

MASSIMO SCALIGERO

LA LOGICA
CONTRO
L'UOMO

TILOPA



MASSIMO SCALIGERO

La logica contro l'uomo

*Il mito della scienza
e la via del pensiero*

TILOPA
ROMA

DELLO STESSO AUTORE

AVVENTO DELL'UOMO INTERIORE

Lineamenti di una tecnica dell'esperienza sovrasensibile

(SANSONI - Firenze, 1959)

TRATTATO DEL PENSIERO VIVENTE

Una via oltre le filosofie occidentali, oltre lo Yoga,

oltre lo Zen (Presso LIBRERIA TOMBOLINI - Roma, Via

IV Novembre)

LA VIA DELLA VOLONTÀ SOLARE

Fenomenologia dell'Uomo Interiore (LIBRERIA ROCCO -

Napoli, 1962)

DELL'AMORE IMMORTALE

(TILOPA - Roma, 1963)

SEGRETI DELLO SPAZIO E DEL TEMPO

(TILOPA - Roma, 1963)

LA LUCE - Introduzione all'immaginazione creatrice

(TILOPA - Roma, 1964)

IL MARXISMO ACCUSA IL MONDO

(TILOPA Roma, 1964)

MAGIA SACRA - Una via per la reintegrazione dell'uomo

(TILOPA Roma - 1966)

*Per informazioni bibliografiche, rivolgersi al
dott. Alfredo Rubino, Via Rubicone 42 - Roma*

Questo libro intende prospettare l'urgenza dell'autonomia dell'uomo rispetto ai miti intellettualistici di questo tempo, fingenti, in veste scientifica e logica, valori di cui hanno solo il nome: libertà, socialità, progresso, esperienza pura, positivismo, metodologia, ecc.

L'autore, riguardo alle idee svolte, non può prendere in considerazione alcuna confutazione che mostri di derivare da incompleta lettura del volume.

Con l'espressione « la logica contro l'uomo », egli non ha inteso designare avversa all'uomo la logica, bensì la serie dei metodi dell'attuale sapere, la cui forma logica si attua nella misura in cui rinnega lo spirito logico a cui attinge.

Prima parte

IL MITO DELLA SCIENZA

I. IL PROBLEMA A CUI SI SFUGGE

Nei tempi attuali, a qualsiasi essere pensante è immediato il concetto « Io penso ». Non v'è bisogno di asceti di pensiero, o di mutamento qualitativo. All'individuo è sufficiente il pensiero con cui quotidianamente si orienta nel mondo, il livello ordinario, la logica lineare, per credere di essere un Io che pensa e che perciò in qualche modo regola la sua vita, assume iniziative e responsabilità.

Per la semplicità di un simile assunto, vi sono serie di responsabili della cultura che, comportandosi come la generalità umana, credono di realizzarlo. Essi in effetto non si pongono questo problema, non si preoccupano di conseguire coscienza di un simile pensiero, perché la ritengono attuata nella loro opera intellettuale, per il semplice fatto che questa opera producono.

Un tale tipo di intellettuale non crede necessario soffermarsi a considerare di essere con qualche probabilità il soggetto del suo pensiero: di essere l'Io che pensa simile pensiero. Gli basta ritenerlo implicito al suo discorso, comportarsi come se egli fosse tale Io: verificarlo non ha importanza, come può averla su una linea normale d'indagine la verifica di un'ipotesi scientifica. Egli può anche essere persuaso che ciò non sia suo compito, bensì della psicologia o della psichiatria: queste possono provvedere a tale verifica, poi egli l'apprenderà, con quella mistica fiducia che oggi, tolta alla religione, si trasferisce ai verdetti della scienza.

Ma tale intellettuale reca veramente in sé un Io, e il suo pensiero viene veramente giustificato da un Io? In realtà, i più

solidi eruditi del mondo attuale si preoccupano di tutto fuorché di chiedersi come nasca il loro pensiero e se all'origine di esso vi sia quel responsabile che sempre lo avalla, chiamato « Io ». Non è da scartare l'ipotesi che essi siano capaci di tanta analisi, proprio perché evitano di sapere chi in essi pensa e perciò può produrre la sintesi.

L'irrelevanza e l'indifferenza per l'Io potrebbero essere il segno di un'assenza di Io e parimenti la spiegazione di quanto nell'attuale mondo sta accadendo di confuso e di uniforme nella sua caoticità, onde in una sola pagina si potrebbe riassumere il quadro dei fatti tipici della caoticità: a cui codificazione stanno gli aurei ricami discorsivo-analitici degli intellettuali ben inseriti nel sistema e pur forbitamente criticanti di esso il tecnicismo e l'automazione integrale, ma non al punto che tale critica sia pericolosa per la loro situazione personale. Per cui, a quanto nell'attuale mondo sta accadendo di confuso e di monotono, tutti finiscono in qualche modo col cooperare mediante un'azione quotidiana non collegata con il suo principio. Un'azione forse senza Io.

Nelle pagine che seguiranno si vedrà come la misura della verità o della non-verità del pensiero non possa non essere la presenza in esso del soggetto, a cui necessariamente ogni volta si appella: che dovrebbe essere soggetto in quanto indipendente dal pensiero, per il quale soltanto il pensiero potrebbe svolgersi secondo la virtù della propria illimitata immediatezza. Si vedrà inoltre che, dove l'Io non sia presente, non può darsi pensiero libero: nella corrente del pensiero afferrata dal supporto corporeo, l'Io è sostituito da un suo alterato simulacro, inevitabilmente identificatosi con la corporeità.

Proprio in quanto l'Io illegittimamente s'identifica con il pensiero di sé e il pensiero con la cerebralità e perciò l'Io con la corporeità, la dialettica e la sistematica discorsiva possono sbizzarrirsi senza limite, privi di controllo cognitivo, affrontando i problemi della terra e del cosmo, dell'uomo e della psiche, della socialità e dell'economia, sotto le parvenze dell'esattezza deduttiva e della proprietà terminologica, senza reale penetrazione dei contenuti a cui si riferiscono, perché l'« Io » da cui sembrano prendere le mosse è semplicemente immaginato, o immaginariamente presupposto.

L'equivoco, infatti, è ritenere che l'«Io» o l'«Io penso» siano temi seppelliti della filosofia idealistica, praticamente superata dall'attuale analitica, che in ogni campo oggi assume funzione conoscitiva. L'equivoco è non supporre che si tratti di ben altro che di temi della filosofia: quale che sia la sua forma, idealistica o realistica.

Ma cambierebbe qualcosa se l'intellettuale di questo tempo decidesse conoscere un responsabile dei pensieri e dei sentimenti, che si chiama «Io»? Comincerebbe da parte sua una ricerca diversa da quella analitica e linguistica con cui edifica il suo attuale sapere, o non crederebbe trattarsi di estendere tale tipo di sapere anche all'Io e al pensiero, così che, tra i molti temi acquisiti mediante la connessione delle parole, possa annoverare anche l'Io e il pensiero? Non diversamente da quel che in altra forma fece l'idealismo allorché si pose il tema dell'«Io» o dell'«Io penso», o del pensiero come atto dello spirito?

In realtà, la cultura di questo tempo, tutto riducendo a spiegazioni e definizioni, non potrebbe che rispondere in tal modo. Colui che da manuali specifici potesse ricevere nozioni sull'Io, o sul pensiero, non avrebbe nulla di sostanziale da cambiare in se medesimo: per lui sarebbe come non apprendesse nulla: nulla essendo il contenuto, come la forma di tali nozioni.

Situazione equivalente per altro verso a quella di psicanalisti e di spiritualisti, che vedono nell'Io una sorta di ostacolo all'espansione della vita dell'anima, confondendo l'Io con ciò che lo nega e ad esso si sostituisce come simulacro corporeo o gruppo d'istinti, a cui mentitamente danno il nome di Io: psicanalisti e spiritualisti che si affannano a respingere, a negare e ad esorcizzare l'Io, senza tuttavia rinunciare ad essere essi il soggetto di ciò che così fanno, ossia ad essere l'Io: che allora proprio, minimamente, si affaccia come lo scacciatore di se stesso.

Il pensiero, se si guarda ad esso senza ancora conoscere la esigenza di sperimentarlo in sé, ma semplicemente risalendone il decorso dialettico, conduce sempre a un punto in cui ancora non è determinazione, in quanto sta per prendere forma da un'originaria immediatezza: punto che non si può fissare senza perderlo, ma presso il quale si può dire «Io penso». Che è bensì un ulteriore pensiero, ma simultaneamente il segno di un limite in cui la media-

zione ha la possibilità di avvertire se stessa, il suo essere immediato.

Il limite può venir a sua volta considerato, ma tale considerare non può essere novamente riflessivo, anzi deve cessare di avere senso dialettico, se vuole evitare di riportare alla serie dei pensieri di cui intendeva risalire il corso sino all'accennato punto limite. Il filosofare è appunto il tenersi legittimamente entro il limite, mediante un'intellettuale conformità ad esso, e pur speculare sul suo possibile superamento. Mentre il dialettismo è l'arte di consacrarlo discorsivamente, senza neppure concepirlo come limite, bensì assumendolo come fondamento.

Al ricercatore può divenir chiaro come il limite sia in realtà quello dell'ordinario pensare, il punto in cui il pensare cessa di essere se stesso per coincidere con l'espressione dialettica: limite che normalmente tuttavia s'incontra dinanzi all'ignoto, all'irrazionale, all'inspiegabile, al fantasma dell'inconoscibile, dell'impensabile, della cosa in sé, o di un « essere » che si pensa senza sapere di pensarlo. La differenza è che questo limite, per solito incontrato esteriormente o psichicamente, ora si dovrebbe incontrare nell'ordine del pensiero. E' il limite al quale pertanto si sfugge sempre filosoficamente o dialetticamente.

Non è il limite che si proietta in un problema esteriore, ma che s'incontra nel proprio essere, allorché si decide di osservare in sé la vita obiettiva del pensiero. Onde si scopre che nessun reale pensiero risponde alle parole con cui l'uomo dell'attuale cultura designa temi morali, ossia temi non appartenenti a quel dominio fisico-matematico, per il quale la conversione dell'essere nel numerabile realizza agevolmente la coincidenza del concetto con l'oggetto. Temi come « inconscio », « anima », « libertà », « società », « socialità », « merce », « lavoro », « capitale », ecc., che potrebbero essere penetrati dall'uomo, ove per lui fossero idee rispondenti agli oggetti cui si riferiscono, non sono idee, ma soltanto parole con cui egli giuoca discorsivamente: mancandogli vita di pensiero che coincida con la realtà di quegli oggetti.

Contenuti psichici operano come fossero idee, per il fatto che non si dà articolazione della coscienza nel pensiero, a causa del limite interno al pensiero, che consente entro il dominio del limite ogni architettura di parole, fingente estensione d'indagine e di

visione. Mancando la vera attività ideale, si è posseduti da ciò di cui si parla, che perciò non è ciò di cui si parla.

Si può capire allora di essere di fronte al limite del pensiero da cui è condizionata la cultura di questo tempo, e che quanto può essere rievocato come tradizione di un'arte di trascendere il limite, si assume comunque entro la zona dominata da esso, perché esso, quale oggi si presenta, fu ignoto al mondo antico. Il mentale dello uomo « tradizionale » pativa un limite diverso: il limite aveva valore noetico, indicando la direzione verso il sopramentale, al quale l'uomo poteva elevarsi poiché in esso sostanzialmente si sentiva fondato: egli riconosceva nel mentale, in quanto segno della coscienza individuale, una condizione di caducità. Laddove l'uomo di questo tempo vive entro il limite mentale, come se fosse il suo stato verace ed entro esso fosse suo impegno ridurre tutto.

Quel limite al pensiero è parimenti il limite all'immaginare, al meditare, all'intuire. Esso tuttavia, se si osserva, è pensiero: limite al pensiero, che è esso stesso pensiero, ma non sa di sé, come se rispetto a se medesimo fosse in stato di non consapevolezza o di sonno. Come se la coscienza sorgesse soltanto là dove esso si aliena a sé. Onde non avrebbe senso un superamento del limite che si intendesse attuare fuori del pensiero per il quale si forma ed entro il quale può essere incontrato.

Non la proiezione del limite in altre zone dell'anima va superata, bensì il limite stesso dove s'incontra e dove soltanto è superabile, in quanto è il punto in cui la mediazione del pensiero si oppone a se stessa, tendendo a operare come immediatezza, perché il puro immediato pensiero non sia conosciuto. Onde l'uomo non libero viene consigliato da « maestri » in ritardo rispetto ai tempi, come Crowley, o Gurdjieff o Krishnamurti, di liberare se stesso in quella « zona » dell'anima in cui non si dà esigenza di essere liberi, perché non è presente il limite, ma solo la conseguenza del patimento di esso: zona mentale, delle emozioni e degli istinti, dove è facile, ma ingannevole, credere di incontrare il proprio limite e superarlo.

Il limite sembra riconoscibile nella sfera dei moti mentali, dei sentimenti e degli impulsi, ma è altrove, là dove non si ha forza di guardare, perché si tratta di guardare ciò che un falso asceta non può: il pensiero. Ché altro è il compito di liberare il pensiero da

presunti pregiudizi, secondo una mediazione non consapevole, che implica il ripetersi dell'attitudine da cui il pregiudizio in altre forme risorge, altro è liberare il pensiero, per conseguimento di cosciente coincidenza della mediazione con l'immediato pensiero: onde la mediazione non è l'insupposto e perpetuo risorgere del pregiudizio, ma l'atto che risolve la dipendenza da esso.

Normalmente, quando si ha un'idea non si avverte il momento del suo nascere, perché si è subito attratti dal suo significato: non si avverte di percepire qualcosa che è pensiero, che prima non c'era e d'un tratto dall'impercepibile sorge. In realtà si percepisce qualcosa che si avverte solo per il suo prendere forma: qualcosa che in sé è pensiero originario, ma normalmente non si sperimenta come tale, e tuttavia, grazie a un atto contemplativo, si può distinguere dal pensiero che già si pensa, o da un altro tipo di pensiero, così come si distingue un colore dall'altro. Qui è possibile cogliere il limite e il senso di quel che è richiesto alla sua risoluzione.

Da una sorta di stato di sonno rispetto al proprio movimento, il pensiero può destarsi mediante un immediato suo essere, nel quale soltanto gli è dato riconoscersi. Lo sperimentatore può avvertire che il momento intuitivo gli sfugge in quanto è pre-dialettico, ma è predialettico perché sorge dal suo reale stato di veglia. L'esperienza che egli può compiere è il riconoscimento dello stato semi-sognante del pensiero ordinario, rispetto a un pensiero che attua il reale stato di veglia. Ad una fonte intima e viva egli può attingere, se ravvisa il primo essere del pensiero nel momento intuitivo.

L'esperienza lo conduce a comprendere come in generale lo uomo sia minimamente desto e raramente attinga momenti di chiara coscienza, in quanto il suo normale stato di veglia si fonda sul processo discorsivo, non sul processo del pensiero. Questo sonno della coscienza è alimentato sul piano dialettico dallo stato di catalessi delle ultime filosofie rispetto alla vita delle idee, e, sul piano psicologico, dagli pseudo-maestri che suggeriscono « liberazioni », o risoluzioni di « complessi », concepibili mediante un rappresentare analitico, mai afferrabile come strumento d'indagine, e perciò conoscibile solo nei prodotti della mediazione, non diversamente da quel che avviene nello stato medianico, in cui ogni contenuto è possibile grazie alla perdita della coscienza, per la quale soltanto quel contenuto potrebbe valere.

Se una scienza del pensare deve risorgere per l'uomo, non può essere una scienza del discorso. Essa deve, in ogni suo momento, illuminarsi dell'idea da cui nasce, non limitarsi a identificarsi con la sua elaborazione concettuale. Ove l'elaborazione filosofica o formale condiziona l'idea, la funzione dell'umano intelletto viene meno. L'opera dell'intelletto rinuncia nel suo svolgimento a illuminarsi della prima *animadversio* del pensiero, la cui luce, essendo il segno della vita della coscienza, è il presupposto della scienza del pensiero.

Allorché il momento intuitivo non è il presupposto della ricerca filosofica o logica, questa non può muovere se non da una idea riflessa, da una categoria, da un fatto. Ogni suo svolgimento diviene l'uso dell'immediato universale del pensiero, di cui non ha coscienza, secondo un presupposto che è una rappresentazione, un dato empirico, un particolare prodotto del pensiero: che non ha in sé ma altrove fondamento. Così, depotenziato il pensiero, può avvenire che sorga, allato a una dialettica ancora più organica, una logica corrispettiva: come tecnica deduttiva in ordine all'oggetto che a sé presuppone: la norma discorsiva del pensiero.

Di qualsiasi idea si evochi o pensi, v'è un momento iniziale, che non si dà se non per simultaneamente sparire, perché non riducibile alla necessità dialettica. Momento di autonomia che non si lascia afferrare dalla sua mediazione, non si lascia costringere, avendo in sé la ragione della sua immediatezza: la quale soltanto per attimi intemporalmente coincide con la mediazione, normalmente tesa fuori della sua luce. L'arte del logico è trarre la scienza del pensiero dall'identità con sé del pensiero a cui attinge: ma gli occorre la possibilità di concepire un simile compito, di non scambiare il puro immediato con la mediazione compiuta: mediazione onde il pensiero si dà ogni volta come la luce perduta, forma riflessa della sfera della libertà in quella della necessità.

Si pensa perché il momento autonomo del pensiero è ogni volta perduto, in quanto riflesso. Il pensare è il segno della conoscenza perduta, ma simultaneamente del percorso della reintegrazione. Infatti, occorre sperimentare il processo del pensiero, per risalire al momento in cui ancora non è. E per lungo tempo occorre insistere per portarsi, mediante un volere prima ignoto, a quel punto. Ma il pericolo di questo tempo è che una tale possibilità

divenga inconcepibile ad opera del pensiero stesso che, filosoficamente, codifichi l'estraniamento al proprio principio.

Ciò che urge come mutamento nel pensare viene ostacolato proprio da coloro che oggi appaiono specialisti dell'indagine del processo pensante e della conoscenza. Il pensiero, perdendo la possibilità di accordarsi con la propria scaturigine, cessa di essere il motivo di un agire libero anche nel campo dell'indagine riguardante la propria attività.

Un'ascesi del pensiero urge al nucleo fattivo della cultura umana, come l'obiettiva disciplina che essa, per assumere secondo verità le sue specifiche forme, richiede. Ma ad una simile ascesi il più serio ostacolo, fuori della sua possibilità di essere coltivata individualmente, in silenzio ed in solitudine, è la logica stessa della cultura che invale nelle forme attuali: come ispirazione e come metodologia.

Il pensiero di questo tempo si afferma soprattutto con la forza di un'opposizione al riconoscimento del suo scaturire da forze originarie dell'anima e alla possibilità di indagare in tale direzione. La sua forma logico-dialettica ignora la forma interiore, a cui pur attinge. La gravità di una simile contraddizione e il suo senso sono appunto il tema dei capitoli che seguiranno.

II. FORME LOGICHE DEL DECLINO INTERIORE

1. *Retrosцена della cultura.*

Non occorre speciale impegno per rendersi conto come l'impulso basale della cultura di questo tempo vada ricercato nel « mentale » umano, meglio che nel suo prodotto dialettico. Questo infatti si presenta come espressione di un pensiero, al quale il lettore o lo studioso dovrebbero risalire, perché potesse risorgere come loro pensiero, secondo un'antica consuetudine di retta lettura e meditazione. Essi dovrebbero poter ritrovare in sé le ispirazioni che mossero quel pensiero: incontrare in sé le situazioni reali dell'anima dell'autore.

Questo incontro sembra non possa più essere comunicazione di reali significati, perché la serie dei portatori di pensiero è esaurita e ad essi si è sostituita la schiera dei ricamatori della dialettica, ma altresì perché, per identico motivo, i lettori capaci di leggere e rianimare contenuti di antica saggezza o di un recente passato, sono sempre più rari.

L'incontro non può più essere un contatto con valori dell'intelletto, malgrado l'attività delle comunità intellettuali oggi volte a rendere « sociali » le forme della cultura, e malgrado il correlativo sforzo di volgarizzare il sapere e di introdurne la metodologia in ogni campo. In realtà tali forme, nonostante la professione di libertà delle comunità intellettuali, si possono riconoscere manovrate dalla politica e dalla pubblicità: parimenti gli uomini che le elaborano e le esprimono, obbediscono ad altri impulsi che quelli di uno spirito di cultura.

Tuttavia, il fatto che la politica e la pubblicità si siano impossessate della cultura epperò della vita dell'uomo, se si osserva, non significa che determinati uomini, o individualità, dirigano la politica e la pubblicità e perciò la cultura: questo sarebbe auspicabile, ma non si dà. Si può invece osservare come taluni uomini, che sembrano dirigere gli organismi politici, o finanziari o politico-economici o finanziari-pubblicitari, in realtà siano portati innanzi dai grandi meccanismi di cui sembrano tenere le leve di comando. In realtà essi sono manovrati da ciò che sembrano manovrare, come se potenze impersonali operassero mediante quei grandi organismi acefali che sono i partiti, le società anonime, le imprese pubblicitarie. La dialettica scientifico-tecnica opera come giustificatrice delle posizioni che in tal modo si sono venute formando: parla mediante coloro che credono di possederle.

2. *Fede discorsiva.*

Chi ritenesse risalire dagli orientamenti della cultura a ciò che li determina, ossia alla politica e allo spirito propagandistico-pubblicitario che le è congeniale, non incontrerebbe qui reali cause. Si troverebbe dinanzi alla necessità di risalire ad ulteriori cause, che spiegassero l'universalità del fenomeno politico-propagandistico e la sua capacità di influenzare persino taluni indirizzi della scienza.

Indagine più pratica a un determinato momento risulterebbe quella che potesse rivolgersi alla genesi psicologica o al processo interiore della cultura: che non potrebbe infine non rimandare a una condizione mentale peculiare dell'uomo di questo tempo.

Dalla dialettica, che, di là dal senso che ebbe da Platone agli ultimi idealisti occidentali, oggi è una struttura analitica mondialmente valida attraverso espressioni varie, e, sul suo piano, accessibile solo a un'indagine critica di analogo tipo, ossia inevitabilmente legata alla forma discorsiva del proprio assunto come a un *principium negationis*, si dovrebbe risalire al fatto mentale tipico che la rende possibile. Questa è la prima condizione di un'indagine che non rischi di far parte del fenomeno che intende identificare.

Crederne di controllare una dialettica con altrettanta dialettica è l'illusione di chi, in altro modo, è avvinto allo stesso errore della

dialettica che presume controllare. D'altro canto, è difficile a meno che non si sia padroni del proprio pensiero, avvertire un errore logico senza prima ripeterlo in sé e perciò senza essere obbligati a ripercorrere determinate involuzioni del pensiero, per poterle riconoscere tali: senza rischiare di essere presi dall'errore prima di giungere ad avvertirlo.

Né l'errore di pensiero si presenta necessariamente come errore logico, onde avvertirlo come errore è moto del pensiero indipendente dal costruito logico: moto in sé più importante della possibilità di confutazione dell'errore accettato come verità perché in regolare forma logica. Colui che da tale forma logica venga persuaso, è tendenzialmente portato all'errore; non è la logica che lo persuade, anche se crede che sia questa e si giova di questa per sostenere la sua professione di fede: non il suo pensiero, che non c'è.

Dietro il dialettismo di questo tempo è possibile intuire che cosa veramente agisca, se non si cade nella fede empiristico-logica di potersi far dire tutto dal costruito del discorso: fede che non appartiene solo ai logisti, ma a tutti gli attuali raffinati del costruito discorsivo. Si dà infatti il caso che questo costruito normalmente vi sia, ma appunto sia fatto di parole: non di idee. Si tratta allora di capire che cosa si sia sostituito al pensiero, per cui ormai si possa indicare la dialettica attuale come il formalismo sempre più sapiente, appunto perché privo di pensiero.

E' impresa ardua risalire al pensiero di chi ha ben costruito un discorso valido esclusivamente nelle correlazioni delle parole, perché esso conduce il pensiero che lo ripercorre, fuori del proprio movimento, entro la trama delle correlazioni stesse, da cui difficilmente può uscire, anche se può indefinitamente « procedere » mediante esse.

O il pensiero che le ripercorre è autonomo e allora avverte l'irretimento, ma deve compiere un atto decisamente intuitivo, per afferrare che cosa invero muova dietro il ben costruito discorso; oppure il pensiero manca di autonomia e in tal caso viene afferrato dal meccanismo relazionale-associativo, che lo obbliga al proprio movimento. In questo secondo caso il pensiero perde persino la possibilità di avvertire la cessazione della propria autonomia.

In realtà il costruttore del discorso valido — come tessitura logico-astratta — a condizione di escludere l'autonomia del pensiero

del lettore, che sola potrebbe identificarne l'interna miticità, è mosso da un impulso che non è il suo pensiero, ma un ente impersonale, il vero costruttore del discorso. Sembra che tale impulso sappia come non suscitare pensiero, ma comunicare solamente se stesso mediante la progressione delle parole con marchio logico, che è la parvenza del pensiero: procedimento che, per prodursi, deve necessariamente asservire a sé il pensiero, espellendone la coscienza.

In tal modo l'uomo, mediante un dialettismo illegittimamente formale, viene educato ad accogliere le sollecitazioni rivolte al suo automatismo pensante, piuttosto che al suo reale pensiero. Il reale pensare diventa sempre più faticoso, mentre la loquela progressiva fondata sui meccanismi discorsivi facilita il pensiero a cui non importa intendere, bensì codificare la propria inerzia.

Non deve trarre in inganno il fatto che questo pensiero possa percorrere sentieri della filosofia o della scienza: perché, come sarà mostrato, non è pensiero capace di consapevolezza nel proprio movimento, ma solo in ciò che si determina come imitazione del movimento: la relazione delle parole, in stato di sonnambulismo avvicendosi a tale relazione come a una sicurezza di coscienza, che con il tempo si consolida sino a divenire impulso di cultura.

3. Il contenuto psichico.

A chi osservi, non può sfuggire come nell'attuale cultura il pensiero stia perdendo la possibilità di recare in sé la propria immediatezza, perché, anche se muove comunque da sé, attingendo alla propria intima forza, nel processo riflessivo viene tratto innanzi dalla correlazione delle parole, nella cui plausibilità logica trova vie già tracciate, sollecitanti in lui un automatismo che esclude la sua iniziativa: esige anzi la sua passività.

Tale passività non è palese, anzi si manifesta in forme di attività, che possono dare l'idea di una dinamica, in realtà inesistente. L'automatismo discorsivo raggiunge tanto maggiore efficienza, quanto più si estrania al pensiero: la *dynamis* del pensiero viene sottratta alla coscienza e usata da qualcosa che non è il principio cosciente capace di manifestarsi nel pensiero autonomo.

Non v'è infatti possibilità di identificare una simile alienazione, se non contrapponendole l'autonomia originariamente propria al pensiero, onde esso può distinguere il suo stato cosciente da quello automatico-dialettico. Ma il soggetto che non conosca l'aspetto riflesso del pensiero come un estrinseco e negativo essere del pensiero originario, o pensiero autonomo, non può avvertire la graduale diminuzione di coscienza pensante nel processo dialettico né la corrispondente perdita di relazione reale con l'oggetto e di capacità di ravvisare rapporti tra oggetti, o concetti.

Sarà possibile stabilire che, se si guarda nel processo automatico-dialettico quale effettivo contenuto prenda il luogo del moto ideativo originario, che solo potrebbe intuire correlazioni tra realtà e realtà, si trova non contenuto di coscienza, bensì contenuto psichico, oscuro sentimento: non sentimento suscitato da idee, bensì da condizioni corporee.

4. *Freud e Jung.*

L'uomo crede di pensare le cose e le situazioni e di assumerle logicamente: in realtà, salvo taluni rari casi di esercizio della pura razionalità, egli normalmente pensa ciò che il suo « sentimento » e il suo desiderio proiettano in esse, senza possibilità di avvertirlo. L'automatismo discorsivo è pronto a trarre innanzi il pensiero lungo un sentiero segnato: che in effetto viene percorso dall'istinto o dal sentimento, seguiti dal pensiero divenuto inerte. Si crede di essere freddi razionalisti, ma in realtà si è infantilmente istintivi. Situazione psicologica tipica, della cui lineare e pratica conoscenza l'umanità è stata privata dal fatto che la psicanalisi si è facilmente impossessata dell'argomento. E' stata in tal modo perduta la possibilità che un'impostazione obiettiva e, diremmo, pragmatica del problema soccorresse l'uomo.

La psicanalisi e la psicologia analitica hanno fissato tale problema nel suo stato di insolubilità, necessario allo sviluppo della loro dialettica, complicandolo mediante interpretazioni prive di percezione dell'oggetto di cui presumono essere indagine, in quanto si arrestano alla serie di immagini di tale oggetto, senza consapevolezza di produrla esse mediante la loro attività riflessiva, come qualcosa

che ha altrove, non in sé, fondamento: onde, indicando l'«inconscio», esse inconsciamente indicano il fondamento da cui sono possedute, senza possibilità di identificarne la reale natura.

E questa possessione elaborano secondo una problematica che, dal regolare sviluppo dialettico alla formulazione dei metodi terapeutici, la esprime con organica progressione, conferendole i caratteri di un autentico «universale», alla cui autorità si sente che esse non potranno più sottrarsi.

Il caso di un tema svolto e descritto come fosse «universale», senza garanzia di esperienza basale, d'ordine noetico o gnoseologico, di quel che si deve intendere per universale, rivela il senso dello pseudo-fondamento del pensiero, che equivale matematicamente alla possessione del pensiero, non tanto da parte di un personale istinto, quanto da parte di un ente impersonale, recante i caratteri tipici di una demonicità di cui, per esempio, lo psicanalista compenetrato di presenza dell'«inconscio» e lo psicanalizzato subiscono il movimento, senza possibilità di coglierne l'identità epperò l'assoluta estraneità alla vita della coscienza.

Se il tema fosse semplicemente logico-analitico, la possessione sarebbe meno pericolosa di quella possibile mediante il tema psico-analitico, la cui espressione dialettica non chiama in causa un elemento formale ed un procedimento parimenti formale, come il tema logico-analitico, bensì il contenuto stesso che opera come premessa, o assioma primo: l'inconscio.

L'assenza di fondamento nel processo riflessivo psicanalitico e nella sua applicazione, viene occultata dal linguaggio specifico e dall'apparato dialettico che senza mediazione trapassa in metodo terapeutico: in cui non viene perpetrato inganno per deliberato proposito, ma per insufficiente coscienza del rapporto tra pensiero e presunto oggetto psichico. L'assenza di esperienza di tale oggetto viene compensata dal meccanismo della terapia dialettica e dal fatto che la sicurezza di tale meccanismo suscita l'immediatezza di una temporanea fiducia nel paziente, incapace di trarre fiducia da altra fonte.

La psicanalisi di Freud e di Jung, credendo di scoprire l'«inconscio», o per lo meno di interpretarlo e in qualche modo di operare su esso, è essa stessa espressione dell'inconscio, ma non di quello che essa dottrinarmente descrive e mitizza, bensì di quello

che possiede i suoi espositori, in quanto questi, non padroneggiando il pensiero, lasciano operare su sé qualcosa che non è pensiero, ma sentimento, *v.d.* oscura intuizione immediatamente trapassante in determinazione di pensiero.

