza. La natura del triangolo potrà conoscerla solo nella misura in cui le implicazioni sono tradotte alla luce, solo nella misura in cui la natura del triangolo è nota esplicitamente; ma quanto mi è noto di esso in modo esplicito mi è noto in modo perfettamente adeguato.

La differenza tra queste due forme di conoscenza è data dal fatto che l'autocoscienza del cogito è conoscenza di un essere reale, cioè di una

realtà che mi è « data », che io « trovo », « scopro », che è determinata indipendentemente dalla mia volontà in atto; mentre la conoscenza logico-matematica è conoscenza di una realtà che io « pongo » per convenzione e cioè « creo ».

Posso così concludere che, a differenza della conoscenza sensibile (che è conoscenza di un essere reale, ma non adeguata) e della conoscenza logico-matematica (che è conoscenza adeguata, ma non di un essere reale) la conoscenza fenomenologica è conoscenza adeguata di un essere reale.

La conoscenza fenomenologica, reale e adeguata, è perciò conoscenza vera, è perciò conoscenza certa in senso assoluto, apodittica, incontestabile. Non mi è possibile contestare i dati della coscienza come tali: posso mettere in dubbio l'esistenza « reale », « oggettiva » di quest'albero che vedo davanti a me, ma in nessuna maniera posso negare che l'albero esiste nella coscienza come un suo dato. Tutti gli esseri, tutti i fatti, tutte le realtà di cui ho coscienza esistono di certo almeno come fenomeni della coscienza, almeno in quanto *cogitata*.

Un'indagine filosofica che voglia svolgersi col necessario rigore dimostrativo dovrà necessariamente prendere le mosse dai dati immediati della coscienza. Qui è il legittimo *cominciamento* di una filosofia che voglia fondarsi come scienza rigorosa.

Che la coscienza esista, che i suoi fenomeni esistano come tali è un fatto incontrovertibile perché assolutamente evidente. Questa necessaria connessione tra l'esser coscienza e l'esistere, tra il *cogitare* e l'*esse* la colgo in modo immediato, per mezzo di un'intuizione.

Questa intuizione fondamentale del *cogito ergo sum* — o, meglio, del *cogito sum* — mi permette di conoscere una caratteristica essenziale della coscienza: il suo esistere. Mi permette di rendermi conto con piena e chiara consapevolezza come tra coscienza ed essere intercorra una connessione non contingente ma necessaria. Connessione di fatto, bensì, ma anche, per così dire, di diritto.

Tale connessione — posso dirlo una volta per tutte e con tutta certezza — si ripeterà necessariamente ad ogni rinnovarsi dell'atto di coscienza. L'essere è un predicato che appartiene alla stessa natura, alla stessa essenza della coscienza. È del tutto impensabile un *cogitare* che non sia nel medesimo tempo un fatto, una realtà, un *esse*: una tale impensabilità la si può attestare non solo in sede logica ma in sede fenomenologica: è una impensabilità reale. Posso provarla io stesso in questo momento. Conferma, per assurdo, la validità assoluta dell'intuizione del *cogito sum*, il suo carattere di vera intuizione, di vera conoscenza, di conoscenza certa nel senso più rigoroso.

CAPITOLO IV

SOMMARIO - *Sottoposta ad una analisi fenomenologica, la coscienza appare non chiusa in se stessa, ma aperta ad un essere, che parzialmente la trascende, e ne è, almeno in parte, causa e principio di spiegazione, in quanto ad ogni istante la arricchisce di qualcosa di nuovo. Questo « giudizio di fatto », che la fenomenologia ci mette in grado di formulare, diverrà un vero e proprio « giudizio necessario » solo in un secondo momento: allorché la filosofia riuscirà a dimostrare l'impossibilità del contrario.*

Affermata con apodittica certezza l'esistenza della coscienza e dei suoi fenomeni come tali, è chiaro che il mio desiderio di sapere e di certezza non mi consente di arrestarmi a questo punto. Quel che io desidero sapere non è soltanto se la coscienza esista o meno, ma cosa sia veramente la coscienza: quale ne sia il vero essere, la vera causa, la ragion sufficiente, il principio esplicativo, ciò che la spiega e la giustifica appieno nel suo essere e nella sua origine. Viene così a porsi il problema filosofico.

Ma una filosofia che voglia costruirsi come scienza rigorosa dovrà muovere i primi passi da una fenomenologia della coscienza. Svolgerò qui una breve analisi di alcuni fenomeni della coscienza che interessano in modo particolare l'argomento trattato.

1) Osservo in primo luogo che la coscienza mi appare qualcosa di non pienamente realizzato, che non ha ancora attuato in pieno tutto il proprio essere, che è se stessa ma solo fino ad un certo punto, che manca di una precisa essenza, di una natura definita, di un essere determinato; qualcosa che non è pienamente, ma ad un tempo è e non è; mi appare una realtà ma non ha ancora in sé tutto il proprio essere, ed è perciò non assoluta, non pienamente conclusa in se stessa, non veramente attuata, ma incompiuta, *imperfetta* nel senso etimologico del termine. Prendendo a prestito una espressione da Hegel, potrei definirla « coscienza infelice ». Fin qui questo che dico è la testimonianza di uno stato di coscienza, è la pura e semplice descrizione di fenomeni della coscienza: come tale è in piena armonia con le regole del metodo fenomenologico.

2) Avvertendo di non possedere compiutamente tutto il proprio essere, la coscienza lo ricerca in un'altra realtà: in una realtà che, in quanto *altra*, la trascende, almeno parzialmente. Per questo l'essere della coscienza mi appare non assoluto, ma relativo ad altro. La coscienza è protesa verso questo altro essere, « intende » ad esso, si pone nei suoi confronti in un rapporto che si può senz'altro definire di « intenzionalità ». Anche qui si ha la testimonianza di un soggettivo stato di coscienza, e si è in piena regola col metodo.

3) Proseguendo in questa mia analisi di alcuni aspetti della coscienza, noto che essa, in quanto cerca in un altro essere la propria integrazione, la propria compiutezza e perfezione di essere, tende a conseguire uno stato diverso, uno stato di pienezza, di soddisfazione: tende a realizzare uno stato in cui l'attuale condizione di indigenza possa venire a cessare. Noto, insomma, che, per colmare questo suo stato di indigenza, la coscienza tende a trasformarsi, e, di fatto, diviene. Noto che la coscienza è coscienza diveniente, coscienza temporale. Questa esperienza del divenire, questa esperienza del fluire di fenomeni di coscienza sempre nuovi è sempre un'esperienza soggettiva, e la sua testimonianza è anch'essa perfettamente legittima.

4) Ed in effetti posso ben dire che ad ogni nuovo istante del suo divenire temporale la coscienza attinge una condizione nuova, si realizza in nuovi fenomeni, realizza una sintesi tra ciò che essa era nell'istante precedente ed un *quid* che essa in quell'istante ancora non era: una sintesi di *io* e non *io*, dove la coscienza ad ogni attimo si arricchisce di qualcosa che nell'attimo precedente non possedeva. Poiché l'ultimo istante del passato ed il primo istante del futuro sono compenetrati nel medesimo atto di coscienza, ecco che in questo momento *io* vivo tutta l'azione attraverso cui quel *quid* è acquisito alla coscienza e da *non io* diventa *io*. Questo passaggio dall'una all'altra condizione è un fatto di cui ho conoscenza immediata e diretta, un fatto che *io* vedo nel suo svolgersi, essendo compresenti in atto nella mia coscienza sia l'istante precedente in cui la coscienza non sa nulla di quella realtà, sia l'istante successivo, in cui la coscienza conosce e possiede quella realtà, la realizza come suo fenomeno. Pure questi che ora descrivo sono fatti di cui ho diretta e immediata esperienza.

Finché *io* mi limito a dire che nella coscienza ci sono fenomeni nuovi, che la coscienza si arricchisce di nuovi fenomeni, mi mantengo nei limiti del metodo fenomenologico. Ne uscirei certamente, invece, se affermassi che quei fenomeni nuovi derivano, sia pure in relativa misura, da un essere che trascende la coscienza. Qualsiasi considerazione intorno a realtà trascendenti eccederebbe i limiti fissati dal metodo fenomenologico, implicante l'*epoché*. La fenomenologia può far vedere come una realtà, originariamente non facente parte della coscienza, venga ad un certo momento a farne parte come suo fenomeno. Ma non può dire: quella realtà che nello istante B fa parte della coscienza aveva nell'istante A una sua esistenza autonoma e trascendente, reale ed oggettiva, indipendente dalla coscienza.

Un idealista attualista potrebbe affermare che quella realtà non ha mai avuto neanche per un solo istante un'esistenza autonoma dalla coscienza, ma è entrata a far parte della coscienza nel preciso istante in cui la coscienza l'ha « posta »: prima che la coscienza la ponesse con un suo atto, quella realtà non esisteva; poiché la sua esistenza è interamente ed esclusivamente dovuta ad un atto della coscienza. Ad affermazioni di

questo genere la fenomenologia non ha nulla da obiettare, in quanto è suo ufficio descrivere i fenomeni, non *argomentare*, sulla base di essi, contro tesi od obiezioni di sorta.

Argomentare può solo la filosofia. Nello svolgere le proprie argomentazioni la filosofia prenderà come base i fenomeni della coscienza: dati certi, indiscutibili, offerti dalla fenomenologia. Assumendo questi dati come base, come punto di riferimento e termine di paragone, la filosofia cercherà di mostrare come una certa interpretazione della realtà è coerente con se stessa e coi fenomeni cui si riferisce, all'opposto di qualsiasi altra interpretazione che, al contrario, passata al vaglio di una serrata critica filosofica, dovrebbe rivelarsi contraddittoria con se stessa e coi propri dati. Una certa interpretazione risulterà perciò convalidata, e i giudizi in cui essa si esprime saranno pienamente elevati al rango di giudizi di valore, oggettivi, universali, necessari. Nessun'altra tesi potrà ergersi contro la nostra interpretazione, senza immediatamente risultare confutabile e falsa.

A differenza dei giudizi della fenomenologia, mere testimonianze di soggettivi stati di coscienza nessuna delle quali può impedire che altre coscienze possano testimoniare stati affatto diversi, i giudizi della filosofia hanno valore universale: valgono dovunque, per chiunque, per qualunque coscienza: perciò non possono coesistere con giudizi di natura opposta, ma li escludono come contraddittori e quindi falsi.

Vediamo come le presenti considerazioni si possono applicare al nostro argomento. La fenomenologia non mi permette di affermare l'esistenza oggettiva di un essere trascendente la coscienza, e quindi, in quanto pura descrizione di fenomeni, non può imporre alcuna particolare interpretazione di quei fenomeni, né può confutare interpretazioni diverse ed opposte. La fenomenologia in quanto tale non può schierarsi né per una soluzione realistica (esistenza oggettiva di un essere trascendente la coscienza), né per una soluzione idealistica (nessuna esistenza oggettiva di un essere trascendente), né d'altra parte è in grado di confutare una delle due interpretazioni. Solo con un procedimento argomentativo di natura filosofica possiamo vagliare le varie tesi possibili. Proviamoci a farlo, esaminando tutte le possibili interpretazioni. Mi sembra che in sostanza possano ridursi a tre:

1) Un'interpretazione ispirata ad un idealismo estremo, ad un idealismo come posizione limite, potrebbe identificare il vero essere e la vera causa di ciascun nuovo atto di coscienza nella coscienza medesima, ed in essa soltanto.

2) Un'interpretazione ispirata ad un realismo altrettanto estremo potrebbe identificare il vero essere e la vera causa di ciascun atto di coscienza in un essere totalmente trascendente ed estraneo alla coscienza, e soltanto in esso.

3) Un'interpretazione di carattere intermedio potrebbe identificare il vero essere e la vera causa di ciascun atto di coscienza non esclusivamente

nella coscienza né esclusivamente in un essere che le sia estraneo in maniera totale: ma in parte nella coscienza e per il resto in un essere che trascenda la coscienza solo in misura relativa.

Secondo la prima interpretazione la coscienza, invece di derivare almeno parzialmente da una realtà che la trascende, deriva, all'opposto, totalmente da se stessa. La coscienza è totalmente *causa sui*, è totalmente ed assolutamente *ens a se*, non *ab alio*, nemmeno in minima misura; ha la propria ragion sufficiente in se medesima, e non in qualcosa d'altro. L'esistenza della coscienza non è minimamente imputabile ad un essere che la trascende. È la coscienza che si pone da sé, in una con tutti i suoi fenomeni, per *autoctisi*.

Una tesi di questo tipo potrebbe formularla un attualista alla Giovanni Gentile, cioè un idealista il quale volesse essere conseguente all'estremo alle premesse del suo idealismo, eliminando dalla propria dottrina idealistica il sia pur minimo residuo di trascendenza: elementi realistici, residui di trascendenza che pure permangono nei sistemi di Fichte, Schelling, Hegel.

Peraltro, in questa sede, non interessa affatto definire storicamente né sottoporre a critica l'idealismo gentiliano, e neanche interessa stabilire se ed in quale misura Giovanni Gentile abbia professato un tale idealismo, che viene qui proposto come pura e semplice ipotesi limite.

Si può obiettare che, *se la causa della coscienza è la coscienza ed essa sola, il processo dovrebbe essere del tutto cosciente, e la coscienza dovrebbe essere pienamente consapevole di come ogni nuovo fenomeno tragga origine da lei, e da lei sola. Di fatto, però, le risulta che essa è causa solo di quei fenomeni che corrispondono ad atti di volontà del soggetto cosciente. Io, soggetto cosciente, ho la chiara sensazione di « porre » solo i miei liberi atti di volontà, e certi loro effetti; quanto alle altre realtà, nella misura in cui esse non corrispondono ad atti della mia libera volontà ed ai loro effetti, io ho la sensazione non già di « porle », ma di « trovarle ». Di questa sua pretesa autoctisi la coscienza non ne sa nulla. Se la coscienza si autocreasse, dovrebbe essere cosciente di questa sua creazione: creazione è, per definizione, attività consapevole. Una creazione inconscia, una autoctisi inconscia della coscienza è concetto contraddittorio ed assurdo.*

Se la coscienza fosse perfettamente trasparente a se stessa, potrebbe rivelarmi il suo segreto, potrebbe spiegarmi il suo *perché* in modo pienamente adeguato. In tal caso, la conoscenza nel suo vero essere, nel suo assoluto principio, nella sua ragion sufficiente, questa conoscenza, dico, mi sarebbe data dalla coscienza immediatamente, sarebbe quindi una conoscenza adeguata, assoluta presenza del conosciuto al conoscente. Una tale assoluta trasparenza della coscienza a se stessa non mi risulta affatto.

Se la coscienza mi rivelasse tutto il suo segreto, tutto il suo *perché*, la sua ragion sufficiente assoluta e totale, io avrei la netta e chiara sensazione di essere onnisciente; non avvertirei il bisogno di sapere, perché saprei già tutto; non mi sentirei stimolato ad una ricerca, che in tal caso sarebbe del tutto assurda, come il tuffarsi nell'acqua per chi vi è già completamente immerso.

Un'autoctisi veramente tale, cioè pienamente consapevole, riesco a concepirla solo in una coscienza assoluta, in una coscienza divina. Solo una coscienza assoluta, solo una coscienza divina (supposto che esista e considerata nel concetto che ne ho) rivela a se stessa tutta la propria ragion sufficiente, tutto il proprio *perché* in una visione di perfetta immanenza, in cui tutto l'essere è contemplato come fenomeno della coscienza, con una perfetta *adaequatio*, senza alcun residuo di trascendenza, senza alcun margine di mistero. Questo può solo una coscienza assoluta, non la mia coscienza: la quale, se è consapevole di qualcosa, è consapevole in primissimo luogo della sua imperfezione e della sua dipendenza causale da un essere che la trascende; e se poi vuole spiegare (imperfettamente) se stessa, ha bisogno di riferirsi ad un essere che in qualche modo la trascenda, ha bisogno di considerare i propri fenomeni come fenomeni di quell'essere; e se questo non fa, non riesce a conferire più alcun significato ai suoi fenomeni, che rimangono così puro dato insignificante, fatto bruto e cieca materia.

Confutata questa possibile interpretazione idealistica, è il momento di esaminare una seconda interpretazione, di natura radicalmente opposta. Secondo questa seconda tesi, la coscienza avrebbe il proprio vero essere e la propria vera causa non in se stessa (nemmeno parzialmente) bensì in una realtà che la trascende in modo totale ed assoluto.

Una tesi del genere potrebbe formularla un ipotetico realista, il quale professasse il proprio realismo come posizione limite, ponendo la ragion sufficiente del soggetto unicamente nell'oggetto, con assoluta esclusione dalla propria dottrina del sia pur minimo elemento idealistico.

A tale interpretazione si può sempre obiettare che, se si identifica la causa della coscienza in un essere che la trascende in modo totale ed assoluto, non si comprende più come effetto di tale processo di causazione possa essere proprio la coscienza. Se il processo si svolge esclusivamente nell'ambito di un essere estraneo alla coscienza, l'effetto deve esserle parimenti estraneo. Come si può rilevare da una semplice analisi dei due concetti, tra causa ed effetto esiste un rapporto: negare la esistenza di un qualsiasi rapporto tra i due è palese contraddizione. È assurdo che la causa della coscienza sia una realtà totalmente estranea e trascendente.

Respinte le prime due possibili interpretazioni, informata l'una ad un idealismo estremo, l'altra ad un altrettanto estremo realismo, non rimane, per esclusione, che adottare una interpretazione intermedia. Dirò quindi che la coscienza ha il proprio vero essere e la propria vera causa non solo —

relativamente — in se stessa, ma altresì in un essere che la trascende, non in modo assoluto ma in una certa relativa misura, e con la quale essa si trova in un certo rapporto. Dirò in altre parole che la coscienza è aperta ad un essere che la trascende in relativa misura ed è pertanto coscienza di tale essere.

Si è detto che la coscienza ha la propria causa parziale in se stessa. Che la coscienza, considerata in una coi suoi fenomeni, sia in parte *causa sui*, è un giudizio continuamente suggerito dall'esperienza che ho della mia vita cosciente; io ho la perfetta sensazione di essere autore di certi fenomeni (gli effetti dei miei atti volontari); ed inoltre è sempre la mia coscienza che, ponendo a foco certe realtà « esterne », dà loro un significato (quel significato che esse hanno per me), e quindi le genera in quanto fenomeni (così una persona che vedo per la prima volta, posta a foco dalla mia coscienza, diviene « ciò che quella persona è per me », o, in altri termini, la mia rappresentazione di quella persona).

D'altra parte, analizzando i concetti di causa e di effetto, si può ancora osservare che l'effetto è sempre, in parte, *causa sui*. Un effetto che non abbia un margine sia pur minimo di autodeterminazione rispetto alla propria causa non se ne distingue più, non è più « altro » da essa, non è più effetto parziale: è sì effetto di una causa esterna, ma, in una certa misura, anche effetto di sé, e quindi contingente rispetto alla sua causa, non del tutto necessitato da essa ed in essa precontenuto.

Si può concludere che, per quel tanto che la coscienza non è *causa sui*, ha la propria vera causa e ragion sufficiente, ha il proprio vero essere in una realtà che la trascende solo in relativa misura, ed è pertanto aperta a questa realtà, è coscienza di tale realtà.

Questa terza interpretazione non solo è l'unica coerente con se stessa e coi fenomeni della coscienza, ma è l'unica che ci sentiamo portati a formulare con immediata spontaneità. Per esigenze di metodo, avevamo posto « tra parentesi » e « fuori circuito » tutte le realtà trascendenti, oggettive, « mondane », e lo stesso « atteggiamento naturale » nel quale la coscienza, lasciata a se stessa ed al proprio impulso, le afferma come trascendenti, come oggettive, come « mondane ». Questo « atteggiamento naturale » l'avevamo sottoposto ad *epoché*; ma, ora che la nostra analisi filosofica lo ha confermato come sostanzialmente valido, è doveroso porre l'accento sul fatto che l'interpretazione che abbiamo or ora convalidato è proprio quella verso cui la coscienza si orienta, inevitabilmente, ogni volta che si lascia andare alla spontaneità del suo « atteggiamento naturale ».

Nel momento in cui formuliamo con tutta naturalezza questa interpretazione, sentiamo che essa è plausibile e ragionevole. Ma solo dopo una critica filosofica a tutte le possibili interpretazioni ci rendiamo conto che tutte le altre interpretazioni sono contraddittorie e quindi da scartare, e che la nostra interpretazione è l'unica possibile, l'unica vera. I giudizi con cui la formuliamo acquistano in tal modo valore oggettivo, universale,

necessario, non sono più mere testimonianze di esperienze soggettive, che potrebbero anche essere illusorie, ma giudizi di valore sull'essere reale delle cose, giudizi ontologici.

Questo significa pure che, quando la coscienza nel suo atteggiamento naturale ha la chiara e netta ed immediata sensazione di vedere qualcosa che la trascende, questa sensazione è perfettamente giusta e veritiera. L'analisi filosofica dimostra che la coscienza effettivamente vede una realtà, e che tale visione, imperfetta o deformata che possa essere, è sempre nondimeno una autentica visione di cose. Dunque, quando noi dicevamo di *vedere* una realtà trascendente la coscienza, eravamo nel giusto, non ci ingannavamo, la *vedevamo* effettivamente come tale. Qui la conoscenza razionale dà piena convalida a quanto era già stato visto, percepito, intuito per mezzo della conoscenza sensibile: qui l'analisi conferma la sintesi e l'avvalora.

CAPITOLO V

SOMMARIO - Se la coscienza è aperta ad un essere che in qualche modo la trascende, tra coscienza ed essere esiste un rapporto di partecipazione: l'essere si partecipa alla coscienza, e la coscienza, sia pure inadeguatamente, è coscienza dell'essere; e la conoscenza che può averne è una conoscenza partecipativa. In questo concetto partecipativo della conoscenza è superato qualsiasi fenomenismo: il fenomeno non è più mera apparenza soggettiva, è lo stesso rivelarsi dell'essere alla coscienza dell'uomo.

Questa relatività della coscienza ad un essere che in qualche modo la trascende, significa apertura della coscienza a tale essere. Significa che la coscienza non sussiste in sé per virtù propria, ma esiste (sia pure con una sussistenza relativamente autonoma) unicamente in virtù di tale essere. Significa che tra la coscienza e l'essere trascendente non esiste indipendenza e separazione assoluta, ma almeno un certo grado di dipendenza causale della coscienza dall'essere. Effetto, se non in tutto almeno in parte, di un essere che la trascende, la coscienza è aperta a tale essere, è coscienza dell'essere; l'essere, in qualche misura, è causa della coscienza. Un tale rapporto di causa ed effetto tra l'essere e la coscienza implica che l'essere trascendente si manifesti in qualche modo nella coscienza, vi si partecipi, vi si riveli, e perciò in qualche misura le sia immanente.

L'apertura della coscienza ad un essere che in qualche modo la trascende ed il rivelarsi di questo essere alla coscienza sono fatti reali, conosciuti da me in modo immediato, diretto, pienamente adeguato. La conoscenza che ho di questo essere ne è dunque partecipazione. Io soggetto della conoscenza partecipo dell'essere, l'essere si partecipa a me. Soggetto

ed essere oggettivo non sono del tutto identici, né del tutto diversi ed estranei. Il rapporto esistente tra i due è, ad un tempo, di parziale adeguatezza, identità, immanenza, e di parziale inadeguatezza, estraneità, trascendenza. La coscienza è essere, ma c'è anche un essere trascendente la coscienza; quindi una parte dell'essere (una parte di ciò che è) immanente alla coscienza, è la coscienza; mentre un'altra parte dell'essere *non* è la coscienza, la trascende. La coscienza sta all'essere totale (a tutto ciò che è) come la parte al tutto.

Detto questo, bisogna specificare che tale rapporto tra coscienza (parte) ed essere (tutto) non è un rapporto geometrico, ma piuttosto un rapporto organico. La coscienza sta all'essere non come il settore circolare sta all'intero circolo, ma piuttosto come l'organo sta all'organismo di cui fa parte. Tra un settore circolare e gli altri settori, tolto il fatto di far parte dello stesso circolo, di giacere sullo stesso piano ecc., c'è, sotto tanti aspetti, alterità, separazione, estraneità assoluta (come tra *A* e *Non A*). Mentre fra un organo e gli altri organi dello stesso vivente non c'è mai alterità, estraneità, separazione assoluta, ma sempre un intimo ricambio, la circolazione di una medesima vita.