La dialettica è il pensiero manovrato dal sentire subconscio, onde come pensiero perde la virtù penetrativa ideale, alla quale sostituisce una dinamica associativa e pseudo-intuitiva che appartiene al sentimento. Una simile situazione viene efficacemente mascherata dalla codificazione scientifica e dal sempre pronto conio terminologico.

Questo sentire subconscio, che è potuto divenire scienza della psiche, osservato da un soggetto cosciente, non può essere confuso con la scaturigine delle pure intuizioni intellettuali, né con il vero sentire: bensì viene ravvisato come il risonare psichico del sistema nervoso e in particolare del sistema neurovegetativo. Le minime alterazioni del sistema nervoso e l'irregolare rapporto neurovegetativo con il sistema del ricambio si ripercuotono in una gradazione di mali che vanno dalle forme lievi di nevrosi alle forme paranoiche e psicotiche tipiche.

La psicologia, avendo rinunciato alle sue basi noetico-speculative, ha perduto tra l'altro la possibilità di essere positivamente integratrice o cooperatrice della psichiatria: è giunta a mitizzare psicanaliticamente fenomeni riducibili a fatti corporei, per la sua incapacità di distinguere l'«inconscio» come zona di dipendenza della psiche da inerenze neuro-sensorie, dalla reale vita della psiche e dei suoi rapporti con le forze autonome della coscienza.

5. *L'equivoco dell'«inconscio».*

Sembra che i fondatori e i prosecutori della psicanalisi muovano dall'idea dell'inconscio, ma in realtà muovono dal sentimento, anzi dall'oscuro sentimento dell'inconscio, che non può essere intuizione o idea, perché l'intuizione o l'idea è sempre lo elemento interiore di una percezione o di una serie di percezioni: elemento interiore indipendente dalla percezione medesima: la quale, come si vedrà, può avere come contenuto sia un oggetto fisico, sia un oggetto interiore (un impulso, un sentimento, un pensiero).

La percezione dello psicanalista non può essere altro, riguardo a un nevrotico, che il suo quadro clinico, o i suoi discorsi, le sue confessioni: riguardo a se stesso, la sensazione del proprio corpo e il proprio mondo psichico. Nessuna di queste percezioni può autorizzare l'idea dell'inconscio con i suoi noti sviluppi: se mai la ipotesi dell'inconscio. Per verificare la quale, però, sarebbe necessaria un'esperienza delle forze della coscienza, fondata sulla consapevolezza della vita delle idee e sulla possibilità di operare mediante questa.

Se si guarda, l'indagine psicanalitica salta dalla serie delle percezioni cliniche e discorsive, a una serie di corrispettive rappresentazioni, trattandole né più né meno che come percezioni reali esse stesse, e di conseguenza come concretezze scientifiche. D'onde la sua specifica dialettica: che non esce dal limite delle rappresentazioni iniziali, con alcuno dei suoi formulari deduttivi, per il fatto che tali formulari si sviluppano da enunciati espressivi di quelle rappresentazioni e perciò irreali. Per essere reali dovrebbero rispondere ad obiettive esperienze della psiche: secondo regole noetiche, che la psicanalisi mostra di ignorare, anche se ad esse sembra fare riferimento. In particolare Jung riesce a dare l'impressione di una familiarità con lo spirituale, riconoscibile a un occhio esperto come un fatto mitico, di valore tutt'al più estetico, ma insidioso per la relazione di cui diviene persuasivo veicolo, mentre a un esame semplicemente logico risulta patente in questo autore l'assenza di base teoretica e metodologica, nonché di retto intuito, per una conoscenza dell'elemento sovrasensibile, di cui è strutturata la psiche.

D'altro canto il termine « inconscio » designa un concetto che vuole significare un atto della coscienza abbracciante qualcosa che per sua natura tende a sfuggirle, ma in definitiva non le sfugge, in quanto essa, per averlo quale oggetto, deve ravvisarlo come un *minus quam* rispetto a se stessa. Diversamente, è un concetto impossibile, in quanto implichi che possa esser conosciuto qualcosa di cui non si sia coscienti.

Ogni rappresentazione d'inconscio è un'attività ideale che giunge a prospettarsi un processo psichico come diminuzione o continuazione inafferrabile della vita della coscienza, di cui essa, come attività ideale, è l'unica legittima testimonianza. Qualsiasi indagine in tale direzione non è se non il movimento dell'idea che giunge tra

l'altro a concepire l'«inconscio»: ma lo può in quanto è l'unica attività della coscienza capace di concepire qualcosa oltre se stessa, e di conseguenza pervenire a temi o ad enunciati che non possono eliminarla senza perciò eliminare se medesimi.

Il concetto d'«inconscio», estraniato a una simile coerenza, diviene equivoco, perché usato in contraddizione con la sua psicologica significazione, ossia rapportato a un oggetto che sembra esistere da sé, aver vita propria, fuori dell'idea da cui unicamente è sorto. In tal modo opera nella psiche un contenuto dotato di propria fenomenologia, stimolato da una dialettica che non ha nulla a vedere con esso, in ciò rivelando il suo aspetto più inquietante, e il cui prodursi tuttavia continua ad essere la serie delle proiezioni dell'originaria idea d'inconscio, senza possibilità di riconoscimento della sua effettiva genesi, onde la stessa dialettica psicanalitica finisce con lo svolgersi come fatto autonomo, che evidentemente codifica la sua non conoscenza della relazione tra coscienza e psiche e perciò il suo mancare essa stessa in sé della propria relazione originaria.

Non è tanto allarmante la presunzione della psicanalisi di curare il male psichico, quanto il suo porsi come scienza della psiche, avendo tutte le caratteristiche di un fenomeno psichico essa stessa. La sua inconsapevole autonomia rispetto all'idea originaria e il suo processo dialettico conseguentemente automatico, la pongono sul piano dei fatti della natura: acquisita una loro obiettiva alterità, non possono non rientrare nell'ordine di una pragmatica e pur astratta necessità e perciò non possono non opporsi al pensiero, come negazione della vita dell'anima, ossia dell'unica realtà che giustifichi un'indagine come la psicanalitica e il suo darsi parvenza scientifica.

Una conseguenza dell'azione esercitata da Freud e da Jung sulla cultura di questo tempo, è stata il decisivo contributo all'eliminazione del «sacro», mediante la sacralizzazione dell'inconscio. In ciò particolarmente si è distinto Jung che al tema si è rivolto direttamente ritenendo di avere in esso il «contenuto». Le conseguenze di tale azione si sono concordemente combinate con quelle dello scientismo e dell'automatismo tecnologico-analitico, quasi come forme di un identico impulso mentale.

Allorché gli uomini rappresentativi della scienza si servono

della loro indagine per demolire l'elemento noetico a cui unicamente l'indagine deve la sua possibilità di movimento e il suo magistero, e ciò compiono con la presunzione di elevarsi al livello di un'osservazione dei fatti della coscienza, non v'è da stupire che l'uomo medio, in tutto ormai condizionato da quanto gli viene prescritto dalla scienza, cessi di considerare la gerarchia delle facoltà interiori e il valore dell'etica, e di conseguenza sia portato a respingere il « sacro », covando un'oscura rivolta dal basso verso tutto ciò che è elevato, nobile e dignitoso.

Or è un secolo, la concezione di « inconscio » si è affacciata nella filosofia occidentale attraverso tre pensatori, Schopenhauer, Carus e von Hartmann. Non è errato vedere in queste assunzioni speculative dell'inconscio la filiazione del *caput mortuum* lasciato fuori dalla filosofia kantiana, con la « cosa in sé », inaccessibile alla coscienza umana e pur reale: concepita unicamente mediante il pensiero e pur vista come impenetrabile al pensiero. La *volontà* di Schopenhauer, l'*inconscio* di Carl Gustav Carus e di Eduard von Hartmann, infatti, sono presupposti mentali, ossia atti della coscienza speculativa che a un determinato momento limita se stessa e, oltre il limite, intravede un mondo « psichico » o « extra-razionale ». Ma di questo non può vedere se non ciò che può esserle cosciente, per cui ogni volta il concetto di inconscio viene da essa eliminato in quanto, nella determinazione, deve cessare di esserle inconscio: onde in realtà non c'è mai, e tuttavia viene ogni volta supposto, mediante un pensiero che, per esserci, deve essere pensiero cosciente. Discorso che porterebbe a conclusioni severe riguardo a questi responsabili del conoscere umano, che hanno fuorviato l'indagine della coscienza, proiettando fuori di questa ciò che non sono stati capaci di afferrare dentro di sé, pur presumendo compiere simile indagine.

In effetto, per via di un'indebolita coscienza filosofica, o gno-seologica, nel tema dell'inconscio ingenuamente e confusamente trattato, è potuto riaffiorare il dogmatismo e riprendere vita il cadavere dell'antica metafisica (non la metafisica). Dall'impotenza gnoseologica della speculazione occidentale è sorta la possibilità che del tema dell'inconscio si impossessassero esclusivisticamente la psicoterapia e la psicologia e che, a un determinato momento, Sigmund Freud rovesciasse il rapporto: non più la filosofia poteva

illuminare dall'alto l'indagine dell'inconscio alla psicologia, bensì la psicologia con autorità prendeva le redini della ricerca e ne traeva le conclusioni non soltanto per se stessa, ma anche per la filosofia, e persino per la religione. Venne poi Jung che estese questa autorità suggeritrice dei loro significati ultimi alle mistiche, alle tradizioni e alle metafisiche. Il problema dell'anima, chiuso ed estraneo per sempre al dialettismo filosofico, diveniva campo di ricerca di un dialettismo ancora meno provveduto, ma provveduto di linguaggio scientifico e di presunzione metafisica, nonostante la sua incapacità metafisica e la sua impossibilità di concepire che nell'anima si debba entrare con forze essenziali dell'anima e non con la glossolalia psicanalitica. I colpi decisivi alla possibilità che la civiltà della macchina si collegasse con le forze di una direzione superiore del mondo venivano così micidialmente inferti.

6. *Dialettica e possessione mentale.*

Il sentimento che domina il pensiero — in quanto il pensiero smarrisce l'originaria autonomia nell'identificarsi con il processo discorsivo — e perciò utilizza il pensiero, assumendone la veste formale, ma escludendone il moto ideativo, così da prevalere come non gli è dato nell'immediata manifestazione di sé, emotiva e psichica, riuscendo di conseguenza a legittimare la vita istintiva nel veicolo della regolarità espressiva, è la dialettica: termine che ormai — come già si è accennato — per ragioni logiche non può più essere usato nel senso che ebbe da Platone e dagli svolgitori del logos socratico, sino agli idealisti europei, i quali ultimi nel pensiero erano ancora capaci di intuire un movimento recante in sé germinalmente ogni forma logica. Oggi, la dialettica è la retorica del realista, scienziato o politico, ma parimenti dello psicologo, del mistico, dello spiritualista: il guscio vuoto della razionalità.

La situazione odierna del dialettismo formalmente è la persuasione di esprimere qualcosa che sia pensiero, epperò assunzione obiettiva di un tema, mentre in realtà è divenuta l'esigenza del mentale di esprimere la propria possessione da parte di un processo estraneo: che non è errore in sé, come non è errore un male fisico, ma opera nel mondo come errore, dandosi proiezione

di pensiero: apparendo forma di un contenuto di pensiero che in verità non c'è. Il problema è scoprire quale effettivo contenuto operi.

Allorché, per esempio, un cultore di scienze morali o psicologiche afferma la possibilità di conseguire esperienze elevate della coscienza mediante uno stupefacente, o un «allucinogeno», adeguatamente dosato e usato, in realtà, non esprime il pensiero indipendente da tale esperienza, ma il pensiero sollecitato da essa, per il fatto che non dispone di un'attività interiore capace di considerare l'effetto della sostanza sui centri cerebrali, ponendosi fuori di essi, ma inconsapevolmente lascia agire i processi fisiologici eccitati da tale sostanza, come produttori del suo stesso giudizio. Uno sperimentatore dotato di indipendenza rispetto ai processi cerebrali, che intendesse sperimentare su sé gli effetti della mescalina, o della psilocibina, o dell'acido lisergico — non certo per conseguire una lucidezza di cui dovrebbe non aver bisogno — li percepirebbe come processi insorgenti dal piano fisiologico contro le sue facoltà di coscienza, per un'inversione del rapporto tra mente e corporeità, onde dovrebbe lottare energicamente contro di essi. Si troverebbe dinanzi a processi tendenti a menomare l'organo del pensiero.

Sarebbe ingenuo obiettare che una simile lotta diverrebbe creativa per lo spirito, in quanto stimolerebbe un «in più» del suo potere ordinatore. Le cose, per chi sperimenti con senso di responsabilità in questo campo, stanno esattamente all'opposto.

L'attività interiore lucida, indipendente dalla corporeità fisica, esige, per esprimersi, una cooperazione dell'organo cerebrale sul piano funzionale fisiologico, equivalente a uno stato di completa estraneità all'atto pensante, per il fatto che solo nell'assoluta «immobilità» il cervello può realizzare la sua strumentalità rispetto a tale atto. Infatti, ogni attività ideale nuova incontra normalmente resistenza nella struttura fisica dell'encefalo. Tale resistenza può anche proiettarsi in ragioni ideologiche. Il superamento di essa non può derivare dalla possibilità che l'uomo pensante agisca direttamente sul proprio organo cerebrale, ma dal fatto che l'attività autonoma del pensiero, insistendo nel proprio movimento, malgrado l'opposizione dell'organo, finisca col provocare modificazioni strutturali tali che esso cessi di opporsi.

In effetto, la strumentalità dell'organo non consiste nel condi-

zionare il pensiero, bensì nel conformarsi all'attività di esso. Perciò le abitudini mentali, che invece sono forme del pensiero condizionato, finiscono con il coincidere con processi del cervello, onde questo acquisisce il potere di riproporle al pensiero, e di imporle sino all'automatismo. In alcuni casi, come quelli che esamineremo, tale automatismo troverà la sua logica e la sua espressione metodologica, sino a divenire impulso di cultura.

Il fatto che il cervello rifiuti o respinga un nuovo movimento di pensiero può essere spiegato con l'insufficiente elaborazione dello strumento da parte del pensiero, che è dire con la provvisoria incapacità del pensiero di attuare la propria natura rispetto allo strumento. In tal caso la persona fisica, la razza, la salute, il temperamento, lo stato fisiologico condizionano il pensiero. La vita di pensiero è minima. Proprio in simili condizioni è possibile che nell'individuo attecchisca la mentalità monistico-tecnologica, oppure il materialismo dialettico, ossia un sistema compiuto, che richiede essere appreso e creduto, come una fede, non pensato: ossia non afferrato da un pensiero capace di ripercorrere coscientemente il proprio movimento, e quindi di avvertire l'errore originario del sistema in cui è entrato, pensando. L'errore dovrebbe venir pensato come errore e non semplicemente pensato. Ma l'errore è originario, mentre le sue deduzioni sono esatte, e il pensatore debole ama vivere nelle deduzioni, nel pensato, piuttosto che nel pensiero.

Quando invece la « condizione fisica » manovra un pensiero che manca di possibilità di proiezione logico-dialettica della propria possessione, questa tende a esprimersi direttamente negli stati neuropsichici clinicamente identificabili: si ha allora la nevrosi con le sue ordinarie varianti.

In sostanza l'intellettuale di questo tempo, pragmatista o scienziista o materialista, è un nevrotico che cerca sfuggire alla propria inquietudine mediante un atto di fede: nel mito o nel dogma dialettico-tecnologico. Quello di cui manca veramente è il pensiero, ossia la sostanza della dialettica: ciò di cui invece si ritiene speciale portatore o possessore. Essendo invece un « portato », o un posseduto, per via d'insufficienza di pensiero.

In tal senso, coloro che oggi appaiono animosi rinnovatori o rivoluzionari sono in realtà temibili conservatori, in quanto muo-

vono dalla cerebralità, ossia da ciò che costituzionalmente si oppone a ogni pensiero nuovo, rappresentando il passato dell'uomo, il limite della natura divenuto ormai determinante.

7. Sollecitazioni dell'organo cerebrale.

In una equilibrata vita della psiche, i processi cerebrali non potrebbero influenzare l'attività pensante e tanto meno proiettarsi in strutture razionali, che sono inevitabilmente l'imitazione del processo razionale. Dovrebbe piuttosto avvenire il contrario: che una pura attività concettuale potesse dare sperimentalmente al pensiero la coscienza di essere tanto più lucido, quanto più indipendente dallo strumento cerebrale. In tal senso una sana attività di pensiero giunge non soltanto a giovare dell'efficienza dell'organo, ma anche a educarlo e a trasformarlo, così che risponda sempre meglio alla necessità di esprimere, in termini razionali e linguistici, contenuti di valore intuitivo. Una simile possibilità a cui dovrebbe condurre la logica stessa del processo pensante, viene compromessa dalla deviazione automatistica dell'attività pensante e dalle correlative suggestioni di speciali conquiste della coscienza grazie a sollecitazioni esteriori, o chimico-fisiche, dell'organo cerebrale.

Per via di simili sollecitazioni l'organo cerebrale perde la sua capacità di strumentalità rispetto al pensiero: viene retrocesso verso una condizione biologica che precede quella relativa al suo funzionare come organo del pensiero cosciente. Esso viene meno al senso della struttura verso la quale si è sviluppato e, vincolando a sé il pensiero, lo usa come mezzo di proiezione delle sue eccitazioni. Queste equivalgono perciò a una regressione della psiche verso stati « primitivi », o « infantili », e, gradualmente, paranoidi.

Le allucinazioni sono l'ottuso linguaggio di tale regressione, ossia la fenomenologia inversa a quella dell'esperienza lucida della coscienza, che esige autonomia dalla cerebralità e intensificazione del suo stato di veglia. Le allucinazioni in qualunque caso sono il prodotto di stimoli sensibili anormali: esse sono costituite dal materiale sensorio-imaginativo che la psiche di continuo espelle come inutilizzabile alla propria esperienza cosciente.

Si tratta di un sedimento che è saggio lasciar posare nel fondo, perché soltanto rimanendo nella sua vera sede, può essere utilizzato dalla coscienza, grazie alle sue forze di profondità, indipendenti dallo strumento cerebrale. Determinati stimoli fisiologici o biochimici possono eccitare i contenuti di un simile sedimento sino a dar loro vita autonoma. Si tratta in tal caso di una situazione difficilmente controllabile dal soggetto ed obiettivamente equivocabile da parte dell'indagatore che manchi di reale esperienza della psiche.

L'inferiore materiale immaginativo-sensorio patologicamente eccitato si proietta in forme che non hanno valore obiettivo, in quanto non sono percezioni verificantisi per il principio cosciente: esse infatti sono possibili solo in relazione ad una diminuzione della coscienza, ossia ad un inizio di alienazione mentale.

Il caso di chi afferma di conseguire stati elevati di coscienza per tale via deve ancor più preoccupare, perché non un incomposto materiale immaginativo si proietta dinanzi all'allucinato, bensì un mondo logico-speculativo o logico-psichico, relativo al suo interesse culturale-professionale quotidiano. In tal caso acquisiscono forza di evidenza pseudo-intuizioni e pseudo-visioni lucide, che si scambiano per intuizioni e visioni obiettive, scientificamente necessarie. Si è sul sentiero di quegli schizofrenici colti, filosofi e matematici, che la casistica psicopatologica descrive talora come particolarmente acuti e coerenti nelle loro espressioni razionali.

Giova considerare quali deviazioni possa subire la cultura se taluni di costoro, dotati di prestigio scientifico e di autorità accademica, riescono a diffondere nel mondo, in legittima forma sistematica, i risultati di loro indagini condotte grazie al guasto del rapporto tra psiche e cerebralità.

8. *La questione degli « allucinogeni ».*

L'opinione secondo cui lo psicofarmaco, o lo psicotropico, oppure lo « stupefacente », non solo risponde alla terapia di specifici fatti mentali, o psicotici, ma è altresì una via dell'uomo sano o dello

scienziato verso esperienze di profondità della psiche o verso la realizzazione di stati superiori della coscienza, un tempo conseguiti mediante discipline interiori, può essere veduta come una conseguenza morbosa dell'azione di tale sostanza nell'organismo di colui che ne è assertore.

Che una simile opinione sia avallata da personalità della scienza, da dottrine, convegni e conferenze, vuol dire poco. Non è l'ufficialità di una tesi che può decretarne la giustezza. Lo studioso, lo scienziato, l'uomo normale, non ha bisogno di psicofarmaci per penetrare nel regno della psiche, ossia non ha bisogno di sostanze che esso ravvisa utilizzabili in casi di squilibrio mentale. La terapia mediante psicofarmaci è sempre un'azione meccanica sul sistema nervoso, che dovrebbe restituirlo dallo stato anormale alla regolare strumentalità, mentre nel caso di un'analoga azione su un sistema nervoso sano, qualsiasi risultato psichico, apparentemente intuitivo, ed effettivamente allucinogeno, non è esperienza interiore — quale può essere compiuta dal pensatore o dal mistico — bensì situazione patologica, di cui allo psicologo non dovrebbe sfuggire la morbosità e perciò l'irregolarità.

Mentre la morbosità di un'altra qualsiasi sostanza tossica può essere avvertita anche sulla propria persona dallo sperimentatore, la morbosità di uno psicotico sfugge facilmente all'auto-sperimentatore, per il fatto che nel processo provocato viene coinvolta la coscienza stessa che dovrebbe controllarlo. Ma, ove la coscienza giunga a controllarlo, non può non avvertire in esso un potere estraneo che tende a sopraffarla.

Il pericolo attuale è che studiosi già psichicamente coinvolti diano giustificazione teorica e scientifica a uno stato di fatto che in realtà non sanno vedere nella sua obiettività, in quanto vi si sono identificati. Da un processo della natura fisica non può derivare un aumento di attività interiore, salvo nel caso di insorgenza di dolore, che però sarebbe stolto chiedere a un tossico, quando la vita stessa ogni giorno pensa a procurarlo. Nel caso del dolore creativo, o del male fisico contro cui si lotta positivamente, l'aumentata attività interiore è sempre conseguenza della capacità di superamento di un limite fisico all'esplicazione della vita dell'anima.

Nel caso d'ingerimento dello psicofarmaco, la situazione è lo

inverso: il processo fisico afferra i dinamismi psichici e proietta se medesimo in immagini o in sensazioni extra-normali. Nessuna tensione di pensiero, nessuna disciplina, nessuno sforzo morale: solo l'ingerimento della sostanza, ossia un fatto meccanico, e poi si aspetta comodamente su una poltrona che la qualità spirituale si desti, senza iniziativa dello spirito: si aspetta che avvenga qualche cosa che funzioni spiritualmente in luogo dello spirito.

Non si potrebbe obiettare che il valore dell'uso della sostanza dipende da chi la usa. L'errore non cambia, perché esso consiste nel principio onde si ritiene che un'esperienza interiore possa sorgere da un processo dell'organismo fisico. Da un simile processo può meccanicamente sorgere un'esperienza psichica il cui proiettarsi interiore assurge a valore spirituale, non perché lo sia, ma perché l'indebolita coscienza dello sperimentatore l'assume come tale. Tale indebolita coscienza, recante l'impressione illusoria di una trascendenza che la investe, è proprio ciò che impedisce la discriminazione tra verità ed errore.

La situazione non cambia neppure nel caso in cui lo sperimentatore presuma utilizzare positivamente mediante pronte forze di coscienza ciò che in altri si manifesta come trauma psichico. Il sofisma è evidente, perché se queste pronte forze di coscienza sono possibili, vanno ricercate alla fonte da cui vengono, acciocché diano il proprio contenuto originario: non possono essere stimolate da sollecitazioni meccaniche se non a condizione di rinunciare alla propria autosollecitazione e di essere afferrate da altro che da se stesse: che è alienazione di sé, non esperienza sovrasensibile.

Con questo non si vuole affermare che uno psichiatra, o uno psicologo, debba rinunciare a sperimentare su sé gli effetti di uno stupefacente, o di un allucinogeno, se si trova sulla linea di una simile indagine e ritenga necessaria l'auto-esperienza. Come abbiamo accennato, lo sperimentatore si troverebbe dinanzi a processi distruttivi tendenti nel veicolo nervoso ad annientare il suo equilibrio psico-fisico: contro i quali dovrebbe impegnare una drammatica lotta. Se egli non incontrasse in sé tali effetti distruttivi, in séguito all'uso dello psicodelico, ma ne traesse lucidezza, beatitudine, o euforia, sarebbe un triste segno per lui: veramente dovrebbe passare dalla categoria di medico a quella di malato. Ma proprio que-

sto riconoscimento è difficile che avvenga. Oggi il pericolo è che il malato divenga il diffusore scientifico del proprio male.

Ogni sperimentatore è libero di compiere su sé gli esperimenti che ritiene necessari. Ma pensiamo che, in particolare nel caso di sostanze allucinogene, uno studioso deve sapere ciò che veramente fa e mantenersi intatta una zona di pensiero autonomo, non afferrata dal fenomeno provocato, in modo da non scambiare lui per buono ciò che ritiene morboso nei soggetti malati.

III. PRECARIETA' DIALETTICA E ANALITICA

1. *Nevrosi discorsiva.*

L'esigenza di educare il pensiero secondo l'esperienza dello immediato suo sorgere nella coscienza, così che la sua stessa forza generatrice si manifesti come realtà pensante, può essere intesa soprattutto in rapporto alla condizione mentale dell'uomo di questo tempo.

Tale forza, a un determinato momento della incomunicabilità, già in atto, tra cultura e cultura, tra linguaggio e linguaggio, tra logica e logica, tra corrente e corrente, tra uomo e uomo, dovrebbe risultare nella coscienza individuale l'unico organo di distinzione della verità dall'errore: e di conseguenza divenire operante nel campo delle scienze e delle correlative metodologie, per il fatto che cominci a operare nell'anima del ricercatore: per ragioni che verranno chiarite nelle pagine che seguiranno.

Verrà mostrato infatti che il pensiero, ove sia sperimentato nel suo processo originario, secondo regole implicite al suo immediato movimento nella coscienza, funziona come un «senso» obiettivo della verità, in quanto, sia nell'ideazione che nella formulazione del giudizio, può dar modo al mentale di mantenersi indipendente da influssi che gli sono estranei. Si tratta di influssi che, pur essendo estranei al contenuto mentale, possono assumere forma mentale: naturalmente senza che l'intellettuale contemporaneo, impegnato nell'espressione di tale forma, ne sia consapevole.

Le ultime psicologie hanno creduto di identificare nell'uomo le forme sottili della psiche, rivolgendo l'indagine all'«inconscio»,

ossia a un ente che, come si è visto, si dà ad esse come semplice ipotesi, e connettendo all'accordo o al disaccordo con esso la possibilità di equilibrio della psiche. Hanno creduto identificare le vie morbose e di conseguenza quelle dell'equilibrio dell'uomo di questo tempo in rapporto all'« inconscio »: fantasma *depictus* e pur presentato come ente reale, mancando di effettiva verifica gnoseologica e sperimentale.

Pertanto è stato possibile il curioso fatto che, con il dominante orientamento psicoanalitico, l'attenzione dei ricercatori è stata distolta da un problema degno di realistica attenzione ed indagine: quello da noi prospettato nel capitolo precedente e che brevemente si può così riassumere: data la premessa che lo squilibrio interiore, il male psichico, può prendere le vie mentali, non è escluso che possa esprimersi in forma discorsivamente legittima. In altre parole: è possibile che il male mentale, facilmente identificabile nelle sue espressioni istero-nevrotiche e paranoide, si manifesti invece come contenuto valido ove disponga di regolarità dialettico-logica.

Se un simile problema esiste, è senza dubbio il più severo di questo tempo: perché riguarda la possibilità che il male mentale, nella forma dialettico-logica, non solo non appaia tale, ma operi come impulso di cultura, direttiva di vita, filosofia, scienza sociale, indagine psicologica: non come coscienza del male, bensì come coscienza talmente dominata dal male, da funzionare quale organo di espressione di esso. Né riconoscibile come tale, in quanto assumente la forma concettuale normalmente espressiva dei contenuti intellettuali.

Non si deve rinunciare a guardare spregiudicatamente l'origine reale di taluni monoideismi dominanti la cultura di questo tempo, né a verificare se certe sue forme « universali » rispondano realmente alla vocazione dell'uomo verso l'universale o non ne siano piuttosto l'impedimento. Ma non l'impedimento in sé, bensì quello che diviene posizione mentale, giustificazione logica di se medesimo, assumente parvenza scientifica.

E' ora di chiedersi fino a che punto la dialettica, come analitica discorsiva, sia espressione di uno stato mentale rispondente al normale rapporto tra cervello e pensiero, e quando invece assuma una determinata forma logica e sistematica sino ad inaspettate acmi

deduttivo-induttive, appunto perché produzione di un cervello mal funzionante o malato.

In tal caso la forma analitico-discorsiva riesce ad occultare lo errore di pensiero, proprio in quanto nel processo formale stesso l'errore giunge ad avere come espressione la propria codificazione. Infatti, a nessuno viene in mente di sospettare che un innovatore sociale, universalmente affermato, o un famoso politico, o l'iniziatore di un nuovo tipo di psicologia, o un commendevole pedagogo, o un ministro dell'economia, sia un malato di mente, se nelle sue opere o nei suoi discorsi mostra coerenza dialettica e penetrazione analitica, perché nello svolgimento specifico di queste non può riflettersi squilibrio mentale, mentre tale squilibrio può occultarsi nella sostanza interna di quanto egli afferma, ossia di ciò che in effetto opera con la forza di un contenuto psichico, rivestendo la regolarità logica. Errore irreperibile nel discorso, perché, come errore, è pre-discorsivo, o mentale, ma che si può cogliere nei disastri pratici, in cui esso finisce col manifestarsi. Errore che, nella rispondenza del disastro pratico alla enunciazione teorica, potrebbe essere identificato solo da un pensiero che non fosse caduto nell'automatismo dialettico in cui ha la sua congeniale espressione l'intellettualismo di questo tempo.

2. *L'« alterazione funzionale ».*

Alterazione obiettiva del sistema cerebrale è quella clinicamente identificabile nell'organo fisico stesso, come nelle sue manifestazioni neuro-psichiche. Un'alterazione funzionale non risulta clinicamente: non è afferrabile all'indagine psichiatrica, se non dà luogo ai fenomeni previsti nel quadro della psicopatologia.

Senza pretendere di risalire alle cause di un simile tipo di alterazione, rinviante parimenti al cervello come al pensiero e alla loro reciproca influenza, ci sia per ora sufficiente osservare che, in quanto affetto da un simile tipo di alterazione, il cervello non può non venir meno alla sua funzione di strumento del pensiero. Di conseguenza, se il pensiero reca in sé speciale attitudine discorsiva, può verificarsi una tipica inversione di rapporto: il cervello usa il pensiero razionale come strumento, per l'espressione del proprio

stato di fatto. Naturalmente non si tratta del pensiero in quanto consapevole mediazione, bensì del suo stato riflesso, che solo può prestarsi a dare all'alterazione veste di regolarità formale, da cui la reale mediazione pensante è esclusa. La manifestazione patologica è possibile in forma mentale-dialettica per il fatto che l'espressione riflessa, tolta senza residui al pensiero, si esprime come fosse pensiero ed opera con l'autorità del pensiero. Ma non lo avverte né colui che è affetto dall'alterazione, né coloro che si lasciano persuadere dalla sua forma razionale.