Il singolo organo non è parte dell'organismo: si potrebbe dire. in un certo senso che esso è *tutto l'organismo*, perché vive non solo di una certa autonoma vita propria ma della vita di tutti gli altri organi, di tutte le cellule dell'organismo. Tutto l'organismo si partecipa al singolo organo. Così la coscienza è partecipazione dell'essere non solo perché è parte dell'essere totale, ma perché, in un certo senso, è tutto l'essere; e tutto l'essere in qualche modo si manifesta e vive in lei.

Io, soggetto cosciente, vivo di tutto l'essere ed in un certo senso tutto l'essere vive in me. E perciò, sia pure imperfettamente, io conosco, vedo, colgo, possiedo, *sono* l'essere nella sua più intima e vera natura. Non conosco i fenomeni dell'essere, ma l'essere attraverso e mediante i suoi fenomeni. I fenomeni sono il *fàinesthai* dell'essere, il suo manifestarsi o svelarsi. La « sostanza », la « cosa in sé » non rimane inattingibile dietro la cortina dei fenomeni, ma si manifesta, sia pure imperfettamente, attraverso di essi.

D'altra parte l'essere non è del tutto immanente alla coscienza: in parte la trascende, le si sottrae. La coscienza, che non trova in sé la ragion sufficiente di se stessa, la cerca in quell'essere che almeno parzialmente la trascende. Lungi dal rimanere chiusa in una sterile contemplazione dei suoi fenomeni, la coscienza si apre all'essere reale, « intende » ad esso (*intendit ad*). Il concetto di intenzionalità della conoscenza è strettamente connesso ad un concetto della conoscenza come partecipazione dell'essere.

Una concezione partecipativa della conoscenza è contro ogni fenomenismo. In una tale concezione non ha più senso un « problema del ponte » tra fenomeno ed essere in sé: ad una visione, sia pure imperfetta, dell'essere in sé sono già pervenuto attraverso il fenomeno che è svelamento dell'essere:

di nessun ponte si ha più bisogno quando si è già sull'altra riva. Nella conoscenza il soggetto partecipa dell'essere, l'essere partecipa del soggetto. Le due affermazioni si implicano e si completano. L'essere si partecipa al soggetto: dà al soggetto qualcosa di sé. Gli si rivela, sia pure imperfettamente, come esso è, nella sua vera, intima natura. Il vero, assoluto essere delle cose si partecipa al soggetto della conoscenza. Questo svelarsi dell'essere vero avviene nell'interno della coscienza. Qui la verità si svela (etimologicamente *alétheia* è *non nascondimento, svelamento*). Qui la verità è mia, interna a me, ed io sono nella verità e in essa procedo. La verità è più intima a me di me stesso, eppure mi trascende. Cessa di trascendermi, relativamente, nella misura in cui io la conseguo e la realizzo in me. Non si limita a convincere il mio intelletto, ma rivive in tutto il mio essere e lo trasforma. Nella misura in cui ho della verità una conoscenza non solo nozionale ma — prima ancora — esistenziale, la rivivo in me, divengo io stesso la verità ed essa diviene me.

L'essere che qui considero non è un mero concetto dell'essere: è l'essere vivo che mi si rivela « in persona », e che rivelandosi mi dà di sé non una mera nozione, ma se stesso.

Così la coscienza che qui considero non è una coscienza ridotta ad idea chiara e distinta dai rigidi contorni, definita con la medesima esattezza di una figura geometrica, chiusa nella sua definizione concettuale, assolutamente distinta e diversa da altri esseri come *A* da *Non A*, ridotta « a cosa pensante », realtà immutabile nella sua essenza come quella di un concetto astratto, essere privo di vita. La coscienza che qui considero è non cosa ma attività spirituale, diveniente, coscienza viva, immersa ed operante in una realtà viva, in vivo ricambio con essa.

Perciò la conoscenza che la coscienza ha dell'essere è una conoscenza non puramente concettuale (come quella che si ha degli enti logici, dei rapporti numerici, delle figure geometriche) ma esistenziale: sapere intuitivo, conoscenza-contatto, conoscenza-possesso, conoscenza-partecipazione dell'essere.

Tra una coscienza così concepita (viva e diveniente) ed un essere così concepito (anch'esso vivo ed attivo; e diveniente, almeno nella sua più esteriore manifestazione) c'è un rapporto che sarà ben arduo esprimere nei termini logici *A* e *Non A*.

Dire che la coscienza *non è l'essere*, così come *A non è Non A*, è dir poco. Tra i due si può sempre operare una distinzione concettuale e dire che in un certo senso ed in una certa misura la coscienza non è l'essere, ma questo, mentre sarà pienamente legittimo nell'ordine dei concetti, risulterà assai inadeguato ad esprimere la realtà di quel processo mediante il quale la coscienza, aprendosi all'essere, ne coglie ad ogni istante un elemento nuovo, e pertanto qualcosa dell'essere che la trascendeva un momento prima le diviene, nel momento successivo, immanente, pur essendo

ambedue i momenti compresenti nell'unità del medesimo atto di coscienza; compresenti benché successivi.

La logica della non contraddizione è la tipica logica delle realtà statiche; è, di per sé, incompatibile col divenire; applicata al divenire, ne astrarrà una serie di momenti e li considererà come fossero realtà statiche. Per cogliere il divenire della coscienza, per cogliere nel vivo quella contraddizione logica che è la compresenza, nel medesimo atto di coscienza, dei due momenti successivi che sono *l'ultimo istante del passato* ed *il primo istante del futuro*, entrambi *presenti* nella coscienza in atto, non giova più la « logica della non contraddizione » (per cui *A* e *Non A* si contraddicono nella loro diversità assoluta); gioverà invece, all'opposto, una « logica della contraddizione » (per cui *A* è ad ogni nuovo momento sintesi di *A* e *Non A*).

Tra coscienza ed essere non c'è rapporto di mera alterità (come tra *res cogitans* e *res extensa*, tra idea e sostanza, tra *fenomeno* e *cosa in sé*) ma c'è un rapporto dialettico che è insieme di alterità e di identità, di trascendenza e di immanenza; c'è, appunto, un rapporto di partecipazione.

CAPITOLO VI

SOMMARIO - *Questo parteciparsi di un essere alla coscienza è testimoniato dallo stesso soggetto cosciente attraverso tutto il proprio modo di agire: in ciascun suo atteggiamento vitale egli afferma, esistenzialmente, quella che potremmo chiamare una « ontologia semantica dell'azione ».*

Questa apertura della coscienza ad un essere che la trascende, questo rapporto di partecipazione (di parziale trascendenza e di parziale immanenza ad un tempo) che lega la coscienza all'essere, è, per il soggetto cosciente, materia di visione, di visione diretta, immediata.

Di tale visione è testimonianza tutto il comportamento del soggetto. In tutti i suoi atteggiamenti consapevoli, il soggetto testimonia ciò che vede: testimonia di vedere, di percepire sensibilmente in modo immediato la presenza, l'esistenza reale di un essere che non si risolve del tutto nella sua soggettività, ma in qualche misura la trascende.

La presenza alla coscienza di questo essere che la trascende è testimoniata dal soggetto cosciente in ogni forma di azione, e quindi anche in quegli atteggiamenti in cui si articola essenzialmente la sua *attività speculativa*, impegnata nella *ricerca* del vero: l'affermazione, la negazione, la certezza, il dubbio, la posizione del problema.

Consideriamo l'azione in generale. Benché ogni nostro agire sia profondamente radicato nell'istinto, qualsiasi azione, nella misura in cui è tale e non cieco muoversi istintivo, è cosciente dei motivi per cui si svolge. La coscienza che ho di me soggetto attivo, della relativa libertà che ho di

scegliere tra le varie azioni possibili, dei motivi per cui agisco così piuttosto che in un altro modo, della situazione in cui mi muovo, del mio essere e dell'essere delle cose che mi impongono o mi suggeriscono un comportamento piuttosto che un altro, di tutto questo io ho una coscienza relativa e limitata, eppure ho una coscienza di « qualcosa », di « qualcosa che è ». Se non avessi coscienza di « qualcosa » non potrei nemmeno agire. Questa coscienza che ho di « qualcosa » è il presupposto ed è la *conditio sine qua non* di qualsiasi mio agire.

Questo *quid* di cui ho coscienza è qualcosa non di meramente apparente ed illusorio, ma di reale; qualcosa che trascende la mia coscienza in atto, e che la mia coscienza in atto non « pone » ma « trova »; qualcosa che è indipendente da me. La sua esistenza è reale ed oggettiva: tale io l'affermo nel momento stesso in cui motivo la mia azione, nel momento stesso che io decido liberamente e consapevolmente di orientare il mio agire in un determinato modo per motivi che, con piena convinzione e certezza, presuppongo validi, e validi in sé, indipendentemente da me.

Sono io che mi adatto a qualcosa che mi trascende, riconoscendo di potermi muovere solo entro certi limiti, imposti da una situazione che io, almeno in questo momento, non posso modificare, ed a cui sono costretto ad adeguarmi.

Nel momento in cui io, con la mia coscienza e la mia volontà, mi pongo come il soggetto di una azione, riconosco la presenza di qualcosa che trascende sia la mia coscienza che la mia volontà in atto: che trascende la mia soggettività. Questo qualcosa, questo essere, lo avverto come « oggettivo », come « altro », come esistente e determinato indipendentemente dalla mia volontà attuale.

Indipendentemente dalla mia volontà *attuale*, ho detto, in quanto può essere stato determinato in quel modo per effetto di atti di volontà precedenti, come per esempio una sedia che ho costruito, come un quadro che ho dipinto io e che ora è lì, ed è così, indipendentemente da questa mia volontà come si attua in questo preciso momento.

Di questo essere io prendo in qualche modo coscienza. Tale consapevolezza è un'evidenza primaria di cui prendo atto in maniera immediata. Non posso dimostrarla, non posso giustificarla, ricondurla all'evidenza: poiché è essa medesima evidente in modo immediato, per virtù propria; è essa stessa il criterio di ogni giustificazione. Perciò non la dimostro, la affermo. La affermo, prima ancora che per mezzo dei giudizi, in modo immediato, esistenziale, vitale, con la mia stessa azione, col mio stesso atteggiamento di fronte alle cose.

Questo atteggiamento che io assumo di fronte all'essere è testimonianza dell'essere. Testimonianza consapevole, cioè vera testimonianza, nella misura in cui l'azione è consapevole, cioè vera azione. Agendo in una data maniera per dati motivi io vitalmente prendo atto di trovarmi di fronte ad una realtà che, lungi dall'identificarsi con la mia soggettività in atto, la

trascende e la condiziona, e determina e limita le mie stesse azioni. Agendo in quella certa maniera, io testimonio di aver preso coscienza che l'essere oggettivo delle cose è tale, per cui è plausibile che io agisca in quel dato modo e non in quel dato altro. Con la mia azione io dunque testimonio di avere coscienza di un *quid*, di un essere reale, oggettivo, determinato in un certo modo indipendentemente da me. Questo essere si dà indipendentemente da me, cioè mi trascende; ma in quanto si dà a me e mi condiziona nel mio essere soggettivo e nella mia stessa azione, mi è immanente, mi si partecipa, vive in me.

Di tale essere ogni mia azione è fenomeno e testimonianza. L'affermazione di un tale essere è implicita in ogni mio atto. Nel linguaggio apofantico dei giudizi io posso affermare la realtà oggettiva di quell'essere o anche negarla, ma nel linguaggio semantico dell'azione io non posso che affermarla: ed invero l'affermo con qualsiasi mio atto o atteggiamento: dove sempre si esprime, vitalmente, tutta un'ontologia.

Tale ontologia, tradotta in linguaggio apofantico, potrebbe essere così formulata, almeno in certe sue proposizioni fondamentali:

- 1) c'è una realtà, un essere nel cui ambito la mia azione ha luogo;
- 2) questo essere ha una natura determinata, « è così » e non altrimenti;
- 3) la natura di questo essere è tale indipendentemente dalla volontà mia, di me soggetto dell'azione: è perciò oggettiva;
- 4) questo essere non si identifica con me, ma, almeno in una certa misura, mi trascende;
- 5) d'altra parte questo essere, nel quale mi inserisco col mio agire, è legato a me da uno stretto rapporto, è relato a me, condiziona il mio agire e il mio essere, e quindi in una certa misura mi si partecipa, mi è immanente.

Tutto ciò io sperimento, in modo immediato, in questo momento stesso in cui agisco. Avverto che la mia azione sarebbe assurda ed impossibile (sia logicamente che materialmente) se non si dovesse svolgere nell'ambito:

- 1) di un essere;
- 2) di un essere determinato;
- 3) di un essere oggettivo;
- 4) di un essere in qualche misura trascendente me, soggetto dell'azione;
- 5) di un essere in qualche misura immanente in me.

In queste poche proposizioni c'è virtualmente delineata quella che potremmo chiamare una « ontologia semantica dell'azione ».

CAPITOLO VII

SOMMARIO - *Questo parteciparsi dell'essere alla coscienza, che è testimoniato dal soggetto in ogni sua forma di azione, riceve una testimonianza particolare nella sua attività speculativa: è nello stesso atteggiamento della ricerca che egli esprime, vitalmente, esistenzialmente, quella che si potrebbe chiamare una « ontologia semantica della ricerca ».*

Considerata l'azione in generale, passiamo a considerare in particolare l'attività speculativa ed i vari momenti in cui essa si articola, per vedere come ciascuno di essi sia, al pari di ogni altra azione, testimonianza di un essere reale oggettivo, cioè trascendente la soggettività in atto.

L'*attività speculativa* è quella attività di ricerca con cui io tento di farmi una ragione della coscienza e dei suoi fenomeni, con cui tento di scoprirne il *perché*. La coscienza non mi spiega in modo totale ed esauriente il suo perché, e questo mi induce a cercarlo in un essere che non si identifichi in toto con la coscienza, ma in qualche misura la trascenda.

Ebbene, nel cercare la ragion sufficiente della coscienza in un essere che almeno in qualche misura la trascenda, io affermo vitalmente la realtà di un tale essere. L'affermo in modo vitale-esistenziale, col mio atteggiamento prima ancora che col mio giudizio. Questo linguaggio semantico cerco qui di tradurlo nel linguaggio apofantico che gli possa corrispondere più fedelmente. Ne risulta un complesso di affermazioni che, nei limiti di quel che interessa dire in questa sede, posso anche qui ridurre schematicamente a cinque:

- 1) esiste un essere, oggetto della ricerca;
- 2) questo essere ha una sua natura determinata, « è così » e non altrimenti;
- 3) la natura di questo essere è tale indipendentemente dalla volontà mia, di me soggetto empirico della ricerca (affermo, in altre parole, che mi trovo di fronte ad un essere reale oggettivo);
- 4) questo essere in qualche modo mi sfugge, si sottrae alla coscienza, non lo conosco;
- 5) d'altra parte questo essere non è del tutto estraneo alla coscienza: in qualche misura lo conosco e lo possiedo, e quindi ne partecipo.

Tali affermazioni io non posso non formularle vitalmente nell'istante in cui, ponendomi nell'atteggiamento della ricerca filosofica, affermo me stesso come soggetto ricercante. Queste vitali affermazioni, questi presupposti necessari e ineliminabili di ogni mia ricerca io non posso negarli: poiché, dal preciso istante in cui ne nego anche uno solo, non posso più mantenermi nell'atteggiamento di una ricerca che, da quel medesimo istante, non ha più senso.

Infatti:

1) Non ha senso una ricerca che non sia ricerca di qualcosa, di un essere.

2) Non ha senso una ricerca che non abbia per oggetto un essere determinato: nel momento in cui mi pongo nella ricerca, io mi chiedo: qual è il vero essere di questa realtà? suppongo dunque che questa realtà abbia un essere determinato, una natura determinata, sia così e non altrimenti.

Determinatezza non implica, necessariamente, assoluta immutabilità: ciascuno di noi è sempre determinato e rimane sempre se stesso con una certa continuità, anche se sotto certi aspetti si trasforma incessantemente.

3) Non ha senso una ricerca che non abbia per oggetto un essere reale, che « è così » indipendentemente dagli atti di volontà che il soggetto può formulare dal momento stesso in cui si pone il problema; cerco qualcosa che è così indipendentemente da me, qualcosa di oggettivo, di reale; anche se in questo momento oggetto della mia ricerca sono dati atti della mia volontà, sono sempre costretto ad oggettivarli, a distinguerli dall'atto con cui io ora mi pongo come soggetto ricercante.

4) Non ha senso una ricerca che abbia per oggetto un essere già interamente noto, un essere in cui non ci sia più nulla da scoprire, da ricercare.

5) Non ha senso, infine, una ricerca che abbia per oggetto un essere del tutto estraneo al soggetto, del tutto ignoto: un tale essere il soggetto non potrebbe neanche concepirlo nella forma più vaga, quindi non potrebbe neanche porsi come oggetto della ricerca.

Questi presupposti posso negarli a parole, non però in modo effettivo, col pensiero. Se nego anche uno di questi presupposti e nel contempo mi affermo come ricercante, incorro in contraddizione con me stesso. Ciò che è contraddittorio è, sul piano logico, impossibile. Nel caso in questione non si tratta di una impossibilità puramente logica. Si tratta di un'impossibilità reale, di fatto.

Questo pormi nell'atteggiamento della ricerca, questo affermarmi come soggetto ricercante è un atto vitale: è qualcosa che io compio non soltanto col mio intelletto, ma con la mia volontà, con tutto il mio essere. Così, quando, affermandomi come soggetto ricercante, affermo la realtà di un essere oggetto della ricerca, anche questa mia seconda affermazione è un fatto vitale.

Ora, se io negassi (non solo a parole ma realmente, col pensiero) la realtà oggettiva di un essere, il venir meno di questo atto complementare renderebbe impossibile l'atto complesso del mio ricercare: così come, per fare un esempio semplice e tangibile, non si può camminare normalmente senza, di volta in volta, appoggiare a terra il piede sinistro; e il non appog-

giare a terra il piede sinistro rende impossibile l'atto complesso del camminare (di cui l'elementare atto del poggiare a terra il piede sinistro è parte integrante ed essenziale).

Queste possibilità o impossibilità, se fossero puramente logiche, mi risulterebbero unicamente *a priori* da una semplice analisi concettuale. Ma, dal momento che sono anzitutto realtà di fatto, esse mi risultano, anche e prima di tutto, a posteriori, dall'esperienza. È l'analisi fenomenologica della coscienza e dei suoi contenuti (*cogitata* che, almeno come tali, sono fatti realissimi, incontestabili), che mi conferma come, almeno contingentemente, almeno in questo momento, almeno *hic et nunc*, io mi ponga come soggetto di una ricerca filosofica e come ciò facendo io affermi (e non possa non affermare) l'esistenza di un essere determinato, reale, oggettivo, in parte trascendente e sconosciuto, in parte conosciuto e immanente.

Come in ogni mio atto in generale non faccio che esprimere, vitalmente, quella che ho chiamato una « ontologia semantica dell'azione », così, più in particolare, ogni volta che mi pongo nell'atteggiamento della ricerca io esprimo vitalmente, e non posso non esprimere, una « ontologia semantica della ricerca ».

CAPITOLO VIII

SOMMARIO - *Analoghe ontologie sono vitalmente espresse in ciascuno dei singoli momenti attraverso cui la ricerca si articola: affermazione, negazione, obiezione, dubbio, posizione del problema, e così via; il che potrebbe autorizzarci a parlare di una « ontologia semantica dell'affermazione », o « del dubbio », e via dicendo.*

Quanto si è detto vale non solo per la ricerca in generale, ma per tutti quei singoli atti nei quali la ricerca si articola. Vale in primissimo luogo per l'*affermazione*, o *giudizio*, mediante cui il soggetto ricercante esprime i risultati anche provvisori della sua ricerca.

Come ogni trattazione, anche il presente scritto si risolve in un complesso più o meno organico di giudizi. In base a che mi sento autorizzato a formularli? Mi pare che il criterio sia, in ultima analisi, questo: affermo che le cose stanno in un certo modo perché così le vedo. Certe realtà mi pare di vederle bene: il giudizio che spontaneamente do di esse mi pare assolutamente vero, e certo. Altre realtà le vedo meno bene, o le intravvedo, o le suppongo sul fondamento di cose che vedo: in questi casi il mio giudizio mi pare non assolutamente vero e certo, ma opinativo: più che un'attestazione, è un'interpretazione di ciò che vedo. Sempre però prendo le mosse da qualcosa che vedo.

Se ben considero, mi sembra che questo non sia soltanto un criterio mio personale: mi pare che qualsiasi filosofo, qualsiasi studioso, qualsiasi

persona che in buona fede affermi qualcosa, lo faccia perché vede che le cose stanno effettivamente così come dice, o perché quel che dice costituisce la spiegazione, l'interpretazione più plausibile di quanto vede.

Questo mi pare il fondamento ultimo di ogni teoria, di ogni proposizione e — vorrei aggiungere — di ogni obiezione critica; così pure di ogni dubbio. Se muovo una obiezione ad una data teoria, lo faccio perché vedo che l'obiezione è possibile; in altre parole perché vedo una certa imperfezione nella teoria proposta, o almeno perché non vedo ancora come tale teoria possa risolvere certe difficoltà e spiegare certi fatti che paiono contraddirla. Se dubito di qualche affermazione, è perché non vedo come possa essere vera; perché, in altri termini, la verità di essa non è evidente, cioè chiaramente visibile.

Si dà, si nega, si sospende l'assenso dell'intelletto per mezzo di un atto di volontà: ma un'azione volontaria, per essere tale, va condotta non per impulso cieco, ma per un motivo; ed agire per un motivo significa possedere una certa visione di ciò che si vuole e di perché lo si vuole. Se dunque affermo che ogni conoscere si riduce in fondo ad un vedere, è perché vedo — o almeno mi sembra di vedere, che le cose stanno così come dico.

Un idealista potrebbe cercare di mostrarmi che questo che io dico è falso: che il conoscere consiste invece, essenzialmente, in un creare. Ma in base a che si sentirebbe autorizzato a formulare affermazioni del genere? L'unica giustificazione che può addurre in proposito è che la sua teoria appare a lui dotata di un'evidenza che invece mancherebbe, in tutto o in parte, alla mia. L'evidenza, o almeno ciò che si presume essere tale, è alla base di tutte le affermazioni e — in particolare — di tutte le teorie filosofiche, comprese quelle forme di idealismo, di relativismo, di scetticismo, che riducono al minimo il valore dell'esperienza oggettiva.

In quanto affermo di vedere qualcosa, suppongo che qualcosa c'è: un essere reale, che esiste, con una sua natura determinata, indipendentemente dalla mia volontà di soggetto empirico. L'affermazione di questo essere reale è implicita in qualsiasi mia affermazione che voglia avere per oggetto non centauri o sirene, non triangoli o sfere perfette, non esseri che « creo » con la fantasia o che « pongo » per convenzione, ma esseri che « trovo » nella realtà, dei quali ho una « esperienza ».

Questo essere esiste realmente, indipendentemente da me: ed io lo trovo, lo vedo, ne ho esperienza, lo percepisco sensibilmente (qui il termine di *sensibilità* va inteso nel significato più ampio, per cui si possa parlare di una sensibilità non solo fisica e organica, ma anche spirituale).

Un presupposto realistico è implicito non solo nell'atteggiamento della ricerca, ma in qualsiasi affermazione (e così pure in qualsiasi negazione, obiezione o dubbio) che voglia avere per oggetto esseri reali. Se dico « le cose stanno così » io suppongo che questo determinato essere delle cose sia così in virtù dell'atto di volontà con cui formulo il presente giudizio, ma

indipendentemente da tale atto di volontà. Nel dire che « le cose stanno così » io suppongo che non sia la realtà a conformarsi al giudizio, ma che sia il giudizio di me soggetto empirico a conformarsi alla realtà. Suppongo che ciò avvenga anche nell'ipotesi idealistica che il creatore della realtà sia io stesso: io (o meglio Io) in qualità non di soggetto empirico, ma di Soggetto assoluto.

Questa realtà che io sono profondamente convinto di vedere, la *testimonio* nell'affermazione e nella negazione, nell'obiezione e nel dubbio, in tutti i momenti nei quali si articola la ricerca, l'attività speculativa, in tutte le forme di azione. E, come si è visto più sopra, in ogni momento della ricerca così come in ogni forma d'azione viene affermata semanticamente un'ontologia dell'essere oggettivo o determinato, trascendente il soggetto ed immanente in esso in misura relativa. Perciò, come più sopra si è parlato di una « ontologia semantica della ricerca », si potrebbe anche parlare, analogamente, di una « ontologia semantica dell'affermazione », « della negazione », « dell'obiezione », « del dubbio », e di ciascuno di quegli atti o momenti nei quali si esprime in concreto l'attività del pensiero.

CAPITOLO IX

SOMMARIO - La conoscenza di un essere reale è sempre conoscenza « sensibile » nel significato più vasto del termine. E in ogni conoscenza sensibile c'è sempre un elemento oggettivo, di verità, ed un elemento soggettivo, di apparenza, di deformazione, di errore. Rispetto alla verità oggettiva dell'essere, ciascuna conoscenza sensibile non è mai né del tutto adeguata né del tutto inadeguata, non è mai né assolutamente « vera » né assolutamente « falsa »: è sempre, in varia misura, analoga: poiché è sempre sintesi, creatura comune, del soggetto e dell'oggetto.

Nell'atto conoscitivo l'essere si dà, si rivela, si manifesta al soggetto. Quel che l'essere dà di sé è, appunto, il dato, il fenomeno. Con questo dato il soggetto realizza un contatto vitale. Tale contatto permette al soggetto di prendere coscienza dell'essere. Si realizza così una conoscenza-contatto. Essa è resa possibile non solo dalla capacità dell'essere di svelarsi al soggetto, ma anche dalla capacità del soggetto di cogliere l'essere nella sua manifestazione, di percepire l'essere. Questa capacità del soggetto di percepire l'essere è la sua sensibilità. Sensibilità è capacità del soggetto di percepire l'essere quale si manifesta nel dato; di percepirlo in una conoscenza-contatto, cioè realizzando con esso un contatto vitale. Sensibilità è capacità, da parte del soggetto, di percepire, di vedere, di

intuire, di sperimentare (nel senso generico di « avere esperienza »), di trovare, di scoprire.

Così intesa, questa conoscenza che posso avere di esseri reali è dunque conoscenza sensibile. Tale espressione va intesa nel significato più ampio: per cui possa essere considerato oggetto di possibile percezione non solo un bambino e una arancia, la luna e il mare, ma un sentimento di odio o di ammirazione, la bellezza di un sonetto, l'impoliticità di un decreto, la possibilità di un guadagno, la necessità di una pronta sterzata in luogo di una frenata troppo brusca, il potere suggestivo di un dato argomento su un dato uditorio, la santità di un uomo. C'è un fiuto poliziesco come c'è un fiuto per gli affari. C'è una sensibilità psicologica come c'è una sensibilità etica o musicale.

Il dato, in quanto viene accolto da un soggetto e filtrato attraverso di esso, ne risulta deformato nella relativa misura in cui le facoltà sensibili risultano inadeguate; all'inverso l'essere si comunica al soggetto nella misura in cui sono adeguate nel soggetto le facoltà di percezione.

In ogni conoscenza sensibile di esseri reali c'è dunque un elemento soggettivo ed un elemento oggettivo. Ogni conoscenza è sintesi, creatura comune di un soggetto e di un oggetto. Tra qualsiasi conoscenza umana, inadeguata, e l'essere oggettivo di cui essa partecipa c'è un rapporto di identità relativa che è, ad un tempo, di relativa diversità: in breve, un rapporto di analogia.

Questa deformazione soggettiva di un dato oggettivo la si può riscontrare soprattutto nell'esperienza onirica. Il sogno, penso che tutti si potrebbero accordare nel definirlo come quell'*esperienza cosciente che l'uomo compie durante lo stato di sonno e che risulta da un'elaborazione inconscia, attraverso la psiche, di impulsi interni alla psiche stessa, ovvero di stimoli esterni.*

Gli stimoli esterni, la cui origine è in una sfera propriamente estranea a quella della psiche, possono consistere in percezioni sensoriali (un rumore, la puntura di una zanzara ecc.) ovvero in stimoli di ordine fisiologico (come fame e sete, o al contrario il malessere di un'indigestione, e così via). Possono anche consistere, per individui dotati di una speciale forma di sensibilità, in percezioni di carattere paranormale, relativi a fatti che avvengono a distanza di tempo e di spazio (premonizioni, telepatia, ecc.). Possono infine consistere, secondo il giudizio o la credenza di molti, in ispirazioni mistiche di origine soprannaturale.

Possiamo d'altro lato annoverare diverse forme di *impulsi interni* alla psiche: aspirazioni coscienti e tendenze inconscie, desideri di varia natura, preoccupazioni ed angosce, impressioni e ricordi di esperienze appartenenti al passato prossimo o remoto.

Stimoli esterni ed impulsi interni, in rapporto al sogno che ne è l'espressione, costituiscono il suo « contenuto latente ». Mescolati, elaborati e trasformati dall'inconscio, essi danno finalmente luogo al « contenuto

manifesto » del sogno: all'esperienza stessa del sogno quale viene vissuta dalla parte cosciente dell'io.

I contenuti latenti del sogno, variamente associati ed elaborati dalla parte inconscia della psiche, vengono trasmessi alla coscienza sotto una forma così diversa da quella originaria, che spesso è estremamente difficile risalire ai dati primi. Gli elementi del contenuto manifesto risultano direttamente identificabili solo in parte con gli elementi del contenuto latente: rispetto a questi ultimi, appaiono in genere come qualcosa non più di uguale, ma di analogo, di più o di meno simile, o almeno di somigliante alla lontana: il più delle volte si tratta di una forma assai vaga e lontana di analogia.

Questo processo psichico attraverso cui il contenuto latente si trasforma nel contenuto manifesto è il cosiddetto « lavoro onirico ». Prescindendo da tutto quello che è stato detto e che si può dire circa il lavoro onirico, mi interessa qui precisare due cose:

1) che tale elaborazione psichica di impulsi e di stimoli è una realtà accertata dall'esperienza;

2) che essa presuppone un materiale fornito non solo dalla psiche ma anche, in gran parte, da un *quid* « esterno » irriducibile alla psiche medesima.

Bisogna a questo punto chiarire che altro è parlare di *psiche* in genere, altro è parlare di *io cosciente*: l'io cosciente non è che una parte della psiche, la sua parte consapevole. Rispetto all'io cosciente, non solo il « mondo reale » ma lo stesso mondo della psiche inconscia rappresenta qualcosa di « esterno », di diverso, di oggettivo.

Come in ogni altro tipo di esperienza, anche nel sogno si può distinguere un *soggetto* da un *oggetto*: e mio proposito è qui, appunto, mostrare come sia il sogno, sia qualsiasi altro tipo di esperienza, è sintesi di una componente soggettiva e di una componente oggettiva. Il soggetto del sogno è lo stesso individuo che sogna, considerato nella sua personalità cosciente. Senz'altro come oggetto può essere considerato il « mondo reale » da cui provengono gli stimoli « esterni », mondo di cui l'organismo corporeo costituisce parte integrante.

Quanto alla psiche inconscia, elemento intermedio tra l'io cosciente e il mondo corporeo, rimane il problema di stabilire se assimilarla al soggetto o all'oggetto.

I filosofi sogliono parlare di « realtà oggettiva » e di « dato oggettivo », attribuendo invece al soggetto l'elaborazione che di questo « dato » viene compiuta nell'atto del conoscere. In quella forma di esperienza conoscitiva che si realizza nello stato di veglia, l'elaborazione del dato sensibile viene attuata, in una certa misura, sotto il controllo della parte cosciente dell'io.

Nell'esperienza del sogno, invece, il ruolo svolto dall'io cosciente risulta assai più limitato di quello che esso esercita nello stato di veglia: nel sonno la personalità cosciente rallenta le redini con cui di solito mantiene, nello

stato di veglia, il controllo dell'inconscio; ed allora l'inconscio « prende la mano » all'io cosciente, non se ne lascia più guidare ma lo conduce lui stesso di propria iniziativa.

La funzione dell'io cosciente si restringe così a quella di uno spettatore che vede ed interpreta quel che vede, subendo, in questo suo interpretare, l'influsso determinante di un dato sensibile che è stato già profondamente elaborato e trasformato dalla parte inconscia dell'io: la stessa interpretazione è suggerita dal contenuto manifesto del sogno, il quale, presentando all'io cosciente gli elementi di un'esperienza simile a quella che compie nel mondo reale, gli dà l'impressione errata di vivere una « reale » esperienza di veglia.

La psiche inconscia svolge dunque, nel sogno, una duplice funzione, soggettiva ed insieme oggettiva: soggettiva, in quanto trasformatrice dei contenuti latenti in contenuti manifesti; oggettiva, in quanto l'inconscio fornisce esso stesso contenuti latenti, quelli già considerati sotto il termine complessivo di *impulsi interni*. Perciò l'inconscio fa parte, ad un tempo e sotto due angoli visuali diversi:

1) del soggetto, in quanto, per la funzione che esso svolge di organizzare il dato oggettivo, è da considerare come prolungamento dell'io cosciente;

2) dell'oggetto, in quanto, per l'altra funzione che esso svolge di fornire una parte dello stesso dato oggettivo, è da considerare come prolungamento del mondo reale, come prolungamento di quella realtà oggettiva che, come tale, può essere concettualmente distinta dal soggetto e contrapposta ad esso.

Concludendo si può dire che il contenuto manifesto del sogno, in quanto risulta dall'elaborazione di un contenuto latente, è sintesi, è creatura comune, di una *realtà oggettiva* e di una *attività soggettiva*, di un oggetto e di un soggetto. In quanto deformazione di quella realtà oggettiva, ciascun sogno è falso; ma in quanto rappresentazione, sia pure sotto veste deformata, di quella medesima realtà, ciascun sogno è vero.

Quella stessa sintesi, o creazione di qualcosa di nuovo, che si ha nell'esperienza onirica, la si ha pure, se vediamo bene, nell'esperienza della vita di veglia: anche questo tipo di esperienza è il prodotto comune di una realtà oggettiva e di una attività soggettiva.

Incentrato nell'io cosciente, il soggetto si protende verso l'oggetto per mezzo degli organi di senso nei quali si continua attraverso le diramazioni del sistema nervoso. Così lui, spirito, s'avvale di organi corporei per conoscere i corpi materiali. Con l'ausilio di tali organi lo spirito coglie sì, una realtà, capta qualcosa di essa, ma in modo sempre imperfetto e inadeguato. E pertanto, così come ciascun sogno è ad un tempo vero e falso, lo stesso si può dire di qualsiasi esperienza della vita di veglia, che è sempre l'esperienza soggettiva e deformata di qualcosa di oggettivo, di reale.

Consideriamo questo aspetto soggettivo di deformazione: anche se si vuole prescindere dalle allucinazioni e dai cosiddetti « sogni ad occhi aperti » (pur così frequenti nel dominio della patologia e nella vita dei popoli primitivi) è facile osservare, in ogni caso, come gli organi di senso siano in realtà assai grossolani: i nostri organi di senso non percepiscono mai le cose come sono in realtà, ma sempre in modo confuso ed alterato.

La realtà come la vediamo ad occhio nudo è molto diversa da come la vediamo al microscopio. Ma questa visione è tutt'altro che adeguata: osservato col più potente dei microscopi, il legno di questo tavolo mi appare ancora come una sostanza continua e compatta; mentre, considerato alla luce della teoria atomico-molecolare, che oggi fornisce la spiegazione più accreditata intorno alla struttura della materia, ogni corpo, solido, liquido, gassoso, sarebbe invece costituito di una quantità innumerevole di corpuscoli relativamente distantissimi l'uno dall'altro. Poniamo per ipotesi che noi riuscissimo ad osservare direttamente la vita degli atomi e delle molecole e che poi, in un secondo momento, giungessimo ad osservare fenomeni che si svolgono su una scala ancora più infinitesimale: quella stessa visione di molecole e di atomi che ci era apparsa così vera, posta di fronte ad una visione ancor più approfondita, potrebbe rivelarsi a sua volta fortemente illusoria.

Come nell'esperienza del sogno, così nell'esperienza della vita di veglia c'è, inevitabilmente, un elemento di soggettiva deformazione, di errore, ed un elemento di oggettività e di verità. Lo stesso si può dire di tutte quelle forme di esperienza che si possono considerare intermedie tra l'esperienza che prova un qualsiasi uomo quando dorme e sogna e l'esperienza che un uomo sano, normale, adulto, « civilizzato » compie nello stato di veglia: alludo a quella vasta gamma di esperienze di « sogno ad occhi aperti » che compiono gli allucinati, gli individui particolarmente suggestionabili, le folle quasi ipnotizzate dalla personalità di oratori carismatici, i primitivi, i bambini, i poeti, nei quali le facoltà immaginative e fabulatrici, non raffrenate da un adeguato controllo da parte delle facoltà raziocinanti, hanno pieno agio di manifestarsi, al punto che il soggetto scambia le immagini create dalla sua psiche inconscia per altrettante realtà.

Irreali che siano, nemmeno quelle immagini sono del tutto false: alla loro base c'è, in ogni caso, un « contenuto latente », che, pur soggetto ad elaborazioni e trasformazioni, non viene mai ad annullarsi in un « contenuto manifesto » totalmente difforme ed estraneo, ma è sempre legato ad esso da un rapporto di analogia, come la causa al suo effetto; contenuto latente rispetto al quale il contenuto manifesto è sempre effetto, manifestazione, partecipazione, e quindi realtà analoga. Deformata che sia, ogni esperienza è sempre in qualche modo oggettiva, ed analoga al suo oggetto: come un figlio che, pur essendo « tutto suo padre », nondimeno porta sempre in sé qualcosa della madre, e sempre le somiglia, in qualche modo, sia pure in maniera vaga e lontana.

CAPITOLO X

SOMMARIO - *Ciascuna conoscenza di esseri reali consiste in un « dato » informato da un « significato »: perciò il progresso della conoscenza consisterà non solo nell'acquisizione di nuovi dati, ma anche nella formulazione di nuovi significati, meglio atti ad interpretare, ad inquadrare, ad unificare in modo più soddisfacente i dati acquisiti.*

La conoscenza che ho dell'essere è destinata a divenire sempre più analoga, sempre più simile all'essere, sempre più adeguata, nella misura in cui il dato sensibile è destinato a rispecchiare sempre più fedelmente la natura dell'essere, nella misura in cui l'essere si partecipa sempre più nel dato. Ma ciò non dipende dalla natura dell'essere; l'essere si dà nella misura in cui può essere ricevuto; questo dipende dalla relativa capacità di percezione del soggetto.

Perché l'essere si dia in misura sempre maggiore, è necessario un sempre maggiore sviluppo delle facoltà percettive del soggetto: della sensibilità corporea e psicologica e spirituale; delle facoltà percettive « normali » (i cinque e più sensi) e « paranormali » (per cui si hanno i fenomeni di telepatia, di telestesia, le varie forme di chiaroveggenza ecc.); delle particolari capacità intuitive che ci permettono di renderci conto per esempio della bellezza di una opera d'arte, o dei reali rapporti di forze in una complessa situazione politica, o della possibilità di un affare, o dello stato d'animo altrui; delle facoltà sensitive proprie dell'organismo umano, nonché delle possibilità tecniche di quegli strumenti che integrano le facoltà sensitive dell'uomo (telescopio, microscopio, barometro, termometro, radar, raggi, infrarossi ecc. ecc., ed in genere tutti gli strumenti di registrazione e di misura).

Tali progressi migliorerebbero la capacità di percepire il dato, di percepire cioè l'essere reale nel suo manifestarsi. Ma basterebbero di per sé a migliorare la conoscenza? Sì, se la conoscenza consistesse nel solo dato sensibile. Ora, la conoscenza non è dato sensibile puro: è dato significativo, dato informato da un significato.

Il dato è oggettivo: è, appunto, ciò che l'oggetto dà di sé al soggetto. Il soggetto non si limita a ricevere passivamente il dato, ma, nel momento in cui lo percepisce materialmente, opera spiritualmente in modo da acquistarne consapevolezza, da farsene una ragione, da imprimergli un significato: non un significato qualsiasi ad arbitrio, ma un significato che, pur essendo il prodotto di un'attività soggettiva, faccia presa su una realtà oggettiva *data*.

Consistendo la conoscenza non nel puro dato sensibile ma nel dato significante, cioè nel dato informato da un significato, è chiaro come il progresso della conoscenza debba consistere non in una mera acquisizione di nuovi dati, ma anche nella formulazione di significati, di significati che

meglio valgano ad interpretare, ad inquadrare, ad unificare i nuovi dati acquisiti. A questa conclusione, che abbiamo qui anticipata, cerchiamo ora di pervenire per gradi.

Il dato sensibile puro è tutt'uno con i fenomeni della coscienza. Della coscienza si possono distinguere due modalità: una coscienza concreta, aperta, che in qualche modo, sia pure imperfettamente, spiega se stessa, in quanto la sua apertura all'essere, il suo riferimento all'essere dà un significato ai suoi fenomeni; una coscienza « ridotta », sottoposta ad *epoché*, la quale astrae da qualsiasi riferimento ad un essere reale oggettivo, e si astiene dall'attribuire ai suoi fenomeni qualsiasi significato realistico, e quindi si limita a considerare in essi i « puri » fenomeni, i « puri » dati.

Ebbene, come si possono distinguere due modalità della coscienza, così si possono distinguere due modalità del fenomeno, o dato. Il fenomeno può essere inteso, in senso fenomenistico, come puro fenomeno, o puro dato, astratto da qualsiasi riferimento ad un essere reale; ovvero può essere inteso nel senso originario, greco, del termine, come *fainòmenon*, manifestazione dell'essere, come l'essere stesso nel suo rivelarsi.

Un fenomeno puro non dice nulla in sé, appare gratuito, privo di significato: la considerazione di un puro fenomeno è pura registrazione, non ci dice niente del suo oggetto, salvo che esiste. La considerazione di un fenomeno concretamente inteso come *fàinesthai* di un essere reale mi dice, mi significa qualcosa di una realtà, anche se questa mi rimane per più aspetti misteriosa.

Questo secondo tipo di conoscenza è una conoscenzaificante. In essa il fenomeno non è datità pura, ma è dato significante, dato informato da un significato. Solo la presenza di un significato può conferire al dato puro il carattere di *fainòmenon*, rivelazione e partecipazione dell'essere.

La materia senza la forma è cieca. La forma della conoscenza è il significato. Migliorare la conoscenza richiede non solo una più fedele registrazione del dato puro, ma un sempre maggiore adeguamento del significato, in modo che questo possa sempre più adeguatamente esprimere la vera natura dell'essere.

Dato puro e significato, materia e forma, costituiscono nella loro sintesi il dato concreto, che è sinonimo di partecipazione dell'essere alla coscienza, ed è quindi sinonimo di conoscenza partecipativa, di visione, di esperienza, di verità.

Questa attività significante con la quale, orientando, inquadrando, informando una esperienza, io la rendo possibile, la costituisco come esperienza, è la stessa coscienza in atto, è la stessa coscienza nell'atto con cui, appunto, prendo coscienza di un essere che la trascende, e che in virtù di quell'atto le diviene immanente, diviene suo fenomeno. È un'attività spirituale che si innesta in una attività psichica e biologica (diciamo: come l'attività del pensiero nell'attività della psiche inconscia e del cervello; come le azioni deliberate nel complesso delle azioni abitudinarie).

Nella misura in cui è attività non spirituale ma psichica e biologica, essa si svolge istintivamente, e non è attività significativa che in un senso implicito e potenziale; diviene attività significativa nel suo senso attuale ed esplicito ed autenticamente spirituale nella misura in cui si libera della spontaneità dell'istinto e diviene consapevole e riflessa.

Spontaneamente il soggetto si foggia dei significati: quali? Quei significati che meglio danno alla varia materia dell'esperienza un senso unitario, in modo che l'esperienza si costituisca come un *quid organico*, ad un tempo molteplice ed uno.

Questa attività significativa tende spontaneamente a scartare i significati che da un tal punto di vista si rivelino insoddisfacenti, ed a scegliere quelli che a preferenza di altri danno al soggetto la sensazione di vedere e di capire, una sensazione soggettiva di chiarezza.

Sotto tale aspetto il significato, prodotto dall'attività significativa, è definibile come uno strumento di spiegazione e di visione organica, come qualcosa che, conferendo ad una varietà di fenomeni un senso unitario ed organico, mi permette di vedere non solo i puri fenomeni come tali, ma quella realtà (quella « sostanza », quella « cosa in sé ») di cui i fenomeni sono la manifestazione.

I significati che il soggetto si foggia e adotta non sono i soli significati possibili. Per ogni dato (puro) sono possibili infiniti significati. Ma di questi infiniti significati possibili il soggetto ne adotta uno. Non è detto che sia obiettivamente il più valido: nessuno me lo può confermare, parlandomi da una zona che sia al di là della mia coscienza. Comunque è quello che il soggetto ritiene come il più suscettibile di conferire, a un certo dato, un senso unitario ed organico.

Il soggetto avverte che, se adottasse un significato diverso, il dato gli apparirebbe contraddittorio, privo di senso, incomprensibile: la visione che ne avrebbe, frammentaria e disorganica, non sarebbe più una visione. Perciò il soggetto, di fronte ai vari significati possibili, tende a considerarne alcuni come i più « probabili », cioè come maggiormente « approvabili », come degni di preferenza perché maggiormente validi.

Così il soggetto tende spontaneamente, in modo prima ancora istintivo che consapevole, ad orientarsi ad una data maniera: nella maniera che, ovviamente, gli è più naturale. C'è in me un « atteggiamento naturale » che è il mio modo naturale di significare la realtà, il significato che naturalmente sono portato ad attribuire al fenomeno della coscienza, al dato sensibile: per cui esso mi appare manifestazione di una realtà fatta di stelle e di pianeti, di mari e di monti e di pianure, di campagne e di città, di strade e di case, di piante, di animali, di uomini con i loro contrasti, affanni e problemi: una realtà che non si riduce solipsisticamente all'io-coscienza ma in cui trovano posto anche gli « altri ».

Un tale « atteggiamento naturale » appare a me, fra i tanti atteggiamenti possibili, il più « approvabile » (*probabilis*), il più degno di approvazione,

quello da preferirsi: quindi le proposizioni che lo esprimono mi risultano le più « probabili ».

Tutto questo mi fa sentire autorizzato a parlare non solo di me, dell'« io » (soggetto-coscienza), ma di « noi uomini » o, in terza persona, degli «uomini» in generale; ad affermare la realtà di un mondo come si rivela alla conoscenza sensibile; conoscenza che, se anche relativamente inadeguata, è d'altra parte, relativamente, conoscenza vera e reale, partecipazione alla coscienza del vero, oggettivo essere delle cose.

Nella misura in cui il significato è formulato « naturalmente » (spontaneamente, istintivamente) è suggerito dal dato. La psiche cosciente, il soggetto, accetta passivamente quanto gli viene suggerito dall'inconscio, confina il proprio ruolo a quello di uno spettatore passivo: così nel sogno; così, in varia misura, nelle azioni che si compiono più per istinto o per abitudine che per decisione libera: qui il soggetto si limita a prendere coscienza di cose che non dipendono da lui, dalla sua volontà in atto, e ne prende coscienza per mezzo di significati che egli non crea, non si foggia di sua iniziativa, ma trova già costituiti, già « dati »: quasi prolungamento del dato stesso. Il soggetto si emancipa dalla costrizione del dato oggettivo nella misura in cui elabora significati sempre meno suggeriti dal dato, in modo sempre più riflesso e consapevole e libero.

Così, in questa sempre maggiore acquisizione del dato, in questa sempre più idonea formulazione del significato che gli corrisponde, dovrebbe sempre meglio realizzarsi la conoscenza umana: che è graduale acquisizione alla coscienza di un essere reale oggettivo; cioè di un essere che, nella misura in cui non è ancora acquisito alla coscienza e identificato con essa, la trascende. Così dovrebbe realizzarsi la conoscenza umana, che, malgrado le sue imperfezioni, le sue deformazioni, le sue inadeguatezze, è sempre conoscenza di un essere reale, svelamento di una verità oggettiva.

CAPITOLO XI

SOMMARIO - Prima ancora che attraverso un linguaggio apofantico di giudizi, il soggetto definisce l'essere in un linguaggio semantico, vitale, esistenziale, che consiste nello stesso atteggiamento che egli assume di fronte all'essere. Tale linguaggio semantico può essere tradotto in un linguaggio apofantico; cioè in un complesso organico di giudizi, in una dottrina filosofica, che, per essere tale veramente, dovrà venire liberata da qualsiasi interna contraddizione.

Quali sono i significati che spontaneamente conferisco alla realtà? Il problema che qui mi si pone è quello di rendermi consapevole di significati che conferisco alla realtà in modo prevalentemente istintivo prima ancora

che ragionato: sono significati impliciti prima ancora che espliciti: qualcosa che io « sento senza avvertire » prima di « riflettervi con mente pura ».