La manifestazione neuropsichica non segue la via emotivo-istintiva, bensì quella dialettica. L'alterazione si manifesta sulla linea di un automatismo intellettuale-logico, che dà luogo a forme non riconoscibili come manifestazioni psicopatiche, poiché la distinzione riguardo ad una simile fenomenologia può essere operata unicamente da un pensiero che valga come un « occhio clinico »: pensiero che, anche se c'è, può ben poco sul piano della generale espressione analitico-dialettica, ove, come confusione dell'essenziale con l'inessenziale, regna ormai quella notturna ombra in cui « tutte le vacche sono nere ».

La distinzione sul piano discorsivo tra la produzione di un mentale alterato e quella di un mentale sano diviene sempre meno possibile, per il fatto che il fenomeno del dialettismo dell'attuale cultura si può ravvisare esso stesso come un prodotto del mentale alterato.

Nelle pagine che seguiranno si vedrà come l'automatismo mentale rilevabile nelle attività logico-discorsive di tipo monoideistico, sia nella maggior parte dei casi da assumere quale segno dell'alterazione mentale. Non si tratta di visione monistica, o universalistica, bensì di riduzione d'ogni argomento ad un unico tema, secondo una ossessività dialettica che si spiega con la persistenza fisiologica dello specifico fatto cerebrale.

Si tratta di rendersi conto come certi sistemi nascano non in base a pensiero, ma in base a mentalismo fisiologico, e come sia inevitabile da parte di coloro che, essendone affetti, in pari tempo dispongano di particolare attitudine logico-dialettica, interpretare la cultura, l'uomo, il mondo, secondo una monocorde e ossessiva tematica: in chiave materialistico-dialettica, oppure psicanalitica, o semantica, o tecnologica ecc. Ormai da oltre mezzo secolo l'umanità

probabilmente procede secondo le influenze di una cultura che è in gran parte il prodotto dell'alterazione mentale. Tale cultura può rendersi accettabile non soltanto in quanto esige automatismo razionalistico e previene formalisticamente l'iniziativa del pensiero, ma anche grazie alle sue parziali verità. Il vero errore non è mai patente, ch  sarebbe subito scoperto, ma dispone di quel tanto di verit  che gli occorre per farsi passare per verit .

3. *Abdicazione della filosofia.*

Con il declino della filosofia speculativa e l'avvento della filosofia analitica, ci  che si   dialetticamente sviluppato, allato alla rigermiazione della logica formale e delle ricerche linguistiche, in effetto   una generale dialettica di tipo esclusivamente discorsivo, perch  priva del sostanziale pensiero che da Platone a Gentile la aveva giustificata.

E' una situazione che diviene sempre meno comprensibile, soprattutto ai professionisti della filosofia, e ad opera di essi. Ed   giustificabile, se gli stessi autori di sistemi che hanno acquisito autorit  filosofica nel mondo attuale, mostrano tutti invariabilmente di aver perduto l'esperienza del concetto: come dire che la loro produzione ideale manca dell'attivit  dell'idea, della percezione dell'idea, epper  della possibilit  di considerare come reale l'essere dell'idea. E la contraddizione   appunto che sempre un potenziale d'idea anima lo stato interiore da cui scaturisce simile pseudo-filosofia.

E' un filosofare che, sotto la veste logico-dialettica, mostra, accanto alla perdita del processo ideale mediante cui continua a ideare, tali ingenuit  che sembra che per simili filosofi sia svanita nel nulla l'esperienza di secoli di filosofia. Basta guardare come vengono riproposti il problema dell'« essere », il concetto dello esistere, il tema dello spazio e del tempo, della natura e della storia, il problema logico: non con una capacit  di ricominciare attingendo ai princip  reali del conoscere, ma di ricominciare con la parola gi  fatta discorso, epper  con il discorso gravido di annoso sapere filosofico e in tal senso raffinato sino al virtuosismo, e tuttavia

con un contenuto ideale che, sfrondata della dialettica, risulta inconsistente.

Occorre precisare che, indicando l'esperienza del concetto e la validità del mondo delle idee, non si intende rivendicare alcuna posizione speculativa o idealistica, bensì ci si riferisce a un'esperienza delle idee, nella sua concretezza, separabile da qualsiasi assunzione filosofica, anzi valida appunto in quanto non si identifichi con alcuna filosofia. E' l'esperienza nella quale sarebbe dovuto sboccare il secolare processo della filosofia, ma alla quale essa è mancata. In ciò che oggi circola come filosofia si può ravvisare la serie dei prodotti di un simile mancamento.

In realtà si sono impossessati della filosofia i meno qualificati, che appena riescono a sillabare il pensiero, ma hanno il discorso filosofico facile, proprio in quanto non credono alla realtà delle idee, ossia non credono a ciò che fanno, onde possono senza controllo ideale darsi all'argomentare dialettico-logico, attenendosi unicamente alla consequenzialità formale, che come idee assume serie di astrazioni, ossia il nulla discorsivo.

Questo nulla discorsivo oggi costituisce un mondo d'intelligenza dominante, con interne coerenze di articolazioni, consistenti della riflessività a sé identica e a sé sufficiente, che può trattare tutti i problemi dell'uomo senza effettiva relazione con il contenuto, in quanto l'uomo non è presente in essa: non potendo l'Io avere vita nel pensiero riflesso.

4. *Misura dello squilibrio: l'alienazione del concetto.*

Ove si possa stabilire che il pensiero di questo tempo, della filosofia, della scienza, della cultura tipica, è un pensiero nella cui espressione riflessa è escluso l'elemento intuitivo originario, che solo giustifica il suo considerarsi pensiero, si ha ragione di ritenere che ogni forma logica e dialettica, al livello in cui invale secondo il suo processo formale, si presta a rivestire un contenuto che non è il suo, non è ideale, bensì psichico.

Privo del proprio elemento ispirativo, che è il contenuto adialettico del pensiero, sino a ieri presente, in forma raramente consapevole, in talune filosofie idealistiche e nelle prime intuizioni delle

scienze della natura, tutto il « pensato » oggi costituisce un formalismo per sé valido, che può rivestire qualsiasi contenuto psichico, sino allo psicopatico, per l'irrelazione della parola al concetto cui allude, l'unica relazione sufficiente essendo quella dei nessi discorsivi.

Il pericolo di una simile sostituzione di contenuto si deve al fatto che alla cultura di questo tempo manca l'esperienza del concetto: quella che i pensatori del passato ebbero intuitivamente, i moderni potrebbero conseguire per sublimazione del processo logico: processo che oggi invece subisce ben altra elaborazione. In realtà non mancano i concetti, ma in quanto non sono essi a formare il discorso, bensì il discorso li fa suoi e li usa, essi sono privi di contenuto. Appaiono concetti, senza esserlo veramente. L'intellettuale di questo tempo non pensa veramente quello che dice, ma dà valore di pensiero a ciò che egli è portato a concatenare discorsivamente. Perciò è legittimo il dubbio che, ove si possa guardare all'intimo contenuto del concetto apparente, si abbia in più di un caso a ritrovare l'elemento psichico, o l'elemento mentale alterato.

Se così stanno le cose, il problema che si pone, riguardo alle espressioni della cultura attuale, è distinguere un apparato dialettico-logico che funzioni in ordine a un fatto mentale morboso da quello che esprime un reale rapporto del pensiero con la realtà.

Poiché si tratta di alterazione funzionale inafferrabile all'indagine clinica, il problema è un problema di pensiero, ossia di analisi del procedimento del pensiero: non del procedimento formale, bensì di quello reale, ossia ideale, non potendo quello formale, appunto per il suo progredire deduttivo, costituire una misura: perché proprio esso, essendo la mediazione assunta nell'esclusiva relazione a se medesima, può funzionare come la copertura logica più legittima di un processo mentale irregolare.

Il problema è perciò anzitutto un problema di ritrovamento di fondamento del pensiero: si tratta cioè di stabilire quale reale pensiero operi dietro un determinato sistema dialettico-logico. Si è rimandati a un criterio della verità, che non può essere la misura logica, o una qualunque misura del pensiero riflesso, bensì la verifica del rapporto tra il procedimento ideale di un determinato sistema e le idee stesse presupposte come fondamento. Si è riman-

dati cioè a un'indagine metafisica, non nel senso dell'antica metafisica, ma in senso peculiarmente moderno, quale è richiesto dalla problematica propria alla coincidenza del concetto con l'oggetto, nella ricerca scientifica. Tale coincidenza, anche quando si dà in determinati campi d'indagine, non viene riconosciuta dal pensiero formalmente razionale, essendo questo in realtà privo di consapevolezza del proprio atto concettuale, epperò dipendente da altro che dal proprio genuino movimento.

Occorrendo identificare il contenuto o il retroscena dell'espressione logico-dialettica, l'indagine è metafisica, in quanto deve poter seguire i nessi ideali come mediazioni reali di un immediato ideare: quello di cui oggi è messa in dubbio, dal destituito pensare, la possibilità. Malgrado i dubbi e le negazioni circa la realtà delle idee, non v'è altra via oggi per chi intende uscire dalla serie di inganni di un procedimento intellettualistico, che appare formalmente preciso in ogni campo, ma mostra di non afferrare più alcunché di reale, fuori di ben definiti settori del dominio matematico-fisico.

Si tratta di stabilire da quale germe scaturisca un determinato tipo di pensiero, atteso che il germe può essere l'alterazione funzionale del sistema cerebrale, che ha preso il luogo dell'idea. La espressione formale difficilmente può essere rivelatrice in tal senso, perché la sua regolarità può rivestire parimenti un moto ideale condizionato da un processo fisiologico funzionale, e un moto ideale attingente al proprio fondamento, ossia alla pura idea stessa. L'indagine dovrebbe essere un'indagine riguardo allo svolgimento delle idee in rapporto a determinati presupposti ideali.

In taluni sistemi moderni le idee vengono presupposte anche se non enunciate, o non riconosciute come idee: si tratta di identificarle, secondo un metodo ideale-analitico, la cui tecnica è argomento della II parte di questo libro, per stabilire a quale germinazione appartengano: se a quella fisica, per cui sono false idee, o moti ideali patologicamente azionati da processi fisici, o a quella dell'idea stessa. Lo svolgimento delle idee deve perciò poter essere seguito anche nei casi in cui il procedimento razionale presume restringersi esclusivamente al campo logico-formale, con assoluta autonomia rispetto sia alla sfera dell'esperienza che del puro pensiero. Si potrà dimostrare che si tratta comunque di un procedimento di idee, anche quando il pensiero è orientato in modo da non

vedere se stesso se non nell'identità con le strutture logiche del discorso.

Tali idee, tale pensiero, possono essere seguiti anche se i loro produttori deliberatamente e con pretesto scientifico se ne astengono. Sarà possibile ancora una volta ribadire — malgrado la dogmatica dell'empirismo logico — che la logica vera è un dominio formale di idee. L'idea dell'inferenza necessaria non può non richiamarsi all'idea del postulato e questa all'idea del fondamento. La prima relazione è relazione tra idee: stabilirla tra i giudizi e tra le proposizioni è anch'esso un moto ideale. Ma se si crede di poterla attuare come relazione tra le proposizioni, senza coglierla come mediazione ideale che genera la forma stessa della relazione e di ogni suo ulteriore movimento, onde si è privi di relazione con la relazione nel sistema medesimo al cui rigore formale si presume operare, qui si può cogliere un sintomo del male. Ma non è detto che una simile configurazione del male ne prospetti tutte le dimensioni.

5. *Lo spettro della metafisica.*

Dalla marea del dialettismo oggi emergono a giustificare se stessi con un determinato carattere di necessità, in relazione al processo formativo delle scienze, i sistemi deduttivi elaborati secondo principi logici indipendenti dall'antico canone del ragionare: canone al quale rivolsero forze nuove d'indagine, nei tempi moderni, Kant, Fichte, Schelling, e in particolare Hegel, indi i neohegeliani: questi ultimi in una forma che, per il suo riferirsi alla logica del pensiero in movimento, non fissabile in uno schema categoriale e sillogistico, non fu più compresa dai filosofi dell'analisi, che la giudicarono ingenua e inattuale, e pur avrebbero avuto bisogno di intenderne le ragioni.

Ma appunto, se si esclude la logica deduttiva come scienza formale, ossia come via di consapevolezza metodologica sollecitata dalla estensione ulteriore, se pur sempre unidimensionale della scienza, e se si esclude la validità di questa logica fuor che come strumento di ricerca o di verifica di particolari settori della matematica e nel campo delle scienze naturali, il resto non è che dialettismo,

ossia dialettica priva del movimento del pensiero che un tempo giustificò la dialettica.

Il solo fatto che si sia potuta coniare un'espressione come « materialismo dialettico » — che dal punto di vista dell'antica dialettica è una contraddizione in termini — è non pure il segno di una cessata capacità di concepire l'obiettivo intuire del pensiero, come attività avente in sé fondamento, ma altresì, consequenzialmente, la possibilità che si faccia risalire a un ente sensibile, ad un supporto fisico, il cervello, l'impulso generatore della dialettica. Supporto fisico che, come concetto, ed essendo solo concetto, ma non riconosciuto come tale, è una grama forma dell'intuire che viene negato. Infatti nessuno ha mai sperimentato obiettivamente, o materialmente, tale supporto: che sta al centro della dottrina materialistica come ente fisico accertato, ma in realtà come ente metafisico inconspicuo.

Il dialettismo, che è il deterioramento della dialettica, persino marxista, però, ha un senso lato: è divenuto la forma dell'attuale cultura. Se si escludono le scienze fisiche, nessuna disciplina ha più il rapporto con il proprio contenuto, salvo che si tratti di contenuto che, pur essendo ideale, formalmente si presenti con riferimenti alla sfera sensibile epperò implicanti misurazione fisica: per es. un oggetto archeologico. In tal caso il contenuto oggettivo esigente l'oggettivo moto del pensiero, descrittivo e razionale, e perciò inferenziale, è una parte esatta del sapere archeologico. Ma l'esatta descrizione dell'oggetto e l'elaborazione deduttiva delle sue note sensibili, non sono tutto: l'oggetto ha un valore storico-ideale ed estetico-ideale.

Qui il contenuto storico-estetico-ideale, per essere rilevato, così come obiettivamente è stata rilevata la forma sensibile dello oggetto con la conseguente serie logica delle sue significazioni, esige qualcosa di più che il semplice pensiero capace di esatto movimento grazie alla fisicità dell'oggetto. Ora esige un movimento parimenti esatto, ma fondato sull'obiettività stessa del pensiero messo in atto: che è dire sul suo puro intuire, secondo il metodo dell'antica dialettica. Ma naturalmente non potrebbe essere la ripetizione dell'antica dialettica, bensì il pensiero logico attuale che sappia sperimentare se stesso indipendentemente dal supporto oggettivo, perciò, meglio che escogitando a sé regole formali, ritrovando se stesso come

logos all'origine di tali regole, in quanto si ravvisi non limitabile dalla propria espressione discorsiva, contrariamente a ciò che vuole l'empirismo logico. Tale pensiero dovrebbe ritrovare se stesso secondo il proprio movimento relazionale, ossia secondo la propria capacità di « moto primo » pensante: quello che, prima del discorso, avendo in sé la concatenazione concettuale, ha in sé anche la relazione tra parola e parola, tra proposizione e proposizione, e la regola di tale relazione. Ma naturalmente potrebbe afferrare se stesso nel momento relazionale preformale, in quanto avesse potuto conoscere se stesso mediante l'espressione formale.

In altre parole: il pensiero è giustamente orientato verso il reale dalla logica dell'esperienza sensibile, p. es. dalla concretezza dell'oggetto di scavo, ma cessa di muovere secondo realtà allorché non ha come riferimento l'oggetto sensibile, se, malgrado il sostegno della metodologia, non possiede il movimento mediante cui attua il canone metodologico.

L'oggetto sensibile, grazie al suo semplice essere, stimola nella espressione esteriore l'esattezza del pensiero. Tale esattezza, però, se si osserva, è il modo interiore d'essere del pensiero. In effetto non è mai il pensiero che sbaglia, ma il suo determinarsi formale è sempre in procinto di arbitrio o di assunzione soggettiva dell'oggetto. L'esattezza dovrebbe essere sperimentata, prima che nelle formulazioni descrittive logiche, come proprietà del puro pensiero, acciocché il pensiero continui ad esprimere il proprio veridico essere quando il suo soggetto non è più sensibile, ma ideale, estetico, sociale, economico, storico, ecc.

In tal senso, come si vedrà a proposito della logica analitica, compito del logico non è assicurare a se medesimo serie di « proposizioni primitive », o di assiomi, bensì possedere la tecnica di ciò che si può chiamare « movimento assiomatico » del pensiero: che è l'esperienza interiore della relazione formale, o percezione sovra-sensibile del pensiero. E' la metafisica oscuramente presupposta dalla nuova logica, che comincia col negarla, e non a torto, perché nega l'antica metafisica, ma non ha sufficiente coscienza della miticità della teoresi a cui essa inconsciamente dà luogo e si subordina come a una metafisica: onde questa risorge come spettro di sé. Per ora, in realtà, fantasma materialistico-dialettico

e spettro metafisico danzano insieme con voluttà, ebbri della linfa di vita sottratta al pensiero.

Poiché si è accennato, come ad esempio, all'oggetto archeologico, occorre sia giustificata da parte della scienza l'ipotesi che anche se la storia dell'uomo, nella sua essenza, esige la ricerca dei dati esteriori che la testimoniano, la sua ricostituzione non possa venire da questi, bensì dalla percezione intuitiva di una sintesi, che non è la somma di quei dati, ma il contenuto anteriore che, attinto, rende significativa la loro testimonianza. Qualsiasi restituzione sulla base di dati esteriori, documenti, reperti archeologici, testi, ecc., non può fornire se non il sapere necessario al dialettismo a cui interessa il proprio svolgimento, più che il reale conoscere. I dati possono avere soltanto funzione di conferma di ciò che deve anzitutto venir intuito come reale sovrasensibile. Questo è il cammino futuro della scienza in ogni campo. Sul piano dei dati esteriori, per ora, l'archeologo prudente deve sempre poter supporre che la serie degli oggetti ritrovati manchi di quelli essenziali, decisivi per la ricostruzione dell'unitario significato.

6. *Idillio tra « materialismo dialettico » e mistica cibernetica.*

Il dialettismo è la situazione mondiale della cultura contemporanea: per la quale sta venendo meno la possibilità di concepire valori metafisici o morali, che non siano vuote astrazioni. La lezione della logica matematica in tal senso ancora non insegna nulla, nemmeno a coloro che la coltivano, se credono che tale logica e il pensiero che si esprime in essa siano la stessa cosa. Proprio un tale pensiero è quello che sfugge al logico-matematico, e sfugge insieme con il senso della sua ricerca.

Il dialettismo è in sostanza un generale filosofare analitico che in ogni campo oggi invale presumendo la stessa esattezza dei sistemi deduttivi, riguardo a temi non immediatamente sensibili né implicanti relazioni tra grandezze, salvo taluni loro particolari aspetti, mancando perciò di possibilità di logica del proprio contenuto — che pertanto si prospetta sempre come « scienza reale » — ma parimenti, dato il suo realismo antimetafisico, mancando della logica del proprio processo cognitivo, *i. e.* essendo privo, così come il logismo analitico, di consapevolezza del canone del pensiero messo

in atto: quello che un tempo, a cominciare dal pensiero platonico, giustificò il metodo della dialettica.

E' la ragione per cui questo filosofare analitico manca di capacità di sintesi: non di sintesi delle proprie proposizioni, ma del senso sintetico che è il canone interno del pensiero chiamato in causa: canone interno che nemmeno suppone. Tutto può essere dimostrato, allorché manca il supporto obiettivo proprio alle scienze fisiche, ossia non essendo possibile formalismo rigoroso, ma solo formalismo relativo ad oggetto non sensibile, privo però di interno moto dialettico. Ogni sofisma può essere assunto come verità, secondo la regolarità di quell'automatismo discorsivo, che si è mostrato riferibile necessariamente al fenomeno dell'alterazione mentale.

Tipico è il caso del cosiddetto «materialismo dialettico». Strada facendo, esso è divenuto ben altro da ciò che intese inizialmente Marx, non supponendo le conseguenze dei processi metamorfici impliciti all'autocompatibilità del sistema: processi dietro ai quali ha operato criptogeneticamente il reale contenuto: quello che in effetto doveva essere, ossia quello che, nuovamente dialettificato per penetrare meglio nella cultura mondiale, oggi può incontrarsi per affinità occulte con lo pseudo-cattolicesimo, con le pseudo-democrazie, con tutto il mondo che ha rotto con le sue tradizioni.

Comunque questo dialettismo proceda, le sue sintesi non sono reali, in quanto presuppongono una teoretica che potrebbe risultare vera solo se si elaborasse come una metafisica del conoscere, la quale significherebbe però eliminazione degli enunciati basilari del sistema. Ma appunto il dialettismo post-marxista ha provveduto esso stesso a eliminarli, non per virtù di superamento, ma in forza di una consequenzialità pragmatica con l'impulso di cui quelli erano espressione. Infatti, rifiutate la speculazione, la metafisica e la trascendenza dell'essere originario del pensiero, epperò del suo canone, il sostegno logico del contenuto si è enucleato come sistema semiformale di assiomi, mediante una formulazione logico-analitica che, tuttavia, si è determinata escludendo la possibilità d'esperimentazione interiore del tema (sociale-economico e scientifico-storico), del quale ha dovuto via via costituirsi perciò come una teoretica dogmatica non dotata di altro rapporto con esso, se non quello di considerazione razionale di un suo aspetto sensi-

bilmente controllabile. Del quale, pertanto, la reale esperienza susciterebbe ben diverso pensiero, se il pensiero non fosse preventivamente sequestrato dal dogma: che è l'impulso originario persistente attraverso tutte le triturazioni e i rimpasti dialettici del sistema. Ma, anche ammesso che al materialista-dialettico sia possibile l'esperienza cui risponda obiettivo pensiero, in verità neppure per l'economia si può dire che l'aspetto fisico-matematico ne esaurisca il contenuto. Mentre è evidente che il contenuto della ricerca fisica, essendo esperienza obiettiva, comporta formulazione metodologica. Le scienze deduttive, quando si riferiscono a una determinata ricerca « reale », hanno una loro indubitabile ragione d'essere.

In altre parole: finché si tratta di conoscenze riguardanti quantità e grandezze, le operazioni sintetiche sono rese possibili dalle regole stesse della deduzione, mentre nel caso di entità astratte come « materia », « capitale », « merce », « storia », « natura », ecc., la possibilità di verifica e di connessione logica deve venire dall'obiettivo potere sintetico del pensiero, prima che da un controllo formale. Il potere sintetico del pensiero, però, è quello che viene preventivamente eliminato dall'enunciato dialettico-materialista. La sua negazione del canone sovrasensibile del pensiero è la negazione stessa di ogni sua possibile teoretica. Ciò che invero dà da pensare è il fatto che la filosofia della fine dello scorso secolo e del principio di quello presente, non sia stata capace di identificare nettamente una simile infrazione delle leggi del conoscere. Neppure l'idealismo post-hegeliano è stato capace di questo.

L'insufficienza logica del sistema materialistico-dialettico e la simultanea capacità di utilizzare ogni forma logica, vera o falsa, ogni argomentazione, ogni fatto, adeguando ad ogni occasione la dialettica e usando dialetticamente anche le proprie contraddizioni, i sofismi e i paralogismi, secondo un funambolismo discorsivo che non lascia il tempo ai suoi seguaci di vedere l'insieme e di paragonare la dialettica iniziale con l'attuale, non possono che rimandare a un impulso extra-individuale, a un fatto che, mentre è identificabile nella sua natura psichica, rimanda ad una direzione trascendente.

La ricerca del vero impulso che manovra tutto il fenomeno sin entro le istituzioni democratiche e conservatrici, sin entro le sacrestie, va condotta oltre la dottrina. Questa, dal momento che

sul piano discorsivo-analitico l'errore non può essere identificato da un pensiero che ignora il canone cui fa appello, non trattandosi di contenuti fattuali e misurabili, procede in realtà secondo l'impulso interno alla propria analisi priva di contatto con il preteso contenuto sociale-economico e scientifico-storico, sino a costituirsi come un'analitica illimitata, tale da dare l'impressione di un imponente sistema logico: che però, dinanzi a un pensiero ancora capace di sintesi e di vera logica, va in pezzi. Ma anche se va in pezzi, ciò che dietro rimane intatto e comunque continua ad agire, è l'impulso che va identificato.

Il problema oggi non è tanto il fatto che nel filosofare e nel riflettere logico venga meno il pensiero capace di attuare il proprio interno canone, quanto l'urgenza di riconoscere come nel caso specifico dell'analisi dialettico-materialista, che ormai vive di virtù propria, estranea alla realtà del tema a cui presume riferirsi, operi un trascendente impulso di cui essa non reca coscienza e che ha la forza di eliminare altresì la possibilità che sia riconosciuto il suo servirsi, per la propria azione, della tipica strumentalità del mentale alterato. Si tratta di un enorme apparato dottrinario sorreggentesi unicamente sulla irrelazione con il tema che presume trattare: quello sociale economico.

La logica del materialismo dialettico, come di ogni dottrina affine o filiatà da esso, non solo non può disporre di procedimento matematico — se si escludono i riferimenti fisici o aritmetici di talune parti della sua struttura — ma manca altresì di contenuto speculativo in quanto nega validità alla speculazione come attività indipendente dai processi sensibili: perciò in realtà, sotto l'apparato delle coerenze discorsive, è vuoto di contenuto. Come si è mostrato, il suo contenuto è psichico. Ma, come tale, mentre rimanda al mentale alterato, può rivelare parimenti l'azione di un'intelligenza extra-individuale, che ha bisogno appunto del mentale alterato per operare nel mondo secondo un piano preciso, che gli uomini attuano credendo esserne autori. E' l'identico senso riconoscibile all'automatismo discorsivo coltivato dalla logica deduttiva moderna, allorché presume tagliare i ponti con il pensiero speculativo e la logica tradizionale, per costituirsi come integrale strumento del sapere.

Dietro una simile situazione, come dietro quella materialistico-

dialettica, si può ravvisare l'occulta pressione verso una mistica della realtà fisica: la graduale elevazione della realtà materiale obiettiva, totalitariamente automatata e ciberneticamente articolata, a un livello sopra-individuale tale che una volta per tutte si possa credere in essa: con il soccorso di una conoscenza pianificata e sicura, nella quale infine il pensiero riposi, perché essa funzioni in luogo del pensiero. Una conoscenza alla quale possa infine essere dedicata la crepuscolare fede che ha costruito il mito della materia e ora accarezza la visione di una società meccanizzata e sincronizzata come un mondiale impero di termiti.

7. Catechismo e contagio.

Esprimendosi in una determinata dialettica, l'alterato mentale codifica sia «direttamente», come nel caso della psicanalisi, sia «indirettamente», come nel caso del materialismo dialettico, il proprio stato di fatto e tende istintivamente a conseguire una regolarità analitico-linguistica, che lasci intatto il suo male.

Istintivamente, o inconsciamente, il logico paranoide è portato a trasmettere il proprio male: perché soltanto contagiando la moltitudine, il suo dialettismo rientra nell'ordine della normalità, ossia nell'ordine di una generale necessità, a lui indispensabile come forma di un valore etico: in ciò facilitato dalla stampa, dalla radio-televisione, dalla pubblicità, che oggi sembrano funzionare come suoi appositi strumenti.

Il collettivo riconoscimento di una «verità» obiettiva, in quanto trasmessa secondo canone logico-dialettico, operando come una fede, è ciò di cui egli necessita come di un sostegno mistico. Infatti, per istinto sente l'irrealtà della sua dialettica, per istinto cerca un appoggio extradialettico: tende a suscitare la fede più facile, quella che oggi tutti devozionalmente accordano ai risultati dell'indagine scientifico-razionalistica, senza esigenza di verifica.

Il contagio dialettico è il più facile, perché fa presa sull'inerzia mentale tendente a darsi giustificazione filosofica e logica evitando sforzo d'autoconoscenza. Tale inerzia è appunto il principio dell'alterazione mentale, o l'alterazione che comincia a divenire normalità, in quanto risponde a uno scadimento del pensiero in dialet-

tismo, e al dialettismo come discorso indipendente dal pensiero.

Il catechismo assume in tal senso la funzione che oggi può essergli più regolare: operare per la fede che risponde alla segreta necessità del mentale alterato: servire i processi della corporeità e della materia mitizzata e culturizzata.

8. *Cerebrazione da induzione mentale.*

L'alterazione funzionale dell'organo cerebrale di cui il pensiero dialettico-logico riesce a divenire espressione e perciò alimento, come possibile trasmissione del male ad altri, non può essere scoperta da chi la patisce. Chi la patisce e la esprime, la ignora: istintivamente deve negarne l'esistenza perché la sua stessa condizione gli impedisce di supporla.

Solo chi fosse esercitato alla meditazione o ad un sano filosofare (ma come è ormai possibile un sano filosofare?) potrebbe avvertire in sé, ove in lui avesse a manifestarsi, un'alterazione funzionale del sistema cerebrale, poiché la percepirebbe come una opposizione fisica all'indipendenza del pensiero. Egli saprebbe in tal caso come provvedere, essenzialmente, oltre che con eventuali rimedi fisici: sarebbe consapevole della necessità di insistere con energia nelle discipline che rendono il pensiero indipendente dalla cerebralità, ossia da formulazioni discorsive obbligate e automatizzanti. Egli saprebbe che qualsiasi discorsivismo a decorso automatico peggiorerebbe la sua situazione, a meno che non fosse egli stesso il creatore di forme discorsive secondo un'invenzione non contrastante con l'intuizione della terapia, e nel caso che un impegno professionale lo costringesse a un determinato automatismo mentale, egli saprebbe trovare vie semplici ed efficaci per rendere indipendente il pensiero dalle cerebrazioni che eventualmente tendessero a manifestarsi. Peraltro ad un pensatore capace di tale disciplina, difficilmente capiterebbe di dover affrontare il problema di una personale alterazione funzionale.

Normalmente, come si diceva, il soggetto che la patisce non l'avverte e converte tale sua condizione in un'attività mentale che egli ritiene libera e che pertanto può manifestare carattere di organicità e fecondità. In tal caso il pensiero esprime sostanzialmente

il proprio condizionamento, ossia la dipendenza dal meccanismo dell'attività cerebrale alterata, ma formalmente si dà una veste il cui compito è occultare tale irregolarità mediante la legittimazione più plausibile. In effetto, la dipendenza del pensiero dalla cerebrazione e l'alterazione funzionale si corrispondono reciprocamente.

Occorre guardare, sia pure come ipotesi, il coincidere del processo del pensiero con l'automatismo cerebrale (cerebrazione), quale possibile spiegazione dell'eccesso di meccanizzazione discorsivo-concettuale e di analisi sistematica di cui si va sostanziando la cultura attuale.

Il carattere patologico di tale attitudine della cultura è da porre in connessione con il fatto che alla massima oscillazione della coscienza verso l'analisi, non risponde a equilibrarla un'oscillazione di essa, di pari chiarezza e intensità, verso la noesi in tal modo sollecitata. Questa viene sollecitata, infatti, a un grado di coscienza non realizzato, né supposto. Onde viene coltivata un'« incoscienza » di base, a cui si contrappone l'attività cosciente che essa stessa genera: condizione contraddittoria che costituisce ormai la normalità dell'esperienza intellettuale e implica perciò come normale il fenomeno della cerebrazione alterata.

L'analisi presuppone e postula una sintesi, e la sintesi una capacità noetica, che è la coscienza adialettica del pensiero dialettico. La massima polarizzazione delle forze di coscienza verso il mondo esteriore si compie grazie ad una corrispondente polarizzazione interiore, che esige essere ravvisata, perché l'equilibrio tra pensiero e mondo pensato non venga meno. All'abnorme analisi, invece, non corrisponde un'adeguata capacità di sintesi: che non è la sintesi dell'analisi, possibile allo stesso pensiero analitico, ma la sintesi come relazione del pensiero con il movimento a cui ha dato luogo. Tale movimento, che è del pensiero, sfugge al pensiero, e sfuggendo al pensiero appartiene all'automatismo cerebrale: rientra nel quadro dell'alterazione mentale.

IV. AUTOMATISMO FORMALE E PARANOIA

1. Il « contenuto » come pretesto.

Come si è veduto, l'alterazione mentale può prodursi senza possibilità di identificazione clinica: può essere un fatto semplicemente « funzionale », non riferibile ad obiettive lesioni dell'organo cerebrale; ma proprio per questo essa, non avendo possibilità di espressione neppure in altri organi, giunge alla manifestazione neuropsichica. Questa, nei soggetti meno provveduti, assume le forme psichiatricamente riconoscibili, come istero-nevrosi, paranoia, ecc., mentre nei soggetti mentalmente provveduti, in quanto dotati di apparato logico, del tipo attuale, esplose nel ferreo e sistematico dialettismo: ferreo perché l'alterazione mentale, in forza della sua base fisiologica, avendo il carattere della persistenza, si proietta come contenuto psichico nel tema dialettico, imprimendogli l'impulso della persistenza: l'ossessione.

Si deve ritenere il problema più serio di questo tempo il fatto che l'alterato mentale possa comunicare la propria alterazione mediante l'architettura formale del discorso, avendo modo di assumere in tale legittima guisa qualsiasi tema, dal dominio fisico allo psichico e allo spirituale. L'ora dei dialettici estremamente persuasivi coincide con quella degli alterati mentali.

Come male della mente, l'alterazione dell'organo cerebrale diviene difficilmente riconoscibile, allorché riesce a proiettarsi nella forma logica e scientifica, perché con tale forma essa non si obiettiva in un'alterità che possa valere al soggetto come un segno del proprio

male, ma si esprime a confermare se stessa. Si serve infatti di un linguaggio che è il linguaggio legittimo dell'epoca, giunto a valere più che il contenuto, del quale si serve come di un pretesto, il reale contenuto essendo psichico, esigente dialettica, non pensiero. E' la forma necessaria all'alterazione mentale, operante secondo un piano che sfugge alla coscienza del soggetto e, dato il livello mentale da esso reso regolare, sfugge alla generale coscienza umana.

L'epoca è pericolosa perché gli errori di pensiero si alimentano dell'impeccabile dialettica degli alterati mentali in ogni campo. La legittimazione del male è possibile mediante le forme nuove del discorsivismo, che circolano in ogni ambiente di cultura: sono in particolare le forme cui ha dato luogo il razionalismo, divenendo ultimamente analisi linguistica e ricerca di sistemi esatti del processo inferenziale.

La metodologia non giunge ancora ad essere fine a se stessa, ma sul piano delle teorie matematiche esprime una sua autonomia in qualche modo legittima. Purtroppo i linguisti e i logici in vena filosofico-matematica credono poter far valere una similare autonomia applicando il logismo matematico a temi « reali », sino a farlo apparire in sé più importante di questi, malgrado lo assumano come una mediazione per essi. In tal senso il metodo sopraffà il contenuto, per il quale unicamente è sorto: la produzione metodologica giunge ad avere una sua autonoma necessità anche fuori del campo della matematica. Riguardo ai diversi problemi, ormai non si assiste che ad esposizioni o conferenze di ispirazione metodologica. I profani ne rimangono abbagliati. Attraverso la deduzione sopraffacente, opera l'induzione psichica, il principio dell'alterazione mentale: senza che sia conseguito contatto con un effettivo contenuto di pensiero, né da parte dell'espositore né dei lettori o ascoltatori.

L'illusione è che vi sia un contenuto, in quanto un tema venga formalmente svolto. Ma il contenuto non può essere presente solo per il fatto che venga usato il suo nome. Quando il nome in quanto tale diviene significante, in effetto ha perduto il contatto con il pensiero, perciò assolve a sé una forma inferiore di pensiero, rispondente a un contenuto ben diverso da quello cui sembra riferirsi. Il contenuto psichico ha la possibilità di sembrare pensiero, facen-

dosi immediatamente nominalismo logico. Possono venir affrontati dei problemi senza che in realtà la loro sostanza sia minimamente sfiorata. L'apparenza della massima determinazione diviene la veste dell'assenza di pensiero, perciò dell'assenza di contenuto.

Questa non vuol essere la critica alla logica simbolica, ma alla sua possibilità di prestarsi ad un illegittimo uso da parte degli intellettuali di questo tempo: uso per il quale occorre sempre meno essere pensatori. Non c'è niente di più penoso, per esempio, che una storia della filosofia condotta secondo il metodo analitico-strutturale. Lo strutturalismo, di filiazione formale-deduttiva, divora qualsiasi indagine non abbia come oggetto quantità e misurazioni.

La coincidenza della massima raffinatezza logica con l'automatismo mentale diviene possibile sulla linea di una tecnica del formalismo discorsivo, priva di effettiva penetrazione del contenuto: che c'è, ma solo come alibi. La dialettica diviene veste esatta dell'automatismo mentale, ossia codificazione del male, di cui il soggetto non può liberarsi, perché l'espressione dialettica non è una catarsi, come può essere talora l'attività estetica dell'artista riguardo a un contenuto istintivo-emotivo. Nel fenomeno contemplato, l'espressione dialettica non è l'obiettivazione o l'espulsione di un processo riguardo a cui sia mantenuto un minimo d'indipendenza. Non è la liberazione dal male, ma la giustificazione, anzi l'azione stessa del male.

Così nel campo dell'arte, altro è che il « demoniaco » l'« orrido » e il « caotico » vengano ravvisati e obiettivamente proiettati in immagini, mediante cui una forza creatrice li incanta nella forma che li redime, altro è che la produzione artistica sia essa medesima l'espressione di un « orrido » o di un « demoniaco » o di un « caotico », di cui non si sa liberare e a cui anzi assicura legittimità estetica.

2. *Meccanismo dell'« alterazione ».* Lo *psichismo dialettico.*

E' giustificata perciò l'ipotesi che il cervello, come organo del pensiero e come supporto della coscienza dialettica, da un eccesso di dialettismo possa patire un'alterazione « funzionale », che lo

porta a intervenire nella determinazione del pensiero: onde cessa di essere il mediatore grazie al quale il pensiero trasforma in espressione concettuale-discorsiva le esperienze intuitive. Le quali possono bensì essere stimulate dalla sfera sensibile, ma non per questo dipendere da essa.

L'indipendenza del pensiero dallo strumento cerebrale, per lo sperimentatore che ravvisi il principio dell'auto-esperienza riguardo a un tale tipo di indagine, dovrebbe essere non soltanto indicativa del funzionamento dello strumento, ma parimenti espressiva di un'attività pensante capace di distinzione tra ambito psico-fisico e ambito mentale puro. Una simile capacità di distinzione dovrebbe essere considerata segno del regolare rapporto tra pensiero e cervello e presupposto interiore di un controllo del rapporto medesimo.

Se la dipendenza del pensiero dall'organo è provocata da una alterazione funzionale, questa non si può cogliere direttamente come tale, ma può essere riconosciuta in un tipico aspetto del discorsivismo, quello univoco automatico: la cerebrazione tendente alla manifestazione monoideistica della dialettica che le è congeniale. Occorre in tal senso saper guardare dietro le espressioni logiche e organiche dell'intelligenza di questo tempo, in ogni campo. Solitamente non si viene giocati dalle espressioni di un pensiero ingenuo e asistemático, bensì da quelle dell'intelligenza che costruisce secondo ferrea univocità la discorsiva veste della serie dei suoi contenuti.

Seguendo il percorso dell'attuale formalismo logico-dialettico, un processo neuro-psichico si può manifestare come organica architettura di concetti, senza reale contenuto organico. Questa architettura infatti è di parole: la relazione vera tra le parole è psichica, ma formalmente è logica e dialettica. La minima attività di pensiero è afferrata dall'automatismo cerebrale. E' la ragione per cui l'attuale logica offre un facile modo al dialettico di questo tempo di far valere la propria assenza di pensiero, non certo attraverso formulazioni di tipo logistico — di cui invero non sarebbe capace — ma attraverso strutture discorsive che le imitano e arieggiano.

In realtà tutta la dialettica post-hegeliana — se si escludono alcune forme dell'idealismo — si presta all'equivoco della vocazione discorsiva dei nuovi intellettuali, per il fatto che il linguaggio

gnoseologico e logico, scientifico e critico, può essere da essi dialetticamente usato, privo dell'interna sostanza di pensiero di cui è forma. Linguaggio che, nella sua neutra relazione a sé, non implica alcuna effettiva posizione mentale, ma solo estrinsecazione psichica.

Mentre la filosofia analitica aspira a consistenza e ragione d'essere, attingendo alla logica matematica e chiedendole strumenti sicuri per la sua vocazione inferenziale, il materialismo dialettico è sempre costretto a temi che per il loro contenuto esigerebbero penetrazione morale e speculativa e perciò pensiero logico-intuitivo: onde è sempre più impegnato nell'attivismo ideo-fraseologico, il cui progrediente automatismo implica la perdita di qualsiasi relazione con i temi dai quali mosse.

L'equivoco del marxismo come delle filiazioni post-marxiste e socialistiche di qualsiasi gamma, nessuna esclusa, è appunto il proporsi temi di suprema importanza umana, per la conoscenza dei quali comincia col sopprimere l'organo di conoscenza: quasi che la sua occulta missione fosse impedire che tali temi siano veramente penetrati dall'uomo di questo tempo. Non si può non essere mossi da un determinato psichismo, quando si è teoretici e simultaneamente si nega il canone metafisico del pensiero. Rimane perciò come segno del decadere della filosofia non tanto il fatto che sia potuto sorgere un «materialismo dialettico» — che è dire un idealismo della materia — quanto il fatto che la filosofia non lo abbia identificato per quel che era e non lo abbia perciò espulso come un discorsivismo estraneo al proprio mondo.

Il dialettismo ha sempre all'interno di sé non pensiero ma psichismo, capace di assumere la forma di pensiero necessaria a sollecitare non l'altrui pensiero, ma l'altrui psichismo e ad alimentarlo. La forma del pensiero viene asservita a un contenuto che nella sua mediazione le è irrelativo, in quanto contraddice il pensiero quale attività autonoma. E' il segno dell'alterazione mentale.

Riflettendo l'iniziale patologica dipendenza del pensiero dall'organo cerebrale, il dialettismo non può non tendere a rappresentarla scientificamente come lo stato di fatto normale: giunge così alla legittimazione dell'ipotesi che il cervello pensa, essendo materia evoluta sino alla possibilità di pensare. E tale ipotesi a un determinato momento tramuta in enunciato assiomatico, come

fosse scientificamente provata. Ma la stessa scienza oggi, attraverso dilettantesche indagini catafratte di matematica precisione e di raffinatezza di mezzi tecnici, tende ad affermare questo, eludendo un rendiconto logico sull'argomento, in base al quale avrebbe comunque il dovere di presentare tale asserzione come ipotesi, di cui non ha mai avuto possibilità di verifica. Infatti dal dialettismo materialista ne viene eliminata in partenza la possibilità che solo potrebbe compierla.

3. Costrizione monoideistica e retroattività della sua visione del mondo.

Sulla base di un simile enunciato, il dialettismo è portato a un'interpretazione della storia, della natura, della cultura e del senso della vita, nella quale proietta lo stato di fatto psichico di cui è inconscia espressione: fonda discorsivamente una nuova scienza dell'uomo incentrata sul tema economico, che diviene base astratta dei provvedimenti intesi ad assicurare l'esistenza di quell'organismo animale evolvente in cui è identificato l'uomo. L'economia cade nelle mani dei teorici, che mancano dell'intuito necessario alla penetrazione del fatto economico, ma possono far mostra di penetrarlo, mediante duttile dialettica.

Una mitica teoretica si proietta in prassi economica, la quale tuttavia, mediante i disastri che provoca, dovrebbe stimolare il riconoscimento obiettivo del suo irrealismo. Ciò non si verifica: il ferreo potere politico, infatti, secondo il tipico decorso paranoide, è pronto a giustificare ogni fallimento e a trasformarlo in punto di partenza per ulteriori esperienze, sanando le conseguenze negative con l'imposizione di ulteriore sacrificio alle masse sottoposte, o riuscendo ad ottenere sostegni dai Paesi della cui unità sociale opera a corrodere le basi.

Se l'alterazione mentale non dominasse il processo, il fallimento sarebbe istruttivo, in quanto rivelerebbe l'inadeguatezza del pensiero chiamato in causa: l'impossibilità dell'economia di sottostare a paralogismi politici. Ma la pianificazione non può che obbedire alla propria logica: come proiezione del contenuto monoidei-

stico, non può che insistere nel proprio movimento. Carattere del contenuto ossessivo è infatti non ammettere revisione di se medesimo, mancando l'attività autonoma della coscienza. La coscienza vincolata all'automatismo dialettico è capace di critica, o di « auto-critica », non riguardo al contenuto ossessivo — ché non potrebbe avvertirlo — ma riguardo alle forme della sua manifestazione, onde viene coltivata l'illusione che la dottrina evolva nel tempo e gli errori di applicazione si eliminino da sé.

In realtà, malgrado le metamorfosi dialettiche, la sostanza psichica della dottrina rimane immutata: ogni volta, la conseguente gravità della crisi viene compensata dall'intensificazione del condizionamento politico, che all'uopo mobilita l'arte, la cultura, la scienza, la propaganda. Mentre costringe la massa a un più intenso ritmo produttivo, sotto la pressione monoideistica della redenzione, continuando a non aver alcun rapporto con la realtà economica di cui presume essere la teorica, simultaneamente dà vita a una suggestione fiancheggiatrice mediante l'alterazione portata alle scienze storiche perché rispondano ai fini attuali della dottrina. La proiezione retro-attiva di significazioni riguardo a eventi del passato, privi di correlazione con il contenuto dottrinario attuale, viene organizzata secondo la logica dello schema automatistico.

Il carattere patologico di questo proiettare nel passato, nella storia, nel mito, nel folklore e in tutte le scienze connesse per necessità di ricerca, il senso della dottrina nata da una rottura con le significazioni metafisiche del passato, risulta evidente se si considera che il contenuto storico è quello che può pervenire a noi, per il fatto di essere uno con il proprio senso, o con la propria necessità ideale, come espressione dello spirito di una determinata epoca, che lo storico dovrebbe tendere ad intuire, non ad eliminare per sostituirlo con un credo, prodotto di una tipica mentalità presente.

Ciò che vale notare è l'assenza di preoccupazione di apparire deformati della storia, sulla base della sicurezza di una persuasione inevitabile del mondo culturale e accademico-universitario penetrato ormai nel clima della dialettica inconsciamente sostitutiva del pensiero, che può facilmente adattarsi a qualsiasi tema si presenti con caratteri di necessità e di sollecitazione dell'automatismo mentale.

4. *L'economia mondialmente uccisa.*

Va tuttavia rilevato che la situazione ultima del materialismo dialettico è tipica e in qualche modo simbolica. Essa non è un caso particolare della cultura di questo tempo, bensì la sua veridica espressione, naturalmente contrastata dalle espressioni formalmente diverse, ma di contenuto identico, risultando tutte parimenti dal comune processo dialettico riflesso e dalla devozionale fiducia nella razionalità e nella infallibilità della scienza.

E' inevitabile che il sostanziale materialismo della cultura, sul piano economico gradualmente si converta in automazione totale del procedimento produttivo e nell'aggruppamento univoco e acefalo dei complessi economici secondo organizzazione meccanica non più mossa da idee, ma da metodologia, tecnologia e psicotecnica, sostituendo in ogni settore l'elemento individuale della responsabilità e della creatività. L'aggruppamento acefalo attua l'irresistibile tendenza a strutturarsi in forma statale o secondo potere statale, per rimpiazzare mediante normazione giuridica l'assenza di virtù intuitiva organatrice e simultaneamente per imporsi come dominio a cui non abbia a sottrarsi individuo libero. Con ciò l'ideale marxista può infine fondersi, mediatrice la dialettica post-marxista, con l'ideale borghese: la fede tecnologica li accomuna.

La possibilità di operare secondo una realtà diveniente, ogni volta dinamicamente intuibile, viene eliminata dalla necessità di produrre secondo schemi metodologici riconducibili all'automatismo mentale, che è dire all'alterazione mentale: il cui fine inconsapevole è la soggezione totale dell'umanità al bisogno economico: essendo stato identificato l'ideale economico col senso stesso della vita. Il potere viene concentrato nell'organismo economico privato di vita: così che d'omini come fatto economico qualcosa che ha soppresso l'economia: e, come fatto economico, asserva a sé le attività umane.

Il fatto economico da mezzo diviene fine non soltanto ad opera del materialismo marxista, ma regolarmente ad opera del materialismo economico dell'epoca, ossia anche dei sistemi che sembrano opporsi al marxismo, essendo tale fatto il prodotto del pensiero comune ad entrambe le parti, incapace di afferrare nella realtà economica qualcosa che non sia numericamente misurabile.

Mentre in una zona della terra il marxismo è dovuto morire di logica morte, appunto perché tradotto nelle strutture economiche e sociali-politiche previste dalla sua morta dialettica, in altre vaste zone la sua cadavericità si diffonde e si riattizza di vita automatistico-tecnologica, tendente ad attuarne, mediante nuove strutture economico-sociali, la seconda morte. La cadavericità mondiale marxista è il logico graduale compimento del quasi secolare processo dialettico e analitico-metodologico, ultimamente fornito di mistica necessità dalle neo-sovietiche argomentazioni chiesastiche.

5. Il culto dell'inconscio. Inizio del guasto mentale.

Il sistema del dialettismo automatico, come espressione della alterazione mentale, accusa una possessione della coscienza da parte di influenze ad essa estranee, con cui essa s'identifica, credendo di essere autonoma e perciò operando come in stato d'ipnosi.

Il gruppo di influenze estranee, che non sarebbero lesive per la coscienza, ove essa assumesse, mediante una precisa tecnica (per la quale si rimanda il lettore alla II parte di questo libro), la loro forza come sua forza da svincolare dalla forma alteratrice, ma giungono a manovrarla mediante la sua inconsapevole identificazione con tale forma, epperò mediante l'alienazione della forza, noi chiamiamo « inconscio »: con senso essenzialmente diverso da quello invalso mediante la psicanalisi, la quale pone l'« inconscio » a fondamento della coscienza.

Per noi è sperimentalmente fondato il presupposto che la coscienza ha il suo principio in sé, non traendolo da alcun supporto fisico o psichico. Dalla mediazione fisio-psichica essa trae unicamente la possibilità di determinarsi dialetticamente nella forma individuale, tuttavia secondo il proprio essere originario. L'esperienza di questo essere originario, come sollecitazione di una forma superiore di coscienza, è possibile grazie a una tecnica che esclude la teoria dell'inconscio psicanalitico, identificandone l'oscurità e l'irrealtà. L'identificazione neutralizza il carattere negativo dell'inconscio, la cui pericolosità consiste appunto nel poter assurgere a entità mitica autoritaria, in quanto le viene attribuito in termini

scientifici un potere da cui la coscienza, malgrado il suo essergli superiore, dipende.

La dipendenza dall'inconscio che, come si è veduto, può manifestarsi in forme dialettiche apparentemente legittime, essendo esse una speciale immediatezza dell'alterazione mentale, può anche assumere veste filosofica e psicologica. In questo secondo caso si tratta della psicanalisi, in quanto dottrina fondata sulla inconsapevolezza dell'identificazione della coscienza con quel che le è estraneo: che essa sogna proiettare innanzi a sé, essendone dominata. Il suo esserne dominata diviene appunto dottrina psicanalitica.

Il culto dell'inconscio in tal senso non ha limiti, perché non è soltanto quello dell'inconscio psicanalitico, ma soprattutto quello che, come illegittimo *ethos* della cultura, si costituisce e si diffonde per induzione dialettica, provocando un contagio sostanzialmente psichico, che a sua volta si ripercuote come alterazione mentale e si esprime in ulteriore dialettica. Gran parte della produzione letteraria e artistica contemporanea ha una simile scaturigine.

L'alimento di tale dialettica non può non essere continuo, in quanto non viene dal pensare libero, che ha bisogno ogni volta di compiere un atto di svincolamento dalla serie dei pensieri mediocri, ma viene da una condizione mentale-cerebrale persistente, perché fisicamente fondata. La situazione cerebrale diviene fatto psichico con espressione mentale-dialettica: situazione che è indubbiamente il risultato di una serie di processi anteriori, rinviati ad una crisi generale del pensiero umano.

Quello che è il presupposto del sistema dialettico automatistico — che il cervello, o la materia, pensi — in realtà è la conseguenza di un modo di pensare già condizionato dalla meccanica cerebrale, ossia dal fatto che i processi fisici del cervello intervengono irregolarmente nella genesi del pensiero, il loro compito essendo invece costituire il supporto assolutamente « immobile ».

Schematicamente si può accennare che, nella vicenda dell'intelletto umano, alla soglia dei tempi « storici », dapprima è ravvisabile un pensiero la cui necessità espressiva è conforme al ricordo di un'originaria dimensione spirituale perduta. Tale pensiero nel tempo tende sempre più a identificarsi con la mediazione cerebrale, per una specifica esperienza del mondo fisico e perciò del sistema concettuale che gli è correlativo. E' l'inizio dell'era della filosofia,

che forse nei nostri tempi si è conclusa, a causa della compiuta fisicizzazione del pensiero: scendendo al di sotto della quale, esso non può non divenire espressione dell'animalità.

Allorché l'attività concettuale finisce col coincidere con la meccanica cerebrale, questa inevitabilmente predomina, e con essa la natura animale dell'uomo, se il rapporto non viene equilibrato da una contrapposta attività del pensiero libero dalla cerebralità: che è la possibilità intuitiva pura o il potere insito nel pensiero di ripercorrere consapevolmente il processo della propria assunzione quantitativa del mondo. Non dandosi tale azione riequilibratrice, la « meccanica » cerebrale predomina, eliminando il residuo potere intuitivo. Sembra che attui un più sicuro sapere scientifico, ma in realtà è l'alterazione mentale in atto. Dietro la parvenza del sistematismo scientifico, si verifica un deterioramento mentale dovuto al prevalere della meccanica cerebrale sul processo pensante. E' come se l'apparecchio telefonico, invece che trasmettere il discorso, intervenisse con un suo guasto e conseguenti rumori a sostituirlo. Il paragone è insufficiente, ma valido.

Il guasto cerebrale non è individuabile come il guasto di un congegno obiettivamente visibile. Se la coscienza riuscisse ad avere un rapporto obiettivo con la cerebralità, questa non potrebbe alterarsi. Purtroppo la sua alterazione è il prodotto dell'errato pensiero, di un secolare processo di deterioramento razionalistico: che si può far risalire alla crisi del « sacro » in Occidente e rapportare ad eventi come la persecuzione dei Templari, la premeditazione del loro sterminio e l'alterazione della verità circa la loro funzione storica: alla rottura dei poteri, temporale e religioso, con la Tradizione, e alle premesse della perdita dell'elemento metafisico del pensiero, che via via condurrà al filosofare intellettualistico, indi alla dialettica vuota d'intelletto.

6. *Eccesso sensorio e sua codificazione.*

L'organo cerebrale alterato determina l'automatismo tipico del pensiero, esigente veste logico-analitica; ma simultaneamente, a sua volta, l'organo cerebrale viene alterato dal pensiero che non si conforma alle proprie leggi. Il guasto è reciproco. Naturalmente

tale situazione non riguarda tanto l'obiettivo processo della logica analitica, quanto l'uso poco consapevole e perciò retorico del suo metodo.

Le leggi del pensiero, non essendo fisiche, esigono dal pensiero un rapporto con l'organo fisico, che sia l'uso di esso secondo l'ordine a cui ha obbedito la sua formazione biologica: onde l'uso del cervello da parte del pensiero, per essere giusto in senso fisico, non può che essere metafisico. Ed è tale, infatti, nel suo movimento predialettico, senza il quale non potrebbe esservi movimento dialettico: di cui però il mero pensiero dialettico non può avere adeguata coscienza. Il guasto si verifica appunto là dove il processo dialettico, attuandosi mediante l'organo cerebrale, non ha la capacità di operare secondo il principio adialettico dal quale muove: perde la forza di tale principio, che è dire l'autonomia rispetto all'organo: perciò non ha che un'astratta coscienza di sé.

Le ragioni della perdita dell'autonomia del pensiero, in senso metafisico e di conseguenza culturale-storico, non possono rientrare nell'ambito della presente trattazione. Esse sono state argomento di altri nostri studi, a cui rimandiamo il lettore. A noi interessa ora rilevare che una delle ragioni del prevalere del processo cerebrale su quello pensante — inizio dell'alterazione mentale, che si codifica mediante la persuasione scientifica che il cervello pensi, o sia l'organo del pensiero — è l'eccesso del risonare nella mente umana delle percezioni sensorie, senza adeguata controparte cosciente. Nell'epoca della linguistica e della semantica rigorosa, questa insufficienza di coscienza è un fatto grave. L'eccesso si verifica sia nella forma dell'esperienza quotidiana, in ordine al livello pragmatico-tecnico dell'attuale civiltà, sia in quella propriamente scientifica incentrata nell'esclusivistica fattualità dei fenomeni. In ambo i casi l'esperienza sensoria non è integrata da corrispettiva attività interiore, ossia da qualcosa di più che una semplice consapevolezza metodologica. Si tratta infatti dell'attività interiore sollecitata dall'esperienza sensoria stessa, nel suo darsi.

L'eccesso di sensazioni e di rappresentazioni ad esse legate, non può venir bilanciato da un pensiero che, analiticamente e speculativamente, è l'astrattificazione di tale rappresentare, non il suo superamento o la sua integrazione. Dal punto di vista della percezione, è inevitabilmente una continua carica di impressioni este-

riori senza risposta interiore, e, dal punto di vista della rappresentazione, il proseguimento dell'unilaterale cerebrazione non ripercorsa dalle forze pensanti messe in atto. La cerebrazione diviene automatismo e, come tale, comincia a produrre l'alterazione mentale.

Nell'intellettuale tale alterazione può assumere diverse forme di espressione compensatrice, che egli riterrà arte nuova, o pensiero d'avanguardia, o scienza cosmica, o nucleare, ma sarà il male messo in condizione di continuare pacificamente ed eticamente la sua opera. Non è un risanamento, bensì l'espressione intellettuale del male. D'altro canto l'automatismo mentale, ove trovi precise possibilità di estrinsecazione razionalistica, necessariamente si presenta come monoideismo persistente secondo il tematismo sociale, o politico-sociale, o psicologico, o filosofico assunto, sino ad una ossessività il cui carattere patologico non si tradisce, grazie allo apparato logico-linguistico di cui dispone.

7. Sentieri pseudo-scientifici della scienza. La tecnologia.

Invero è venuta meno al pensiero un'arte originaria: quella per cui potesse rimanere organo dello spirito anche attraverso l'esperienza scientifico-razionalistica. Il pensiero non è stato preparato ad incontrare le percezioni sensorie con adeguate forze interiori, quando la costituzione dell'uomo ha comportato l'esperienza strettamente fisica del reale.

L'indagine è stata condotta in funzione non dell'uomo, ma del fenomeno. Ciò che si svolgeva nella scena dell'anima dell'indagatore come conseguenza del suo sperimentare fisico è stato ignorato: e questo ignorare si è proiettato all'esterno come esclusione della correlazione interiore con il fenomeno, onde il fenomeno nella sua astratta exteriorità è stato validato e da esso il conoscere dell'uomo ha cominciato a dipendere. Il fenomeno è stato consacrato e ad esso subordinata la logica della scienza.

L'indagatore del mondo fisico è mancato dell'ausilio interiore che sarebbe dovuto venirgli dalle correnti spirituali della religione e della filosofia: le quali, salvo rare eccezioni, si sono chiuse nell'amministrazione rispettivamente della propria rivelazione o della propria speculazione, venendo meno a quello che sarebbe stato il

compito di una reale contemplazione e di una reale speculazione: assistere l'uomo alla soglia dell'epoca delle scienze naturali, illuminare gnoseologicamente la sua esperienza, fornirgli la controparte sovrasensibile della ricerca unilateralmente rivolta al fenomenismo sensibile: ricongiungere il pensiero impegnato nella ricerca con la propria forza originaria, così che il pensiero riconoscesse nel proprio intimo moto il contenuto reale dell'esperienza.

Il fatto che ciò non sia avvenuto spiega l'occasione che la pseudo-filosofia e il dialettismo hanno avuta di fornire essi la controparte teoretica, gnoseologica e logica, alle nuove esperienze dell'uomo: separando queste dalla propria logica interna ed eliminandone il senso fenomenologico. Hanno elevato il fenomeno a valore, costituendo la metafisica inversa. Inversa perché sostanzialmente anti-metafisica, ma costretta a una posizione metafisica dal suo inevitabile carattere di normatività riguardo ai contenuti assunti.

Pseudo-filosofia e dialettismo hanno fornito un'analitica che toglie definitivamente la possibilità di connessione con il proprio interno processo all'esperienza delle scienze della natura, onde lo scienziato in realtà procede ottuso e solo. Il fenomeno ha cominciato a condizionare la sua ricerca, sino a divenirne il contenuto indipendente dal pensiero, di cui pertanto è necessariamente strutturato.

Lo scienziato, avendo impegnato nel fenomeno il pensiero, senza possibilità di sperimentarlo come sua attività esplicantesi nel fenomeno sino ad assumerlo come vero, ha finito col considerare reale il fenomeno senza la sua attività. Si è privato dell'atto più importante: riconoscere quel che di reale opera di lui nell'esperienza del reale. Pago di conseguire gli esatti e quantizzabili concetti dei fenomeni, non ha avvertito come evento determinante la coincidenza del concetto con l'oggetto, è andato perdendo il nesso ideale tra concetto e concetto, quindi il concreto contenuto della coscienza riguardo alla propria attività scientifica: che è dire la possibilità di giungere alla percezione delle forme-tipo dei fenomeni secondo il procedimento dell'osservazione contemplativa intuito da Goethe.

Così, invece di « forze », egli ha avuto concetti vuoti, rispondenti a quantità misurabili di « fatti » chimici o fisici, da una parte separati dalla vita della natura e, dall'altra, dalla propria attività

sensoriale e pensante. Ha dimenticato di dovere la propria esperienza a un moto interiore antecedente la forma metodologica, e quando in questi ultimi decenni ha creduto volgersi al pensiero e costruirsi una filosofia della scienza, non ha potuto disporre se non del pensiero già afferrato dal fenomeno e di una logica deduttiva pronta con i suoi astratti formalismi a riprodurre il vincolo quantico del pensiero discorsivo al fenomeno.