Questi significati li attribuisco alla realtà in vari modi. A volte formulo esplicitamente giudizi che vogliono definire la realtà in termini più o meno rigorosi, in forma apofantica. Ma questo non è il solo modo con cui attribuisco significati alla realtà, perché ci sono tanti altri modi meno consapevoli e riflessi, più diretti e spontanei con cui tendo ugualmente a significare la realtà e ad esprimere qualcosa di essa. Ne risulta, quale mezzo di espressione, un linguaggio che non è più apofantico, fatto di giudizi, ma è nondimeno autentico linguaggio: un linguaggio semantico.

Riallacciandomi a qualche considerazione espressa più sopra, dirò che io definisco la realtà non solo col mio modo di vedere e di giudicarla, ma anche, e direi soprattutto, col mio modo di atteggiarmi verso di essa, coi miei atteggiamenti vitali. Se recito, con fede, il Credo, affermo esplicitamente di credere in un Dio, padre onnipotente, creatore del cielo e della terra: affermo la realtà di un Dio così concepito, la affermo apofanticamente. Questo non avviene più quando recito il Padre nostro: il testo del Padre nostro risulta costituito non di giudizi espliciti sulla realtà, ma di invocazioni, il linguaggio in cui è espresso risulta esclusivamente un linguaggio semantico. Eppure, quella che esplicitamente è un'invocazione, implicitamente è un giudizio; nel momento in cui invoco Dio con fede, ne affermo l'esistenza: la affermo vitalmente con un atto che impegna tutto il mio essere. Senza questa affermazione vitale, implicita di Dio, la mia invocazione non avrebbe senso, sarebbe un mero *flatus vocis*.

Come l'invocazione, anche la ricerca è una tipica forma semantica del discorso: così la poesia, l'amore, l'insoddisfazione, la domanda, l'odio, la lotta, il dubbio, l'impegno in una azione, la scelta di un mezzo, il perseguimento di un obiettivo, ed ogni atto o stato dell'animo che abbia in sé un minimo di consapevolezza, che non sia del tutto esclusivamente moto istintivo, fatto biologico.

L'agire non è tale se non nella misura in cui è consapevole: atto cosciente è atto compiuto per uno scopo; suppone una certa conoscenza dello scopo e dei mezzi; suppone una certa sia pur minima visione di realtà; suppone una definizione sia pur vaga di tale realtà. Questo che io vedo o sento lo affermo vitalmente, lo testimonio col mio agire: con questo mio agire che, in quanto agire, non si riduce a mero comportamento biologico, ma è fatto spirituale nella misura in cui è cosciente.

Per tornare all'esempio di prima: invocando Dio con fede, agisco « come se » Dio esistesse, affermo vitalmente l'esistenza di Dio. Questa affermazione vitale è apofanticamente esprimibile nel giudizio « esiste un Dio, padre onnipotente ecc.

L'esistenza di Dio è virtualmente affermata nell'invocazione a Dio, ne è implicata, ne è presupposta: così il Padre nostro implica il Credo. Posso

dire più in generale che i miei giudizi sull'essere sono impliciti negli stessi atteggiamenti che assumo di fronte all'essere, e ne sono deducibili.

Mi ero chiesto quali siano i significati che spontaneamente conferisco alla realtà. Determinare con esattezza questi significati vuol dire esprimerli in un linguaggio apofantico, cioè precisare quali giudizi sono spontaneamente portati a formulare intorno alla realtà. Vuol dire rilevare i significati e tradurli in giudizi: più esattamente in giudizi di valore. Con tale complesso di giudizi di valore esprimerò, nella forma apofantica più precisa e rigorosa possibile, le valutazioni che dò della realtà nell'atto stesso in cui le conferisco un significato. Significare è in ultima analisi giudicare.

Un complesso organico di giudizi di valore è quel che si dice una dottrina filosofica, un sistema filosofico, una filosofia come dottrina e come sistema. Per essere tale, una dottrina filosofica dovrà essere non soltanto un insieme di giudizi, ma un insieme organico, una molteplicità di giudizi ridotta ad unità. Uno l'essere, unitaria l'interpretazione dell'essere. L'unità di una dottrina, cioè il suo carattere di vera dottrina, viene meno nella misura in cui i giudizi si contraddicono. Le eventuali contraddizioni vanno dunque identificate ed eliminate; identificate mediante un accurato controllo della coerenza interna della dottrina, della non contraddittorietà dei suoi giudizi; eliminate, mediante una nuova formulazione dei giudizi stessi, da attuarsi in modo che essi non appaiano più contraddittori, pur seguitando a dare della realtà una spiegazione per quanto possibile chiara e soddisfacente. Solo così potrò formulare una dottrina filosofica, una dottrina chiara e coerente dell'essere.

Ho adoperato qui il termine di filosofia nel senso di dottrina e di sistema. È bene chiarire che una dottrina sistematica non è affatto l'unica forma che una filosofia può assumere: ne è semplicemente la forma apofantica e logica, la forma concettualmente più elaborata. Ma, come ho già accennato in altro luogo, una filosofia è già presente in quelle espressioni del logo semantico che sono i modi dell'agire umano, dell'atteggiarsi dell'uomo verso l'essere: preghiera e comando, desiderio e paura, amore e odio, volontà di potenza, ricerca, poesia. C'è qui tutta una filosofia esistenziale: fatta, sì, più di atteggiamenti che di giudizi, ma di atteggiamenti verso l'essere, che implicano tutto un insieme di giudizi sull'essere, tutta un'ontologia. In breve, si possono essenzialmente distinguere due modi di significare la realtà; che sono due modi, l'uno più istintivo e più implicito, più consapevole e riflesso ed esplicito l'altro, di giudicarla: c'è una filosofia esistenziale e c'è una filosofia sistematica: questa non è che la traduzione in un linguaggio apofantico preciso e non contraddittorio di ciò che l'altra semanticamente già esprime.

CAPITOLO XII

SOMMARIO - *L'imposizione di un significato ad una realtà avviene sempre, in certo senso, a priori: è solo « guardando » la realtà in un certo modo che noi riusciamo a « vederla » in quel modo, a scoprirla in certe sue caratteristiche, le quali altrimenti ci sfuggirebbero. Quella sintesi a priori che è l'imposizione di un significato all'essere può anche definirsi, in senso ampio, un atto di fede.*

Il significato è essenziale all'esperienza e si può dire che in un certo senso la precede, così come il *guardare* precede il *vedere*: certe caratteristiche di un essere non si vedono se non si guarda quell'essere in un certo modo: e guardare una realtà in un determinato modo vuol dire attribuirle un determinato significato prima ancora che essa lo riveli. Questo comprendere prima di vedere, tanto necessario perché di una realtà si abbia una visione ed una comprensione radicalmente più autentica e più profonda, si potrebbe anche chiamarlo *credenza* o *fede* (in senso lato, non strettamente teologico).

Considerato nel suo significato più ampio, l'atto di fede è sempre in qualche misura un atto volontario, che, sia pure sulla base di una certa intuizione o visione di cose e quindi per motivi in certo modo validi, anticipa giudizi i quali, di per sé, sono tutt'altro che oggettivamente fondati in maniera assoluta. Si crede per esempio in un Dio, come lo concepisce il cristianesimo, proprio in quanto la sua esistenza è tutt'altro che evidente al cento per cento: se tale fosse, *si saprebbe* che Dio c'è, non *ci si crederebbe*.

Ebbene, credere nel Dio cristiano è considerare tutte le cose sotto un certo angolo visuale, sotto una certa luce, laddove ogni cosa assume un significato che decisamente non può avere per chi non crede in Dio.

Se quel Dio veramente esiste, è chiaro che il credente si trova enormemente avvantaggiato rispetto al non credente. Rispetto all'ateo, il cristiano che ha veramente approfondito i motivi della sua fede applicandoli all'interpretazione di tutta la realtà, si trova ad avere una comprensione molto più intima, molto più adeguata delle origini dell'universo, e del senso delle cose e della stessa vita umana: di fronte all'ateo, egli ha capito la realtà molto meglio e più a fondo. La sua fede ha orientato le sue facoltà conoscitive nel senso giusto, si è rivelata organo di conoscenza, organo di penetrazione, mezzo per intuire dell'essere ciò che esso nasconde all'uomo di poca fede: dando all'espressione un senso che vada molto più in là di quello strettamente religioso cristiano, si può veramente dire che la sua fede lo ha « salvato » da conclusioni erronee o quanto meno superficiali e inadeguate.

Tutto questo va bene se il cristianesimo è, oggettivamente, « la vera religione », come dice di essere. In caso contrario, nell'ipotesi che sia valida per esempio una concezione materialistica ed atea della vita, è chiaro

che il suo atto di fede in Dio, anche se ha conferito al credente un motivo psicologico, soggettivo di sicurezza e di conforto, lo ha posto, di fronte all'ateo convinto, in una posizione erronea.

Se l'esistenza di Dio è tutt'altro che evidente in modo assoluto, se intorno a Dio non si possono avere che opinioni insufficientemente fondate su un'esperienza oggettiva, insufficientemente verificate, quale opinione sarà la più vera, quale sarà oggettivamente la più valida? Nessuno ce lo può dire questo, nessun *deus ex machina* ce lo può rivelare, almeno in questa sede strettamente filosofica. I nostri giudizi siamo noi che ce li dobbiamo fondare e convalidare da noi stessi. Ciascuno di noi sarà giudice della validità della propria personale esperienza; e questo proprio nei limiti in cui qualcosa che io od altri vede, o sente, o intuisce non è passibile di verifica oggettiva.

Entro questi limiti io che presumo di riuscire, grazie alla mia fede in Dio, a vedere le cose sotto la luce giusta, e quindi a vederle meglio e più a fondo, cosa potrò dire all'ateo che le vede in maniera diversa? Potrò esortarlo ad accogliere l'idea dell'esistenza di Dio almeno come una ipotesi di lavoro, e di provare a guardare le cose sotto quel nuovo angolo visuale. Con argomenti vari (sia pure insufficienti come vere prove) potrò portarlo a considerare come tale ipotesi di lavoro sia tutt'altro che assurda, tutt'altro che priva di significato, anzi sotto vari aspetti plausibile. Potrò cercare di provocare in lui l'emergere di un'esperienza religiosa, di quella che ai miei occhi può costituire, in certo modo e in certi limiti, una reale esperienza di Dio. Potrò insomma cercare di orientare il suo modo di guardare le cose, e di educare in una certa maniera anche la sua sensibilità, perché essa divenga (sempre secondo il mio punto di vista) più acuta, più fine, più attenta a cogliere certe realtà che ancora le sfuggono.

Quanto si è detto, a titolo di esempio, a proposito della fede in Dio, lo si può ripetere per qualsiasi altro significato, in quanto esso, adottato *a priori*, sia suscettibile di costituire un'esperienza di cose più profonda e più vera di quanto non sarebbe senza di esso.

Un significato, che noi abbiamo adottato e fatto nostro in virtù di un atto di fede (non cieco, ma ragionevolmente motivato) può permetterci di vedere le cose molto meglio e più a fondo che se lo avessimo ignorato o respinto.

C'è tuttavia in esso un punto debole: se lo abbiamo accolto, lo abbiamo fatto sulla base di una nostra soggettiva intuizione, per motivi che possono essere buoni e anche ottimi, ma non perché la sua validità fosse dimostrata oggettivamente, in modo assoluto, non perché risultasse oggettivamente fondata.

Questa sua deficienza noi tendiamo, nei limiti del possibile, a colmarla, in modo che il significato che noi abbiamo accolto e fatto nostro per motivi soggettivi e sulla base di un'esperienza soggettiva possa risultare convalidato, nella più ampia misura, anche in modo oggettivo.

Non saremmo « filosofi » se non cercassimo, per quanto possiamo, di giustificare tutti i significati che attribuiamo alle cose, se non cercassimo di dimostrare tutte le nostre affermazioni riconducendole ad una evidenza che sia accessibile non solo a noi ma anche agli altri. È l'insopprimibile tendenza della filosofia a costituirsi in dottrina, in sistema, in scienza rigorosa.

Ciò non vuol dire, ovviamente, che il concetto di una metafisica come esperienza debba accettarsi come senz'altro valido: vuol dire solo che un tale concetto è possibile. È la metafisica stessa che dovrà convalidarsi, tanto che ciascuno possa verificarla in modo, se non oggettivo, almeno soggettivo, nell'ambito della propria esperienza interiore.

Nel confutare qualsiasi tipo di metafisica aprioristica, l'empirismo di ogni tempo ha assolto un'importante funzione, a vantaggio della stessa metafisica; la quale ormai, se vorrà vedere riconosciuto il suo diritto di cittadinanza tra le scienze filosofiche, non potrà più presentarsi altrimenti che come frutto di una esperienza.

CAPITOLO XIII

SOMMARIO - Perché possa risultare « vera », una dottrina filosofica va non solo formulata in modo coerente, ma anche verificata: quei fenomeni, che sono lo stesso rivelarsi dell'essere alla coscienza, bisognerà esprimerli attraverso un complesso organico di giudizi di fatto; per poi dimostrare che tra quei giudizi di fatto delle scienze ed i giudizi di valore della filosofia c'è uno stretto rapporto di implicazione.

Una vera dottrina non è necessariamente una dottrina vera. Con la prima espressione si può designare una dottrina unitaria, coerente, non contraddittoria. Con la seconda, solo una dottrina che abbia effettivo riscontro nell'essere. Verificare una dottrina vuol dire provare che è vera, che è aderente ai fatti, all'essere oggettivo delle cose.

Quale sia il vero, assoluto essere delle cose è ben difficile dirlo. Nessun *deus ex machina* ce lo rivela, almeno in questa sede, dove siamo impegnati non in problemi teologici, ma nel problema della fondazione di una filosofia. Possiamo cercare di migliorare il nostro modo di vedere le cose, ma nulla possiamo dire della realtà al di fuori della visione che ne ha ciascuno di noi. Conosciamo l'essere per quel tanto che si manifesta alla coscienza, per quel tanto che si dà: questo manifestarsi dell'essere alla coscienza è, si è detto, il fenomeno, il dato.

Ma qui il fenomeno, o dato, è da intendersi non come realtà a sé stante, avulsa dall'essere, bensì come *fainòmenon*, come il manifestarsi dell'essere in prima persona: aderenza al fenomeno vuol dire aderenza all'essere che vi si svela. La verifica di una dottrina, cioè la riprova della sua corrispondenza

all'essere manifesto, non può altrimenti consistere che nella riprova della sua corrispondenza al fenomeno, al dato sensibile.

Definita la dottrina resta da definire il dato, il fenomeno, per poi passare a verificare se, ed in quale misura, dato e dottrina concordano.

Una dottrina filosofica va definita apofanticamente per mezzo di un complesso organico di giudizi. Anche il dato va definito in forma apofantica, mediante un complesso organico di giudizi. I giudizi, che nel loro insieme costituiscono le varie scienze, hanno il compito di definire il dato sensibile, di descriverlo. Tale descrizione sarà tanto più esatta se potrà registrare dei fenomeni le caratteristiche non solo qualitative, ma altresì quantitative: in modo che, per esempio, della temperatura di un ambiente si possa dire non solo che è calda o fredda o tiepida (valutazioni che possono variare da soggetto a soggetto, a seconda di chi è più o meno freddoloso o insofferente del caldo) ma si possa dire, con esattezza obiettiva, che è di tanti gradi e tanti decimi; e l'esempio valga per mille altri che si potrebbero fare.

Evidentemente, non tutte le realtà e non tutti gli aspetti di una stessa realtà sono definibili in modo egualmente preciso: si consideri un uomo, che sia, poniamo, un grande poeta: altro è definire i suoi dati antropometrici, la sua statura e il suo peso, altro è definire il funzionamento del suo apparato digerente e del suo sistema nervoso, altro ancora è definire la sua psicologia e la sua opera poetica: i fenomeni della realtà sono sempre meno definibili in termini oggettivamente esatti man mano che si risale dall'ordine fisico all'ordine biologico, all'ordine spirituale. Perciò quando si cerca, mediante i giudizi oggettivi della scienza, di definire il dato, qualitativamente e quantitativamente, in modo esatto ed oggettivamente valido, non si può pretendere che tutti i fenomeni siano egualmente definibili: bisogna accontentarsi di definire ciascuno nella misura del possibile. Un perfezionamento delle facoltà percettive dell'uomo, e degli strumenti che le integrano, renderà possibile una descrizione dei fenomeni e una loro definizione sempre più adeguata: tutto questo è compito delle scienze.

Una vera scienza dovrà essere anch'essa organica nei suoi giudizi, unitaria, non contraddittoria. L'essere è uno, e quindi i fenomeni dell'essere, che quei giudizi vogliono definire, non possono contraddirsi. Se più giudizi scientifici si contraddicono vuol dire che c'è un errore nella loro formulazione: vanno dunque riformulati in modo che ne vengano eliminate le contraddizioni, senza che ne risulti diminuita l'aderenza ai dati di fatto.

Compito della scienza, s'è detto, è definire il dato, descrivendone e registrandone le caratteristiche qualitative e quantitative. Qui la scienza non ha di fronte a sé un dato puro, ma un dato concreto, un dato investito di un significato, un dato che non è mera materia, ma sintesi di materia e di forma. Tale significato, forma del dato concreto, non deriva ad esso per il

tramite della scienza: la scienza definisce i fenomeni, li analizza, li descrive, non li « costituisce ». In ogni scienza c'è implicita una filosofia semantica, ed è questa che conferisce al dato puro il significato che avverte più idoneo, costituendolo « fenomeno ». È tale filosofia che offre alla scienza non solo fenomeni già costituiti, ma gli stessi criteri di valutazione, gli stessi metodi di cui la scienza farà uso nella sua opera di analisi dei fenomeni. Tra scienza e filosofia c'è un rapporto di implicazione: in ogni scienza è implicita una filosofia che dà un senso ai fenomeni e un orientamento alla stessa ricerca scientifica.

Dato lo stesso rapporto di implicazione che deve esistere tra scienza e filosofia, si può dire che una filosofia risulterà tanto più vera, tanto più aderente alla realtà dell'essere, quanto più i suoi giudizi risulteranno implicati da giudizi scientifici che definiscano fedelmente il dato sensibile: questo dato sensibile non è un puro dato fenomenico alla Kant: esso non nasconde il noumeno, ma all'opposto lo rivela (sia pure imperfettamente). Poiché è *fainòmenon* dell'essere: come tale, esso ha una sua pregnanza metafisica: quella stessa pregnanza metafisica che hanno i giudizi della scienza in quanto portano impliciti in sé i giudizi della filosofia.

Riassumendo per concludere, una dottrina filosofica risulterà tanto più suscettibile di verifica quanto più ci risulterà possibile:

- 1) perfezionare le capacità umane di percezione del dato sensibile;
- 2) formulare una scienza costituita da giudizi di fatto:
 - a) non contraddittori;
 - b) aderenti al dato sensibile;
- 3) dedurre dai giudizi di fatto di tale scienza i giudizi di valore della filosofia da verificare, in modo che a loro volta questi giudizi risultino:
 - a) non contraddittori;
 - b) implicati dai giudizi di fatto.

Nella relativa misura in cui tutto questo si potrà ottenere, sarà possibile verificare una filosofia, e nel contempo inverarla, fondandola su quel *fainòmenon* che è partecipazione dell'essere alla coscienza dell'uomo.

CAPITOLO XIV

SOMMARIO - *Per esprimere l'insieme dei fenomeni in un complesso organico di giudizi di fatto, scientifici, bisogna accertare quali siano i veri giudizi di esperienza. A questo punto va constatato che non tutte le esperienze sono verificabili in modo oggettivo, al pari di quelle delle scienze fisiche e naturali: ci sono esperienze di realtà meno materiali e tangibili, e più spirituali e interiori, che si possono verificare solo in modo soggettivo, nella misura in cui ciascuno riesca a riviverle nel proprio intimo animo: sono le esperienze che formano oggetto, peculiarmente, delle scienze umane e storiche, della critica letteraria*

ed artistica e musicale, della storia delle religioni, e via dicendo. Tali scienze possono essere apprese solo attraverso esperienze interiori; e possono essere insegnate solo da chi, con una sapiente maieutica, sappia promuovere nel proprio interlocutore od allievo certe esperienze interiori analoghe alle proprie.

Per verificare una dottrina o una teoria bisogna far vedere come i suoi giudizi siano strettamente implicati dai relativi giudizi scientifici, di cui vogliono rappresentare la spiegazione. Quindi è necessario stabilire quali siano i giudizi scientifici veramente tali: quali siano i giudizi che veramente esprimono la situazione di fatto come essa è, senza darne, magari inavvertitamente, un'interpretazione soggettiva che è sempre discutibile. Bisogna, in primissimo luogo, che accertiamo quali siano i veri fatti, i veri fenomeni, e che cerchiamo di coglierne caratteristiche le quali siano assolutamente oggettive, indiscutibili, constatabili al di là di ogni possibilità di interpretazione o di deformazione soggettiva. Pur accogliendo tutte le riserve che si sono fatte e si possono fare nell'ambito dell'ultramicroscopico (principio di indeterminazione di Heisenberg ecc.) dobbiamo riconoscere che nell'ambito del macroscopico una rilevazione oggettiva di molti e vari fenomeni in certi loro caratteri è senz'altro pienamente possibile.

Queste caratteristiche, tradizionalmente definite *qualità primarie*, sono rilevabili ed anche misurabili mediante appositi strumenti. Quando si possiedono gli strumenti adatti, la verifica oggettiva di certe « qualità primarie » di un dato fenomeno diviene un'operazione prevalentemente e quasi del tutto materiale, che richiede da parte dello spirito un impegno minimo. Se la bilancia è buona, basta dare un'occhiata a quanto essa segna per accertarsi del peso di un oggetto. Di fronte ad una buona bilancia che funzioni nelle condizioni adatte, ogni discussione vien meno: basta saper leggere. La moderna tecnica, coi suoi fantastici progressi, mette a nostra disposizione un grande numero di strumenti di registrazione e di misura, coi quali possiamo descrivere una vasta gamma di fenomeni rilevandone con sufficiente esattezza, o almeno con sufficiente approssimazione, molte caratteristiche oggettive.

Esprimendo tali caratteristiche attraverso giudizi, noi abbiamo appunto quei giudizi di fatto che possono ben servire da premesse per quel procedimento deduttivo con cui noi cercheremo di dimostrare, nei limiti del possibile, l'eventuale fondatezza dei nostri giudizi filosofici: cioè, come si diceva, la loro deducibilità dai giudizi della scienza.

Se i giudizi della scienza sono sicuramente accertabili in modo oggettivo, qualsiasi ragionamento che possa correttamente svolgersi assumendo quei giudizi come premesse potrà portare a risultati validi e potrà costituire non solo per noi, ma per altri, e per i nostri stessi eventuali contraddittori, un'argomentazione di valore oggettivo. Un'argomentazione rigorosa che parta da premesse oggettivamente valide è perfettamente in grado di

dimostrare la sua tesi, e di costringere anche l'oppositore più riottoso, quando anche costui sappia e voglia ragionare, ed accetti come buone le medesime premesse.

Riprendendo un esempio già dato sopra, se io provo la sensazione che la temperatura di questa stanza è molto bassa, a chi non prova la medesima sensazione di freddo che ho io posso sempre rivolgere l'invito a dare un'occhiata al termometro: e lui stesso vedrà che, effettivamente, il termometro segna una temperatura bassa, e sarà d'accordo con me, e riconoscerà che il suo errore di valutazione era dovuto a cause soggettive: al fatto, per esempio, che venendo qua ha dovuto fare una corsa, si è riscaldato, e quindi sente meno il freddo che fa in questa stanza; e via dicendo. Bisogna riconoscere che, come strumento di *verifica oggettiva* di certi fenomeni, il termometro assolve una funzione preziosa, poiché non si limita a dirci che fa freddo o caldo (nozioni qualitative estremamente generiche in quanto per ognuno di noi è freddo o caldo ciò che egli sente soggettivamente come tale) ma ci dice con esattezza quale è la temperatura, e quanti gradi segna e quanti decimi. Di fronte allo strumento di verifica oggettiva, che tutti presuppongono in grado di funzionare bene e di comunicarci dati oggettivi esatti, ogni discussione è destinata a tacere, mentre spesso è destinata a protrarsi a lungo e senza frutto quando tale possibilità di verifica oggettiva venga a mancare.

Consideriamo una statua: determinarne le dimensioni, il peso, e simili, è facile: basta avere a portata di mano i relativi strumenti di misurazione; non ci potranno essere discussioni di fronte alla misura che essi daranno: si tratta di dati oggettivi. Ma quale giudizio dare del valore artistico della statua? Qui discussioni ce ne potranno essere, e senza fine.