Nei suo passaggio dalle scienze della prima indagine della natura alle attuali, egli non è stato cosciente di non aver più a che fare con il pensiero che inizialmente gli ha consentito l'esperienza del mondo fisico e mediante cui ha potuto costruire un'unitaria sfera della scienza, comprendente la biologia, la fisica, la chimica organica e inorganica, la meccanica razionale, ecc. Illusoriamente egli è entrato in un mondo nuovo d'indagini, mediante cui crede di aver acquisito un rapporto più preciso e più autoritario con la realtà fisica, mentre è vero il contrario: questa tende a sfuggirgli come non mai, lasciandogli nelle mani soltanto le strutture tecnico-metodologiche, ossia il cadavere cibernetico della sfera esteriore, in cui egli invero si muove da padrone, mentre perde sempre più terreno con la concretezza della natura e del cosmo.

In tal senso la cibernetica, che, entro determinati limiti, potrebbe essere un settore utile di specifiche ricerche, assurge a simbolo della tecnologia integrale, connettendo essa i processi di automazione sorti come sviluppi delle vecchie discipline o attuando l'aggregazione interdisciplinare delle nuove specializzazioni: missilistica, econometrica, biochimica, biofisica, psicocibernetica, strifizzica, ecc. Si sta costruendo il cosmo cibernetico per l'uomo-macchina che sorriderà con compatimento di chi non lo voglia più riconoscere come uomo: perché tecnologicamente avrà la sua etica, il suo legalismo, il suo spiritualismo, la sua religiosità (sappiamo che in una città italiana sono in atto i centri di automazione e di analisi strutturale per l'esegesi dei testi sacri), persino le sue recostituzioni tradizionali.

Il tecnologo-cibernetista ora ha tutto: gli manca soltanto il pensiero con cui inizialmente ha avuto a che fare per il fenomeno, perché il fenomeno glielo ha sottratto. E una logica deduttiva oggi è in atto, a sancire tale sottrazione. Oggi, il tecnologo, credendo ancora di operare per la scienza, scambia il pensiero inghiottito dal

fenomeno e astrattamente recostituito, con il pensiero che gli ha dato modo inizialmente di accedere cognitivamente alla realtà del fenomeno. Tale è in definitiva il senso della filosofia analitica, della sedicente epistemologia e di tutta la dialettica attuale che da queste si lascia dare contenuto e forma.

Quello che presume essere il più razionale uso delle forze del pensiero in sostanza è divenuto l'uso meno logico, perché manca dell'osservazione del pensiero come forma fenomenica pura e del processo essenziale della percezione sensoria: manca della possibilità basale del positivismo riguardo alla scaturigine del processo conoscitivo.

L'uso meno logico del pensiero da parte della logica che presume essere la più rigorosa, non può non essere messo in rapporto con il deterioramento dell'organo cerebrale. Essendo la situazione della logica, è parimenti la situazione della dialettica, la quale ormai non può che dipendere da quella, anche senza esserne la filiazione diretta. Il carattere deterministico-formale della logica deduttiva, nel suo fissare un meccanismo discorsivo alla relazione concettuale, altera il rapporto tra pensiero e organo cerebrale, che è un rapporto vitale, fondato sull'autonomia del pensiero. Tolta l'autonomia al pensiero, questo è costretto a un'irregolare relazione con l'organo fisico, in quanto deve conformarsi a un automatismo che gli è estraneo e che risponde all'automatismo cerebrale, ossia all'alterata funzione fisiologica dell'organo, non alla strumentalità dell'organo rispetto all'atto pensante.

L'alterazione mentale è in definitiva l'evento che rinvia allo unilaterale uso dell'organo cerebrale da parte del pensiero, sia per eccesso di percezione sensoria, sia per discorsivismo formale, che di tale eccesso è la codificazione. Nel suo rapporto con l'organo cerebrale il pensiero si comporta venendo meno alle proprie leggi: leggi identiche a quelle identificabili alla base della struttura fisica dell'organo.

V. LA METODOLOGIA CONTRO LA SCIENZA

1. *Tenacia analitica.*

Il guasto mentale di cui sinora è stata questione, si è ravvisato come un fenomeno necessariamente congiunto con l'incoscienza di esso, in quanto la coscienza s'identifica senza residui con la dialettica nella quale esso ha la sua formalizzazione. Soltanto la sua identificazione potrebbe essere l'inizio di una guarigione. Ma è difficile persino all'uomo ancora non affetto da tale guasto rendersi conto che il carattere intrinseco della cultura alla quale si affida, è riconducibile alla specifica condizione psichica degli intellettuali in quella impegnati, e sollecita in lui lo stesso male per via dialettico-logica. Anch'egli in realtà è in pericolo.

Il guasto è la perdita inconsapevole dell'autonomia del pensiero rispetto al proprio organo di espressione, il cervello, e l'inizio di una dipendenza dell'attività razionale dal meccanismo dei supporti fisici, a sua volta eccessivamente attivato da sollecitazioni esteriori, senza corrispettiva elaborazione cosciente. La stessa indagine scientifica comincia a non avere più autentica relazione con il suo oggetto, in quanto questo si afferma dall'esterno secondo una validità quantica e matematica, rispondente alla rinuncia del pensiero al proprio auto-movimento nel rapporto percettivo e conoscitivo, onde il valore qualitativo è ignorato.

Iniziata l'inconsapevole alterazione, l'attività concettuale perde il suo potere sintetico e la sua capacità d'autonomia, seguendo decorsi dialetticamente obbligati, che assume come sua libera deter-

minazione, mentre essi sono portati a determinazione da influenze estranee al pensiero.

La perdita del potere sintetico è il segno tipico del collasso del pensiero, che si tenta compensare con l'efficienza analitica e la dovizia di apparato critico-bibliografico. Sulla linea del dialettismo formale, viene scambiata per attività sintetica quella capace di relazionare espressioni linguistiche, mentre dovrebbe essere la capacità di avere come sintesi il movimento che si esplica nella relazione. Ma ciò implicherebbe l'esperienza del concetto, che l'attuale filosofia ha perduta e ormai neppure concepisce come possibile.

Qualsiasi dialettico o logico può operare sintesi formali di discorsi analitici. Ma più che il potere sintetico del pensiero, qui entra in giuoco la capacità di ricondurre il discorso, mediante operazioni induttivo-deduttive, ai suoi postulati, o enunciati iniziali, oppure finali: movimento automatico nella sua reversibile inferenzialità, che non impegna vita di pensiero. Esige, più che autonomia di pensiero, meccanica cerebrale: soprattutto in quanto il pensiero si limita ad esso, trovando in esso il meglio della sua espressione razionale e identificando l'esercizio del conoscere con la prassi fraseologica. Pervenuti all'enunciato primo, o a quello finale, da esso non si esce, dato che si è privi di passaggio concettuale. Ma il percorso che si ritiene così di aver compiuto nell'ambito inferenziale è irrilevante dal punto di vista della conoscenza, in quanto manca di coagulazione sintetica: che è dire di senso.

La meccanica cerebrale, grazie alla sua natura basalmente fisica, favorisce l'attitudine del pensiero discorsivo a permanere su una linea d'insistenza analitica riguardo al proprio contenuto. Le rivoluzioni e le innovazioni di tale pensiero, infatti, sono sempre esteriori e astratte, talora violente e distruttive nel loro formalismo, mai sostanziali. Sul piano della ricerca, esse conducono dalla scienza alla tecnica, non possono dare impulso nuovo alla scienza. Mentre il cammino della scienza, da Galileo in poi, è stato sempre un procedere intuitivo, mediante l'osservazione sensibile. Falsa innovazione e falsa rivoluzione sono la fenomenologia dello stato mentale riconducibile all'alterazione funzionale dell'organo del pensiero.

In tal senso il dogmatismo automatico-dialettico della pseudo-

rivoluzione e il dogmatismo tecnologico delle pseudodemocrazie necessariamente s'incontrano, per virtù di un'identica visione econometrica del mondo.

2. *Compromesso della tradizione religiosa.*

Il prevalere della fisicità cerebrale sulla corrente del pensiero, di cui si è veduto il rapporto con l'alterazione mentale, spiega tra l'altro la perdita della consuetudine di saggezza nei preposti alla vita religiosa, còlti come in stato di sogno dagli sviluppi della civiltà delle macchine, e in tal senso intimiditi, incapaci di dire la giusta parola e, per mostrare una sicurezza metafisica di cui in realtà non dispongono più, dinanzi alla tecnologia incalzante, pronti ad accettarne ormai tutte le condizioni, persino entro l'ambito di un culto e di un rito, la cui forma è vera solo a patto di rimanere intoccabile nella sua rispondenza al proprio originario contenuto. Segno di retorico rapporto della coscienza con una sfera che, essendole superiore, dovrebbe essere in realtà riconosciuta da essa come la sfera della perenne ispirazione: quella con cui, invece, essa non ha più a che fare. Se infatti tale comunione mantenesse, ne potrebbe trarre certezza conoscitiva dinanzi ad ogni nuovo avvenimento o problema del mondo attuale, senza ridursi a compromessi con i formalismi della linguistica e della tecnica, in un ambito in cui essi invero non sono necessari, anzi richiedono essere arginati.

Al religioso di questo tempo, la forza di affrontare l'invadenza del meccanicismo e la serie delle amoralità che esso comporta, non dovrebbe venire da compromessi, bensì dall'attingere realmente alla sfera spirituale di cui parla e di cui si presenta come annunciatore. La Tradizione in tal senso dovrebbe essere l'arte del perenne essere nuovi, perché antichi, per virtù dei principî: onde innanzi ad essa nessuna novità esteriore e fattuale dovrebbe invalere con il suo monotono apparire, codificato in sistemi formali.

La Tradizione dovrebbe mediante essi presentarsi come coraggio di non venir a compromessi con la moderna idolatria del sensibile né con la correlativa metodologia: dovrebbe operare come coraggio di porsi contro tutto e contro tutti, non per spirito di lotta, ma per coscienza di un orientamento che il mondo moderno

ha perduto e reclama dal profondo della sua miseria automatico-tecnica: per amore di coloro che questo orientamento oggi disperatamente cercano in quanto non riescono a credere che il sacro sia una finzione, non sia il senso stesso dell'esistere.

3. *Cultura del male.*

L'alterazione mentale, esprimendosi nelle grandi dialettiche analitiche e sistematiche del tempo, implica, mediante queste, il propagarsi del proprio processo nel mentale collettivo. In effetto la cultura dell'alterazione mentale si presenta oggi come regolare: si diffonde attraverso pubblicazioni a vasta tiratura, i testi di studio e le opere di specifico carattere universitario, salvo rare eccezioni.

La cultura dell'alterazione mentale non può non essere suscitatrice dell'alterazione in chi si lascia conformare da essa. In realtà, quando taluni specialisti affermano che il pensiero è una nobile secrezione dell'organo cerebrale, non hanno torto, perché tale affermazione è essa stessa la secrezione pensante della condizione del loro organo cerebrale. Lo stato patologico diviene legittimamente pensiero esatto. E tuttavia, anche in una simile condizione, un atto che non ha corpo, un atto non identificabile con processi fisiologici, né logicamente quantizzabile, si verifica. Ma la deficienza di coscienza pensante è tale che non giunge a cogliere questo *minimum* simbolico della propria contraddizione.

Tale deficienza, confortata dalla meccanizzazione della vita (il cui scopo sarebbe dovuto essere l'indipendenza delle attività dell'uomo dalla necessità materiale, perché gli fosse possibile una considerazione contemplativa dell'operato quotidiano) invale in modo che, come inerzia mentale, trapassa agevolmente nell'automatismo razionalistico, che chiamerà « inconscio » la zona di libertà e di chiarezza a cui ha rinunciato e la identificherà con la zona degli istinti, giungendo a quella confusione perfetta, nella veste scientifica e analitica, che permetterà il culto del male stesso: consentirà di considerare forme di evoluzione e di superiore autonomia le varie espressioni paranoide, eccentriche o violente, dei nuovi esemplari umani.

4. *La scienza orbata di logica.*

Il dialettismo come deterioramento della dialettica e perciò espressivo di contenuti psichici più che mentali, la facile intelligenza analitica e sistematica, l'automatismo discorsivo strutturalistico, come segni di un guasto del rapporto tra pensiero e organo cerebrale, epperò di smarrimento dell'indipendenza del pensiero dal sistema dei nervi, sono fenomeni di questo tempo.

Essi sono riferibili, da una parte, allo scadimento della dialettica in materialismo dialettico e di questo in dialettismo post-marxista, che ne è la disgregazione di continuo ricomposta secondo l'analitica strutturale dei frammenti e in sé ormai anti-marxista, ma inconsapevole, e, dall'altra, alla resurrezione moderna di una logica nata or sono venticinque secoli ed esaurita come funzione orientatrice del pensiero, perché il pensiero, ultimamente identificatosi con il mondo misurabile, qui attua un'astratta coincidenza con l'oggetto, che assume come concreta, e che perciò esige una consapevolezza del proprio movimento, oltre il procedimento dell'antica logica.

La nuova logica, oltre che a fissare in strutture matematiche la propria analitica, mira a codificare il pensiero che si vincola al sensibile ancor più che il pensiero delle prime scienze della natura, assumendo come reale la coincidenza del concetto con il misurabile, e, senza risalire al concetto reale, contempla come pensiero la proiezione astratta di tale coincidenza. Con ciò rinuncia alla vera logica del processo, ossia all'esperienza del concetto, che ha reso conoscibile l'oggetto. Il concetto che realmente ha operato le rimane sconosciuto. Di tale concetto operante e pur stante dietro lo schermo discorsivo, la nuova logica non dà il segno della minima consapevolezza, onde assume come reale il riflesso dialettico del fenomeno sensibile, privo del concetto che lo ha reso possibile.

L'antico filosofare, meglio che dalla determinazione del concetto, moveva dall'interna intuizione di esso: al moderno sarebbe stata necessaria la determinazione volitiva del concetto come atto sollecitato dal tipo nuovo di esperienza del fenomeno fisico. Tale determinazione non è stata possibile se non in forma intellettualistica e astratta. Il nominalismo è risorto teoreticamente: così che l'esperienza del mondo fisico è mancata di orientamento fenomenologico e, oggi, nella sua nuova fase metodo-

tecnologia, definitivamente priva di scienza del concetto, è come un corpo senza testa, procedente verso obiettivi su cui sperimenta, ma che non vede. In realtà allo scienziato moderno manca la logica della propria esperienza scientifica: che non è l'antica logica restaurata e ammodernata. Non è l'attuale filosofia della scienza.

Il ritorno alla logica formale in questo tempo è il segno dell'insufficiente coscienza del pensiero, rispetto all'esperienza che compie nel mondo fisico, privo delle forze intuitive di cui ancora sia pure debolmente disponeva ai primi di questo secolo. E' un ritorno retorico, perché, come sarà mostrato, si svolge a un livello della razionalità inferiore a quello del principio dell'autocoscienza sollecitato per l'esperienza del concetto astrattamente coincidente con l'oggetto: è inadeguato all'esigenza del pensiero totalmente impegnato nel processo della scienza e della tecnica.

Non si tratta infatti di rinunciare a fornire di regole formali il discorso scientifico, ma di intendere la differenza tra logica formale correlata alla scienza e contenuto interno dell'esperienza scientifica. Oggi il dialettismo tende a confondere le due forme di pensiero, da una parte, con l'alterazione dei compiti della logica simbolica, giungendo persino a elaborare mediante strutture algebriche teorie formali intuizioniste, e dall'altra, ignorando la possibilità di obiettivazione del pensiero operante nello svolgimento della esperienza fisica.

Altro è il discorso, altro la percezione del pensiero entrato nell'esperienza del mondo fisico ed esigente, in realtà, il proprio metodo, indipendentemente dalla metodologia formale, il cui valore è semplicemente strumentale ed espositivo. Questo pensiero, che è l'essenza dell'esperienza, è infatti il moto intuitivo e realizzativo della ricerca, ciò che la rende vera: esso non è conosciuto, non giunge ad essere esso stesso esperienza, perché lo scienziato non ritiene ciò suo compito e, d'altro canto, pensa che a ciò provveda l'espressione logica. Al tempo stesso crede di possedere il contenuto del concetto scientifico come contenuto della coscienza pensante. In realtà il concetto è assunto non secondo il pensiero che lo concepisce, e neppure nella sua identificazione con l'oggetto, bensì come morta proiezione di tale identificazione, in cui dell'originario movimento del pensiero non c'è nulla.

Manca allo scienziato di questo tempo la coscienza del suo stesso pensiero, che è qualcosa di più che il pensiero conseguente all'esperienza: gli manca la capacità di distinzione tra la logica necessaria alla comprensione e all'ulteriore sviluppo dell'esperienza, una volta compiuta, e l'essenziale pensiero messo in atto dall'intimo dell'anima cosciente nell'esperienza medesima, perché sia possibile come ricerca e invenzione. A ciò non può provvedere neppure una logica che riguardo al proprio processo formale manca essa stessa di coscienza del proprio contenuto di pensiero. I moderni sistemi deduttivi non possono costituire una scienza unitaria delle forme del pensiero scientifico, finché sono prive del concetto del loro proprio oggetto — che non è fisico né quantizzabile — e perciò penetrativamente non giungono dove, senza saperlo, giunge il pensiero impegnato nell'indagine fisica, per la sua correlazione con l'oggetto fisico.

La metodologia è il prodotto relativo a un contenuto di cui essa non può superare i limiti fattuali per tradurlo in termini formali, finché non si rivolge alla relazione di pensiero implicita al contenuto e senza cui questo non potrebbe essere per l'indagatore quel determinato contenuto, ma contempla soltanto le modalità discorsive della relazione.

5. Macchina e metodologia.

Il metodologo può essere lo sperimentatore stesso, lo scienziato che stabilisce la relazione con il fenomeno, ma oggi per lo più è il logista che semplicemente l'apprende, per trasferirla nella sfera della deduzione. Ma sia nell'uno che nell'altro caso, la relazione a cui ambedue si rivolgono, non viene da essi penetrata. E' evidente che essi non dispongono del pensiero in atto nella relazione: che è stata l'iniziale possibilità perduta dalla scienza ai primi di questo secolo. Bensì dispongono della relazione dedotta (1° momento del nuovo orientamento metodologico), dalla quale ulteriormente deducono (momento attuale), senza che la scienza, dal punto di vista intuitivo e creativo, progredisca d'un passo. Ciò risulta dai resoconti dell'attuale letteratura logico-scientifica.

Non si è afferrata la relazione, bensì semplicemente il suo

prodotto, ossia la serie delle note fenomeniche, tra cui si sono stabilite connessioni dall'esterno, dalle quali si sono estratte infine delle leggi. Da queste leggi non rispondenti a nulla di vivente della natura, o della concretezza del fenomeno, bensì all'astratta correlazione provvisoriamente necessaria a sostituire l'incapacità di entrare nella realtà del fenomeno, si sono prese le mosse per le ulteriori operazioni: quelle produttrici dell'attuale tecnologia.

La trascrizione scientifica del processo, da un punto di vista rigoroso, non ha altro valore che di documentazione di un'indagine incompiuta, per insufficienza di mezzi di pensiero. Ma proprio una simile insufficienza oggi impedisce di prendere atto della reale situazione e cerca la sua compensazione in indagini nuove, che, per quanto prive dell'intuito primo, danno luogo a esperienze nuove, ma mancano della parte più importante: il senso. Tuttavia i teoreti di tale aspetto dell'esperienza si affannano a trovarlo il senso, con raffinatissimi studi, propiziati dal sistema che sorregge lo stato di cose predetto: onde essi sarebbero gravemente imbarazzati se trovassero veramente ciò che presumono cercare: il senso, che implicherebbe l'annientamento del sistema. Ma tale pericolo non corrono, in quanto il pensiero con cui cercano è proprio quello la cui giustificazione deriva dallo smarrimento del senso accennato.

Lo scienziato moderno opera mediante i segni astratti della relazione, non con la relazione stessa, ossia opera ormai come un tecnico: un aggiornatissimo tecnico. Egli rimane entro il limite, che gli consente al massimo la proiezione obiettiva dell'astrattificazione del reale, la produzione meccanica, e annienta ogni volta i suoi sforzi di sperimentare il vivente, che è il piano della relazione da lui resa estranea all'indagine, e illusoriamente posseduta nelle notazioni astratte.

La relazione perduta dallo scienziato viene tuttavia data dalla logica matematica come posseduta e viene presentata in veste formale come relazione tra segni: relazione formale che sarebbe legittima, se potesse derivare dalla percezione della relazione di cui quelli sono segni. La relazione infatti precede la forma e la forma esige la conoscenza di ciò di cui è forma. Perciò, allorché gli attuali sistemi deduttivi escono fuori dell'ambito delle teorie matematiche, si può dire che mitizzano una controparte interiore,

o logico-formale, o filosofica, della scienza, come se afferrassero il tessuto interno di talune sue strutture, mentre in realtà sono la trascrizione tautologica formale dell'inerenza passiva del pensiero al fenomeno, senza possibilità di percezione del proprio movimento e perciò di penetrazione del fenomeno.

Quello che è il mondo delle macchine (certamente necessario a un certo livello esistenziale, ma assolutamente estraneo agli interessi della conoscenza e tuttavia oggi condizionante la conoscenza e perciò la civiltà umana) come proiezione dell'insufficienza del pensiero rispetto all'esperienza del mondo fisico, sul piano dialettico è la logica come automatismo formale.

Non è la macchina l'errore, ma il simbolo che essa incarna, in quanto segno del pensiero destituito di potere produttivo, che, a sua volta codificato e metodologizzato, opera nuovamente sullo uomo, sino ad esigere l'automazione integrale non soltanto dei mezzi delle funzioni esistenziali, ma delle funzioni esistenziali stesse, compresi il mentale e lo spirituale.

6. *Dialettismo, collasso della filosofia.*

Ma la dialettica elettivamente teoretica, che invale in questo tempo come struttura discorsiva con contenuto storico, filosofico, morale, sociale e sociale-economico, si trova in una situazione ancora peggiore, perché soffre della condizione generale del filosofare analitico, senza possibilità di rigore formale che non sia retorico, dato che i suoi temi, essendo di natura ideale, esigono un'attività intuitiva che, come si è mostrato, è tagliata fuori come elemento metafisico irreali: onde dalla dialettica hegeliana, che ancora su un movimento intuitivo si fondava, è nata la dialettica con apparente vita intuitiva, ma in realtà priva di idea, e dal deterioramento della dialettica priva di idea è nato l'attuale dialettismo.

Infatti, l'idea, come puro immediato del pensiero, si dà a un atto d'indipendenza dell'intelletto dalla mediazione pensante, mentre il dialettismo necessità di presupposti assiomatici, di mediazioni già compiute e discorsivamente fissate, evitanti l'esperienza dell'originario pensiero. Così scambia per originario pensiero la premessa dogmatica, il pensato. Costruisce l'edificio sistematico-analitico sulle sabbie mobili del pensiero riflesso e degrada la cultura

e corrompe i popoli, costituendo l'idolatria di ciò che assume come avente in sé fondamento, essendo per esso il pensato impenetrabile, o il pensato pietrificato: la materia.

Il dialettismo, mancando di correlazione interna di pensiero, per la sua radicale opposizione all'elemento intuitivo puro, necessita di correlazione discorsiva, ossia di formalismo, che tuttavia non potrebbe essere formalmente logico, perché, ove si costituisse con rigore positivistico, non potrebbe non procedere sino a mandare in frantumi l'intero sistema e perciò se stesso. Il suo contenuto non essendo ideale, è perciò psichico: come tale, non avendo infrenamento né in un rigore formale, né nella concretezza del tema, diviene il correlatore delle parole, onde si può dire che l'unica strutturabilità possibile in tale discorso è semplicemente l'assonanza delle parole, o l'associazione dei concetti similari. Qui veramente accade che il nero si possa far passare per bianco e viceversa, e che la storia e la cultura trascorse possano venir retroattivamente mutate secondo il dettame dialettico dell'influsso psichico attuale.

Il dialettismo ha tentato tra l'altro di ricondurre al proprio schema l'antica metafisica indiana, in particolare quella sankariana, che con la sua struttura si presta meglio all'interpretazione discorsiva. Ma la realtà è che l'automatismo discorsivo, come segno di un'opposizione cerebrale al pensiero vivo, è un fatto di questo tempo. Esso tenta di collegare a sé ciò che del passato gli appare formalmente affine, per ridurlo al proprio contenuto psichico attuale scindendolo, come ha già fatto con lo hegelismo, dalla sua interna identità, con cui non potrebbe stabilire contatto. Il sistema di Sankara, per la sua impostazione formale, si presta alla riduzione dialettica del contenuto a un astratto monismo politicamente adoperabile dall'attuale monoideismo automatistico. Ma neppure logicamente questo può collegarsi con l'antica metafisica, essendo esso proiezione di un'esperienza del mondo fisico non consapevole del proprio fondamento e possibile nella forma modernamente assunta, proprio perché privo di consapevolezza di quel che è metafisico, anche se di metafisica può parlare.

La dialettica greca e indiana, qualitativamente diverse e rispettivamente conformi a relazioni distinte, l'una con l'essere, l'altra con l'essenza, erano in realtà il pensiero nel suo incontro con la necessità espressiva da esso già intuita prima del processo for-

male, non erano il processo formale stesso, che mai fu concepito come valido in sé. Persino Cartesio, Hegel, Gentile — maestri di pensiero, a cui tuttavia sarebbe vano risalire per apprendere un'arte del pensare puro, esigente non filosofia ma ascesi di pensiero — poterono parlare, in un'epoca già intellettualistica, di un pensiero su sé fondato, non identificabile con l'analitica del discorso. Quello che avvenne quando allo hegelismo via via fu carpito il tessuto discorsivo della dialettica, venendo ignorato o respinto il contenuto ideale che solo la giustificava, è un oscuro e triste fatto che segna il principio dell'ottenebramento della coscienza umana. Esso può essere ravvisato in tipici impersonatori, che, da Marx a Jung, hanno potuto far valere universalmente, mediante dialettismo scientifico e logico, contenuti apparentemente mentali, ma in realtà espressivi dell'alterazione mentale.

Occorre dire che, senza il decadere della filosofia, non sarebbe sorto formalismo dialettico né di conseguenza formalismo empiristico-logico. Strumentalmente giovandosi di talune strutture della logica simbolica, una tecnica formale e una reale metodologia si sarebbero potute costituire sulla base di una scienza pura del pensiero e perciò come espressione della Scienza dello Spirito.

Agli inizi dell'epoca delle scienze naturali è mancata allo studioso del mondo fisico l'ausilio di una reale filosofia della natura, avendo Kant eliminato la possibilità della penetrazione dell'essenza del fenomeno, ed essendo poi Schelling e Hegel venuti meno al concorde impegno di costruire una scienza intuitiva della natura, che operasse come arte di accostare i fenomeni meglio che mediante rappresentazioni esatte del loro processo fisico, soprattutto col dar modo all'indagatore di seguire ciò che si compie nella scena della coscienza, come controparte interiore dello sperimentare fisico. Il dialettismo fu possibile per il venir meno dei massimi filosofi dei secoli XVIII-XIX, ancora capaci di pensiero intuitivo, a un compito richiesto dall'umana cultura e per il quale, in un modo o nell'altro, essi non ebbero le forze, come storicamente e filosoficamente è controllabile.

I disastri dell'attuale tempo risalgono a tale atto di nascita del dialettismo dal fallimento del pensiero dialettico, che era la forma di un pensiero ancora capace di movimento concettuale e di consapevolezza del concetto come fondamento. Venuto meno il

pensiero, la forma ha continuato per suo conto come discorso analitico. Perciò oggi, tolte le esperienze formali della logica e della matematica e quelle reali della fisica e della chimica, obiettive sul piano esclusivo della mineralità e della misurabilità, il resto della esperienza umana è un dialettismo con apparenze di contenuto, dovute all'uso della terminologia scientifica usurpata alle uniche esperienze che la giustificano.

Il contenuto psichico del formalismo dialettico non ha rapporto con gli oggetti a cui si riferisce. Ma a un'indagine realistica risulta che il suo compito è impedire che tali oggetti vengano veramente conosciuti, non essendo oggetti come quelli delle scienze fisico-chimiche, ma concetti come: società, libertà, capitale, merce, prezzo, socialità, ecc. E' l'opposizione al conoscere, mediante l'esclusivistico sviluppo dell'aspetto formale del conoscere: onde l'oggetto rimarrà sempre estraneo al ricercatore, mentre egli simultaneamente alimenterà in sé la persuasione di possederlo in quanto ne parla.

7. La dialettica indiana. Orientalisti inaspettati.

I tentativi a cui si sta giungendo oggi da parte di vigilanti « orientalisti » di trovare precedenti alla dialettica materialista persino nella logica o nella dialettica indiana, vanno veduti come sviluppi inevitabili dell'osservata « alterazione mentale », tendenti a proiettare nel passato un modo di vedere che è fenomeno presente, ma che non riguarda il presente, se non come sintomo del suo male.

Non rientra nel presente nostro compito mostrare come l'antico filosofare greco e indiano — ammettendo che si possa dare il nome di filosofia ai sistemi speculativi indiani — fosse forma di un pensiero che attingeva a esperienze interiori. In particolare la tradizione indù in tempi relativamente recenti dette luogo a sistemi di pensiero, che non furono se non forme intellettuali dell'originaria percezione metafisica e che solo in riferimento a questa potrebbero oggi venir considerati.

L'elemento logico formale dei pensatori indiani non poteva essere controparte discorsiva di una posizione realistico-primitiva — che è la sostanza dell'attuale dialettismo — né poteva essere

propedeutica di una filosofia del linguaggio che a un determinato momento divenisse condizione al pensiero. La percezione interiore era invece il presupposto del pensiero, la possibilità del suo movimento formale. La soluzione di Madhusûdana del paradosso idealistico, per esempio, ha bensì forma logica, ma questa forma è la veste di un'intuizione anzitutto valida in senso mistico e ascetico. Così il pensiero di Nâgârjuna riguardo al paradosso del « vuoto » è anzitutto valido come tecnica di azione interiore.

Il processo deduttivo-induttivo non era conforme allo schema della deduzione e dell'induzione nel senso della sillogistica occidentale e dei suoi sviluppi formali, bensì moveva da contenuti di coscienza e da percezioni intuitive il cui valore sperimentale poteva legittimamente operare in senso assiomatico.

Quella logica anche se, rispetto alla Tradizione, accusava la discesa da un livello metafisico a un livello « mentale », manteneva tuttavia il rapporto con il metafisico. Essa giocava nella forma, perché non si cristallizzava in formule, non era automatismo proposizionale né perciò poteva suscitare l'altrui automatismo. Poteva condurre la forma all'antinomia e al paradosso, in quanto moveva secondo la luce informale del pensiero: non era la veste formale del linguaggio separato dal contenuto di pensiero, l'unico che potesse giustificarlo. E quando questo « contenuto » fosse la prima percezione intellettuale del « vuoto », essendo tale percezione la scaturigine del puro processo logico, le proposizioni non potevano essere che allusive, paradossali, obbedienti a una contraddizione antecedente, dal punto di vista metafisico, il rigore logico. Altro è infatti il rigore formale che tende ad affermare soltanto se stesso come valore fuori della necessità intellettuale da cui primamente sorge, altro quel possesso della forma che servì all'espressione di taluni pensatori-asceti, come Bartrhari, Dharmakîrti e Prajñâkaragupta.