È facile la verifica oggettiva, quando si disponga degli appositi strumenti. Ma quando dalle qualità oggettivamente verificabili (primarie) si passa a certe qualità (secondarie) di cui i soggetti possono avere solo un'esperienza strettamente personale e inoggettivabile, la verifica oggettiva non è più possibile e la si dovrà sostituire con un altro tipo di verifica che chiameremo, per darle un nome, *verifica soggettiva*.

Ci troviamo, per esempio, di fronte all'opera di un grande poeta. Io sono intimamente convinto di avere acquisito una certa comprensione della sua poesia, e di riuscire a valutarne positivamente la vera bellezza e i veri pregi. Ma mi trovo a far lezione a un mio scolaro, al quale quella poesia dice poco o nulla. Ammesso che il giudizio che io do di quel poeta sia giusto, oggettivamente valido, come farò a comunicare al mio allievo il senso della bellezza di quella poesia? Mezzi di verifica oggettiva qui mancano del tutto. L'unico mezzo che mi rimane per convincere il mio allievo è di suscitare in lui un'esperienza analoga a quella che ho io, che mi induce ad affermare che ci troviamo di fronte ad una grande poesia. Per ottenere questo scopo non posso limitarmi a svolgere considerazioni di critica letteraria: mancando nel mio interlocutore un'esperienza soggettiva

adeguata, le considerazioni che io svolgessi, e che egli non trovasse suffragate dal dato sperimentale di cui dispone, potrebbero sembrargli infondate o addirittura prive di senso. Il mio problema è allora, in primo luogo, di educare la sensibilità del mio interlocutore, in modo che egli riesca, a poco a poco, a dare a certe sue facoltà percettive la capacità di percepire certi dati, che altrimenti rimarrebbero sempre per lui lettera morta.

Come esiste in noi una capacità visiva di percepire le linee e i colori, c'è in noi una speciale capacità di percepire, per esempio, un quadro a olio o un affresco non solo nella materialità delle sue linee e dei suoi colori ma nella sua spiritualità di opera d'arte. Certo, per riuscire a vedere un quadro come opera d'arte bisogna pur riuscire a vederlo come complesso materiale di linee e di colori, ma evidentemente non è detto che per « saper vedere » un quadro come opera d'arte basti saperlo vedere nella sua materialità: chiunque non sia sordo è capace di udire i suoni, ma non tutti sono capaci di sentire la musica: si parla infatti di una sensibilità musicale e di un orecchio musicale ben distinti dalla sensibilità fisica dei suoni e dell'orecchio fisico. E così per la poesia: chiunque non sia analfabeta è capace di leggere i versi, non tutti di cogliere la poesia che vi si esprime.

C'è dunque, al di là della materialità delle cose, una facoltà che ci rende capaci di percepirne sensibilmente l'anima. C'è una sensibilità poetica, una sensibilità musicale, una sensibilità pittorica, una sensibilità psicologica, una sensibilità politica e così via: chi non possiede un certo tipo di sensibilità, sarà ben difficile convincerlo con argomenti che, non potendo far presa su un dato percettivo adeguato, risulteranno per lui, come s'è detto, infondati, se non addirittura privi di senso. La prima esigenza sarà sempre quella di educare la sensibilità.

Ma ogni educazione è sempre, in qualche misura, autoeducazione. Al maestro compete di stimolare dal di fuori la costituzione di nuove esperienze e sensibilità, ma il lavoro decisivo deve farlo l'allievo: è lui che deve fare tali esperienze, queste nuove sensibilità è lui che deve acquisirle. Non può limitarsi a ricevere esperienze già belle e prefabbricate. Un'esperienza intimamente soggettiva non è una nozione che si dà e si riceve, in certo senso, come una cosa materiale; è una realtà spirituale che non si può acquisire se non rivivendola, per mezzo di un'attività intimamente personale, contrassegnata da quella originalità e novità che propria di ogni atto dello spirito. Qui veramente il conoscere è un fare: *verum et factum convertuntur*.

Il maestro non può *sentire* al posto dell'allievo, ma può sempre orientarne la sensibilità. Il suo insegnamento rimarrà necessariamente verbale. Sarà compito dell'allievo adottare i nuovi significati che il maestro verbalmente gli comunica e applicarli all'orientamento delle proprie facoltà percettive affinché, imparando a guardare le cose sotto un nuovo angolo visuale, si renda capace di discernere in essi i nuovi aspetti, e di farne

oggetto di esperienze nuove e più approfondite. Il maestro avrà l'accortezza di non anticipare al suo allievo orientamenti troppo nuovi per lui per poter rivestire un qualche significato ai suoi occhi. Comunicandogli invece, con sapiente gradualità, suggestioni sempre nuove ma sempre alla portata del suo interlocutore, lo metterà in grado un poco alla volta di guardare alle cose in modi diversi dai soliti, perché questi possa poco per volta acuire la sua sensibilità e vedere le stesse cose in modo più adeguato e approfondito.

Così la trasmissione al discepolo e l'adozione da parte di lui di un nuovo significato lo metterà in grado di concentrare la sua attenzione su certi dati che prima gli sfuggivano, e perciò di *vederli*, in un senso più proprio del termine. Ma questo fatto lo renderà meglio disposto ad accogliere ed a far suo un nuovo significato che gli verrà successivamente impartito dal maestro, e che a sua volta permetterà al discepolo di *vedere* altri nuovi dati. E così via, fino al punto in cui il discepolo verrà a trovarsi in possesso di una sensibilità molto vicina a quella del maestro: il che permetterà ad entrambi di discutere, da pari a pari, sullo stesso piano, delle medesime cose sulla base di comuni esperienze.

Per ragionare, bisogna mettersi d'accordo su determinati principi: *contra principia negantem non est disputandum*. Questi principi, accettati da entrambi le parti come validi, dovranno costituire le salde premesse da cui non può non muovere un qualsiasi ragionamento.

Quando si vuole ragionare non di esseri astratti assunti convenzionalmente, ma di esseri concreti, che realmente esistono, l'unico punto di partenza valido è l'esperienza. Ora, finché i dati dell'esperienza sono oggettivamente verificabili, si potrà partire da quelli, ed entrambe le parti converranno facilmente sulla legittimità di quel punto di partenza. Ma quando le esperienze sono strettamente soggettive e personali, quando i loro dati non sono più suscettibili di verifica oggettiva, può avvenire che la diversità delle due esperienze soggettive renda impossibile ai due soggetti di stabilire un punto di partenza comune per qualsiasi ragionamento o discussione che essi vogliano promuovere tra loro: non ci potrà essere alcun dialogo in questo caso, ma solo due monologhi, ciascuno in traducibile nel linguaggio dell'altro e inattaccabile dalle sue critiche.

La possibilità di un dialogo tra i due soggetti sarà ristabilita quando l'uno di essi (la cui esperienza si suppone meno adeguata) sia riuscito a educare e sviluppare le proprie capacità di guardare e di vedere, in modo tale da poter conseguire le medesime esperienze dell'altro: in questo caso, sulla base di esperienze comuni, i due soggetti saranno in condizione di dialogare; e l'uno di essi potrà svolgere, partendo da premesse comunemente accettate, argomentazioni che l'altro potrà seguire, ed eventualmente criticare, con reciproco frutto e vantaggio.

Solo su questa base si potrà parlare di *verifica oggettiva* nel senso scientifico, ma si tratterà comunque della possibilità, da parte di un soggetto, di verificare la validità di ciò che l'altro soggetto afferma. Non potrà

verificarla oggettivamente, sulla base di dati oggettivi eventualmente forniti da strumenti di registrazione e di misura; ma potrà sempre verificarla in se stesso, nella propria esperienza soggettiva, intimamente personale. Si parlerà in questo caso di verifica soggettiva. È chiaro che il termine non vuole avere alcun significato soggettivistico: verifica « soggettiva » è verifica, nell'interiorità del soggetto, della manifestazione di un essere che e, di per sé, ben oggettivo e reale. Su questi due tipi di verifica, oggettiva e soggettiva, si articola tutta la vasta gamma delle scienze naturali ed umane, in ciascuna delle quali le due verifiche sono presenti ed operanti in proporzione diversa.

CAPITOLO XV

SOMMARIO - Tra le esperienze che si possono verificare solo soggettivamente (da chi sappia attingerle nell'intimità del proprio spirito) c'è l'esperienza metafisico-religiosa dell'assoluto, del sacro, di Dio. La metafisica è un'esperienza religiosa cristallizzata. Quella religiosa è l'esperienza dell'incontro personale con un Tu che, nel suo mysterium tremendum, appare un « totalmente altro ».

Tra le varie forme di esperienza di cui non si può dare verifica oggettiva ma che possono essere verificate solo soggettivamente da chi sappia attingerle nell'intimità del proprio spirito c'è quella che, con un solo termine comprensivo, possiamo chiamare l'esperienza metafisico-religiosa: con la quale espressione intendiamo, in altre parole, l'esperienza dell'assoluto, del sacro, di Dio. L'esperienza metafisica non è che un diverso aspetto dell'esperienza religiosa: potremmo definirla un'esperienza religiosa concettualizzata.

«L'esperienza religiosa», scrive Pietro Prini, «è una delle fonti più genuine da cui gli uomini hanno attinto originariamente gli attributi dell'Essere. Non c'è metafisica che non derivi, in maniera più o meno remota da un'ispirazione religiosa. La metafisica, si potrebbe dire, è un'esperienza religiosa cristallizzata» (Discorso e situazione, Roma 1961, p. 106).

Il Dio razionalistico dei filosofi deriva da una concettualizzazione del Dio vivente. Il discorso filosofico razionalistico è l'espressione, il più spesso inconsapevole, di una vera e propria esperienza metafisica, la quale è originariamente un'esperienza religiosa. Una volta oggettivata e definita per « idee chiare e distinte », l'esperienza di Dio appare ormai depauperata, privata di energia e di vivacità, ridotta a pallida larva di quella che era all'origine, quando era esperienza vitale del sacro, del Dio vivente: e la

formulazione di un Dio dei filosofi è, in fondo, un primo passo nella direzione dell'ateismo.

L'esperienza metafisica è l'esperienza di un Tu che, analizzato ed oggettivato, è divenuto un Egli. Ma l'esperienza religiosa originaria è sempre un incontro personale con Dio, un incontro intimo, a tu per tu: « Di Dio non si può parlare religiosamente se non *parlando a Dio*. Una riflessione sulla religione che non voglia smarrire o cancellare questo carattere della coscienza religiosa, dovrà porsi essa stessa in un *modo invocativo*, anziché contemplativo » (P. Prini, *op. cit.*, pp. 112-113).

In che modo ed attraverso quale organo o facoltà del nostro spirito riusciamo noi a realizzare un'esperienza religiosa? Rudolf Otto parla di una « facoltà di divinazione » e la definisce la « facoltà di conoscere e di riconoscere genuinamente il sacro nella sua fenomenologia » (*Il Sacro*, tr. ital., Bologna 1926, p. 214).

Questa facoltà di divinazione, che si nasconde nel linguaggio religioso tradizionale sotto il bel nome di *testimonium spiritus sancti internum*, viene considerata come una vera facoltà psichica e fatta oggetto di un vero studio psicologico. Il merito di averla scoperta e valorizzata in teologia — contro il soprannaturalismo ed il razionalismo — questo merito Otto l'attribuisce a Schleiermacher (nei *Discorsi sulla religione*, 1799), a Fries (dottrina dell'« intuizione ») e a de Wette (che ha specialmente considerato la divinazione nella storia, come « intuizione del governo divino del mondo »).

Per Schleiermacher l'anima, allorché si apre e si abbandona alle impressioni dell'« universo », diviene capace di provare « intuizioni », « sentimenti », « visioni intuitive » che, pur suscettibili di formulazione dottrinale, hanno però essenzialmente un carattere sentimentale, affettivo. Tali intuizioni, pur analogiche e inadeguate, hanno comunque il carattere di vere conoscenze. Benché Schleiermacher si rifiuti di accettare il termine, esse dovrebbero venire chiamate « conoscenze », sebbene « conoscenze di natura intuitivo-sentimentale, non più riflessa » (*op. cit.*, p. 217).

. Esse sono, beninteso, analogiche, non adeguate; si tratta di barlumi di una realtà gravida di mistero. Attraverso di esse noi possiamo afferrare nel temporale qualcosa di eterno che lo penetra, e nell'empirico il fondo ed il senso sovraempirico delle cose. Lo stesso Schleiermacher adopera, a questo proposito, il termine « intuizione ». Fries definisce la facoltà intuitiva come una facoltà di divinazione per mezzo della quale noi scopriamo la « teleologia oggettiva del mondo ».

Tale intuizione, che non può venire ridotta a concetto della ragione, presenta, al contrario, un'evidente analogia con i giudizi estetici. La facoltà di giudicare che qui Schleiermacher presuppone è del medesimo ordine del « giudizio » che Kant analizza nella sua terza *Critica*. Kant oppone la facoltà del giudizio estetico a quella del giudizio logico; ma questo non vuol dire affatto che gli apprezzamenti della prima siano, nel loro contenuto, semplici questioni di « gusto ». La facoltà del giudizio estetico

non si esercita soltanto su oggetti « estetici » nel senso speciale della nostra estetica. Il giudizio estetico è, per Kant, più in genere il giudizio sentimentale, che come tale si distingue dal giudizio dell'intelligenza, del pensiero concettuale, discorsivo e deduttivo. A differenza del pensiero raziocinante, che si articola secondo principi chiari ed intelligibili, il giudizio estetico opera secondo principi « oscuri », i quali non possono essere che « sentiti ».

Come si può definire l'oggetto dell'esperienza religiosa? Dopo aver ricordato quegli studiosi che hanno dato un particolare impulso alla fenomenologia delle religioni nei pochi decenni della sua storia (Chantepie de la Saussaye, James, Scheler, Otto, Kerényi, van der Leeuw, Eliade ecc.) Prini rileva quello che pare un punto d'arrivo comune: « Si può dire, in generale, che ciò che è stato messo in luce da queste ricerche è stato il carattere dell'esperienza religiosa come esperienza della 'differenza infinita', secondo l'espressione di Kierkegaard, tra l'uomo e Dio » (*op. cit.*, p. 107).

Rudolf Otto ci propone dell'esperienza religiosa un'interpretazione particolarmente penetrante e ad un tempo organica e sistematica. Un profondo studio comparato delle religioni gli consente di definire quello che sembra risultare l'oggetto comune di ogni esperienza religiosa: il sacro, il numinoso.

Per Otto il senso del sacro è il senso del *mysterium tremendum*: « Il sentimento che ne emana può penetrarci con un dolce flusso di armonioso, riposante, vago raccoglimento. Oppure può trapassare l'anima di una continuamente fluente risonanza che vibra e perdura lungamente finché svanisce e l'anima riprende il suo tono profano. Esso può erompere dall'anima subitamente con spasimi e convulsioni. Può trascinare alle più strane eccitazioni, alla frenesia, all'orgasmo, all'estasi. Riveste forme selvagge e demoniache. Può precipitare in un orrore quasi spettrale e pieno di raccapriccio. Ha i suoi antecedenti e le sue manifestazioni primordiali crudi e barbarici, e ha la sua capacità di trasformazione nel bello, nel puro, nel glorioso. Può divenire la silenziosa e tremante umiltà della creatura al cospetto — di chi e di che cosa? Al cospetto di quel che è il mistero ineffabile, superiore ad ogni creatura » (*op. cit.*, p. 16).

.In un'esperienza religiosa genuina l'uomo è colto, al cospetto del sacro, da un senso di « timore » che è qualcosa di diverso dalle altre forme di timore; da un « terrore », da un « orrore » che non hanno nulla a che vedere con la paura di chi si avverte in pericolo.

Il sentimento del sacro è anche definibile come il sentimento della sua *majestas*: della sua « assoluta superiorità di potenza », nonché della sua formidabile ed irresistibile « energia ».

Proseguendo l'analisi dell'esperienza religiosa, se ne può distinguere, ancora, il momento del mistero: « In se stesso il misterioso religioso, l'autentico *mirum*, è, se vogliamo forse coglierlo nell'essenza più tipica, il 'completamente altro' *thàteron*, l'*anyad*, l'*alienum*, lo straniero e l'estra-

neo), quel che è al di là della sfera dell'usuale, del comprensibile, del familiare, e per questa ragione 'nascosto' assolutamente fuori dell'ordinario e con l'ordinario in contrasto, e ricolmante quindi lo spirito di sbigottita sorpresa » (*op. cit.*, p. 36).

Un ulteriore approfondimento induce Otto a definire il sacro come il « portentoso »: il « portentoso » non è, in questo senso, qualcosa di grande, né qualcosa di spaventoso; è, bensì, ciò che ingenera in noi « stupore » (*thàmbos*) e che ci spinge a dire: « Nulla abbiamo cui poterlo paragonare »; è qualcosa che ci fa « restare senza fiato », secondo una diffusa espressione popolare.

Otto non si stanca mai di ribadire questa idea dell'assoluta trascendenza ed estraneità del divino, quale si rivela sensibilmente nell'esperienza religiosa. Il misticismo spinge all'estremo l'opposizione del numinoso, dell'« altro »: l'oppone a tutto ciò che è naturale e terrestre, non solo, ma anche a tutto ciò che esiste, all'« essere »; e finisce per identificare il sacro con il « nulla ». Così concepito, il nulla non è soltanto l'indicibile, ma ciò che è assolutamente l'opposto di tutto quel che esiste e può essere conosciuto. La negazione e l'opposizione sono i soli mezzi di cui la riflessione concettuale dispone per afferrare, per cogliere il misterioso.

C'è, nell'esperienza del numinoso, accanto all'elemento repulsivo del *tremendum*, un altro elemento, che esercita una particolare attrazione, che affascina singolarmente e che forma con quell'altro elemento una strana armonia di contrasti: « Il demonico divino può apparire allo spirito come oggetto di orrore e di raccapriccio, ma in pari tempo si offre come qualcosa di adescante e di ammaliante.

« E la creatura, la quale trema al suo cospetto in uno smarrimento disperato, sperimenta in pari tempo il bisogno di appressarsi ad esso, di farlo anzi in qualche modo proprio. Il mistero non è per essa solamente qualcosa di meraviglioso, ma qualcosa di meravigliosamente splendido. E di fianco all'elemento che confonde, coglie qualcosa che solletica, adesca, stranamente rapisce, spesso crescendo in intensità fino all'ebbrezza e allo smarrimento; è l'elemento dionisiaco nell'efficacia del numen » (*op. cit.*, pp. 49-50).

È quello che Otto chiama il « fascinante ». Si tratta di un elemento che arricchisce l'esperienza del numinoso, la rende più complessa, e non più definibile col solo elemento del terrore.

Per ultimo, Otto definisce il numinoso come il « santo ». *Tu solus sanctus!* Qui santo vuol dire qualcosa di più che non perfetto, bello, sublime; esso è il « *valore numinoso*, a cui corrisponde, da parte della creatura, un *non valore numinoso* » (*op. cit.*, p. 81).

All'origine, *qadoch* o *sanctus* non sono affatto una categoria morale. Otto analizza due espressioni bibliche: quella di Isaia: « Io ho le labbra impure e appartengo ad un popolo impuro » (*Is.* 6, 4); e quella di Pietro: « Signore, allontanati da me perché sono uomo peccatore! » (*Lc.* 5, 8).

Quel che colpisce nelle due esclamazioni è il carattere immediato, spontaneo, quasi istintivo di questa reazione sentimentale. Essa « non rampolla inizialmente attraverso la consapevolezza di determinate trasgressioni, bensì è data col sentimento del *numen*, senza elaborazioni ulteriori, portando immediatamente ad un deprezzamento di sé, del gruppo cui si appartiene, dell'essere, generalmente inteso al cospetto del numinoso: e che pertanto non implica semplicemente svalutazioni morali, appartenendo piuttosto ad una specifica categoria di apprezzamenti.

Non si tratta per nulla, infatti, del sentimento di una violazione della 'legge morale', sebbene s'intuisca che, quando una tale violazione occorra, lo implicherà come conseguenza: si deve parlare piuttosto del sentimento della assoluta profanità » (*Il Sacro*, p. 81).

Un aspetto dell'esperienza del sacro su cui Otto insiste in modo particolare è questo sentimento di profanità assoluta da cui si sente dominato l'uomo cui il sacro si svela nella luce sfolgorante della sua tremenda maestà, della sua assoluta superiorità di potenza, nel mistero della sua trascendenza inaccessibile. Quando Abramo osa parlare con Dio della sorte degli abitanti di Sodoma, dice: « Ho avuto il coraggio di parlare con Te, io che non sono che polvere e cenere » (*Gen.* 18, 27).

Queste parole di Abramo esprimono un « sentimento di dipendenza » che è qualcosa di più e di diverso da tutti i sentimenti di dipendenza: « Cerco una denominazione per la cosa e dico: *sentimento di essere creatura*, il sentimento della creatura che s'affonda nella propria nullità, che scompare al cospetto di ciò che sovrasta ogni creatura » (*Il Sacro*, p. 12).

Ciò è espresso, nella maniera più felice, dalle parole di un mistico musulmano, Bajesid Bostami, che Otto riporta nel suo libro: « Allora mi rivelò Dio, il santissimo, il suo segreto e palesò in me tutta la sua gloria. E allora, mentre io lo contemplavo [non più con i miei, ma] con i suoi occhi, io vidi che la mia luce, paragonata con la sua, null'altro era che tenebre ed ombra. E nulla pure era al suo cospetto la mia grandezza e la mia potestà. E quando io con l'occhio della veridicità posi a prova le opere della pietà e dell'ossequio che io avevo compiuto nel suo servizio, riconobbi che esse, non da me, ma da Lui provenivano » (*Tezkereh-i-Evliya [Tadhkiraful avliya, Memorie degli amici di Dio, Acta sanctorum]* trad. franc., Paris 1880, p. 132, riportato da R. Otto ne *Il Sacro*, pp. 28-29).

A me sembra che, nell'esprimere questo sentimento di nullità, di profanità assoluta, di impurità e di peccato che coglie l'uomo religioso al cospetto di Dio, Otto non ponga in sufficiente rilievo un aspetto della questione: l'uomo si sente profano, impuro e peccatore non solo in quanto creatura, ma, più esattamente, in quanto creatura che vive in stato di peccato.

Otto, che pur sente l'ebraismo-cristianesimo come la religione per eccellenza, sembra un po' confondere lo stato di peccato con la condizione creaturale. A quanto pare non tiene sufficientemente conto di un'idea che

nella tradizione ebraico-cristiana è fondamentale: la creatura, nella sua condizione originaria, è « buona »: ed il peccato entra nel mondo solo in un secondo momento, per un atto di superbia della creatura stessa, che, disconoscendo la propria condizione creaturale, pone se medesima come assoluto al posto dell'unico vero assoluto che è Dio.

Per quanto liberamente si voglia interpretarlo, mi sembra che il mito di Adamo esprima, in tutti i casi, una « verità » religiosa fondamentale: la nostra attuale condizione di peccatori, di esseri profani ed impuri, di esseri mortali, polvere e cenere, non deriva necessariamente dal nostro essere *creature*: propriamente deriva dal nostro essere *creature in stato di peccato*.

La redenzione cristiana va vista in questa luce: come iniziativa divina intesa a sollevarci da una condizione di peccato che non solo non è affatto necessaria alla creatura come tale ma, anzi, le *sconviene* profondamente.

L'uomo è nulla, è polvere e cenere di fronte a Dio, quando gli si voglia paragonare o, peggio, quando gli si voglia ergere contro, o quando voglia addirittura ignorarlo per fare di se stesso il proprio assoluto. Quest'uomo che *di fronte* a Dio è nulla, è polvere e cenere, può essere tutto *in Dio*: non più polvere e cenere e morte, ma vita eterna; non più peccatore, ma collaboratore di Dio, figlio suo ed erede, Uomo-Dio in quanto *alter Christus*: un Dio *in fieri*, « un Dio che incomincia » destinato alla pienezza della vita divina.

Otto lascia tale questione un po' troppo nell'ombra, egli che pur afferma la superiorità del cristianesimo definendolo la religione dove tutto ciò che altrove è tendenza è divenuto *actus purus*, e quindi la religione *più perfetta*, ed anzi *la religione* (*Il Sacro*, p. 87).

Il fatto che manchi in lui un adeguato riconoscimento della condizione originaria di peccato in cui ci troviamo noi uomini secondo il cristianesimo, non impedisce a Rudolf Otto di far propria la conclusione del cristianesimo stesso: l'uomo è, di fronte a Dio, in una posizione di profanità assoluta; la coscienza della propria condizione creaturale, del proprio non-valore numinoso, unita alla coscienza della propria colpevolezza, fa sì che la semplice *colpa* morale « divenuta 'peccato' rivesta quella così angosciante gravità, che la induce all'atterramento o alla disperazione delle proprie forze » (*op. cit.*, p. 83).

Né l'uomo « naturale », né l'uomo puramente « morale » possono comprendere il peccato, realtà che appartiene essenzialmente alla sfera religiosa. Non comprendendo il peccato, il razionalismo moralista non può nemmeno comprendere il « bisogno di redenzione », né l'elemento della propiziazione » (che acquista un risalto particolarissimo nella religione di Jahvè), e nemmeno l'« espiazione » (che è una propiziazione di una forma più profonda); e nemmeno è in grado di comprendere l'idea che la redenzione è possibile solo se « l'assoluto numen si fa mezzo di espiazione » lui stesso « mediante la comunicazione di sé » (*op. cit.*, p. 88).

È solo per una libera iniziativa gratuita di Dio che l'uomo viene redento e « consacrato »: « consacrazione » è, per Otto, una « iniziazione » per cui chi si avvicina al *numen*, diviene lui stesso momentaneamente « numinoso », perde la sua « essenza profana » e si « rende atto al commercio col numen ». Ora « i mezzi della iniziazione, i mezzi carismatici nel significato tecnico della parola, sono elargiti dal numen stesso, derivati o istituiti da lui. Esso stesso conferisce qualcosa della propria natura, onde porre in capacità di appressarsi a sé » (*op. cit.*, p. 85).

Questa considerazione di Otto mi fa ricordare un famoso brano di san Massimo il Confessore: « In nessun caso l'anima può giungere fino alla conoscenza di Dio, se Dio stesso non si abbassa ad essa per innalzarla fino a Lui. Poiché lo spirito umano non avrebbe mai la forza di compiere una corsa sufficiente per raggiungere qualche cosa della luce divina, se Dio non l'attira a sé — per quanto è possibile allo spirito umano di essere così attirato — e non lo illumina della sua propria chiarezza (*Capita ducenta ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia*, centuria I, cap. XXXI; *P. G. XC*, 1093-1096).

Poiché, appunto, la possibilità da parte dello spirito umano di essere attirato da Dio e di ricevere Dio è limitata, ne consegue che anche nell'animo del mistico, cui Dio si riveli nel modo più folgorante, rimane il senso della radicale inadeguatezza di tale rivelazione di Dio: nell'esperienza mistica più profonda la natura divina seguita ad apparire profondamente misteriosa, radicalmente inattuabile.

Tornando ad Otto, se l'uomo religioso desidera ardentemente la soppressione dell'ostacolo costituito dal non-valore inerente allo stato creaturale, naturale e profano, occorre notare che « simil momento non svanisce man mano che la religione e il sentimento religioso si approfondiscono e raggiungono il loro più alto livello: al contrario, si fa sempre più profondo e nitido » (*Il Sacro*, p. 86).

Né si può dire che, donandosi all'uomo e redimendolo, Dio gli divenga più comprensibile e familiare: « l'Iddio del Nuovo Testamento non è meno santo che l'Iddio del Vecchio Testamento; lo è di più. L'abisso che separa la creatura da Lui non è lì meno profondo: è anzi assoluto. Il disvalore della profanità al suo cospetto non è attenuato: ma ravvalorato. Che egli però si faccia avvicinabile, non è cosa tanto semplice, come la intenerita posizione ottimistica del 'Buon Domineddio' interpreta, bensì grazia inconcepibile. Strappare al cristianesimo un sentimento di tal genere significa cancellare banalmente i suoi connotati » (*op. cit.*, p. 88).

Se la definizione del sacro di Rudolf Otto coglie nel segno, se esso è « il totalmente Altro », se è Ciò o — meglio — Colui che ci trascende in maniera assoluta, bisogna riconoscere che una proclamazione così netta dell'assoluta trascendenza del divino si ha soltanto nella tradizione ebraico-cristiana: ed è questo che — come Otto riconosce esplicitamente — fa della religione ebraico-cristiana *la* religione, quella che, pervenendo all'idea più

alta e più pura del sacro, rivela all'uomo il più giusto rapporto — o, meglio, l'unico giusto rapporto — che egli può stabilire col sacro stesso.

CAPITOLO XVI

SOMMARIO - L'uomo primitivo cerca di colmare la distanza che lo separa dal sacro facendo oggetto del proprio culto non tanto un Essere supremo — troppo lontano ed inaccessibile — quanto piuttosto le manifestazioni inferiori del divino nella natura, gli « dei », che personificano gli elementi, i fenomeni e gli esseri del mondo. Questi dei, che egli sente molto più vicini e a portata di mano e quasi al suo stesso livello, il primitivo cerca di catturarli con riti magici per imporre loro la propria volontà. Ma qui è colta in maniera ancora assai inadeguata l'essenza del sacro, che di per sé trascende le creature in misura assoluta e può essere attinto dall'uomo solo in quanto gli si dona.

Alla concezione biblica del divino si contrappone una concezione più immanentistica, che vede il sacro più immerso nelle realtà mondane, negli esseri della natura: questo modo di sentire il sacro quasi identificato alle forze vitali è la visione religiosa tipica dei popoli primitivi.

Anche nella religione dei primitivi c'è posto, in genere, per un Dio supremo creatore dell'universo e padre degli altri dei. Il Cielo, per il suo stesso modo d'essere, rivela la trascendenza, l'infinità, la eterna immutabilità. Il Cielo *esiste* in modo assoluto ed è per questo che presso tanti popoli il Dio supremo è il dio del Cielo. Che egli risieda nel cielo, e si manifesti di preferenza col tuono e col fulmine, con la pioggia e la tempesta non vuol dire che egli vada semplicemente identificato col cielo. Egli ha creato il cosmo intero, ed è per questo che viene chiamato « Creatore », « Onnipotente », « Signore », « Padre », eccetera..

A questo punto è da notare il diffuso, caratteristico fenomeno dell'« allontanamento » del Dio supremo, il quale, avendo creato l'universo, ne delega il governo ad altri dei e se ne rimane ozioso ed indifferente nella propria inaccessibilità, e non è fatto più neanche oggetto di culto.

Un po' dappertutto, ma specialmente presso la maggior parte dei popoli africani, il Dio supremo è sentito come troppo lontano per interessarsi ai comuni affari degli uomini, e questi preferiscono rivolgersi a divinità inferiori con cui vivono a contatto più immediato: sono gli dei della pienezza vitale, dell'abbondanza, della fecondità, gli dei che si manifestano attraverso i fenomeni della natura: il primitivo è maggiormente interessato a propiziarsi questi dei, dai quali dipendono la sua quotidiana esistenza e la sua sopravvivenza stessa nell'ambiente in cui vive; al Dio supremo si

rivolgerà solo *in extremis* quando sia risultato vano ogni appello agli dei inferiori.

Così gli stessi ebrei, quando si trovavano in un lungo periodo di pace e di prosperità, preferivano spesso rivolgere il loro culto a dei più accessibili come Baal ed Astarte, e soltanto catastrofi storiche li costringevano a rivolgersi di nuovo a Jahvè: « Allora essi si volgevano verso l'Eterno e gridavano: Abbiamo peccato, perché abbiamo abbandonato l'Eterno, servendo Baal e Astarte; ma ora liberaci dai nostri nemici e ti serviremo » (*1 Sam.* 12, 10).

La medesima tentazione si rinnova in tante forme paganeggianti e superstiziose che assume il culto dei santi nella stessa storia del cristianesimo.

Poiché gli dei inferiori vivono nella natura e si manifestano nei suoi fenomeni e si trovano quasi allo stesso livello degli uomini, si comprende come gli uomini primitivi, piuttosto che rassegnarsi a rimanere alla loro mercé, facciano del loro meglio per catturarli.

La mentalità primitiva è dominata dall'idea della *partecipazione*, secondo cui, per esempio, la personalità di un uomo si prolunga e si partecipa non solo alle membra del suo corpo fisico ma a qualunque cosa che sia in qualche modo in rapporto con lui: un uomo non è soltanto la propria anima ed il proprio corpo, ma è anche le orme dei suoi piedi, la sua ombra, i suoi vestiti, i suoi escrementi, una ciocca di capelli tagliati, il suo nome e perfino la sua immagine. Chi riesca ad impossessarsi di una di queste partecipazioni, chi riesca ad agire su di essa, *ipso facto* si impadronisce dell'individuo in questione, agisce su di lui, produce su di lui gli stessi effetti. Qui è il fondamento della magia.

Il rito magico produce i suoi effetti automaticamente, purché le forme in cui si esprime vengano osservate tutte puntualmente, senza trascurare il minimo dettaglio. Il rito magico opera su una partecipazione di quell'essere sul quale vuole produrre un dato effetto. Esempi: dell'acqua versata è una *partecipazione* della pioggia, quindi versare dell'acqua vuole non *simboleggiare* la pioggia, ma *darle effettivo inizio*; la freccia che ha ferito un guerriero ne è partecipazione, quindi si metterà la freccia tra foglie fresche, e ciò farà passare l'infiammazione della ferita e guarirà l'uomo; la statuetta di cera con cui si raffigura un uomo è partecipazione di quell'uomo, quindi trafiggere la statuetta significa uccidere l'uomo; così, avvolgendo in una foglia una ciocca di capelli e seppellendola, si provocherà la lenta morte dell'individuo; poiché il giallo è partecipazione sia dell'itterizia che degli occhi (gialli) della beccaccia marina, basterà al malato di fissare l'uccello negli occhi perché il giallo di questi attiri il giallo dell'itterizia provocando la guarigione; poiché i gesti che compie la donna partoriente sono l'espressione del parto, il medico o il marito, mimando le fasi del parto, affretterà lo sgravamento.

Questa mentalità partecipazionistica e magica opera anche nell'ambito più strettamente religioso. Il senso del sacro è — come si è detto — la percezione di un « totalmente altro » da cui l'uomo si avverte incommensurabilmente distante in quanto profano e peccatore. L'uomo della religiosità primitiva, che avverte il disagio insopportabile di questa sua condizione di profanità, cerca di colmare lo iato.

E lo fa in modo diverso, per esempio, dal cristiano. Il cristiano ha il senso preciso di questa assoluta trascendenza di Dio, sa di non poter arrivare a lui con le proprie forze, e quindi lo invoca, affinché il sacro si voglia donare per grazia. Ma il primitivo, anche se avverte il sacro come « totalmente altro », praticamente si pone in rapporto di culto con quelle divinità « inferiori » che corrispondono alle forze della natura: queste sono, rispetto al Dio supremo, molto più a portata di mano; ed il primitivo ha il senso che, pur mantenendo il loro carattere trascendente e misterioso in quanto modi del sacro, tali divinità inferiori si trovino al suo stesso livello e quindi possano venir dominate dall'uomo mediante azioni rituali di tipo magico.

Al pari di ogni uomo religioso, il primitivo avverte in sé una sete di assoluto, una profonda aspirazione ad elevarsi dalla sua condizione di profanità e di peccato per reintegrarsi nel divino, per rinnovarsi spiritualmente, per santificarsi, per porsi di nuovo in comunione col sacro. Ogni genuina aspirazione religiosa si nutre del senso creaturale: del senso, cioè, che noi uomini non siamo altro che creature; che ogni nostro essere ed ogni nostro bene ci deriva dalla divinità, che ci pone in essere e ci mantiene e ci vivifica col suo atto creativo; che solo nella comunione col divino possiamo realizzare — in maniera autentica — noi stessi. È conformemente alla propria mentalità partecipazionistica e magica che il primitivo cerca di reinserirsi nel sacro attraverso un'azione rituale.

Mircea Eliade ci parla, a questo proposito, di uno « spazio sacro » e di un « tempo sacro ». Quanto al primo, egli rileva che ogni ierofania, ogni irruzione del sacro nel mondo determina, nella visione del religioso, il formarsi di uno spazio sacro: « Non ti avvicinare », disse il Signore a Mosè, « togliti i calzari poiché il luogo in cui ti trovi è santo » (*Es.* 3,5).

Nella visione religiosa lo spazio non è omogeneo: ci sono spazi non consacrati, amorfi, privi di struttura e di consistenza, potremmo dire privi di essere; e c'è uno spazio consacrato dalla divina presenza che è l'unica cosa reale, realmente esistente.

Ogni spazio sacro è, idealmente, nel cuore della realtà: è il « Centro del Mondo ». Ora, ogni volta che fonda una casa, un tempio, una città, una colonia, l'uomo primitivo ed arcaico cerca, attraverso un rituale, di trasformare quello spazio « profano » in uno spazio « sacro ». Solo in tal modo egli potrà avere la sicurezza di vivere nel cuore della realtà, nell'essere, accanto agli dei. Quello spazio deve morire come spazio profano per rinascere come sacro.

L'azione rituale che ottiene questo è un'azione creativa, che — in certo modo e nei suoi limiti — rinnova quell'atto creativo da cui ha tratto origine l'universo. Nel rito che consacra uno spazio il religioso primitivo ripete un'azione archetipale compiuta, *in illo tempore*, dal Dio creatore: e, nell'atto stesso, si identifica col sacro. Ora questa ripetizione di un atto divino primordiale da parte del religioso primitivo avviene ogni volta che questi, nel compiere un'azione qualsiasi, la trasforma in rito. In tal modo ogni istante, in quanto rinnova il divino tempo della creazione, si trasforma in « tempo sacro ».

E l'uomo religioso, nel compiere di nuovo la stessa azione archetipale del dio, si identifica con lo stesso dio. Anche qui esiste un rapporto di partecipazione tra l'atto e chi l'ha compiuto: ripetendo un atto divino, l'uomo attinge una partecipazione del dio e con ciò stesso attinge il dio, che si identifica con la propria partecipazione; e quindi ripetendo, ricompiendo l'atto del dio l'uomo diviene, in quell'istante, tutt'uno con lui; e, consacrando in tal modo ogni azione della giornata, si mantiene costantemente nella sfera del sacro.

Per fare l'esempio più tipico, a capodanno, ucciso l'anno vecchio con tutti i suoi mali ed i suoi peccati, speciali riti pongono in essere l'anno nuovo — un tempo assolutamente nuovo, incontaminato, aurorale — mediante un'azione che ripete la cosmogonia, la creazione del mondo, e gli uomini che compiono il rito assurgono ad uno stato di divina purezza e pienezza di essere non ancora intaccata dall'opera corruttrice del tempo.

Ogni festa è una maniera di rinnovare il Tempo primordiale e di diventare contemporanei degli dei. Si identifica agli dei chi ne ripete i gesti archetipali: nella Nuova Guinea, per esempio, numerosi miti narrano di navigazioni compiute da dei od eroi, fornendo dei modelli agli attuali navigatori. Così il capitano che prende il mare si identifica con l'eroe mitico Aori. Come riferisce F. E. Williams, egli « porta lo stesso costume che secondo il mito portava Aori; ha la stessa figura abbronzata e nei capelli un *love* simile a quello che Aori ha tolto dal capo di Iviri. Balla sulla piattaforma e apre le braccia proprio come Aori spiegava le sue ali... ». Un pescatore confidò che « quando voleva colpire dei pesci (con il suo arco) egli stesso si faceva passare per Kikavia. Non supplicava l'eroe mitico: si identificava con esso » (L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris 1935, pp. 162-164, cit. da Mircea Eliade, *Il sacro e il profano*, trad. ital., Torino 1967, p. 82).

. Gli dei e gli eroi mitici hanno fondato i vari modi di nutrirsi, di esprimersi, di costruire una capanna, di riparare una barca, di fare all'amore, ed anche di compiere i gesti più insignificanti. Per l'uomo areligioso ciascuno di questi atti ha valore unicamente in se stesso e nella propria funzionalità, mentre per il religioso primitivo sono tutti modi di partecipare del sacro, di elevare se stesso ad una vita superiore, divina, di santificare il proprio mondo ed ogni atto della propria esistenza.

È ai riti magici che l'uomo primitivo si affida per conseguire non solo finalità pratiche, temporali (la guarigione, la morte di un nemico, un buon raccolto, il felice esito di un viaggio) ma soprattutto quella santificazione della propria vita che è il fine essenziale che persegue ogni anima autenticamente religiosa. Il primitivo crede all'efficacia di questi riti magici, crede al loro potere di incatenare ed asservire gli stessi dei perché il suo culto è diretto, come si diceva, a divinità inferiori che egli pone al suo stesso livello.

La visione che ha il primitivo del sacro coglie in maniera assai imperfetta e deformata quello che è veramente il sacro nella sua pura essenza, come è stata definita dalle religioni più evolute ed in particolare dalla tradizione ebraico-cristiana. Propriamente — come s'è detto — il sacro è l'assolutamente trascendente, è il « totalmente altro »: non può, come tale, essere catturato dall'uomo: si sottrae ad ogni tentativo umano di attingerlo, e tanto più, quindi, ad ogni tentativo umano di asservirlo. I riti magici potranno forse imprigionare gli « dei » che impersonano certe forze della natura, ma non potranno mai imprigionare il vero Dio, l'Altissimo che ci trascende in misura infinita.

CAPITOLO XVII

SOMMARIO - Contrapponendosi al politeismo animistico e magico nella maniera più netta e polemica, le religioni monoteistiche e specialmente l'ebraismo-cristianesimo rivelano il sacro come l'unico Dio, infinito, eterno, assoluto, trascendente. Il cristianesimo, poi, pone in particolare risalto la presenza attiva di Dio, come Spirito, in tutti gli esseri dell'universo e specialmente nell'intimo dell'anima umana. Tuttavia, pur manifestandosi in interiore homine, Dio non cessa per questo di trascendere l'uomo in misura infinita; e perciò l'uomo non può presumere di catturare il sacro con riti magici, né con tecniche spirituali: egli può solo cercare di rendersi recettivo all'azione dello Spirito divino «che soffia dove vuole»: tale atteggiamento, che scaturisce dall'amore di Dio, è quello della preghiera e dell'abbandono fiducioso. Morendo a se stesso ed al proprio egoismo per rinascere in Dio, l'uomo ne diviene il collaboratore, l'imitatore, il continuatore della sua opera: il cristianesimo si integra nell'umanesimo: in un umanesimo che, lungi dal contrapporsi a Dio, lo riconosce protagonista della stessa storia umana.

Il Dio delle religioni monoteistiche non va confuso con l'Essere supremo delle religioni politeistiche. Il monoteismo non si forma per evoluzione dal politeismo, ma per rivoluzione: le religioni monoteistiche — jahvismo-cristianesimo ed islamismo, ai quali va in certo modo assimilato anche il

zoroatrismo, dove Ahriman non è un dio ma la negazione stessa dell'unico vero Dio Ahura Mazda — le religioni monoteistiche nascono dalla predicazione di profeti i quali si trovano ad operare in un ambiente dominato dal politeismo; e fin dal suo nascere una religione monoteistica si contrappone al politeismo nella maniera più netta e polemica (Cfr. R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957, pp. 153-162 (Appendice: «La formazione del monoteismo»)).

Questo non esclude che l'idea monoteistica venga a formarsi gradualmente, nella stessa storia del popolo ebreo dove emerge chiara per la prima volta. In un primo momento (Patriarchi e Mosè) Jahvè si propone come l'unico Dio della stirpe d'Israele, il solo con cui essa possa porsi in rapporto religioso.

« Disse ancora Dio [a Mosè]: 'Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe' » (Es., 3, 6). - « Jahvè, Dio dei vostri padri... » (Es., 3, 15). - « Jahvè, Dio degli Ebrei... » (Es., 3, 18). - « Sono Jahvè tuo Dio che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù. Tu non avrai altri dèi all'infuori di me. Non ti farai immagini scolpite né alcuna figura di quanto è in alto nei cieli né di quanto è in basso sulla terra né di quanto è sotto la terra, nelle acque. Non ti prostrerai davanti ad essi né renderai loro un culto poiché io, Jahvè tuo Dio, sono un Dio geloso... » (Es., 20, 2-4).

Ancora manca una negazione esplicita della esistenza di altri dei: la massa degli ebrei, anzi, paiono credere all'esistenza reale di divinità protettrici di altri popoli.

[Mandò a dire Jefte al re degli Ammoniti]: « Dunque, adesso che Jahvè, Dio di Israele, ha cacciato via l'Amorreo innanzi al suo popolo Israele, tu vorresti spodestarci? Non possiedi tu ciò che il tuo dio Chemosh. ha tolto ai loro possessori? Così ciò che Jahvè nostro Dio ha tolto innanzi a noi dobbiamo possederlo! » (Giud. 11, 23-24). - [David a Saul]: « E adesso il mio signore, il re, ascolti le parole del suo servo: se è Jahvè che ti spinge contro di me aspiri egli l'odore di un sacrificio, ma se sono figli d'uomo, - siano maledetti, al cospetto di Jahvè, poiché mi cacciano oggi, così che io non possa più far parte dell'eredità di Jahvè. È come se dicessero: Va', servi divinità straniere! » (1 Sam. 26, 19).

È dall'epoca dei Profeti in poi che Jahvè è affermato come l'unico Dio, come l'unico essere al quale possa competere un tal nome.

«Prima di me non fu fatto un dio né dopo di me ce ne sarà alcuno. Io, io sono Jahvè, fuori di me non esiste un salvatore » (Is. 43, 10-11).

Gli altri dei, a somiglianza di quanto avviene nella religione di Zoroastro, sono considerati démoni, spiriti malvagi.

« Che intendo dunque dire? Che la carne immolata agli idoli abbia un qualche valore? ovvero che un idolo sia qualche cosa? No, ma che ciò che sacrificano i pagani, lo sacrificano ai démoni e non a Dio. Ora, non voglio che voi siate in comunione con i démoni » (1 Cor., 10, 19-20). « Omnes dii gentium demonia » (« tutti gli dèi dei gentili sono démoni »), commenterà sant'Agostino (Enarrat. in Psalm. XCV (XCVI), 4-5, in Migne, Patrologia latina, vol. XXXVII, p. 1321.

Unico Dio, Jahvè è trascendente: non immanente ed integrato nel cosmo al pari delle divinità, anche supreme, delle religioni politeistiche. La trascendenza di Jahvè si esprime negli aspetti più vari. Egli non è semplicemente il Dio nazionale degli ebrei, ma il Dio creatore e sovrano dell'universo.

Cfr. Gen. 1-2; Giob. 32-42; Sal. 8 e 104; Is. 40, 12-28; 2 Mac. 7, 28 dove c'è l'esplicita affermazione che l'universo è stato creato dal nulla: « ... Guarda il cielo e la terra e osserva quanto c'è in essi. Sappi che Dio non li fece da cose preesistenti; la stirpe degli uomini ha uguale origine ».

Egli è infinito.

[Parole di Salomone]: « Ma davvero Dio abita sulla terra? Ecco: i cieli e i ~ cieli dei cieli non ti possono contenere, e come lo potrà questo tempio che ho costruito? » (1 Re, 8, 27). - « Dove me n'andrò lontano dal tuo spirito? e dove potrò fuggire lontano dal tuo volto? Se scalo i cieli, tu sei là! E se mi stenderò nello Sheol, eccoti là. Se prendo le ali dell'aurora e vorrò abitare nell'estremo del mare anche là la tua mano si posa su di me e la tua destra mi afferra » (Sal. 139, 8-10). - « Se penetrano nello Sheol la mia mano ve li scoperà; se salgono al cielo, li farò discendere; se vanno a nascondersi sulla cima del Carmelo, ve li rintraccerò e li prenderò; se si occultano lontano dai miei occhi in fondo al mare, laggiù darò ordine al serpente di morderli... » (Amos 9, 2-3).

È eterno.

« Prima che i monti nascessero e fosse generata la terra e l'orbe, ecco, di secolo in secolo, tu sei Dio. Perché mille anni, ai tuoi occhi, sono come il giorno di ieri che fu, o una veglia notturna » (Sal. 90, 1-3).

È il signore della natura e protagonista assoluto della storia, che egli guida secondo i suoi piani dal primo istante della creazione fino al giorno ultimo del pieno avvento del regno divino sulla terra: egli vive ed opera nell'intimo degli esseri e delle anime e tuttavia non si identifica con nulla, ma ogni cosa trascende in maniera assoluta.

Egli è l'Altissimo, il Santo. La percezione viva, estatica della trascendenza di Dio è l'incontro con il *mysterium tremendum*, è qualcosa che mette sgomento e, per contrasto, fa sentire l'uomo null'altro che una creatura impotente ed un misero peccatore.