Le polemiche tra le varie correnti sono dialettiche nel loro svolgimento, ma si riferiscono a contenuti spirituali assunti in opposte forme, idealismo e realismo: termini, questi, che non rispondono se non indicativamente al significato che essi hanno per le analoghe correnti nella filosofia occidentale. I contrasti dialettici non sorgono per un discorsivismo assunto a valore, ma vertono sul rapporto tra i due momenti della conoscenza: quello intuitivo puro e quello della parola che lo esprime. Così i grammatici-filosofi

non sono retori o nominalisti, ma cultori della parola come suono in cui si esprime lo spirito.

Certo, la controversia accusa una crisi del conoscere « metafisico », ma si riconnette alla forma di tale conoscere, non alla valorizzazione della sua spoglia disanimata. Mentre Diñña e Dharmakīrti considerano il pensiero discorsivo una negazione dell'atto metafisico, per Bartrhari l'espressione discorsiva può essere la veste legittima di tale atto, in quanto intuitivo.

Quando gli odierni filosofi del linguaggio e i logisti si appellano ai grammatici indiani come a illustri predecessori, cadono in un grossolano equivoco in quanto scambiano per ricerca empiristico-formale quella che fu elaborazione della forma in ordine ad un contenuto esoterico o informale, che soprattutto importava. E' lo stesso motivo per cui l'equivoco dialettico non può essere esteso ai pensatori indiani, secondo il tentativo recente di nominalisti in veste di orientalisti. Al dialettismo ormai è possibile includere disinvoltamente in sé tutta la cultura e la storia, secondo i suoi monoidesmi. Così il sistema di Sankara, come s'è accennato, diviene oggi, ad opera di « orientalisti » inaspettati, pretesto per una proiezione a ritroso dell'attuale materialismo dialettico. Si è guardato al pensiero con cui egli inizia il *Vākyapadīya*: « Il Brahman senza fine e senza principio è la realtà parola che immutabile si trasforma negli oggetti sensibili: da esso l'origine del mondo », e si è creduto che la parola sia la parola parlata, perciò la dialettica.

Il monismo di Sankara si elabora dalla centralità di un principio che è parola creatrice, secondo un processo che si presta a essere presentato in una sorta di similarità con la dialettica post-hegeliana, grazie al giuoco della eliminazione dell'elemento intuitivo. Basta infatti sostituire al termine « Brahman » quello di « materia », intesa come principio trascendente, e l'interpretazione materialistico-dialettica va a posto. Soltanto si dimentica che viene stabilita una relazione di parole escludente il contenuto di cui furono veste, secondo un procedimento già usato da Marx, per la struttura della sua opera, nei riguardi della filosofia hegeliana. Ne nasce la sovrapposizione di un significato gratuito, assolutamente privo di relazione con l'oggetto a cui si riferisce, ma plausibile per coloro che non sono più capaci di pensare.

Il materialista dialettico non può preoccuparsi di quel contenuto, perché neppure lo suppone. Forse uno spirito logico potrebbe soccorrerlo, ove tenesse conto che il cosmo di Sankara, essendo identico a quello di Nâgârjuna, presuppone l'esperienza del « vuoto ». Quel vuoto non era certo un vuoto d'aria e neppure l'immagine di un tale vuoto, ma una « percezione » che almeno occorrerebbe porre in questione, per correttezza scientifica, risultando il fondamento di quel monismo metafisico. Ma è il tema che viene evitato, perché il suo senso è oscuro e impenetrabile al pensiero caduto nel dialettismo. E' il pensiero che, chiuso al proprio originario essere, si proietta nel supporto dei nomi e nella sicurezza che la tangibilità di tale supporto offre, a differenza del pensiero intuitivo, che esige meditazione e creatività indipendente dal supporto.

Proiettato ogni valore nelle parole, il nominalista automatico trova il modo di continuare a pensare costruendo correlazioni tra le parole, secondo una necessità posta dalle parole, per cui incontrerà ancora nomi ed ai nomi darà il senso che l'automatismo proposizionale prescrive: onde Sankara, il grande monista metafisico, potrà essere presentato come un inconscio precursore del monismo materialista. Tolto alle parole il senso che ebbero da chi secondo interiore luce le usò, si può con esse costruire un edificio il cui senso è l'opposto.

Abbiamo chiamato « inaspettati » i dialettico-materialisti in veste orientalistica, perché il loro orientalismo è invero un non-senso in quanto il contenuto di cui presumono occuparsi da essi è preventivamente negato: ne è rifiutata l'esistenza, per incapacità di concepirla. La tradizione e la cultura orientali potendosi spiegare unicamente mediante tale contenuto — l'esperienza sovrasensibile — resta a spiegarsi il reale intento di un intellettualismo persuaso del movente economico quale impulso delle civiltà, a interessarsi di una cultura la cui sostanza è la prova esatta dell'opposto, ossia dell'infondatezza di una simile persuasione.

L'evidenza del tentativo di includere nella concezione storico-materialistica e dialettistica la cultura orientale di cui anche le forme intellettualistiche contraddicono la visione materialistica, persino quando esprimono posizioni vitalistiche e naturalistiche, denuncia l'inganno che il dialettista perpetra non solo ai danni della verità,

ma anche in contrasto con il contenuto che presume affermare, in quanto tende ad assimilarli contenuti opposti: denuncia perciò l'ossessione formale della dottrina cui è sufficiente la riduzione a denominatore comune dialettico di tutte le espressioni intellettuali, senza rilevanza dell'effettivo loro significato: purché la vasta schiera degli aggruppati secondo assenza di pensiero siano riforniti dello stupefacente dialettistico con cui ossessionarsi a loro volta.

8. *La filosofia occidentale. Hegel.*

La logica diviene una scienza particolare allorché la filosofia perde il magistero dell'universalità e cessa di essere scienza delle scienze. La dialettica si scinde da essa e presume essere il nuovo filosofare, venendo mossa da oscuri impulsi che assumono forma politica e politicamente operano.

Sorgendo come segno della perdita dell'unità della filosofia e perciò separando sapere da sapere, la dialettica tende poi a riunire secondo il denominatore comune discorsivo-politico, le varie scienze, quelle « morali » e quelle della natura, ormai separate, perché private del reciproco rapporto, ossia della loro unità originaria.

Il senso del morire della filosofia riguarda non soltanto la filosofia e il pullulare delle forme della dialettica nei varî rami dello scibile non più controllati da uno spirito della filosofia, ma altresì l'orientamento della cultura e della civiltà, il costume umano. Questo non è più permeabile dal filosofare, ma, scadendo, si codifica e crea ogni volta la sua specifica contingente filosofia.

Così la logica, separandosi dalla filosofia, diviene una scienza particolare: anch'essa non può che pullulare, onde varie e particolari sono le logiche, le quali aspirano ad incontrarsi per non contraddirsi reciprocamente, ossia logicamente. Tendono a costituire un sistema unitario, ossia tendono, senza saperlo, a tornare verso ciò che un tempo c'era e da cui si sono separate. Cercando di ricostituire una scienza della logica unitaria, in sostanza esprimono l'oscuro impulso del ritorno al pensiero originario. Ma è un ritorno problematico, perché non conoscono quale unitaria scaturigine veramente ora le congiunga in profondità. Né ciò che può unirle può

ormai essere l'antica logica, l'antica filosofia, quali oggi possono essere riprospettate: simulacri di ciò che furono.

La realtà è che la cosiddetta logica formale fondata da Aristotile come primo modo del pensiero di fissare i nessi tipici dei concetti, fu superata dalla filosofia moderna e, con nuovo rigore di pensiero, in particolare da Hegel. Mentre la categoria di Aristotile è un concetto fissato nella sua significazione come contenuto di conoscenza, la categoria di Hegel è l'esigenza di cogliere la conoscenza medesima nel suo interno movimento, come processo noetico. Che tale esigenza, poi, in Hegel non si realizzi, per insufficiente presenza dell'elemento intuitivo nella dialettica dell'intuizione medesima, non significa che essa non sia l'orientamento reale del pensiero oltre l'antica logica. Ma è l'orientamento che non potrebbe avere altro senso finale se non una disciplina metafisica del pensiero.

Che Hegel non abbia realizzato l'intento della sua «Scienza della Logica», come scienza che a sua conclusione postulasse l'ascesi del pensiero, ha significato per l'umano pensiero l'impossibilità di ripercorrere il proprio movimento quando lo sperimentatore del mondo fisico lo ha impegnato nell'analisi dei fenomeni. Non si vuole dire con questo che la filosofia di Hegel ne sia stata la causa, ma soltanto osservare che tale filosofia, incompiuta rispetto all'assunto iniziale, e la conseguente possibilità che il suo tessuto dialettico venisse utilizzato da impulsi non filosofici, avversi alla realtà del pensiero, ne sono stati il segno.

Hegel ebbe l'intuizione del momento intemporale del pensiero, ma non si volse a percepirlo, ché sarebbe stato l'arresto o il mutamento del suo filosofare: preferì seguirne la dialettica, così da poterne descrivere il processo concettuale e trasmetterlo come esperienza coscientemente ripetibile. Ma né dai suoi discepoli né dai filosofi successivi fu compresa come esperienza intuitiva pura, bensì solo come struttura dialettica, né perciò fu afferrata l'interna istanza a un'esperienza metafisica mediata dal pensiero puro, che a un determinato momento si rendesse indipendente dalla mediazione filosofica stessa. La filosofia di Hegel, concettualmente esatta, si presenta come organico sistema dialettico, tuttavia privo di noetica relazione con l'elemento sovrasensibile da cui scaturisce e che soprattutto sarebbe importato egli percepisse e ponesse in luce:

così che risultasse dalla stessa esperienza pensante la necessità ascetica implicita al pensare, alla logica in quanto logos.

La resurrezione della dialettica, come dialettismo, e della logica come logistica, sono un regresso del pensiero dinanzi alla necessità della scienza, l'artificiosa resurrezione di impulsi morti dinanzi alla richiesta della moderna indagine e di un rapporto cosciente con la sfera fisica: il segno dell'impossibilità del pensiero riflesso ad affrontare i problemi del tempo. La connessione di tale caduta del pensiero con il fenomeno dell'alterazione mentale, risulta a prima vista dalla logica delle attuali situazioni, dalla logica dei rapporti umani, dei rapporti tra individuo e individuo, tra gruppo e gruppo, tra nazione e nazione, tra continente e continente, tra cultura e cultura. E' l'assenza di reale logica: proprio di quella di cui oggi si vorrebbe essere tanto fieri. Il carattere delle diverse situazioni mondiali è invero la illogicità.

Non è sufficiente che la illogicità sostanziale di certa logica, dei dominanti modi di pensare, della metodologia dei programmi politico-sociali, delle pianificazioni, delle teorie sociologiche, pedagogiche, economiche ecc. si manifesti mediante i suoi risultati catastrofici. La catastrofe insegna qualcosa all'uomo saggio, non allo alterato mentale. L'alterato mentale persevera, escogita nuovi logismi alle sue teorie portatrici di catastrofe: soprattutto se dispone di un potere politico, mediante cui possa statalmente obbligare una collettività di sottomessi a rimediare con sempre ulteriore contributo di lavoro o di imposte, alle conseguenze del prodotto dottrinario della sua alterazione.

9. *La forma logica opposta al pensiero.*

Non si può imputare all'empirismo logico l'errato pensare che è alla base degli attuali fatti politici ed economici, come della cultura discorsivo-analitica, ma che esso sia un segno e al tempo stesso uno stimolo del pensiero automatistico, che taglia l'uomo fuori della propria sorgente interiore della realtà e della verità, è indubitabile.

La singolare posizione della moderna logica deduttiva consiste nel presumere che il discorso logico, in quanto edificabile entro determinati limiti mediante strutture matematiche, possa essere por-

tato fuori dell'ambito matematico incontro a scienze non formali per operarvi in senso formale. Ciò comporterebbe la verità del contenuto, sia questo il metodo stesso della logica in quanto disciplina delle discipline formali, sia come struttura logica di qualunque altra scienza. Che è un'incongruenza, in quanto la verità della forma non è il prodotto del procedimento formale, bensì della realtà del contenuto, come in sede di logica simbolica è mostrato dall'analisi formale che abbia come contenuto se stessa, p. es. allorché s'impiegano strutture algebriche nella verifica di teorie matematiche.

E' sempre un contenuto che trova la regola per la propria forma. E già nell'escogitare l'esatta forma si dà la propria forma. Parimenti, quando la forma come tale sia compiuta, il pensiero che se la trovi di fronte può riconoscerla grazie all'indipendenza dal proprio processo formale. Può riconoscerla non nelle proposizioni, ma mediante esse: non in quanto quella verità gli sia esteriore e possa imparare da essa qualcosa che non rechi già in se medesimo, come attività logica originaria.

Se si prescinde dalle forme logiche della matematica e dalle operazioni matematiche utili a identificare tali forme, il calcolo proposizionale non può avere che una limitata utilizzazione. Credere che si possa pensare per via del linguaggio formale secondo un movimento diverso da quello con cui si è capaci di pensare e costruire il sistema formale, onde sia necessario fissare dogmaticamente le norme del discorso in cui quel movimento così venga cristallizzato, significa non credere al fondamento su cui si erige il sistema medesimo. Significa credere a un vero determinabile per via delle parole fuori del pensiero, al quale non si riconosce la capacità logica che pur si estrae da esso, per attribuirlo a schemi preordinati: prodotti del pensiero dotati di una relazione loro, non del pensiero. Onde il movimento del pensiero capace di accoglierlo come vero non apparterebbe al pensiero, ma alla forma logica.

Resta da chiarire come faccia la forma logica a farsi riconoscere come vera, senza che il pensiero sappia che il ravvisamento che compie mediante la forma è il suo movimento e non il movimento impostogli da quella, secondo una necessità del tipo pertinente ai fatti della natura.

Certo, la possibilità che il movimento sia imposto al pensiero

da fuori, come errore di pensiero diviene vero, un vero tenace, mediante il prodursi dell'automatismo discorsivo che si è sopra rapportato al fenomeno dell'alterazione mentale. Ma anche ammettendo, senza concedere, che gli venga imposto dal di fuori come vero, rimarrebbe da acquisire che cosa abbia il pensiero di peculiare per cui ciò che formalmente è vero fuori di lui possa da lui essere riconosciuto come vero dentro di lui.

10. *L'automazione logica contro la scienza.*

La forma logica dunque sarebbe dotata di una verità e di un'obiettività con cui il pensiero non avrebbe a che fare, ma che dovrebbe semplicemente apprendere, una volta determinata mediante i procedimenti analitico-deduttivi. Lascia perplessi il fatto che la più rigorosa estrinsecazione della forma del pensiero presuma svolgersi fuori dell'esperienza delle leggi che obiettivamente regolano il prodursi di tale forma. Perplessità legittima, se questo pensiero intende conseguire una forma logica il cui scopo è espellerlo, presumendo i logisti che la sua verità sia in quella forma, non in esso che la produce.

Procedere all'obiettivazione delle forme deduttive, infatti, è legittimo solo a patto di accordare tale operazione con un'esperienza del processo « architettonico » del pensiero, non quale indagine psicologica, bensì quale pura esperienza logica, che afferri il proprio basale movimento e faccia della logica quel che, dopo Kant e nello intento di Hegel, sarebbe dovuta essere e non fu: una scienza del pensiero. Scienza che, come verrà mostrato nella II parte di questo libro, in definitiva avrebbe postulato l'ascesi del pensiero. E' dimostrabile infatti che, alla vigilia di un'esperienza cosciente del pensiero, perché questa non si compiesse secondo le sue leggi, si verificò ciò che doveva fingerne l'identità mediante la fraseologia: sorse il dialettismo generale della cultura sino alla sua acme logistica e metodologica.

Al bisogno di realismo sperimentale del pensiero che avrebbe dovuto costituire la controparte interiore e morale dell'esperienza scientifico-tecnica, avrebbe dovuto rispondere ciò che invero fu

preparato da chi ne aveva autorità: un'ascesi del pensiero per lo uomo dei nuovi tempi. Ma per l'inadeguatezza dei mediatori, per la loro velleità espositiva e insufficienza di fedeltà, fu possibile che a tale bisogno andassero incontro l'illusorio dialettismo e l'automatismo logico.

In realtà, secondo le richieste gnoseologiche implicite alla recente esperienza scientifica, l'antica logica si sarebbe dovuta superare non chiedendo in prestito alla logica matematica strutture valide per essa e per le sue coincidenze con altre scienze, non dunque in funzione di un empirico e dogmatico logismo, ma in virtù di un'esperienza cosciente dell'elemento intuitivo del pensiero, e perciò della sua virtù relazionale pura: matrice di qualsiasi espressione formale.

Si sarebbe trattato di portare a coscienza ciò che già operava nell'antica speculazione. Vero inizio di rigore logico sarebbe stato sperimentare il pensiero come « essere », che si era bensì usato nelle forme del filosofare e dell'indagine scientifico-naturale, ma non si era mai osservato, fuor che come processo dialettico e logico.

Non soccorsa da alcuna mistica, da alcuna metafisica, da alcun idealismo — salvo la solitaria luce che irraggiò da Goethe — l'esperienza scientifica si è svolta senza consapevolezza della base interiore del suo procedimento e senza coscienza dell'autonomia originaria del pensiero, come se il pensiero fosse un elemento secondario e non avesse altro da fare che apprendere passivamente i fenomeni, per codificarli e ulteriormente apprendere sperimentando. Così è sfuggito il senso stesso dello sperimentare: la possibilità, cioè, di avvertire quel che dall'interno moveva lo sperimentare. Non è stata più possibile intuizione pura: si è creduto che compito del pensiero fosse riprodurre fotograficamente il fenomeno e in base alla riproduzione interpretare.

E' sfuggito il muoversi del pensiero nel fenomeno, come intima identificazione della sua organicità, e si è creduto che il fenomeno si desse al pensiero per virtù propria, anzi esso movesse il pensiero e gli suggerisse la relazione tra momento e momento sensibile, come se la relazione appartenesse meno al pensiero che all'oggetto. Onde il fenomeno, deificato e dogmatizzato, ha cominciato a dominare l'uomo: il quale ormai ha il pensiero per cui i fatti gli

sorgono dinanzi veri e obiettivi, ma non deve sapere che il pensiero entra in qualche modo in tale darsi dei fatti.

Così la filosofia della scienza non è il pensiero che ritrova in sé le forze metafisiche con cui è entrato nel mondo fisico, onde abbia l'intuizione ulteriore e il contenuto ideale epperò morale di ciò che sta compiendo, ma è la scienza del pensiero asservito ai fenomeni, o modellatosi secondo essi, dimentico della propria capacità modellatrice. Però si è visto come il pensiero asservito al fenomeno sia il principio dell'alterazione mentale, in quanto il cervello subisce un'unilaterale pressione, venendo percorso da correnti di coscienza che si determinano unicamente per il sensibile, ma non altrettanto dalla coscienza di tali correnti, secondo concreta relazione del pensiero con sé.

E questa è la strana situazione dell'attuale cultura e in particolar modo della logica della scienza, quella costruita dai filosofi analitici abusanti di procedimenti giustificati unicamente nell'ambito della logica matematica: che la verità sta tutta fuori misurata e indefinitamente misurabile, perché sia afferrabile da un pensiero che, però, non c'è più. Ossia, c'è ma trova dinanzi a sé già tracciato il binario delle parole e del costrutto logico, fuori del quale non può uscire, perché non ne ha la forza né l'autorità. E quando crede di uscirne, s'illude perché non può uscire dall'automatismo dialettico con un altro tipo di dialettica, che è semplicemente una contrapposizione di parole. L'autonomia non è del pensiero, bensì del discorso.

Il discorso che diviene autonomo rispetto al pensiero, il discorso che con le sue forme logiche costringe il pensiero e procede secondo la serie delle inferenze, sicuro di tenere il pensiero nelle parole, come se il pensiero procedesse dalla concatenazione delle parole, è il segno dell'automatismo cerebrale condizionante il pensiero, ossia il sintomo dell'alterazione mentale.

Ma se il sintomo si moltiplica e diviene carattere tipico della epoca, è difficile che sia più possibile espressione discorsiva di pensiero vivo, a cui risponda nel lettore o nell'ascoltatore la possibilità di rivivere quel pensiero, poiché può aver significato soltanto ciò che ormai per lui si è congiunto fattualmente con determinate parole e forme del discorso. Onde chi, esprimendosi, non rientri nel

giuoco del generale dialettismo o dell'alterazione mentale, in cui è costituita la specifica coerenza dei vari gruppi intellettuali uniti nella contingenza della dialettica ad essi necessaria, persino per fingere una critica di tale stato di cose, è come se non avesse nulla da dire. Un saggio può esser preso per folle, se non si conforma alle regole del dialettismo: che non è la forma del discorso, come forma di pensiero, ma la sua meccanizzazione.

VI. NON SENSO DELLA SEMANTICA

Avendo il discorsivismo perduto la coscienza dell'intima sostanza del pensiero, esso stesso crede provvedere con i suoi mezzi a ricostituire a sé dall'esterno un senso interno: quello di cui invece continua ad essere inevitabilmente espressione e della cui immediata presenza, senza saperlo, si giova per il proprio processo presuntamente ricostituire tale presenza per imitazione, dall'esteriore: che è il processo impossibile, perché, comunque, dal di fuori mirando a fornire il significato a ciò che come forma è già significato, muove da un interiore pensiero che ignora, e che ritiene avere dinanzi a sé nelle parole, mentre lo ha inevitabilmente non soltanto interno a sé, ma antecedente.

Questa la contraddizione della semantica. La cui dottrina, oggi discostandosi dalla sua legittima consuetudine filologica, presume avere come oggetto ciò che si dà soltanto in quanto non sia già oggetto. Può esistere una scienza del pensiero, ossia dell'atto interiore che si esprime come significato, ma non una scienza del significato come attività astratta separabile dal pensiero di cui è la identità mediata. E' forse la semantica una scienza del pensiero, o una metodologia per l'esperienza sovrasensibile del pensiero? Tutt'altro: ove fosse una scienza del pensiero, automaticamente cesserebbe di essere una dottrina del senso riflesso del concetto, astratto dal concetto, ossia di ciò che solo nel pensiero ha fondamento: nel pensiero di chi esprime un significato e nel pensiero di chi lo interpreta. Fuori dei quali, non è possibile si abbia significato.

Il discorsivista, tendendo a invertire l'originario rapporto tra

parola e pensiero, sostanzialmente ignora di compiere ciò, e tuttavia lo compie come se gli fosse possibile. Ma, comunque voglia degradare il pensiero sul piano del discorso e della sua trascrizione in segni, sempre da un interno pensiero dipende, a cui non si può sottrarre, onde in realtà non attuerà mai quello che inconsciamente vorrebbe: costituire una foresta pietrificata dei significati delle parole, in cui il pensiero smarrito sia obbligato a riconoscersi.

Infatti, al discorsivista è possibile un altro tipo di guasto: nel pensiero determinato, non nella determinazione, come atto che gli sfugge. I testi semantici parlano di «influsso del linguaggio sul pensiero», non celando il tentativo di fissare l'essere del pensiero in segni che simboleggino la riduzione dello spirituale al contingente e al finito, tuttavia secondo una significazione inconsapevolmente richiesta allo spirito stesso ancora libero, al pensiero indipendente da significazione.

Una volta sulla linea dell'analisi non soccorsa dal pensiero, che, come sua originaria immediatezza, è la sintesi antecedente la provvisoria coincidenza con il molteplice, il discorsivista è inconsapevolmente portato a identificare la riflessione con l'analisi discorsiva e perciò ad analizzare tutto. Con il suo automatismo analitico, però, egli analizza sempre analisi e analisi di analisi: tuttavia, in tale procedimento, egli tenta di includere anche ciò che non patisce analisi.

La riflessione può legittimamente farsi forma deduttiva, ove prenda le mosse da qualcosa che è certo, in quanto cognitivamente acquisito nella sua interezza in base ad esperienza. Nel caso in cui l'oggetto non sia afferrabile nella sua compiutezza, per la sua struttura prevalentemente concettuale, la riflessione deve attingere all'intuizione, o alla vita delle idee, sino ad una percezione concettuale che, giungendo a coincidere con la mediazione pensante, valga come esperienza.

Tale esperienza implica la distinzione tra conoscenze conseguibili per via empiristico-logica e conoscenze conseguibili per via di puro pensiero. Queste ultime neppure formalmente sono controllabili secondo il metodo logico-deduttivo, ma possono essere verificate grazie al possesso di quella mediazione riflessiva che invece riguardo a determinati oggetti viene direttamente e giustamente usata, ai fini della verifica, dal metodo logico-matematico. Come si

vedrà appresso, la mediazione pensante a cui ricorre il logico moderno è più importante del suo prodotto logistico, ma è la mediazione di cui egli non giunge a coscienza. E' la mediazione che, conosciuta, conduce all'esperienza dell'oggetto concettuale.

L'equivoco della logica moderna è non avvertire che una medesima mediazione di pensiero esige ora metodo deduttivo ora metodo concettuale puro, grazie ad un identico rapporto matematico con l'oggetto. Il fatto che si vogliano conseguire criteri sicuri d'indagine grazie a un sistema la cui forza non è più il pensiero logico ma il procedimento imitativo della logica matematica, fuori dell'ambito delle discipline matematiche, rivela insufficienza di coscienza logica.

Vi sono oggetti che non possono essere sottoposti ad analisi, senza che ciò sia un non senso. L'analisi può essere rivolta a un oggetto che si possenga totalmente, in quanto il suo concetto coincida esattamente con esso o con la sua percezione. Il metodo deduttivo può applicarsi unicamente a ciò che è afferrabile nella sua interezza e obiettività.

Dinanzi a un oggetto la cui totalità sfugge in quanto di esso si coglie solo qualche aspetto, o risultanza, o fenomeno, analizzare è ottusamente ritenere di avere dinanzi a sé la compiutezza dello oggetto e di poterla afferrare, cominciando a scambiare per proprietà dell'oggetto talune rappresentazioni o deduzioni tratte da ciò che di esso si riesce parzialmente a conoscere. Un fenomeno della natura vivente, un evento storico o culturale, un fatto della coscienza non sono penetrabili deduttivamente nemmeno quando si presentino già prospettati in termini dialettici. Un ordinamento formale della espressione non fa guadagnare un briciolo di verità, anzi può costituire la cristallizzazione di asserti privi di fondamento.

Dinanzi ad un oggetto che non riesca ad afferrare nella sua compiutezza fenomenica, né perciò nella sua sostanza, il procedimento analitico dovrebbe tacere e attendere, per onestà logica. L'oggetto deve essere ancora conosciuto e va accostato in altro modo: anzitutto mediante l'esperienza della correlazione dell'immagine concettuale con il dato, così che il moto della correlazione possa essere continuato secondo concretezza. (E' la tecnica del processo pensante di cui si parla nella II parte di questo libro).

Non si può analizzare ciò che ancora non è acquisizione obiet-

tiva, ossia concetto fondato su percezione. Anche per l'esperienza del pensiero così dovrebbe essere. Ma il discorsivismo è ciò che dà come conseguite o conseguibili le conoscenze solo in base alla loro formalizzazione, non avvertendo il suo sostituire parole e deduzioni agli aspetti che di un determinato oggetto gli sfuggono, scambiando per realtà percepita ciò che riesce solo a rappresentare e a riportare arbitrariamente, in quanto, come nel caso della psicanalisi, la rappresentazione di « inconscio » non risponde ad alcuna effettiva percezione di qualcosa che si chiama inconscio.

Così la semantica si comporta come se possedesse il rapporto tra pensiero e parola, o la genesi del processo pensante. Su questa premessa priva di fondamento edifica una scienza che, presumendo di giovare dei vari metodi dell'indagine linguistica, dal metafisico al sociologico, al logico, al terminologico, allo psicologico, ecc., non può non avere struttura analitico-deduttiva e limite discorsivo, anche se si serve di induzione e di sintesi.

Se nella premessa non necessariamente dichiarata è implicito che la semantica posseda il rapporto tra pensiero e parola, o miri a possederlo, si dovrebbe dedurre che essa rinnovelli l'arte intuitiva degli antichi mistici, ed abbia la chiave delle scienze dell'anima, o stia per averla. Perché, se si osserva, quel rapporto è intemporale e metafisico. Ma è evidente che la semantica non sorge da fondamento metafisico o mistico.

Sulla linea dell'esperienza logica, c'è un momento del pensiero, in cui esso ancora non si è vestito di parole e tuttavia vive di intuitiva vita: momento intemporale che ha già in sé tutto il discorso, eppure ancora non si dispiega in esso. Quanto più questo momento è intenso, tanto più il discorso, che ancora non c'è, si elabora potenzialmente come una forma che lo attende quasi fosse già costruita, per il fatto che il pensiero è quel determinato pensiero, identico alla propria immediatezza. Questo pensiero sa scegliere la propria forma, anzi l'ha già scelta: perché la forma gli è inseparabile, ma non è forma fissabile discorsivamente.

La forma non è il discorso: perché il pensiero che pensa non ancora rivestito di discorso ha già la sua forma. Quella che i semantici vorrebbero togliergli. Il discorso è il materiale della forma, non è la forma. Tanto è vero che un identico pensiero, dotato della sua pura forma, può essere espresso in lingue

diverse e in linguaggi diversi, con sintassi diverse. La forma, quella autentica, però è una.

La logica deduttiva e la semantica si comportano come se conoscessero il rapporto tra il pensare e la sua forma, e tra questa e il discorso. Come se specialissimi indagatori percepissero il rapporto tra pensiero come puro immediato e mediazione pensante, e tra mediazione pensante e discorso. Proprio i nuovi logici affermano che nessuna metafisica è valida e che si deve prender le mosse da ciò che percettivamente si può assumere come reale. Vorremmo allora conoscere questi specialissimi indagatori capaci di percepire il metafisico — perché il rapporto tra pensiero immediato e mediazione pensante è un processo non sensibile, perciò sovrasensibile — e di ricondurlo a un ordine logico e semantico. Ché, se attingessero il metafisico, non avrebbero bisogno di indugiare in *nugae* semantiche.

Perciò riguardo alla semantica occorre dire che il suo attuale sviluppo dottrinario la porta, sotto l'apparato logico-dialettico, a una perdita del senso del proprio limite, epperò a una situazione che, vista nel suo interno significato, è paralogistica.

Per fortuna, ancora qualche linguista dubita circa la funzione ultimamente assunta dalla semantica. D'altro canto, la pretesa di far valere un significato identico per tutte le menti è viziata dal pregiudizio che tutte le menti siano uguali, o possano reagire allo stesso modo dinanzi a un'espressione discorsiva, per cui, determinato rigorosamente un significato, questo dovrebbe esser dotato di un'obiettività universale, che s'imponga da sé: né più né meno che un'operazione matematica, che tuttavia non è la stessa cosa. Infatti, sull'espressione $2 + 2 = 4$ non si può non essere tutti d'accordo, eppure essa, mentre è identica per tutti nel suo aspetto « meccanico », ossia come addizione priva di vita, o come operazione la cui obiettività è la cadavericità dell'essere ridotto all'essere numerabile, risuona diversamente in ciascuna mente, da quella più elementare a quella capace di avvertire che tale operazione è il suo intuito attivo mediante quei segni, quei segni in sé non essendo che l'esteriorità riflessa di una luce che è altrove.