« Nell'anno della morte del re Ozia, io [Isaia] vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; i lembi del suo manto ricoprivano il tempio. Serafini stavano sopra di lui, ognuno aveva sei ali, con due si coprivano la faccia, con due si coprivano i piedi e con due volavano. Gridavano l'uno all'altro: 'Santo, santo, santo è Jahve degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria'. Vibravano gli stipiti delle porte per la voce che gridava, mentre il tempio si riempiva di fumo. Io dissi: 'Ohimé! Sono perduto perché un uomo dalle labbra immonde io sono e in mezzo a un popolo dalle labbra immonde io abito; eppure i miei occhi hanno visto il re, Iahve degli eserciti'. Allora uno dei Serafini volò verso di me; aveva in mano un carbone acceso, che aveva preso con le molle dall'altare. Egli mi toccò la bocca e mi disse: 'Ecco, questo ha toccato le tue labbra, perciò scomparirà la tua iniquità e il tuo peccato sarà espiato' » (Is. 6, 1-7). - « Allora Giacobbe si svegliò dal sonno e disse: 'Veramente Jahve è in questo luogo, e io non lo sapevo!' Poi ebbe timore e disse: 'Come è terribile questo luogo! Qui è la casa di Dio, qui è la porta del cielo!' » (Gen. 28, 16-17). - « Iahve vide che [Mosè] si avvicinava [al rovelto ardente] per contemplare e dal folto del cespuglio Dio lo chiamò: 'Mosè, Mosè!' 'Eccomi!' rispose. 'Non accostarti. Togliti i sandali dai piedi: il luogo, infatti dove tu stai, è terra santa'. Disse ancora Dio: 'Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe'. Mosè, allora, temendo di fissare lo sguardo su Dio, si nascose il viso ». (Es. 3, 4-6). - [Sul monte Sinai] « Iahve disse a Mosè: 'Scendi, scongiura il popolo che non irrompa verso Iahve per

osservare; molti di loro, infatti, cadrebbero. Anche i sacerdoti, che pure si accostano a Jahve, devono purificarsi affinché Jahve non si scateni contro di loro'. Mosé rispose a Jahve: 'Il popolo non può salire il monte Sinai, poiché tu ci hai scongiurato dicendo: Delimita il monte e dichiaralo sacro'. Jahve gli disse: 'Su, discendi e poi risalì tu e Aronne con te. Ma i sacerdoti e il popolo non irrompano per salire verso Jahve, affinché egli non si scateni contro di loro' » (Es. 19, 21-24). - « Ed ecco il passaggio di Jahve: ci fu un vento grande e gagliardo da scuotere i monti e spaccare le pietre innanzi a Jahve; ma Jahve non era nel vento. Dopo il vento sopravvenne il terremoto; ma Jahve non era nel terremoto. Dopo il terremoto, un fuoco: ma Jahve non era nel fuoco. E dopo il fuoco il sussurro di un soffio leggero. Appena ebbe sentito questo, Ella si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della spelunca » (1 Re 19, 11-13). - « Ti lodo perché tu sei mirabile in modo tremendo » (Sal. 139, 14).

La trascendenza di Dio è la sua assoluta incomparabilità con gli esseri di questo mondo e con gli uomini. Che Dio sia trascendente non vuol dire che egli sia distaccato dalle realtà create e dagli uomini: all'opposto egli vive in tutti gli esseri creati, come spirito creatore e vivificante.

« C'erano tenebre sulla superficie dell'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque. Dio disse: Sia la luce! E vi fu luce » (Gen. 1, 2-3). - « Con la parola di Jahvè i cieli furono creati e con il soffio della sua bocca tutto il loro apparato » (Sal. 33, 6). - « Tutta la creazione ti serve, perché proferisti una parola e gli esseri furono, inviasti il tuo spirito e questo li formò: non c'è alcuno che resista alla tua voce » (Giudit. 16, 14). « ... Lo spirito di Dio riempie il mondo... » (Sap. 1, 7). - « Se egli riconduce a sé il suo soffio e ritrae da sé il suo spirito, muore ogni carne all'istante e l'uomo ritorna in polvere » (Giob. 34, 14-15).

Dio vive in noi uomini, più intimo a noi di noi stessi. È, anzi, l'intimità delle nostre anime il luogo privilegiato della manifestazione di Dio.

« Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? » (1 Cor. 3, 16). - « ... In lui [Cristo Gesù] anche voi siete inseriti nella costruzione, per divenire abitazione di Dio nello Spirito » (Ef. 2, 22). - Alla Ragione che gli chiede « Quid ergo scire vis? » Agostino risponde, in sintesi: « Deum et animam scire cupio ». « Nihilne plus? » « Nihil omnino » (Soliloquia, I, II, 7). Conoscenza di Dio e conoscenza dell'anima sono strettamente connesse: solo chi approfondisce la conoscenza della

propria anima può trovarci Dio, può avere di Dio una conoscenza non meramente concettuale ma esistenziale, vissuta. Perciò, ammonisce Agostino, « noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum » (De vera religione, XXXIX). Questa della presenza della divina Verità, cioè di Dio stesso, nell'intimo dell'anima umana è l'idea dell'interiorità: presente in modo particolare nella spiritualità indiana, quest'idea emerge e si chiarisce progressivamente nell'ebraismo, nel cristianesimo e poi nel misticismo cristiano e nella filosofia di ispirazione agostiniana-pascaliana. M. F. Sciacca la definisce « interiorità oggettiva »: interiorità che « implica trascendenza, presenza di Qualcuno che è in noi senza essere noi » (L'intériorité objective, Milano 1952, p. 64).

Ed è nell'intimità delle anime che agisce lo Spirito, il « soffio » di Dio, ad ispirare, a rivelare, ad illuminare, a dare forza e conforto, a dirigere l'azione, a trasformare — prima dentro, poi fuori — tutto l'uomo, a rinnovare purificando e santificando perché la natura umana partecipi sempre più profondamente della natura divina.

Nell'Antico Testamento « i testi più antichi attribuiscono allo spirito del Signore effetti temporanei di natura fisico-psichica, a carattere impetuoso ed improvviso: lo spirito del Signore 'spinge' (Iud. 13, 25), 'irrompe su di uno' (Ezech. 11, 5), 'rapisce' (1 Reg. 18, 12; 2 Reg. 2, 16), 'assale' (Iud. 14, 6); in uomini scelti per il bene del popolo di Dio suscita una forza da gigante (Ibid. 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14), provoca azioni belliche eroiche (Ibid. 6, 34; 11, 29; 1 Sam. 11, 6 s.), entusiasmo ed esaltazione profetica (Num. 11, 24-30; 1 Sam. 10, 5-13; 19, 20-24) che si impossessano anche dei messaggeri di Saul, come di Saul stesso (1 Sam. 10, 10; 19, 19-24; cfr. 1 Reg. 22, 10 ss.), rapimento fisico, come anche estasi spirituale (1 Reg. 18, 12; 2 Reg. 2, 16; cfr. Act. 8, 39; Ezech. 3, 12; 8, 3; 11, 1; 37, 1; 43, 5), potere taumaturgico sorprendente (1 Reg. 17, 14. 17 ss.; 2 Reg. 2, 15; 4, 1 ss.), doni mirabili di profezia (Num. 24, 2; 1 Par. 12, 19; 2 Par. 20, 14; 24, 20) e di interpretazione dei sogni (Gen. 40, 8; 41, 16. 38; Dan. 4, 5; 5, 11; 5, 4)... Nei testi più recenti, condottieri e profeti carismatici sono muniti dello spirito del Signore non più in modo impetuoso ed intermittente, bensì in maniera continua. Lo spirito 'riposa' su Mosè, prototipo del condottiero di popoli e del profeta (Num. 11. 17, 25; cfr. Is. 63, 12), sui settanta anziani (Num. 11, 25. 29), su Giosuè (Ibid. 27, 18; Dt. 34, 9), su Saul (1 Sam. 16, 14), su Davide (1 Sam. 16, 13;

2 Sam. 23; 2), la cui monarchia pone fine al regime teocratico-carismatico (1 Sam. 16, 14), su Elia (2 Reg. 2, 9) ed Eliseo (Ibid. 2, 15). Tuttavia, i portatori preferiti dello spirito di Dio sono considerati i profeti [...]. I profeti ricevono dallo spirito di Dio gli 'insegnamenti di Jahvè' (Is. 30, 1; Zach. 7, 12), le istruzioni concernenti la condotta politica e religiosa del popolo (2 Sam. 23, 2; 2 Par. 15, 1; 20, 14; 24, 20; Is. 11, 1; 42, 1; 61, 1), come pure le profezie vere e proprie (Num. 24, 2; 1 Par. 12, 19). Lo spirito del Signore concede al profeta anche la 'forza' di parlare con coraggio e di soffrire eroicamente (Mich. 3, 8; 2 Par. 24, 20 s.) » (Robert Koch, « Spirito », in Dizionario di teologia biblica diretto da Johannes Bauer, ed. ital., Brescia 1965, pp. 1392-95).- « Nel battesimo Dio mise, con lo spirito e la virtù (Act. 10, 38), il Figlio suo sul quale lo Spirito Santo 'riposava' in permanenza (Io. 1, 32; cfr. Is. 11, 2; Zach. 3, 8) e 'senza misura' (Io. 3, 34; Lc. 4, 1) già fin dalla nascita, lo rivelò cioè visibilmente al mondo intero e lo confermò come il Messia atteso (cfr. Lc. 1, 41. 44. 67; 2, 25 ss. 37 s.) » (Op. cit., p. 1404). - « A Pentecoste gli Apostoli si videro affidato l'ufficio carismatico di profeti e di guide e vennero dotati del dono dello Spirito per annunciare la parola di Dio e per reggere la Chiesa. Come un tempo per bocca dei profeti (cfr. Mt. 22, 43; Mc. 12, 36; Act. 1, 16; 4, 25; 28, 25; Heb. 3, 7; 9, 8; 10, 15; 2 Tim. 3, 16; 2 Petr. 1, 21), così ora lo Spirito di Dio parla attraverso gli Apostoli loro successori (Act. 5, 39; 11, 12; 1 Cor. 12; 28; 1 Petr. 1, 11 s.) Le lingue di fuoco (Act. 2, 3) alludono all'annuncio dei magnalia Dei (Ibid. 2, 11) come anche agli insegnamenti divini (Apoc. 2, 7.11.17.28; 3, 6.13.22). Lo Spirito Santo conferisce alle parole ispirate dignità e autorità divina (Cfr. 2 Tim. 3, 16; 2 Petr. 1, 21; Apoc. 14, 13). Venuto lo Spirito Santo, gli Apostoli comprendono la portata immensa del messaggio del Signore risorto e glorificato (Act. 1, 8; 2, 33; 4, 8; 6, 5.10.31 s.; cfr. Apoc. 19, 10) e penetrano più profondamente nella conoscenza del mistero di Cristo (1 Cor. 2, 10-14; 12, 3; 2 Cor. 4, 13 s.; Eph. 3, 5. 16 ss.)... In pari tempo lo Spirito dà agli Apostoli una forza soprannaturale affinché abbiano ad annunziare, nonostante contraddizioni e persecuzioni di cui saranno fatti oggetto, la parola di Dio, vale a dire il messaggio di Gesù Cristo, con indomito coraggio e ardente zelo (Act. 2, 29; 4, 20.29-31; 5, 29; 9, 27 s.; 19, 8; 26, 26; 28, 31; 1 Cor. 2, 3 s.; 2 Cor. 3, 4-6; 4, 1; 1 Tess. 1, 5) 'nella virtù di Cristo' (2 Cor. 12, 9). Il successo del loro annuncio viene potentemente assicurato da tutta una serie di doni spirituali, come il dono delle lingue (Act. 2, 4.11.15) grandi miracoli (Act. 9, 39-42; 12, 5-17; 13, 9-11; Rom. 15, 19), rapimenti fisici (Act.

8, 39) e spirituali (Apoc. 1, 10; 4, 2; 17, 3; 21, 10) profezie in senso stretto (Act. 9, 17; 20, 23; 2 Thess. 2, 2; 1 Tim. 4, 1; Iudae 19; cfr. Lc. 1, 41.67) » (op. cit., pp. 1409-11). - « *Lo Spirito spirava fortemente sulla giovane Chiesa producendovi anzitutto effetti straordinari strettamente congiunti alla sua missione. La Chiesa sperimentò in larga misura il conforto dello Spirito Santo (Act. 9, 31), che arrecò una primavera di vita cristiana piena di promesse. La conquista del mondo a Cristo sta tutta nel segno dello Spirito Santo come vi stanno, tra l'altro, l'annuncio coraggioso della parola di Dio (Ibid. 4, 31; 5, 32; 6, 5.10; 11, 24), le preghiere ed i canti di lode animati da doni carismatici (Ibid. 2, 47; Eph. 5, 18-20), il dono della profezia (Act. 8, 29; cfr. Lc. 1, 15.41.67; 2, 25 ss.), le illuminazioni, ispirazioni (Act., 11, 12), visioni (Ibid. 7, 55), le profezie vere e proprie (Ibid. 41, 28; 21, 4.11) i miracoli (Ibid. 3, 1-8; Heb. 2, 4; 6, 1 s.), il dono delle lingue (Act. 10, 44 ss.; 19, 6; 1 Cor. 12, 10; 14, 2-28; 1 Thess. 5, 19 s.) e la loro interpretazione (1 Cor. 12, 10; 14, 13; 14, 27 s.), la discrezione degli spiriti (1 Cor. 12,10; 14, 29; 1 Thess. 5, 19-21; 1 Io. 4, 1), le parole mirabilmente sagge e coraggiose pronunciate dai cristiani perseguitati allorché erano trascinati in giudizio (Mt. 10, 20; Lc. 12, 12; Io. 14, 26; Act. 6, 5.10) » (Op. cit., pp. 1412-13).*

Col manifestarsi di Dio nell'intimo dell'anima umana non viene affatto abolita l'infinita distanza e trascendenza di Dio che seguita ad apparire l'Altissimo, l'Ineffabile, il totalmente Altro nel suo mistero tremendo: più l'uomo procede sulla via della perfezione religiosa e più si acquiscono in lui il senso del peccato e la consapevolezza dell'abisso qualitativo che lo separa, malgrado tutto, da Dio.

« *...Noi possediamo la scienza e abbiamo la profezia in modo imperfetto, ma quando verrà ciò che è perfetto, ciò che è imperfetto sparirà... Vediamo infatti adesso come in uno specchio, in un'ombra; allora invece vedremo faccia a faccia. Adesso io conosco imperfettamenté, ma allora conoscerò appieno, come sono conosciuto » (1 Cor. 13, 9-12). - « *Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti? » (S. Agostino, Sermo LII, c. VI, n. 16; P.L. XXXVIII, 360). - « *De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus. Sit pia***

confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. Attingere aliquantum mente Deum, magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile » (Sermo CXVII, c. III, n. 5; P.L. XXXVIII, 663). - « Si cor tuum usque huc ascendere, potuit, Deum tuum infra quomodo collocabis? Ipse sibi forma, ipse sibi essentia est... hlumquid verendum, ne cogitatio transvolet illum? Quantumcumque in altum proficiat, ultra est » (S. Bernardo di Chiaravalle, De consideratione, 1. V, c. VII, n. 16; P.L. CLXXXII, 798). - « Lo spirito, che si sforza di 'comprendere' Dio, non è paragonabile all'avarò, che ammuccia una quantità di oro — una somma di verità — sempre più considerevole. E neppure rassomiglia all'artista, che riprende sempre da capo un abbozzo per renderlo ogni volta meno imperfetto e per riposarsi finalmente nel godimento estetico della sua opera. È piuttosto come il nuotatore, che, per tenersi sui flutti, avanza nell'oceano costretto a respingere una nuova onda a ogni bracciata. Esso scarta, incessantemente, le rappresentazioni che si riformano sempre, ben sapendo che lo portano, ma che arrestarsi significherebbe perire » (Henri De Lubac, Sulle vie di Dio, trad. ital., Alba 1959, pp. 170-171). De Lubac riporta un brano significativo dal Libro della B. Angela da Foligno (a cura di G. De Libero, Modena 1955, p. 75): « Quando rientrai in me stessa, conobbi con assoluta certezza che coloro che più sentono di Dio meno possono parlarne e ciò per il fatto stesso che più sentono dell'infinito e dell'ineffabile e meno possono parlarne. E io vorrei che quando tu vieni a predicare (qui si rivolge al cronista) comprendessi ciò che io compresi, quando conobbi di aver ospitato il Pellegrino: infatti io non avrei potuto dire assolutamente niente di Dio, e ogni uomo, in simile caso sarebbe restato muto. Io vorrei venire a te (se ti accadesse cosa simile) e dirti: — Fratello, parlami un poco di Dio ora. — Tu nulla al mondo sapresti dire o pensare di Dio, tanto la bontà di Dio supererebbe te e le cose che tu potessi dire o, in qualche modo, pensare. E ciò non accade, perché l'anima perda la coscienza di se stessa o qualche sensibilità del corpo: essa è integra in sé. Tu pertanto diresti al popolo, con tutta convinzione: — Andate con la benedizione, perché io di Dio non posso dirvi nulla! — ». De Lubac inoltre rileva che « una elevazione analoga si trova presso Maimonide, Le Guide des égarés [La guida degli smarriti]: 'Lode a Colui che è tanto in alto che, quando le intelligenze ne contemplanò l'essenza, e quando esaminano come le sue azioni risultino dalla sua volontà, la loro scienza si cambia in ignoranza, e quando le lingue vogliono glorificarlo, con attributi, ogni eloquenza diviene un

debole balbettio' (vers. franc. di S. Munk, t. I; pp. 247-248) » (Op. cit., pp. 192-193, nota 10 al cap. V). - « Facendoci sempre coraggio e consci che dimorando in questo corpo siamo esuli, lontani dal Signore — camminiamo infatti al lume della fede e non della visione, — facciamoci coraggio e preferiamo piuttosto sloggiare da questo corpo per andare nella patria, presso il Signore » (2 Cor. 5, 6-8). - « E a motivo della straordinaria grandezza delle mie rivelazioni, appunto perché non me ne insuperbissi, mi fu conficcata nella carne una spina, un angelo di Satana col compito di schiaffeggiarmi, affinché non mi inorgoglisca. Tre volte, a questo riguardo, pregai il Signore che lo allontanasse da me. Ma egli mi rispose: 'Ti basta la mia grazia, poiché la mia potenza si mostra appieno nella debolezza'. Molto volentieri perciò preferisco gloriarmi delle mie debolezze, affinché la potenza del Cristo dimori in me » (2 Cor. 12, 7-9). - « Ah, me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte? » (Rom. 7, 24). - « Anche noi, che già possediamo le primizie dello Spirito, noi pure gemiamo dentro di noi, anelando alla redenzione del nostro corpo. Poiché siamo salvi, ma in speranza; ed una cosa sperata, se la si vede già, non è più una speranza: infatti quello che si vede come lo si può ancora sperare? Se invece oggetto di speranza è quello che non vediamo, ad esso aspiriamo con costanza » (Rom. 8, 23-25). « ...Lavorate con timore e tremore alla vostra salvezza » (Fil. 2, 12).

Se Dio, pur manifestandosi nell'interiorità dell'uomo, lo trascende in maniera assoluta, la chiara conseguenza è che l'uomo non può presumere di catturarlo né con riti esterni, magici, né con tecniche spirituali. Tali riti o tecniche possono rivelarsi efficaci in determinati casi, ma solo in quanto agiscono sull'uomo per meglio disporlo a ricevere la manifestazione del sacro: manifestazione che però non avviene per volontà dell'uomo, bensì unicamente per iniziativa autonoma dello Spirito divino, che soffia dove e quando vuole.

« Il vento soffia dove vuole; tu senti la sua voce, ma non sai da quale parte venga e dove vada. Così è di ognuno che è nato dallo Spirito » (Gv. 3, 8).

L'unica cosa che l'uomo può fare è porsi in atteggiamento recettivo. A ciò sarà indotto dal sentimento della propria impotenza a salire a Dio con le proprie forze, ma al tempo stesso dal sentimento di fiducia che sarà Dio a scendere fino a lui, a donarsi, per propria iniziativa. L'attività divina si estrinseca, del resto, in un continuo dono in sé, in una incessante irradiazione del proprio essere alle sue creature.

Questo protendersi in attitudine recettiva all'irradiare della Grazia è l'atteggiamento dell'invocazione, della preghiera. Già nell'Antico Testamento la preghiera è concepita in radicale opposizione a tutto ciò che possa pur lontanamente rassomigliare ad un rito magico. La preghiera deve sgorgare dal cuore, deve chiedere, non esigere; dev'essere umile.

« Due uomini salirono al tempio per pregare: l'uno fariseo e l'altro pubblicano. Il fariseo, ritto in piedi, così pregava: 'O Dio, ti ringrazio che non sono come il resto degli uomini, rapaci, ingiusti, adulteri; o anche come questo pubblicano. Digiuno due volte la settimana, pago la decima di tutto ciò che possiedo'. Il pubblicano invece, stando da lontano, non voleva neppure alzare gli occhi al cielo, ma si batteva il petto dicendo: 'O Dio, sii propizio a me peccatore'. Vi dico: questi discese a casa sua giustificato, a differenza di quegli; perché chiunque si innalza, sarà abbassato, chi invece si abbassa, sarà innalzato » (Lc. 18, 9-14).

Nondimeno la preghiera deve essere fiduciosa.

« E Gesù risponde loro: 'Abbiate fede in Dio. In verità vi dico: chiunque dirà a questo monte: Sollevati e gettati nel mare! e non esiti in cuor suo ma creda che quanto dice è per avvenire, gli avverrà. Per questo dico a voi: tutte quante le cose che chiederete pregando, credete che le avete ottenute e vi saranno fatte' » (Mc. 11, 22-24).

Fiduciosa, ma, ad un tempo, rassegnata al divino volere.

« Gesù « si staccò » dagli apostoli « quanto un tiro di pietra e, inginocchiatosi, pregava, dicendo: 'Padre, se vuoi, allontana da me questo calice; però non la mia volontà sia fatta, ma la tua' » (Lc. 22, 41-42).

La preghiera non deve essere fatta di molte parole e di ripetizioni monotone come gli scongiuri dei pagani.

« Pregando, poi, non blaterate come i pagani: essi, infatti, credono che saranno esauditi a forza di parole » (Mt. 6, 7).

Questo non vuol dire che la preghiera non debba essere continua: essa è come il respiro dell'anima che riposa in Dio; e l'intera giornata, l'intera vita del vero fedele è preghiera incessante, ad imitazione dei Profeti e soprattutto del Cristo.

« Pregate incessantemente » (1 Tess. 5, 17). C'è qui l'idea che il fedele deve mantenersi in comunione costante con Dio e con il Cristo, che « è morto per noi, affinché, sia che vegliamo sia che dormiamo, viviamo sempre in unione con lui » (ibid. 5, 10).

La preghiera è intimamente connessa con l'atto di fede, che è abbandono fiducioso a Dio, il quale provvidamente agisce nel mondo come nell'intimo delle anime. Abbandonarsi con fiducia a Dio non vuol dire affatto attendere passivamente. Se dobbiamo ricevere Dio, sta a noi fare del nostro meglio per renderci il più possibile ricettivi. Se il luogo essenziale della manifestazione di Dio è l'intimo delle anime, noi dovremo lavorare attivamente a rimuovere tutto ciò che possa ostacolarvi la manifestazione del sacro, dovremo disporre le nostre anime alla più assoluta apertura. È necessario deporre ogni sufficienza, ogni sapienza, ogni sicumera soddisfatta di sé: tutto questo ci chiude. Dobbiamo atteggiarci non come il fariseo ma come il pubblicano della parabola, non come il sapiente e il ricco ma come il povero secondo lo spirito, non come l'adulto vissuto che presume di sapere già tutto ma come il fanciullo che vuole tutto apprendere ed è tanto più docile, pronto e disponibile. Dobbiamo porci nell'atteggiamento della invocazione, e dell'ascolto. Nell'umiltà, che si oppone alla superbia luciferica, è il giusto atteggiamento creaturale, della creatura che sa di dover tutto a Dio e, riconoscendo a lui il ruolo di protagonista assoluto, vuole essere null'altro che la fedele collaboratrice di Dio.

« Che cos'è dunque Apollo? e che cos'è Paolo? Servi, grazie ai quali giungerete alla fede, e ciascuno secondo il compito che gli assegnò il Signore. Io piantai, Apollo irrigò, ma era Dio che faceva crescere. Di conseguenza né colui che pianta è qualche cosa, né colui che irriga, ma colui che fa crescere, Dio... Noi siamo collaboratori di Dio... » (1 Cor. 3, 5-9). - « Sì, io sono il minimo degli apostoli, neppure degno di essere chiamato apostolo, perché perseguitai la Chiesa di Dio. Ma per grazia di Dio sono quello che sono, e la grazia che egli mi ha concessa non fu vana, poiché lavorai faticosamente più di tutti quelli: non io però, ma la grazia di Dio con me » (ibid. 15, 9-10).

Tutto questo, come si diceva, ben lungi dall'implicare passività e quietismo, suppone un'attività in noi uomini: una attività che tende a trasformare noi stessi per renderci più recettivi, e quindi non solo più aperti a ricevere Dio ma anche migliori, più atti ad imitarlo: poiché quanto maggiore è il nostro grado di perfezione, tanto più ci rendiamo atti ad incarnare nel nostro essere le perfezioni divine. Un tale umanesimo, che persegue come ideale di perfezione quel Dio che ci vuole simili a sé, è pienamente conciliabile con l'umiltà creaturale: questa non è fatta per

scoraggiarci, per indurci a limitare i nostri obiettivi, ma, all'opposto, per farci sentire più viva l'insufficienza di qualsiasi meta raggiunta e l'enorme distanza che sempre ci separa dalla meta ultima che è il conseguimento della nostra perfezione in Dio, perfezione cui Dio stesso ci chiama e che potremo realizzare per sua volontà e per sua grazia nel giorno culminante della creazione, allorché Dio sarà « tutto in tutti » (1 Cor. 15, 28).

Un tale umanesimo cristiano è conciliabile non solo con l'umiltà creaturale, ma con l'ascetismo della Croce, nel quale anzi trova il proprio completamento: per non rischiare di attuarsi come umanesimo luciferico, l'umanesimo cristiano deve estinguere da sé qualsiasi movente egoistico, qualsiasi tendenza a porre l'individualità umana come fine a se stessa, assolutizzandola al posto di Dio. A questo tende, per propria natura, l'« uomo vecchio »: tutto ciò che in noi può essere fonte di egoismo, ogni tendenza della « carne » vanno dunque mortificati mediante l'ascesi più rigorosa, affinché nulla possa ostacolare la divina volontà protesa a realizzare il regno di Dio: quel regno di Dio del quale l'umanesimo deve rappresentare non l'opposizione ma il completamento.

*Questa della mortificazione è un'esigenza che gli spiriti religiosi hanno avvertito in ogni tempo. Fin nelle religioni più primitive abbiamo l'idea che per rinascere alla vita divina bisogna morire alla vita profana e peccatrice. L'esigenza di morire alla vita profana per rinascere a vita nuova, santificata da una più intima partecipazione al Divino, si esprime, presso i primitivi, nei riti di iniziazione, nel simbolismo della morte e della seconda nascita, in particolare nel simbolismo acquatico (cfr., anche per la relativa bibliografia, M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948, trad. ital. Torino 1966, cap. V; *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957, trad. ital. Il sacro e il profano, Torino 1967, cc. III e IV). Solo più tardi l'approfondimento della sensibilità religiosa porterà ad affermare la necessità primaria di una mortificazione interiore che si realizzi anzitutto come sentimento profondo e sincero.*

Una sensibilità cristiana si sviluppa e si approfondisce attraverso una vita cristiana autentica ed integrale: attraverso una vita cristiana che si articola in tutti quelli che sono i suoi essenziali momenti (ciascuno dei quali implica e richiama gli altri). In una vera e compiuta vita cristiana c'è il momento della preghiera e dell'abbandono fiducioso come c'è il momento dell'amore rivolto a Dio ed agli uomini ed a tutti gli esseri (creature) in cui Dio si manifesta; c'è il momento dell'umanesimo come c'è quello dell'ascetismo, della mortificazione e della croce, affinché il cristiano cooperi a creare il mondo ed a salvarlo senza essere del mondo.

Una vita cristiana integrale ci consente di avere un'esperienza religiosa assai complessa: ci consente d'incontrare Dio nell'intimità delle nostre anime, non solo, ma negli altri uomini e negli altri esseri creati; ci consente di vivere in comunione con Dio nella preghiera e nella contemplazione come nell'azione; e non solo nell'azione religiosa in senso stretto (nell'apostolato, nella pratica della carità ecc.) ma in tutte quelle forme di azione umanistica in cui cooperiamo con Dio per dare compimento alla creazione dell'universo.

Ed è attraverso una tale esperienza di Dio — articolata a tutti i livelli — che noi possiamo affinare un senso di Dio tale che ci renda atti a percepire la presenza del sacro ovunque essa si manifesti: nella Chiesa, ma anche fuori della Chiesa; nei santi di tutte le religioni, come nei pensatori e nei poeti e negli uomini d'azione; nella intimità dell'anima, come nella natura; nel Cristo, come in ogni uomo, anche il più abbruttito spiritualmente; nell'atto religioso, come in ogni azione che esprima un qualche valore, come in ogni atto di vita.

CAPITOLO XVIII

SOMMARIO - Se il luogo primo ed essenziale della rivelazione del sacro è l'anima umana, bisogna considerare la struttura della psiche soprattutto inconscia, col meccanismo fabulatorio che vi opera di continuo traducendo le interne ispirazioni in visioni ed in miti (per un processo simile a quello con cui si generano, da stimoli vari, le immagini del sogno). « Demitizzare » vuol dire discernere quanto c'è, in questo senso, di « mitico » nelle nostre credenze religiose e quanto c'è di autentica rivelazione divina. Questa attività critica, applicata al contenuto delle nostre presunte « ispirazioni », può articolarsi in diversi tipi di « verifica soggettiva ».

Si era detto che il luogo primo ed essenziale della rivelazione del sacro è l'anima umana (solo chi prova un'esperienza di Dio nel proprio intimo è capace di riconoscerne la presenza nelle cose e negli altri uomini). Questo vuol dire che la nostra recettività a Dio trova il suo limite nella struttura della nostra anima e nel modo in cui vi si svolgono i processi psichici al livello sia della coscienza che dell'inconscio.

La psicanalisi ed in particolare il contributo di Jung hanno messo in chiaro che una rivelazione di Dio nella psiche umana, se è possibile, ha per suo primo canale, per suo primo punto di passaggio obbligato, l'inconscio. Ma, ora, noi sappiamo che nella nostra psiche inconscia opera di continuo un meccanismo fabulatorio: un meccanismo psichico che, ricevendo degli stimoli di varia natura, tende a trasformarli in immagini.

Osserviamo come agisce l'inconscio quando, venendo meno il controllo della psiche cosciente, è lasciato libero di esprimersi secondo le proprie tendenze: è il momento in cui noi dormiamo e sogniamo. Cosa avviene nel sogno? Un complesso di stimoli esterni od interni alla psiche — la puntura di un insetto, la fame o la sete, l'istinto sessuale, desideri, preoccupazioni, angosce, complessi — questo insieme di stimoli che formano il « contenuto latente » del sogno vengono tradotti in un insieme abbastanza coordinato di immagini allucinatorie che, appunto, costituisce il « contenuto manifesto » del sogno stesso.

Tra le immagini del sogno e gli stimoli originari non c'è conformità assoluta né assoluta estraneità, ma un rapporto di analogia: il contenuto manifesto è lo stesso contenuto latente simbolicamente travestito: tra le immagini del sogno e gli stimoli originari c'è lo stesso rapporto che si può avere tra un simbolo e la realtà che esso vuole esprimere.

Tutto questo avviene non soltanto nel sogno propriamente detto, ma anche in quei « sogni ad occhi aperti » durante i quali il soggetto, pur essendo sveglio, è tuttavia in una condizione che gli consente un minore controllo del proprio inconscio. Ad una condizione del genere va maggiormente soggetto l'uomo primitivo che non il civilizzato, il bambino che non l'adulto, la donna che non l'uomo, il religioso ed il poeta che non lo scienziato, l'intuitivo che non il razziocinante.

Rispetto all'individuo « sveglio » che ragiona, analizza ed oggettiva le cose, il « sognatore » è assai meno vigile, assai meno capace di discernere, ma tanto più capace di penetrare certi aspetti della realtà, per cogliere i quali, invero, giova più un atteggiamento ricettivo di ascolto e di abbandono all'ispirazione che non l'atteggiamento di chi, per voler troppo ragionare e definire e ridurre ad idee chiare e distinte, finisce col perdere del tutto il senso di certe realtà più sfumate che si possono comprendere solo per simpatia vitale, immergendosi in esse, abbandonandosi al loro flusso.

Un atteggiamento di abbandono rende l'uomo più recettivo ma meno atto a discernere: abbandonandosi al flusso della ispirazione interiore, l'uomo finirà per disporre di un « materiale » più copioso. Ma ecco che si viene a porre il problema: in questo materiale di presunte ispirazioni fino a che punto si potrà parlare di ispirazioni genuine, di autentiche rivelazioni di Dio, e fino a che punto ci troveremo — all'opposto di fronte all'espressione, alla traduzione simbolica di realtà e fenomeni ed influssi psicologici, biologici, sociologici, culturali che hanno luogo nella nostra psiche o si manifestano ad essa e comunque vanno classificati come fatti puramente umani e per nulla come rivelazioni divine? Quanto c'è di umano, insomma, e quanto c'è di genuinamente divino nelle nostre presunte « rivelazioni? ».

Poiché il processo fabulatorio di cui s'è detto presiede alla formazione dei miti, ma poiché nei miti si possono esprimere anche intuizioni profonde, autentiche rivelazioni del sacro, il problema che si viene a porre

è di discernere il nucleo di verità dalla forma mitica in cui esso ci appare rivestito: è il problema della « demitizzazione » (*Entmythologisierung*), di cui tanto si parla, soprattutto in riferimento all'opera di Rudolf Bultmann.

Com'è noto, fu Bultmann il primo ad avanzare esplicitamente l'idea che, per interpretare il messaggio cristiano in maniera comprensibile, fosse necessario demitizzarlo, in quanto la sua formulazione tradizionale appariva ormai priva di significato alla mentalità scientifica ed alla stessa più matura sensibilità morale dell'uomo moderno. Non è il caso, qui, di ripercorrere la storia del problema dai precedenti (storicismo tedesco del secodo scorso: Dilthey, Troeltsch ecc.) alle varie fasi del pensiero di Bultmann.

Cfr. in proposito, anche per la relativa bibliografia, F. Bianco, Distruzione e riconquista del mito, Roma 1961.

Dirò solo che l'esigenza sembra più che legittima, anche se appaiono tutt'altro che soddisfacenti le soluzioni via via proposte dal pensatore di Marburgo. Gli va dato atto di aver formulato con chiarezza già da trent'anni quella che oggi è un'idea assai diffusa nella viva problematica del cristianesimo militante, protestante e cattolico (con *Neues Testament und Mythologie*, del 1941, ristampato nell'opera scritta in collaborazione *Kerygma und Mythos, vol. I, Hamburg 1948*).

Cfr. in particolare Il problema della demitizzazione, Roma 1961: atti di un convegno tenuto a Roma nel gennaio 1961 con relazioni di R. Bultmann, K. Kerényi, J. Danielou, P. Ricoeur, E. Castelli, H. Bouillard (La position d'une théologie réformée en face de l'interprétation existentielle), R. Marlé (Y-a-t-il un problème catholique de la « démythisation »?), R. Panikkar (La demitologizzazione nell'incontro tra Cristianesimo e Induismo), ed altri.

Molte notazioni, molti rilievi di Bultmann appaiono validi; però, nel complesso, ad un credente che cerchi di approfondire il proprio cristianesimo rivivendone il messaggio e gli articoli di fede e gli stessi « miti » nei termini di esperienze interiori, ad un credente che possieda una pur minima esperienza religiosa Bultmann dà l'impressione di giudicare il cristianesimo un po' troppo dall'esterno, con la sua mentalità di studioso di prima formazione positivista passata poi attraverso lo storicismo tedesco ed infine attraverso l'esistenzialismo di Heidegger. Pare, in tal modo, che Bultmann non si metta in grado di capire ciò che nel cristianesimo si può capire solo vivendolo.

È vero che egli penetra con notevole acutezza certi aspetti e motivi del cristianesimo che gli sono più congeniali (per esempio, il nuovo senso

cristiano della storia; e, poi, il fatto che il cristianesimo, prima d'ogni altra cosa, è un'esperienza esistenziale, è una comprensione esistenziale ed è la risposta esistenziale ad un appello rivolto al singolo); si può ben dire, tuttavia, che l'intima sostanza del messaggio cristiano gli sfugge. Aderendo alla concezione scientificistica alquanto acriticamente, Bultmann espunge dal cristianesimo tutto ciò che mal si concilia con la mentalità « scientifica » dell'uomo « moderno ».

Così sono dichiarate inaccettabili, in primo luogo, tutte le credenze cosmologiche del tipo di quella che localizza Dio ed il paradiso nel cielo, e l'inferno sottoterra, e simili (*Neues Testament und Mythologie*, p. 17; *Jesus Christ and Mythology*, London 1960, p. 15).

Vengono poi negate le guarigioni « miracolose » e gli altri fatti di natura paranormale testimoniati dai vangeli (*Neues Testament und Mythologie*, p. 18; *Jesus Christ and Mythology*, p. 15).

Egli ragiona come se la scienza tradizionale ci avesse rivelato tutto sulla natura umana e come se l'autore ignorasse che fenomeni consimili sono documentati da una letteratura imponente e sono oggetto anch'essi di una ricerca a suo modo rigorosa, la metapsichica o parapsicologia, che ha tra i propri cultori scienziati autentici distintisi come tali anche in altri campi ed operanti in istituzioni ufficialmente riconosciute.

Altri elementi sono scartati dal Bultmann perché urtano la nostra sensibilità etica rimanendo piuttosto l'espressione di una mentalità primitiva: per esempio, la trasmissione del peccato da Adamo a noi e l'espiazione dei peccati umani attraverso la morte del Cristo (*Neues Testament und Mythologie*, pp. 20-21).

Ma anche qui c'è da chiedersi se tali dogmi o miti non possano esprimere — in forma sia pure ingenua, grezza, urtante — qualche verità spirituale più profonda: per esempio, un legame invisibile tra le creature che le renderebbe tutte solidali nel bene come nel male, concezione certo più vicina ad un certo comunitarismo tribale arcaico che non all'individualismo moderno, ma non per questo da scartare prima di aver tentato di approfondirla, di riviverla in una esperienza spirituale analoga a quella da cui deve essere scaturito il dogma della comunione dei santi.

Ma la più grave tra le negazioni di Bultmann mi sembra quella che scarta qualsiasi riferimento a potenze soprannaturali: riferimenti del genere contraddirebbero ai principi della scienza moderna, la quale, all'opposto, prende in considerazione i soli fenomeni naturali (registrabili in un dato modo) cercando (nonostante tutto) di ricondurli entro le ferree leggi del nesso causa-effetto (*Neues Testament und Mythologie*, pp. 180-181).

Questo significa escludere dal cristianesimo tutto ciò che non si lascia verificare « oggettivamente » coi metodi della « scienza moderna ».

A che si riduce la fede cristiana, una volta « demitizzata » da Bultmann? Si ridurrebbe a *pura comprensione dell'esistenza*, o se si preferisce —

secondo gli ultimi sviluppi del pensiero bultmanniano — a *pura comprensione storica dell'uomo* (F. Bianco, *op. cit.*, pp. 276, 295, ecc.).

Se per Bultmann la stessa visione escatologica del finale trionfo del Regno di Dio è da considerare del tutto mitica (*Jesus Christ and Mythology*, pp. 11 ss.), non riesco proprio a capire quale interesse vitale possa avere più per noi un Dio alla Bultmann, così incapace di irrompere nel mondo per trasformarlo, così impotente a salvare il mondo dalla sua condizione di peccato e dal suo destino di morte. Un Dio cristiano col quale o senza del quale tutto rimane e rimarrà sempre inalterato lo chiamerei piuttosto una nuova sorta di « Dio dei filosofi », ed il « cristianesimo » di Bultmann sarei tentato di definirlo un nuovo tipo di *deismo*, certo non più razionalistico, ma diciamo, *esistenziale*.

Che dal deismo all'ateismo il passo sia breve risulta abbastanza chiaro dalla storia del pensiero di questi ultimi duecent'anni. Così, anche breve e facile è il passaggio dal deismo cristiano di Bultmann — attraverso Tillich, Bonhoeffer, Robinson — all'ateismo cristiano di Hamilton, di Van Buren, di Altizer ed in genere dei « teologi della morte di Dio ».

« Bultmann, alla fine della sua operazione demitizzatrice, conserva ben poco della fede cristiana; tuttavia ammette che Dio ha effettivamente parlato agli uomini. Però le sue premesse autorizzavano a raggiungere conclusioni ancora più radicali. Perché infatti ammettere che Dio appartiene al contenuto salvifico piuttosto che alla forma mitica? La 'parola di Dio' che i profeti hanno proclamato non è essa stessa altro che l'esteriorizzazione delle loro intuizioni profonde, opportunamente travestite, secondo le esigenze della mentalità miticometafisica? L'uomo logico, che vuole demitizzare con rigore scientifico, non ha forse il dovere di considerare anche l'esistenza di Dio come l'oggettivazione estrema delle esperienze interiori dell'uomo? Alcuni discepoli del Bultmann, rispondendo affermativamente a questi quesiti, sono arrivati a dare un'interpretazione atea della Bibbia e dei Vangeli. Herbert Braun, per esempio, decompone Dio per ricavarne gli elementi costitutivi della nostra autocomprensione e pretende in tal modo di restare fedele al senso profondo del nuovo Testamento (Cfr. H.B., Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tubinga 1962, pp. 243-309). La demitizzazione ha quindi contribuito in maniera decisiva allo sviluppo della dottrina dell'ateismo cristiano » (B. Mondin, I teologi della morte di Dio, Torino 1968, pp. 33-34). Si veda, a questo proposito, la lettera di Bonhoeffer all'amico Bethge dal carcere di Tegel in Berlino, datata 5 maggio 1944: « Ricordi il saggio di Bultmann sulla 'demitizzazione' del Nuovo Testamento? Ebbene, oggi la mia opinione sarebbe che non è

andato — come hanno pensato i più — ‘troppo in là’, ma anzi non abbastanza in là. Non soltanto i concetti ‘mitologici’, miracolo, ascensione, ecc. (che in linea di principio non possono essere disgiunti dall’idea di Dio, di fede, ecc.) sono problematici, ma lo sono gli stessi concetti ‘religiosi’. Non è possibile scindere l’idea di Dio da quella di miracolo (come vuole Bultmann), ma deve essere possibile annunciarli e interpretarli entrambi ‘non religiosamente’ ». (D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa, trad. ital., Milano 1970, p. 217*).

Quella di *demitizzare* è, in sé, un’esigenza perfettamente legittima, però bisogna andarci piano, e non pretendere di giudicare tutto col metro di una mentalità positivisticò-scientistica. Una certa maniera di demitizzare uccide lo spirito in quanto comprime il messaggio cristiano nei limiti di una concezione positivistica, naturalistica e materialistica della realtà, amputandone proprio quelli che sono i suoi aspetti e contenuti più essenziali. Occorre, sì, demitizzare, ma con umiltà, con estremo rispetto per la manifestazione dello Spirito. Per discernere la presenza dello Spirito è necessario essere dotati di una certa sensibilità spirituale. Quando questa manca od è insufficiente, il demitizzatore rischia di buttar via tutto: assieme alle scorie mitiche, anche la verità che vi si esprime.

È la nostra sensibilità religiosa che, aiutandoci a discernere nel mito la sua verità profonda, ci consentirà di percepire, al di là della rappresentazione simbolica, quel nucleo di genuina ispirazione di Dio: il cogliere questo nucleo, l’assimilarlo, il farlo nostro ci permetterà di rendere la nostra sensibilità religiosa sempre più acuta e penetrante. Spesso noi concepiamo la fede come un’adesione indiscriminata a presunte « verità » che ci vengono proposte da un sacerdote, da un profeta o da un testo sacro. Ora la fede è, sì, un affidarsi, ma con discernimento. Sarà la nostra intuizione religiosa a guidarci nel discernere quello che dobbiamo credere, in quanto rivelato nella nostra interiorità da Dio stesso. Tutto questo materiale di presunte ispirazioni che affluisce al nostro spirito in ascolto andrà sottoposto, in tal modo, ad una sorta di verifica sperimentale: si salverà quanto risulterà in armonia con le nostre esperienze spirituali precedenti, sia pure aggiungendosi ad esse per approfondirle, per arricchirle.

Un altro tipo di verifica sarà quello con cui noi compareremo queste singole intuizioni l’una con l’altra per vedere se ed in quale misura esse siano coerenti tra loro, e non contraddittorie.

Ma tutto questo; rimanendo nell’ambito della nostra interiorità, non ci offrirà ancora una sufficiente garanzia: ci si potrebbe sempre chiedere se la nostra esperienza religiosa non sia fin troppo personale e se essa non rischi di divenire arbitraria una volta disancorata da ogni riferimento, da ogni possibilità di comparazione con le esperienze religiose altrui. Sorge qui il

problema di stabilire se e come sia possibile confrontare le proprie esperienze spirituali con quelle degli altri per riceverne conferma e convalida.

Dopo la verifica sperimentale interna, e dopo la verifica della concordanza tra le esperienze che hanno luogo sempre nell'interno del medesimo soggetto, si pone qui il problema di un terzo tipo di verifica: la verifica della conformità o meno delle esperienze interiori del nostro soggetto alle esperienze interiori di altri soggetti.

Di quali soggetti? Vorrei subito precisare: di soggetti che possano ritenersi, diciamo così, particolarmente qualificati. A me, in altre parole, non interessa stabilire se le mie esperienze spirituali concordino con quelle di soggetti qualsiasi che nella maggioranza dei casi potrebbero rivelarsi insensibili al sacro e spiritualmente ottusi: mi interessa piuttosto sapere se, ed in quale misura, le mie esperienze concordano con quelle di spiriti particolarmente sensibili e penetranti, che per la profondità della loro esperienza religiosa appaiono ai miei occhi, in certo modo, rivestiti di « autorità ».

È un problema, questo, che si pone a chi voglia convalidare non solo le proprie intuizioni religiose, ma anche le proprie intuizioni in altri campi — più « profani » — della vita dello spirito: è perfettamente naturale che chi voglia saggiare la validità delle sue impressioni e dei suoi giudizi critici in merito ad una poesia, ad un monumento, ad un quadro, ad una scultura, ad una musica consideri come punto di riferimento autorevole quanto è stato detto o scritto in proposito da persone particolarmente qualificate: da storici della letteratura, da critici d'arte, da musicologi. Si suppone, almeno fino a prova contraria, che il giudizio di costoro sia quello di persone molto più competenti di noi che siamo dei semplici amatori o dilettanti di cultura media.

È vero che, a volte, anche i « competenti » incorrono in errori madornali. Questo però non toglie che il loro giudizio offra, almeno in genere, garanzie ben maggiori di quello dei non specialisti, degli individui che compongono il grosso pubblico.

Vediamo ora se ed in che modo questo criterio si possa applicare nel campo religioso. Come faremo a distinguere, tra gli uomini, quelli le cui esperienze religiose « fanno testo » e possono costituire, per noi, un importante punto di riferimento ed orientamento?

Certo, conoscere intimamente gli uomini, giudicarli, è la cosa più difficile. Dovremo per forza di cose fermarci alle apparenze. Ora, c'è una gran quantità di uomini che, almeno osservati dall'esterno, appaiono spiritualmente insensibili: uomini la cui attenzione ed i cui discorsi appaiono rivolti continuamente a realtà esterne e mondane, uomini il cui stesso comportamento ha ben poco di « religioso ». Per quanto possiamo essere convinti che c'è sempre da imparare da tutti, alla testimonianza di questi uomini dovremo attribuire un'importanza minore rispetto a quella che va attribuita

alla testimonianza di uomini il cui modo di parlare e di agire ci parrà, alla luce della nostra sensibilità religiosa, ben più « religioso ». Tra questi, poi, daremo la preferenza ai soggetti che ci parranno caratterizzati da una vita interiore più profonda e da una sensibilità spirituale più affinata.

Il loro senso del sacro ci aiuterà ad orientare la nostra sensibilità nella giusta direzione affinché pure noi possiamo avviarci ad una retta comprensione del sacro al di là di ogni deformazione possibile. È nell'intima esperienza di costoro che noi ci sentiremo portati spontaneamente a cercare il termine di paragone per saggiare la validità della nostra stessa esperienza intima, per porla (eventualmente) in discussione, nel caso che la nostra esperienza ci risulti meno approfondita della loro (cosa tutt'altro che improbabile). È nella testimonianza degli « uomini di Dio » che potremo avere un valido punto di riferimento ed una guida sicura nel lungo difficile cammino della ricerca spirituale.