Perciò sin dal piano della mera espressione aritmetica, il significato, quando è espressione dell'autonomia del pensiero riguardo ai suoi prodotti ed oggetti, manifesta un'ampiezza di relatività,

che invero non è negativa, anzi è la sua autentica forza, in quanto può parlare a ciascuno al suo grado di conoscenza. Tale relatività del significato diviene sempre più rilevante e operante, man mano che essa dà modo a una struttura linguistica di essere veicolo del suo contenuto. Coloro che hanno significato qualcosa, da Aristotele a Dante, a Goethe, a Sri Aurobindo, non hanno preso le mosse, per fortuna, da alcuna teoria del significato.

Dicono che tale teoria si ponga oggi come necessaria, metodologicamente. Ma sul piano della relazione tra pensiero e discorso, occorre riconoscere che, malgrado gli sforzi dei logisti di distinguere nettamente caratterizzazione semantica da caratterizzazione sintattica dell'espressione deduttiva, non v'è altra scienza giustificabile, dal punto di vista del rigore formale, che la sintassi.

Una metodologia non può non rinunciare al proprio significato se attinge la propria normazione alla semantica e non alla scienza a cui si riferisce, secondo regole di cui questa esige la codificazione. Una scienza del significato è una scienza inutile, ossia retoricamente utile a uno spirito che non sa più intuire e perciò non ha più nulla da dire: è il primo sintomo di fuoruscita da un limite legittimo: il tentativo di un'illecita normazione di ciò che già nel suo essere esprime una norma: per il fatto che non sarebbe, se non si desse come prodotto della propria norma. Il significato è già, non v'è da escogitare una scienza di esso, perché è aggiungere ad esso qualcosa che a sua volta, se il procedimento si riconosce legittimo, esige la teoria della sua significazione. Procedimento che non terminerebbe mai, se dovesse essere coerente con sé. Credere a un « significato del significato » significa iniziare la serie di una progressione indefinita: del significato del significato del significato, e così via.

La relazione di un contenuto di pensiero con la propria espressione è una scelta del pensiero secondo sue leggi a cui l'espressione sintattica non costituisce limite, come le regole del maneggio della tastiera e dell'archetto del violino non costituiscono impedimento alla capacità esecutiva del violinista. Il violinista può conseguire padronanza dello strumento, proprio dimenticando le regole del maneggio della tastiera e dell'archetto, in quanto le possiede senza necessità di fermarsi a ricordarle.

Fuori di tale modale legittimità del processo formale, è evi-

dente che il pensiero sceglie l'espressione mediante cui significare se stesso, in relazione a un tema e alla sua capacità di penetrarlo. Onde una scienza del significato non ha che la seguente alternativa: o è un'arte di risalire dall'espressione alle idee e agli intenti primi dell'autore e in tal caso non può che essere una psicologia trascendentale, per la quale però nessuno della schiera dei linguisti contemporanei mostra di avere i mezzi interiori, anzi ne mostra l'assenza. O si costituisce come una matematica del significato, proponente uno schema universale di strutture grammatico-linguistiche che valga parimenti come sistema d'interpretazione e di espressione obiettiva per tutti, necessaria perciò ad ogni forma del sapere, dalla filosofia all'etnologia, alla sociologia, ecc., e in tal caso è riconoscibile come una manifestazione del mentale umano alterato, ossia come segno della generale malattia mentale, in quanto tende a uniformare il pensiero secondo l'automatismo integrale di ciò che non è più pensiero.

Allo stesso modo che i fisiologi indagano sul meccanismo della percezione, seguendo il comportamento di determinati organi e tessuti cellulari, senza consapevolezza di percepire tali organi e perciò di incontrare già in tal modo ciò che essi cercano oltre, non ravvisando le uniche percezioni suscettibili di diretta indagine di pensiero, ossia le proprie; e come taluni cibernetisti cercano di studiare il processo del pensiero in un cervello vivo, non avvertendo di non poter trovare pensiero funzionante in un cervello se non nel proprio, non avendo altra relazione tra pensiero e sistema nervoso se non la propria relazione, che perciò non avrebbero bisogno di cercare nel cervello altrui; allo stesso modo i semantici indagano sul « significato », senza avvedersi che la relazione tra contenuto di pensiero e parola non può essere fuori del loro proprio contenuto di pensiero in relazione a una determinata espressione, propria od altrui.

Il fatto che dei ricercatori, che si ritengono logici in senso rigoroso, moderno, matematico, ametafisico, cadano in simile errore, che è errore di logica, lascia perplessi. Una scienza fondata su un errore di pensiero e tuttavia esprimendosi con dovizia di forme logiche e attraverso testi sempre più discorsivamente affinati, non può che essere un segno, o simbolo sintomatico, un segnale d'allar-

me. La sistematicità più organizzata attorno a un errore non può essere che una formazione demònica.

La presunzione della semantica è costituirsi come scienza dei segni espressivi di contenuti mentali, poggiante su regole della simbolizzazione, e implicante l'analisi del rapporto tra il processo mentale, il simbolo a cui dà luogo e il termine simboleggiato. Il pragmatismo americano e le ricerche dell'empirismo logico le aprono il varco, in quanto il significato è il senso ultimo dell'espressione discorsiva. Così, per esempio, due autori, C.K. Ogden e I.A. Richards, in un testo che ha raggiunto molteplici edizioni, ci hanno parlato del « significato del significato », rivestendo l'idea centrale della loro ricerca di molte caute aperture verso esigenze di scienze più elevate, dell'anima e dello spirito, simbologiche e antropologiche, ma riconducendole alla necessità di una loro coscienza semantica: anche quando viene distinto il cosiddetto « discorso libero » dal « discorso scientifico ».

Saggio sarebbe stato invece restringere il campo semantico allo ambito delle pure scienze fisico-matematiche, ossia delle scienze nelle quali il concetto coincide senza residui con l'oggetto assunto. Già nel campo della biologia e della medicina, per esempio, le cose cambiano, per il fatto che lo studioso possiede concetti insufficienti rispetto ai fenomeni della vita, ossia concetti che non possono compiutamente coincidere con i loro oggetti, i quali per la loro struttura organica e funzione vitale si sottraggono alla misurazione applicabile invece integralmente ai corpi inorganici. Perciò la variabilità del significato è importante alla funzione del pensiero riguardo all'interpretazione di determinati contenuti e fenomeni. Lo stesso fenomeno significa al pensiero intuitivo la possibilità di una scoperta che ad altri è vietata.

Soltanto dei pazzi lucidi possono credere di intervenire nel più intimo rapporto che l'uomo realizza con sé pensando: tra ciò che pensa e la parola che immediatamente lo veste, secondo una scelta imprevedibile, che è il grado conseguito nella sua possibilità di scegliere, o la forma della sua libertà, in sé insostituibile. Onde la scelta varia a seconda del grado di libertà conseguito. L'uomo può tanto meglio « significare » e intuire significati, quanto più sia

indipendente da prescrizione di significati o da norme della significazione.

Le conclusioni di Richards e Ogden sono singolari, ma utili a comprendere il contenuto psichico della posizione semantica. Avendoli la loro ricerca condotti a un'impossibilità di identificare il significato con la situazione simbolica, essi sono indotti a volgere la loro attenzione a un'altra sfera, quella delle intuizioni, dei processi psicologici, verso l'assunzione di un nuovo senso della metafisica. Come se la metafisica, relegata in una deserta zona del trascorso pensiero o del pensiero perduto, fosse in attesa della loro rivalutazione. « Ogni interpretazione critica dei simboli richiede la comprensione delle situazioni simboliche »; deve inoltre esser lasciato un varco aperto a una « libera scelta dei simboli ». Varco per via del quale tutta la semantica svanisce: spiraglio di luce nella tenebra fitta, che non può non lasciar adito alla speranza che il significato del pensiero umano sussista, non venga soppresso da una scienza del significato: non venga compromesso il rapporto tra il pensiero e la parola, sia lasciata al pensiero la sua intima autonomia, la possibilità di attuare la sua reale natura, mediante la parola che esso imprevedibilmente escogita, formando un sapere che non divenga la sua prigione.

Intervenire nell'immediato e originario rapporto tra pensiero e parola significa interromperlo: istupidire l'uomo. Che non apparirà istupidito, in quanto reso forte dal meccanismo metodologico che sostituisce la mobilità creativa del pensiero. Che sarà pensiero privo di significato, per il fatto che avrà sostituito alla relazione immediata onde al pensiero è data come segno la parola che gli corrisponde, la relazione artificiale estranea al pensiero originale.

Anche il pensiero che corregge il costrutto della propria espressione opera in base allo stato d'immediatezza del suo rapporto con la parola: immediatezza che è sempre e a cui la mediazione espressiva non può interrompere il varco senza cessare d'avere significato. Persino nel caso che l'espressione o la sintassi siano errate, quella immediatezza è valida, perché ove possa sussistere, essa stessa rettifica e trova i giusti segni per il suo significare. Che è il significare di ciascun essere in relazione alla individuale capacità di esprimersi. Tale significare non può essere codificato secondo astratta unità, senza che ciò sia privo di significato.

Le menti hanno diverso sviluppo e a ciascuno deve essere consentito di significare ciò che egli peculiarmente può esprimere, e di comprendere l'altrui significare secondo la sua capacità d'intendere. Soltanto una simile libertà di movimento può dar modo alle più alte espressioni del pensiero di orientare le menti che abbiano limitata capacità di intendimento e di espressione. Ma l'orientamento è possibile solo ove non si faccia violenza all'immediatezza del rapporto tra pensiero e parola, che in ciascuno è il segno, debole o deciso, della sua libertà.

Ma gli uomini che hanno perduto il pensiero vogliono regole di espressione, codici di segni, un esperanto logico e semantico, per poter infine liberarsi della responsabilità di pensare attingendo alla coscienza di sé.

Ancor più radicalmente che gli empiristi i pragmatisti e i positivisti, noi siamo convinti che alla base di una costruzione dottrinarica debba essere l'esperienza dell'oggetto di cui si parla: altrimenti si costruisce sull'argilla molle. Perciò l'affrontare il problema del rapporto tra pensiero e parola, comporta l'esperienza concreta del processo del pensiero: esperienza che da empiristi pragmatisti e positivisti non è prevista, perché neppure concepibile, per la loro evidente incapacità di distinguere l'atto del pensiero dalla sua espressione discorsiva. Onde si deve dire di loro che sono pragmatisti ed empiristi sognanti, in quanto presumono trattare scientificamente qualcosa che non suppongono sperimentabile.

La fretta con cui essi hanno creduto liquidare lo hegelismo o il platonismo (dicendo questo siamo consapevoli che né lo hegelismo né il platonismo oggi possono dare più alcun aiuto a chi intenda sperimentare il pensiero) i quali, se non altro, avrebbero potuto ad essi costituire un sicuro punto di riferimento gnoseologico, è un nodo che viene al pettine. Essi si trovano oggi a trattare problemi esigenti, per il loro sviluppo logico, noesi di pensiero, ma non riescono più a distinguere il movimento del pensiero dalla sua veste discorsiva: semanticamente scambiando questa con quello. Operano mediante un principio che non conoscono, ma si comportano come se lo conoscessero: si comportano come se fossero pragmatisti e logisti, essendo in realtà soltanto discorsivisti, mossi da uno stato di oscuro misticismo della pedanteria discorsiva.

Tutto ciò che a questa nostra critica può essere obiettato in omaggio alla necessità di una struttura formale del sapere, può valere soltanto come posizione del problema grammaticale e dell'analisi sintattica: appena ritiene valere oltre questo confine e presume giustificare l'intrusione semantica in un processo interiore che per la sua reale funzione esige esser lasciato intatto, si palesa come errore logico. Inquietante, perché ritiene legittima una formulazione astratta che dal di fuori tenti agire come elemento normativo sulla genesi del processo pensante: che è quello che è, appunto perché possiede già ciò che tale elemento estraneo presume recargli. L'immediatezza del rapporto tra pensiero e parola può in taluni casi essere elementare, ma la sua positività è appunto il possibile esprimersi: perché, stimolata e sviluppata, può sempre giungere alla chiara espressione di ciò che vuole significare, se invero ha qualcosa da significare.

Ma che cosa è la chiara espressione? Forse quel che è chiaro perché tutti lo possono capire? La realtà è che il concetto è uno e le espressioni sono diverse, ma queste sono tanto più ricche di significato quanto più reclinano in sé la realtà del concetto. Già abbiamo accennato che persino riguardo all'espressione $2 + 2 = 4$ le menti si comportano diversamente. Esistono pagine di Goethe sulla teoria dei colori che, malgrado la loro estrema chiarezza, non furono capite dai suoi contemporanei, salvo rare eccezioni, e che anche in seguito continuarono a non essere capite, mentre recentemente taluni studiosi hanno potuto trarne il giusto senso e tradurlo persino in risultati scientifici e tecnici, che giustificano praticamente l'esattezza di quelle intuizioni.

Se si vuole giungere alla verità del significato, da esprimere o da intendere, occorre educare il pensiero: volgere a una scienza del pensiero, prima che del discorso. E' il pensiero autonomo che può costruire o penetrare il significato. Non può essere pianificato l'intendere, l'interpretare, il significare, senza operare a una paralisi dell'immediato sorgere nella coscienza di ciò di cui essi sono mediazione. Se la logica deduttiva non trova pensiero fuor che quello espresso nella parola, la semantica opera come una paralisi del rapporto tra pensiero e parola. Ma le cose non cambierebbero

neppure se si riuscisse a dimostrare che là nella mente sia il pensiero e qui nella parola il significato. E' come voler intervenire nel rapporto tra gli occhi e il vedere, o separare lo sguardo dal guardare, con la presunzione di volergli far vedere secondo determinate regole ciò che esso già vede in quanto ha in sé le sue regole.

Esistono ponderosi volumi di semantica, architettati in maniera da imporsi soltanto con la loro mole dialettica ed eruditica, e sembrerebbe presunzione il nostro voler così semplicemente, senza sistematica analisi, far crollare il senso di una simile impresa dottrina. Ma, come si diceva nelle prime pagine di questo libro, ha poco senso confutare una dialettica scaturita dall'identificazione del processo dialettico con la propria mediazione riflessiva, la quale viene assunta come fondamento, da un pensiero divenuto incapace di ravvisare il proprio fondamento, epperò di attingere alla sorgente del proprio movimento.

Se mediante astratti elementi normativi si volesse intervenire nel rapporto tra le gambe e il loro movimento, con la presunzione di insegnare il camminare, o di dare ad esso un senso, nessuno camminerebbe più: malgrado si potessero scrivere trattati sull'arte del camminare. Ciò per il fatto che le forze mediante cui si cammina sono di un ordine che non patisce intervento intellettuale, o alterazione della sua immediatezza: la quale ha in sé una saggezza che il pensiero dialettico è lungi dal possedere, onde le gambe funzionano tanto meglio, quanto maggiore autonomia venga assicurata a quella immediatezza. Nel caso che un esercizio ginnastico od euritmico si renda necessario, esso non può che fare appello a tale immediatezza: non può essere l'intervento di un processo intellettuale nel movimento, bensì un uso speciale del movimento, secondo regole tratte dall'esperienza della sua immediatezza: in sé intoccabile.

Analogamente l'immediatezza del rapporto tra pensiero e parola è tale che dall'esterno nessun pensiero pensato può sostituire la saggezza del rapporto che il pensare reca nativamente in sé nel suo darsi l'immediata forma della parola. In realtà il pensiero in quanto già legato a una forma discorsiva esprime un ordine inferiore a quello immediato, ancora non legato ad alcuna forma.

Un problema del significato non esiste fuori del campo strettamente morfologico-sintattico, per il fatto che il significato tutte le volte che si dà è un ente compiuto dall'interno, secondo una forma unicamente giustificata da ciò da cui nasce. Non può essere giustificata dal di fuori, o nascere per un processo che le sia esterno e che, in quanto si pone esso stesso come contenuto, implica la propria forma, il proprio significato. Una variazione di forma è possibile solo dall'interno: una sovrapposizione di significato non ha senso.

Il significato è il determinarsi di un contenuto di pensiero in relazione all'assunzione della propria forma discorsiva o all'intuizione di un'altrui. La determinazione, che attinga a una regola, viene inevitabilmente arrestata nel suo processo: comunque, non può che averla esteriore al proprio contenuto, quale modalità morfologica subordinata ad esso, come al suo proprio senso. Non v'è chi non veda la limitata utilità della regola, quando il significato è già forma del pensiero: la cui espressione tende a definirsi soltanto a questo punto secondo norme formali.

La determinazione non può attingere ad alcuna regola senza rinunciare alla propria identità, ossia ad essere la mediazione del contenuto da cui muove. Dovrebbe essere altra da sé, trapassare ad altra incarnazione di sé, ossia essere la determinazione che si annienta nel suo farsi forma di un'altra determinazione: ciò che neppure potrebbe senza ulteriore suo auto-movimento, ossia senza richiedere a sé il proprio contenuto. Perciò sin dall'inizio di questo capitolo si è parlato di un « processo impossibile ». Il costituirsi di una teoretica del significato è il tentativo di interrompere la possibilità che il significato esista. Esso non può venir codificato dall'esterno, perché nasce dallo spirito, dalla cui attività soltanto può, una volta espresso, essere riconosciuto.

VII. IL REALISMO INGENUO CODIFICATO: LA NUOVA LOGICA ANALITICA

1. *Logica formale e matematica.*

La seguente analisi non è rivolta alla logica matematica alla quale riconosce la legittimità dei calcoli in funzione deduttiva, entro il circoscritto ambito delle sue ricerche teoretico-analitiche, bensì è rivolta al tentativo dei moderni filosofi del linguaggio di estendere il procedimento logico-matematico a campi del sapere che per i loro oggetti e problemi richiedono movimento di pensiero non prevenuto da forme logiche, anzi del tutto indipendente da queste, e che perciò possa esigere la forma logica di volta in volta necessaria alla sua espressione, non esclusa, quando sia legittimo, quella logico-simbolica.

Il problema non può essere di priorità della logica sulla matematica o viceversa, bensì di consapevolezza di priorità dell'atto del pensiero logico sulla sua forma o logica o matematica o logico-matematica. La confusione nata tra i moderni logisti a proposito della definizione dei campi di sistemazione e di operazione inferenziale, metalogici o metamatematici, è riconducibile a un eccesso di coscienza formale e ad una diminuita coscienza del fondamento: del pensiero.

L'errore è la presunzione dei nuovi filosofi analisti di organizzare ormai tutta la logica in chiave logico-simbolica. La formalizzazione che essi presumono comunque fornire, oltre che alle discipline formali medesime, anche ai metodi delle scienze « reali » e « mo-

rali», non è un apparato logico necessario, in quanto si trova dinanzi a strutture di pensiero che in rapporto al loro oggetto già elaborano necessariamente la loro logica. Non si vuole negare alla attuale logica analitica la possibilità di costituirsi come scienza unitaria delle varie forme logiche, ma si intende mostrare come in tal caso la forma matematica dell'inferenza non possa essere che un momento particolare della logica né possa dominare l'intero suo procedimento senza che svanisca la funzione gnoseologica e scientifica richiesta a una simile scienza: la quale deve poter possedere la consapevolezza del valore meccanico del calcolo proposizionale e della contingenza del suo uso: non erigere la sua assolutezza, sulla base dell'autosufficienza formale.

Occorre osservare tuttavia che, nel campo della matematica, le operazioni logiche necessarie all'elaborazione dell'aritmetica e della geometria, come i metodi per far corrispondere strutture algebriche a indagini teoretiche, hanno una regolarità la cui consapevolezza dovrebbe costituire il senso del limite riguardo a tentativi come quello di costruire una « matematica degli ideali » o « l'algebra dell'intuizionismo »: ciò che purtroppo già si verifica nel campo legittimo della logica matematica. In verità anche entro il dominio della matematica può essere smarrito il senso del limite logico-matematico. Un segno dell'ottundimento dell'intuito matematico è proprio lo smarrire la nozione dell'assoluta immediatezza di tale intuire o del suo essere condizione della lucida mediazione cui tende la matematica pura. L'arte di quella immediatezza può essere stimolata dalla matematica, ma non è identificabile con essa, se non a patto di cessare di essere.

Ma l'abuso allarmante oggi è quello della nuova logica analitica che, tentando identificarsi con la logica matematica, mira a costituire l'intero mondo logico su basi matematiche, solo per il fatto di aver potuto praticamente utilizzare calcoli formali riguardo a specifici problemi della tecnica induttiva, della probabilità e della causalità. E' avvenuto che la logica che non aveva più la forza di essere una scienza del pensiero, per insufficiente coscienza del processo pre-logico, trovasse nuovo motivo di consistenza e di autogiustificazione nelle strutture logico-matematiche e in base a queste vagheggiasse l'avvento di un nuovo cosmo logico, avendo

potuto cooperare con indubbia fortuna agli impensati sviluppi della ricerca tecnologica e delle dottrine logico-semantiche.

Sarà necessario chiarire come non possa essere legittimamente portato nel campo della logica il principio delle strutture dimostrative attuato dalla matematica ultima onde esse operano non tanto a indicare il modo di esser veri di determinati assiomi, quanto a derivare coerenze logiche da ipotesi postulate. Questo principio può essere adottato in determinati casi e sotto il controllo della logica fondata sull'analisi del processo pensante, essendo esclusa dagli stessi matematici la coincidenza del procedimento deduttivo matematico con quello di un metodo assiomatico formalizzato. Quale possa essere la forma moderna di un'analisi del processo pensante fondato sull'esperienza, sarà argomento della seconda parte del presente volume.

2. *La determinazione logica e il suo smarrimento.*

Applicare il calcolo matematico all'espressione discorsiva, così da garantire non soltanto un determinato canone di precisione espressiva, ma di conseguenza anche uno strumento di speciali ricerche metodologiche, è l'aspetto positivo dell'attuale logica formale. Ma, alla luce di quanto si è osservato, l'empirismo specifico di tale assunto, per il suo inevitabile carattere dogmatico, dovuto alla presunzione di modellarsi totalmente secondo il metodo logico-matematico che dovrebbe invece costituire semplicemente un suo particolare momento, costituisce un'ulteriore rottura dell'uomo con la sua persona interiore e con la realtà vivente della natura. Per l'automatismo di tale suo procedimento, esso esclude la coscienza gnoseologica del proprio operare. Né può assurgere a valore normativo e assiomatico, senza perdere il carattere positivo della propria empiria. Questa la contraddizione.

Proprio i ricercatori del positivo, dell'evidente, del matematico e del tangibile, nella forma logica, rischiano di creare la più organica superstizione dell'epoca: la superstizione della parola che possa dire qualcosa che non sia pensiero. Se essi aspirano alla matematica della chiarezza espressiva, debbono rendersi conto che

qualcosa deve pur essere espresso: e questo « qualcosa » è, comunque, pensiero.

Una verità facilmente dimenticata dai logisti, è che la parola sta a indicare non la cosa ma il pensiero della cosa, perché questo deve ridestarsi in colui che ascolta o legge la parola, affinché riferisca la parola alla cosa. E se scelta di parole e di rapporti tra parole è necessaria, essa avviene per virtù del pensiero che determina l'ordine delle parole e delle proposizioni in base ai propri nessi, a cui i nessi linguistici si conformano, secondo regole possedute e usate dal pensiero ai fini della propria manifestazione, non secondo regole logiche precedenti ed esteriori. Ogni regola logica, ogni enunciazione di significato, è un prodotto del pensiero, che il pensiero può utilizzare, non subire.

Una scienza formale non è concepibile se non come scienza del pensiero, dalla quale soltanto possono derivare regole linguistiche valide per il pensiero, nella misura in cui esso sia consapevole della propria preesistenza a qualsiasi propria formulazione. E vedremo come una simile possibilità implichi pura metafisica di pensiero, o asceti di pensiero, per il fatto che il discorso rigoroso non può essere costruito dall'esterno, bensì dall'interno, secondo un processo di riflessione che muove parimenti dall'immediatezza intuitiva e dalla mediazione contrapposta alla stessa estrinsecazione logica.

Un discorso, se è esatto, viene da pensiero capace di esprimere la propria esattezza, anche quando si creda costruirlo meccanicamente, sulla base di elementi fissi, di cui si usino matematicamente i rapporti, secondo necessità di applicazione tecnica. Un discorso logico riflette la logica insita nel pensiero, in quanto spontaneo essere della sua indeterminazione, che si determina nella forma. L'errore formale si deve sempre all'insufficiente coscienza del momento della determinazione.

L'opinione secondo cui la formalizzazione del discorso, sino ad operazioni riproducibili meccanicamente, sia attuata sul discorso dal di fuori, per via di relazioni « esteriori » precostruite, è ingenua e, in tal senso, indice di non sufficiente coscienza dell'operare logistico. L'operazione, infatti, avviene entro il discorso mediante sue obiettive relazioni, ma tali relazioni, nel loro esser determinate, hanno sempre interiore a sé il determinare da una sfera di indeterminazione: tuttavia vengono attuate come se ricevessero da fuori

la determinazione stessa, in quanto il logista sogna di produrla lui mediante quelle e così di schematizzarla. In tal modo egli non avverte il darsi della relazione nel momento logico della determinazione stessa. L'oggetto più importante, il suo proprio tema, non viene veduto dal logista.

3. *Del puro determinare: il dedurre immanente.*

Una distinzione posta in questione ma non chiarita dai logico-analisti è quella tra contenuto del discorso in quanto teorica metodologica, e contenuto in quanto pensiero metodologico riguardante un tema. E' la distinzione tra pensiero in quanto ricerca esclusivamente formale e pensiero rivolto alla struttura logica di una delle scienze cosiddette « reali ». Ma una distinzione più essenziale che i logisti non sembrano intravedere è quella tra pensiero come pura discorsività logica e pensiero puro, o pensiero come tessuto di ogni possibile forma logica. Di questo basale pensiero logico, la logistica dovrebbe essere un capitolo particolare. E mostreremo come solo a tale condizione essa possa aspirare ad essere una disciplina formale.

Se un filosofo intende essere logista, e se è soccorso da coscienza logica in quanto assume tale compito, non può non rendersi conto che, per qualsiasi operazione deduttiva, egli attinge bensì a determinate regole che gli sono familiari, ma in quanto simultaneamente prende le mosse da un postulato originario non formulato, che è l'ordine logico nel momento della sua indeterminazione: il dedurre immanente, che reca in sé la possibilità di ogni relazione formale. Il dedurre del logista è anzitutto un'operazione interiore, un'empiria essenziale, la cui regolarità tuttavia a lui sembra esteriore, perché egli è capace di riconoscerla soltanto nella formulazione discorsiva. Originariamente è il dedurre proprio al movimento del pensiero: non avvertendolo, il logista ignora un principio presente nella determinazione dei postulati, degli assiomi, delle definizioni, delle relazioni inferenziali, con i quali è persuaso di attuare l'ordine a cui aspira. Ignora di trascurare ciò da cui secondo un'essenziale logica muove: il dedurre originario.

La logistica, pur rivendicando indipendenza dalla metafisica, dalla speculazione e dall'antica logica, nel pensiero che usa per-

tanto presuppone un ordine di tipo metafisico, in quanto pensa non secondo un logismo già fatto, ma in vista di un logismo che intende edificare, implicando il logos come produttore della struttura formale: essa aspira a conseguire tale forma secondo un rigore che ancora non ha e che perciò richiede al pensiero, non alla forma ancora da stabilire. In realtà, sulla linea di un'esperienza cosciente della parola, non potrebbe esistere logica deduttiva senza logica trascendentale, né logica trascendentale senza metafisica, né metafisica senza ascesi di pensiero. Il crollo della filosofia si è dovuto appunto al suo mancare di ciò che ha sempre presupposto: l'ascesi del pensiero.

L'attuale indagine deduttiva intende rispondere alla propria vocazione formale e non scadere in una scienza particolare, di transitori fatti logici, allato ad altre scienze particolari. Tuttavia non mostra di voler acquisire coscienza dei limiti entro i quali si chiude per necessità dell'oggetto che a sé presuppone e non perché tali limiti siano validi per il pensiero. Non riesce a evitare che la forma si sottragga alla forza formatrice e l'oggetto trattato, nella sua astratta alterità, d'omini la ricerca, annientando l'essere senza cui essa non potrebbe neppure cominciare ad essere: il pensiero.

L'indagine analitica potrebbe aspirare a costituire una dottrina formale solo a condizione di controllare la forza coesiva delle proprie strutture, attingendo a una coscienza del puro determinare. Della quale il logismo dovrebbe essere un momento particolare: non può non esserlo, anche se per ora neppure suppone che il pensiero possa darsi puro, libero di parole, come reale pensiero, recante in sé la legge della propria forma. Dovrebbe dischiudersi proprio a ciò che esso specificamente sollecita: il dedurre, quale processo interiore. Riconoscendo la determinazione riflessiva come la mediazione necessaria del processo formale, quale che sia il suo contenuto, non potrebbe non giungere a una coscienza della pura determinazione. Non possono esistere scienze formali senza che esse stesse siano forme di un'unica scienza formale pura, la relazione delle determinazioni: perciò essenzialmente sintetica. Principio, questo, che dovrebbe valere anche per la logica matematica.

Se il logista non rinuncia alla rappresentazione logica, si deve rendere conto come le cose siano designate dai loro nomi unica-

mente grazie ai pensieri, o alle rappresentazioni o ai concetti delle cose, espressi mediante i nomi. Un nome può corrispondere a una cosa, per il fatto che desta il pensiero o il ricordo di essa. Il problema della logica non è perciò problema di relazione tra nomi e proposizioni, ma di relazioni tra concetti, anche nel caso di formalizzazione semantica.

Il dedurre non è un'attività discorsiva, ma anzitutto concettuale. Credere nell'obiettività della deduzione significa credere nell'obiettività del pensiero, che sa darsi le proprie regole formali e perciò linguistiche, sino a utilizzare in determinati casi un calcolo proposizionale, che però non abbia a sfuggirli: non divenga esso la determinazione, non elimini il puro determinare, il principio della forma logica.

Un reale dedurre non può non essere la forma del dedurre immanente, v.d. del trarsi di un pensiero dall'altro secondo un movimento relazionale originario, che è la scaturigine pura dell'inferenza nella rigorosa costruzione formale.

4. Indicibilità dell'« intervallo ».

Non essendo le parole meri segni grafici o suoni, ma simboli di concetti, riguardo alla struttura delle scienze non formali, o semi-formali, il logista è portato facilmente a dimenticare che la relazione tra le parole, come relazione di pensiero, esige anzitutto una scienza formale del concetto. Che questa relazione venga implicitamente attuata non è sufficiente: l'errore, o la caduta, del pensiero moderno si può ravvisare nel fatto che il filosofo o lo scienziato si serva di questa relazione e pur ne ignori l'identità, credendo che essa sia nel sillogismo o nell'inferenza, in fatti fisici o metafisici, e non nel pensiero che la ravvisa.

Né che l'ultimo idealismo sia stato capace di indicare la relazione, come atto del pensiero, è sufficiente, perché il concepirla e il poterne filosofare non significa possederne il movimento: l'unico senso del concepirla essendo l'*animadversio* dell'esigenza sperimentale che essa postula, ossia il conoscerla come forma sul punto di compiersi secondo la propria legge. Che è l'esperienza da noi additata nella seconda parte di questo libro. L'ignorare che in un determinato

luogo c'è dell'acqua e il saperlo senza possibilità di attingerla, per colui che deve dissetarsi è la stessa cosa.

Ignorare la connessività del pensiero significa usarla e attribuirle a simboli esteriori, che, tuttavia, come tali, anch'essi si danno in quanto pensati. Il pensiero viene ignorato nella sua pura logicità. Allorché la logistica, intendendo attuare il rigore della deduzione, ritiene superare la logica tradizionale con l'instaurare esclusivamente una tecnica relazionale delle proposizioni, in sostanza separa la parola dal pensiero, rivolgendo la concretezza al discorso e ignorando d'onde giunga la concretezza, ossia la capacità di ravvisare formalmente vero il discorso. Tale separazione è logicamente impossibile, perché non esiste una meccanica del discorso separabile dal valore concettuale delle parole che lo compongono e di cui esse sono simboli uniti mediante « intervalli ».

L'intervallo è più importante dei simboli, perché è la presenza dell'originario pensiero, la relazione pura. Ad ogni nome risponde un pensiero, o un concetto, ma tra nome e nome il pensiero che li unisce non è trascrivibile: esso appare formalmente vincolato ai nomi, ma in sé è relazione pura, pensiero puro. In verità, l'intervallo non può essere simboleggiato da nulla. Una frase logica deve sempre significare qualcosa di più che la relazione formale non dica, anche quando le due forme logiche, quella « reale » e quella proposizionale, coincidono e nella verifica del « senso » sia possibile afferrare un preciso pensiero. Perché questo pensiero non sta mai solo, è connesso con tutto il pensare: con ciò che non viene detto.

Se si riuscirà a capire che le laboriose ricerche di un formalismo assoluto e di un sistema di relazioni in sé assiomatico, sono conati metafisici, ossia tentativi di rendere trascendenti le strutture formali, si afferrerà il radicale non senso del fenomeno logistico.

5. *Il furor deductionis e la Cina.*

Avendo creduto eliminare la metafisica, gli Dei, le trascendenze e le rivelazioni, i dogmatismi e gli idoli, i logisti non si avvedono di esserseli ricostruiti in altro modo: proiettando fuori di sé valori di pensiero da cui dipendere con il pensiero, non avendo perduto

l'inclinazione a dipendere da qualcosa, malgrado la rivolta anti-metafisica. La loro insufficienza di pensiero riguardo alle esigenze di una nuova esperienza del concetto e perciò di una nuova logica, li porta a un inconsapevole idealismo assoluto del discorso logico.

L'idolo risorge come valore formale. E se ne cominciano a vedere i riflessi pratici, per esempio, nell'attitudine di tutto un popolo estremo-orientale, presso il quale i primi e decisivi germi filosofici furono appunto portati dagli araldi del pragmatismo e di quella da noi additata come logica matematica abusiva. Onde è avvenuto che questo popolo, la cui attitudine filosofica era giunta alle soglie del secolo XX ancora sospinta dalle mistiche tradizionali e ultimamente dalla dialettica legata alle loro moderne problematiche, conoscesse il pensiero occidentale attraverso la unilaterale assunzione logico-analitica, e da questa esclusivamente movesse per le sue frettolose rivoluzioni culturali e sociali.

E' stato operato in modo che la cultura cinese, la cui situazione di quel periodo è ravvisabile come un'attesa di innesto di forze dell'anima cosciente, s'imbevesse primamente di un'illegittima logica deduttiva, ignorasse l'idealismo e perciò non potesse giovare del reale contributo del pensiero occidentale, del quale non ha potuto avere che un'immagine pericolosamente faziosa: quella specificamente possibile a un Bertrand Russell, a un John Dewey ed ai proscrittori della loro pseudo-filosofica predicazione.

Né Fichte, né Schelling, né Hegel sono stati conosciuti dai Cinesi: notiamo questo non perché pensiamo che l'idealismo avrebbe potuto dare a questo popolo ciò che attendeva dall'Occidente, ma perché certamente avrebbe potuto agire come elemento di equilibrio di contro al possibile scatenarsi del furor deductionis: che invece ha potuto scatenarsi indisturbato sino al collettivo automatismo, sino alla costituzione del popolo-robot.

Ciò non significa che il marxismo cinese sia più pericoloso di quello sovietico. Al contrario, proprio perché quello sovietico sa ogni volta rientrare entro i regolari limiti metodologici, richiesti dal trasformismo tipico della sua interna dialettica, realizza una coerenza con l'immanente automatismo mentale, praticamente capace di tutte le finzioni necessarie all'accordo con le altre chiese e gli altri sistemi politici.

L'identico automatismo, nell'anima culturale cinese, divenendo

psichismo di massa, può esplodere in forme paranoide riconoscibili, per il fatto che lo schema metodologico non ha potere di limitazione delle sue conseguenze sul piano di un'istintività del tipo peculiare a quel determinato tipo umano.

E' la stessa ragione per cui ancora più deleterio di quello sovietico è il marxismo che avanza nelle bonarie forme socialistiche e democratiche, mediante legalismo riformista e nell'ospitale veicolo della religione, corrodendo metodicamente la base di tutte le istituzioni: includendo nel suo processo di pianificazione fagocitatrice tutti i sistemi etico-culturali, etico-sociali e sociale-economici, già intaccati dal *virus* della redenzione sociale, perché privi ormai del contenuto d'idee delle rispettive tradizioni.

E' evidente che in tale processo di fagocitazione ecumenica, il sistema che più ferreamente possenga la logica della disgregazione dei valori includerà in sé gli altri. Questa è la tenzone che oggi impegna nel mondo le chiese dominanti e i loro specifici dogmi.

6. *La logistica e il pavor metaphysicus.*

La separazione attuale tra discorso e pensiero può essere concessa, come fenomeno d'inconsapevolezza, al filosofare che ha perduto il proprio contenuto noetico e che appunto per questo si sviluppa e signoreggia come dialettismo delle varie dottrine, ma non può essere concessa a un discorso che presume essere norma dei discorsi formalmente rigorosi.

Tale rigore, anche quando si volge esclusivamente alla forma delle proposizioni e alla loro concatenazione inferenziale, non è possibile senza la consapevolezza del momento concettuale dell'inferenza epperò del suo rapporto con il canone del pensiero che ne rende possibile il rigore.

Il logista obietta che non è suo compito occuparsi del pensiero, o giunge a identificare le leggi del discorso con quelle del pensiero, o considera il pensiero un'attività soggettiva e perciò tema della psicologia. E' il punto debole della logica deduttiva attuale, perché riguarda non la proprietà e l'improprietà dell'analisi, ma ciò da cui nasce e verso cui va, ciò di cui essa è trascrizione: il

valore. Valore essenzialmente logico, perché rispondente alla noesi strutturale del contenuto, cui il logista si sottrae con il suo esclusivo tendere alle forme calcolabili dell'analisi: vi si muove come in una zona di sicurezza, da cui non desidera uscire, per paura di doverla perdere. Ma questa non può essere la via per stabilire relazioni con le forme del sapere e tra esse.

Come si diceva, è legittimo che il logista si rivolga esclusivamente alla necessità inferenziale, ma a condizione che sappia che cosa logicamente presupponga la sua operazione: altrimenti questa, malgrado la legittimità dell'uso dell'ipotesi postulata, è un costrutto campato in aria, in quanto ha come premesse proposizioni primitive, la cui validità, non potendo scaturire da operazioni deduttive, attende bensì da queste il suo riconoscimento ma per via di un atto induttivo-intuitivo che usi queste secondo ciò che vuole sin dall'inizio l'operazione formale.

La validità, non potendo che risultare da un fatto intuitivo e gnoseologico, postula sempre un procedimento logico essenziale, indipendente da calcoli, anche quando si giovi di questi. Simile osservazione vale parimenti nel caso che il logista opponga il puro formalismo senza oggetto, o la «logica senza ontologia»: infatti, non è questione di contenuto in senso ontologico, ma di contenuto in senso noetico. Si tratta del contenuto che massimamente dovrebbe interessare l'analista logico, non certo per il procedimento deduttivo, ma per la consapevolezza di ciò che lo rende possibile: il movimento del pensiero non vincolato ad un particolare oggetto e perciò avente in sé la regola di ogni tipo di relazione.

Se il logico analitico, il metodologo, intende dedicarsi alle regole di deduzione, con sicurezza di operare per la scienza, deve anzitutto conseguire coscienza del pensiero che può farsi logico appunto perché non obbligato da una logica che gli preesiste. Né il logista può isolare la parola dal pensiero di cui è simbolo, perché, anche volendo, non può, e quando appunto vuole, entra in una zona di non senso, in quanto astrae da una relazione con sé del pensiero, della quale fruisce, proiettandola come una relazione con sé del discorso: la cui esattezza ha appunto un limite discorsivo che egli rinuncia a conoscere, rinunciando altresì a conoscere che oltre quel limite l'esattezza è apparente e può rivestire l'errore.

La parola senza pensiero è nulla, mentre il pensiero senza la

parola è un contenuto in sé essenziale, capace di avere il proprio movimento formale come originario scaturire di varie possibili forme, tra cui la relazione logica. Da quanto si è andato sinora considerando, dovrebbe essere evidente che non tanto la forma logico-matematica rende significativo il contenuto, una volta espresso, quanto l'atto del pensiero di chi lo apprende, riconoscendolo mediante essa. Si è altresì veduto come la semantica sia una dottrina tale che il suo porre il problema del significato la fa estranea all'atto stesso del significare.

Il logista che intende avere il pensiero coincidente con la parola e con le relazioni formali, escludendo il movimento pre-discorsivo del pensiero di cui si serve, perde la distinzione tra questo pensiero e il suo aspetto riflesso, nel quale opera, costringendolo ad una relazionalità meccanica, mediante uno svolgimento analitico che il pensiero in quanto sintesi reca in sé già superato. Onde chi si conforma a tali regole, costringe se stesso ad una diminuzione ed alterazione della propria reale logicità, soprattutto perché finisce inconsapevolmente con l'opporre il discorso al suo reale senso, ossia il prodotto del pensiero al pensiero.

L'analisi che sia veramente pensiero è il rilievo sintetico degli elementi costitutivi di una sintesi. Non può compiere analisi chi non abbia il pensiero come sintesi. L'analisi è il rilievo della separatività provvisoria del molteplice, che il pensiero non deve giustificare o relazionare dall'esterno secondo contingente alterità, bensì dall'interno, secondo il proprio canone sintetico, che già reca in sé la relazione, ma non potrà attuarla se dal discorso viene paralizzato, ossia costretto a operare privo della propria vitalità sintetica: quella da cui è possibile che sorga il procedimento logico.

In realtà il logista indirettamente attinge al contenuto metafisico del pensiero, ma per *pavor metaphysicus*, per subconscia paura di doversi muovere in un terreno in cui non si sente sicuro come in quello formale, lo ignora. Non può ammetterlo. Con ciò contraddice l'intimo movimento logico, perché quel contenuto è presente nel suo argomentare, come attività ideale inconsapevole. Questo argomentare, perciò, malgrado i suoi percorsi matematici, cercherà indefinitamente il suo oggetto e la giustificazione della connessività inferenziale, senza possibilità di riconoscerli, malgrado il suo muoversi tra essi.

Ci si potrebbe obiettare che, anche se ciò fosse, non toglierebbe nulla all'obiettività dei sistemi deduttivi formali che intendono operare su un piano di autonomia sia dalla sfera metafisica che da quella fisica. Ma è quello che, ove si eccettui il concluso ambito della logica matematica, può essere facilmente contestato, perché la mancanza di coscienza dell'elemento ideale nel processo logico formale impedisce il riconoscimento di come sia possibile il determinarsi di un senso dell'inferenza e perciò del valore del discorso, che è valore ideale anche se il discorso è puramente formale. Qualsiasi discorso si dà perché sia compreso, e viene compreso in quanto risorge nella mente di chi comprende, come idea. Il discorso rigoroso in definitiva si comprende perché in esso muove l'idea.

Ignorare l'elemento deduttivo ideale, significa escludere il canone basale del pensiero di cui il canone formale dovrebbe essere un prodotto: per cui, malgrado il rigore logico, è inevitabile l'errore. Errore che può essere formalmente dimostrato da chi lo avverte, e tuttavia formalmente codificato da chi ne è autore, non soltanto sulla base dell'ambigua immediatezza della premessa, ma anche dell'astratta coerenza dei calcoli delle strutture inferenziali, fuori di un reale significato.

L'esigenza di superare i limiti della logica aristotelica in ordine alle istanze del pensiero moderno fu appena presentato da Kant, come posizione della «logica trascendentale», e portato a espressione da Hegel quale struttura metafisica della nuova logica, ma privo della propria interna identità: *v.d.* di coscienza della percezione del pensiero strutturale della forma logica. Quello che fu smarrito allora, oggi è doppiamente smarrito e pur formalmente dato come recostituito. Il prodotto di quello smarrimento è l'attuale tecnologia, priva di soggetto umano: esatta, ma escludente l'ordine interiore cui deve il proprio essere e l'essere esatta.

7. Auto-alienazione del pensiero.

Il logista è mosso dal segreto orrore di dover trovare un'altra sicurezza che quella fondata sulle proposizioni deduttivamente connesse. E vincola alle parole e alle proposizioni valori relazionali

che finisce col credere obiettivi, come se avessero in sé verità e capacità di rapporto, onde il loro congegnamento funzioni autonomamente sino alla meccanicità: dimenticando ciò che muove da lui in quanto produttore dell'attività formalizzatrice, ossia della basale mediazione.

Dal punto di vista del canone del pensiero e perciò da un punto di vista integralmente logico, si deve osservare che là dove il pensiero viene recato al massimo della determinatezza, esso esprime simultaneamente il massimo della sua capacità di vincolarsi alla propria mediazione, ossia alla completa propria alienazione: sino alla possibilità di un sistema di segni senza significato e pur inferenzialmente valido.

Tale possibilità, strumentalmente legittima sul piano dell'analisi matematica, attuata fuori di questo, diviene errore, se la chiarezza conseguita come consapevole negazione di sé del pensiero si attribuisca a un'identità con sé dei termini o dei segni simbolici, e alla loro conseguente relazione, e non all'intima virtù relazionante del pensiero, che ha la possibilità di ricostituire mediante quelli la propria mediazione. Grazie a tale chiarezza sarebbe dovere di logica consapevole compiere dal piano stesso dell'espressione formale un'opera di restituzione del pensiero al proprio movimento originario: richiesta dal pensiero in quanto portato mediante la logica deduttiva al massimo vincolamento alla propria mediazione formale. Ma tale opera esige, per compiersi, non il fatto, bensì lo spirito, logico-matematico.

Non v'è fatto logico-matematico che sia tale da sé. Nei testi logistici non è necessario riferirsi a uno spirito logico-matematico, ma che questo sia il principio di quanto viene esplicitato in quei testi, il logista ha la possibilità di sperimentarlo mediante la coscienza delle operazioni che compie. Altrimenti si comporta come un primitivo dinanzi a oggetti o a segni a cui attribuisca un valore da cui si lascia muovere, ignorando che il valore, e perciò il movimento, parte da una determinazione del suo pensiero, in quanto capace di auto-alienazione, o disindividuazione. In cui, come si accennava, è il germe della sua massima individuazione. La capacità di auto-alienazione è infatti il germe stesso dell'auto-determinazione, che scade nella riflessità, perché priva di coscienza di sé.

Onde oggi è possibile che la disciplina presumente il massimo

rigore razionale-linguistico, con la serie delle sue formulazioni metodologiche, divenga in definitiva l'espressione della caduta del pensiero nel regno della verità apparente formalizzata, o dell'ottusità tecnologicamente codificata: con le sue evidenze, le sue dimostrazioni, le prove della sua concretezza e perciò con la sua ferrea organicità. In cui di concreto c'è solo la cadavericità del pensiero solidificata in abbaglianti strutture meccaniche.

8. *Insidie dell'apparato formale. L'apparenza del contenuto.*

Indubbiamente la logica non è teoria della conoscenza, ma ne costituisce lo strumento, e l'unica sua ragion d'essere è appunto operare come tale strumento, sia in senso analitico e sistematico, sia ai fini di particolari verifiche del discorso scientifico.

Mentre nel campo della matematica sono legittime operazioni aritmetiche e algebriche che astraggano da grandezze o da contenuti obiettivi, ciò è consentito alle operazioni logiche unicamente ove esprimano l'arte di sperimentare la mediazione originaria, oppure muovano da asseriti del canone del puro pensiero. Quel che è l'assioma del matematico, dovrebbe essere per il logista l'enunciato del pensiero puro, allorché si rivolge a un contenuto non sensibile. La inferenza reca in tal modo l'effettiva necessità formale.

L'intuizione pura è presupposta dal logista: egli la rifiuta, ma attinge inconsapevolmente ad essa quando la sua ricerca formale è esatta. Si tratta tuttavia di un'esattezza di breve vita, in quanto il logista, non avendo coscienza del momento pre-discorsivo, sottomette l'elemento positivo del pensiero allo schema della discorsività, che non gli viene dal positivo pensiero, ma dal pensiero già dominato e mosso dal formalismo cerebrale: che è dire dalla natura. Onde da lui le forze coscienti del pensiero vengono usate a beneficio di un'obiettività apparente, il cui senso è annientare di continuo quelle forze di coscienza: giungere persino a negarne la realtà. La discorsività che da una tale contraddizione deriva, imprimendosi nell'altrui intelletto, ha il potere di privarlo della linfa intuitiva e di meccanizzarne l'espressione. Che è l'espressione della cultura corrente.

E' un curioso pensiero, per esempio, quello del Carnap, allor-

ché afferma che, come le coordinate geografiche facilitano il compito dello studioso riguardo alla configurazione di ambiti della natura, così un linguaggio artificiale può essere usato come sistema di riferimento per lo studio di un determinato linguaggio naturale o di una classe di tali linguaggi. La realtà è che le coordinate geografiche, come costruzione di linee non date in natura, rispondono ad immobili entità fisiche, obiettivamente determinabili, mentre le parole rispondono comunque a concetti, ossia ad entità mentali immisurabili.

La struttura logico-matematica di un determinato linguaggio non comporta il suo funzionare automaticamente come un sistema di riferimento per il controllo di altri linguaggi, in quanto non si tratta di relazione dimensionale, bensì di inalienabile relazione mentale, non soltanto dei linguaggi con i rispettivi contenuti, ma del contenuto mentale dell'uno con il contenuto mentale dell'altro.

L'errore logistico è voler fare della logica simbolica fuori del campo logico-matematico, senza coscienza della limitatezza delle coincidenze strutturali del linguaggio calcolabile con quello delle discipline non formali. Simultaneo errore è voler fare della logica pura fuori del campo del pensiero puro, ossia fuori del pensiero che a tale logica dà costruito, essendone il movimento formale, la relazione prima. Il campo particolare in cui la logica può legittimamente operare, inconsapevolmente obbedendo a tale canone, grazie alla coincidenza della relazione formale con il tipo di relazione implicito all'oggetto, è appunto quello della matematica e di determinati settori della fisica.

Data, dunque, la limitatezza dell'ambito della sua legittima utilizzabilità, una tale logica non può dar luogo a una scienza del linguaggio come veste del pensiero, senza essere un automatismo tendente a sostituire l'iniziativa del pensiero, con l'offrirgli la facile correlazione formale, che può rivestire qualsiasi contenuto psichico e in tale senso operare come veicolo di legittimità dell'alterazione mentale. Infatti non esprime il male psichico in quanto tale, ma la forma che lo occulta, apparendo veste deduttiva di un legittimo contenuto.

La paranoia più difficile a identificare è appunto quella che si veste di forma logica, in quanto il contenuto grazie a tale forma appare esso il portatore della propria legittimità. L'inganno consiste

nel fatto che la legittimità di tale contenuto è in effetto un'apparenza, poiché si regge unicamente sull'apparato formale, la cui erroneità, come si è visto, consiste nel suo enuclearsi secondo esigenze di una determinazione che non possiede: quindi come se non fosse relativa ad alcun contenuto.

Una via di liberazione dell'uomo dall'inganno della presente cultura consisterà appunto nello scoprire che in più d'una delle attuali scienze empiriche è l'apparato formale che costruisce il contenuto di cui sembra essere veste. Non l'apparato formale si regge sul contenuto, bensì questo sorge da quello. Il contenuto in realtà non esiste. Tipiche in tal senso la sociologia e la psicanalisi. Situazione pericolosa non soltanto per il fatto che si presta alla espressione logico-scientifica di alterati mentali, ma soprattutto in quanto tali scienze si edificano prive dell'esperienza dell'oggetto a cui si riferiscono e che le autorizza a ritenersi empiriche.

9. Formalismo e contenuto interiore.

L'assunto di una filosofia del metodo e del linguaggio esige la consapevolezza del suo presupposto metafisico, per il fatto che giunge a porsi come universale teoretica del sapere, quando già esistono le scienze particolari e le loro specifiche metodologie, che via via producono il linguaggio e lo chiariscono, e ciascuna dal suo particolare dominio può legittimamente stabilire il rapporto con le altre. Allorché la metodologia vuole essere una, come scienza archetipica, deve aver consapevolezza del suo assumere i postulati che un tempo furono della filosofia, in quanto scienza delle scienze. Questo, in vero, essa potrebbe legittimamente in un'epoca in cui la filosofia ha rinunciato alla sua missione di scienza delle scienze e ha perduto la logica come scienza del pensiero epperò come integrale metodologia. Ma non lo può, perché non avverte il senso della sua vocazione e l'impegno noetico che esso comporta.

I filosofi analitici, i logisti non dovrebbero aver difficoltà a rendersi conto che l'errore di pensiero, fuori del campo della fisica e della matematica, può presentarsi in regolare forma logica, in quanto la forma sembra riferirsi a un contenuto mentale, mentre

tale contenuto in realtà è psichico; e che grazie all'apparente indipendenza dello schema inferenziale dal contenuto di pensiero, la reale situazione di questo può sfuggire. Una scienza del linguaggio non potrebbe essere un'analitica formale, con funzione teoretica, e tuttavia scissa da una scienza del pensiero, ché, se fosse espressione di una scienza del pensiero, afferrerebbe i propri limiti, non presumerebbe controllare il pensiero, non presumerebbe costituirsi come filosofia del linguaggio, ma rientrerebbe nel suo legittimo schema morfologico sintattico.

L'errore di pensiero può essere afferrato soltanto mediante intuizione pura, e tale intuizione, ove debba essere espressa, può anche rivestire forma logica. Non è in tal caso la forma logica a confutare l'errore, ma l'intuizione, che assume forma logica. Questa, una volta espressa, può comunicare un contenuto intuitivo, non tanto per virtù di rigore formale, quanto per il fatto che il rigore è veste di tale contenuto, è sua produzione. Per lo stesso motivo, l'atto del pensiero del lettore fa suo il contenuto intuitivo in quanto quella forma non ne paralizza, per via automatistica, il movimento.

In realtà le parole non possono essere usate come meri segni dal sistema linguistico perché come parole sono già segni di un contenuto ad essi immediato, perché sub-stanziale, il concetto: che nella sua mediazione implica il rapporto logico, non avendo senso il suo isolamento. La relazione tra questi segni è *in primis* concettuale: in tal senso opera nella forma, sino a una possibile forma logico-matematica. La scienza del concetto si pone come essenziale: fuori di essa, logica deduttiva e semantica cadono nel formalismo del non senso.

Una distinzione a tale riguardo è possibile e necessaria: tra contenuto conseguibile mediante esperienza matematico-fisica e perciò esprimibile secondo determinazione formale, e contenuto acquisibile per via logico-intuitiva, secondo relazione concettuale astrante dai dati sensibili: per esempio il concetto di lavoro, o società, o fraternità, o logica, o pensiero, o forza vitale, ecc.

Taluni logisti dimenticano i limiti del loro assunto, allorché trovano errori di logica nei testi della tradizione filosofico-metafisica, in quanto questi non rispondono alle loro attuali misurazioni logi-

stiche. La realtà è che quelle espressioni filosofico-metafisiche rispondono sovente a reali esperienze non sensibili, come per esempio nel caso di Platone, o di Quintiliano, o di Tommaso d'Aquino, o di Hegel. Non obiettono i logico-analisti che è dovere empiristico-logico rifiutare ogni espressione di pensiero non garantibile da esperienza, il metodo deduttivo essendo esso stesso esperienza formale, perché in tal caso essi dovrebbero dimostrare che qualcuno di loro ha avuto esperienza della mancanza di esperienza dell'oggetto interiore da parte di quei filosofi metafisici. E' questo il lato oscuro e mitico della logistica: non ammettere che possa divenire esperienza il non sensibile, mentre l'uso delle strutture logico-simboliche è in realtà un fatto anch'esso extra-sensibile.

Occorre solo osservare che l'esperienza interiore può anche essere espressa secondo un ordine logico, dal quale potrebbe di conseguenza trarsi un sistema formale che, però, come si è notato, andrebbe esso stesso assunto come espressione dell'esperienza interiore: presupposto di una scienza del puro pensiero, ossia della forma-pensiero conoscibile prima che come determinazione discorsiva.

10. *Inconscia metafisica formale.*

Crede che il vero possa essere prospettato agli altri come vero, solo per il fatto che sia espresso in forma logica, abbiamo mostrato essere la fede discorsiva del primitivo. Tale forma è un mezzo, o un supporto, per qualcosa d'altro e d'essenziale, che è il pensiero cosciente: ciò di cui vorrebbero fare a meno i logisti. I quali pertanto non sono consapevoli di non farne a meno nella loro ricerca, anzi di volerne fare un uso rigoroso, senza riuscirvi, in quanto scambiano per forma determinante la forma fissata nella sua determinazione.

Per il significato finale di tale logica è sintomatico il fatto che i logisti non siano consapevoli del contenuto a cui comunque essa è conforme. A questo contenuto essi dovrebbero poter guardare: essendo esso il loro stesso assunto di prescindere da qualsiasi contenuto. Assunto possibile unicamente ad atto di pensiero, non a

determinazione discorsiva. L'incapacità di identificare il ruolo dell'assunzione formale in relazione a un oggetto che è la forma stessa ancora indipendente da determinazione, onde la determinazione diviene normalmente il contenuto, quale che esso sia, a cui la forma si fa mediatrice, mostra quanto sia stato nocivo ai logisti essersi privati dell'esperienza del concetto e della scienza del giudizio.

Per le loro operazioni, essi usano il pensiero formalmente più consapevole, in quanto lo conducono alla massima determinazione, ossia alla massima negazione di sé, vincolandolo a valori indirettamente dedotti dall'esperienza sensibile, ma che essi tendono a rendere indipendenti da questa, sino alla concezione di una «logica senza ontologia», che, se si guarda positivamente, è un'istanza metafisica.

Il costituirsi inconsapevolmente come metafisica è per la logica formale moderna una situazione seria, perché in contraddizione con l'assunto iniziale. Le proposizioni analitiche, avendo per oggetto la proposizione stessa come entità astratta, esigono un'attività sintetica che, logicamente svolta, conduce al mondo delle idee: ossia là dove soltanto si potrebbe presumere di prescindere da un contenuto, essendo il mondo delle forme, la cui essenzialità consiste nel non essere vincolate ad alcuna determinazione e pur, come tali, rigorosamente sperimentabili al pensiero.

La forma positiva dell'inferenza non potrebbe avere che un simile decorso: dal calcolo delle proposizioni al valore sintattico o semantico dell'espressione deduttiva, all'identificazione dei vari tipi di implicazione e dei loro rapporti, lo sforzo di mantenere alla forma logica un carattere nominalistico e linguistico fuori del pensiero, è un inconscio sfuggire all'interna logica di ciò che si sta compiendo: in definitiva, una formulazione di principi radicale quanto quella presunta dalle sintesi a priori kantiane, per l'incapacità di intendere il senso ultimo, o il senso primo, della ricerca: una metafisica della forma. Che non può essere la forma discorsiva, ma che, ove fosse sperimentata o costituita nella sua essenzialità, illuminerebbe dalla sfera della propria immediatezza il senso dei problemi formali: la forma già mediata necessitando soltanto di analisi sintattica.

11. *L'inconnessione reciproca dei sistemi deduttivi.*

Una filosofia che avesse risposto alla sua originaria missione, avrebbe dovuto tra l'altro giungere, come a uno dei suoi particolari compiti, alla riflessione sul linguaggio della scienza moderna. Nel tradizionale filosofare c'è stata sempre una filosofia del linguaggio come una sua speciale e subordinata espressione. Il filosofare è stato sino a ieri un riflettere sulle attività umane, sulle opere compiute e da compiere, per identificarne le leggi ideali e trasformarle in impulsi ulteriori di cultura.

L'attuale filosofia analitica e la correlativa scienza linguistica non sono l'attività della filosofia che, continuando a tenere le fila della conoscenza, acquisisce tra l'altro consapevolezza delle nuove prospettive della scienza, ma ciò che all'ormai inefficiente speculazione tende legittimamente a sostituirsi per via di sistemi deduttivi. I quali, tuttavia, non sono esenti di posizioni gnoseologiche e ontologiche, che vanno oltre lo schema inferenziale e di cui però i logisti non giungono a riconoscere il carattere speculativo. Talune contraddizioni vengono disinvoltamente superate con combinazioni di metodo deduttivo-induttivo e di speculazione, di cui si tace. Nell'elaborazione e nei reciproci confronti delle dottrine logico-deduttive, si assiste, riguardo ad argomenti come l'« oggetto ultimo », o la funzione della filosofia, o il senso dell'esperienza fisica, all'inconsapevole affiorare di posizioni « platoniche » o platoniche-aristoteliche, o di attitudini mistiche, dovuto a una rigidità che investe la forma senza tener conto del pensiero e che dinanzi alle contraddizioni ricorre ogni volta a soluzione discorsiva, non ad atto di pensiero.

Contemplando il panorama della filosofia analitica, si avverte di essere dinanzi a una logica a compartimenti stagni, a una logica senza oggetto metafisico ma con oggetto fisico, a una logica senza oggetto fisico né metafisico, a una logica con oggetto fisico e metafisico: senza implicazioni gnoseologiche, o con implicazioni gnoseologiche: in cui la matematica afferra la linguistica e in cui l'analisi linguistica trapassa nella matematica: con vocazione filosofica, con vocazione antifilosofica. Per ogni situazione del sapere si escogita nuovo linguaggio logico, nuova analisi, con suture nuove, e se una forma logica non risponde a determinati problemi o situazioni, si

ricorre a ulteriori forme, ci si appella a nuovi assiomi e, all'atto pratico, si utilizza l'empirismo logico più rispondente alla sollecitazione di urgenti situazioni di pensiero.

Leggendo i testi della ricerca logico-formale, si ha l'impressione di uno sfuggire, mediante il linguaggio teoretico-deduttivo, a una visione unitaria, a un pensiero sintetico che giustifichi le diverse analisi e la loro possibilità di stare logicamente insieme.

La realtà è che, se si esclude il complesso delle operazioni logiche necessario alla matematica, non esiste una logica che possa starsene sola, come pura teorica della forma. Pura forma non può darsi nella logica deduttiva, malgrado le sue presunzioni meta-ontologiche, essendo essa già forma della determinazione. Il suo formalismo la costringe alla determinazione del proprio oggetto, che essa come contenuto particolare bensì esclude, ma simultaneamente assume, anzi è obbligata ad assumere, per l'inevitabile sostanzialità della forma determinata, anche se libera di contenuto, legata alla fissità dell'obiettiva formulazione. Di pura forma si potrebbe legittimamente parlare solo nel caso del « pensiero puro », alla cui esperienza si fa riferimento nella seconda parte di questo libro, e nel caso della sua metodologia, la quale ha veramente come oggetto la indeterminazione tratta dalla determinazione del pensiero.

Non può esistere una logica che si ponga come una scienza a sé, separata dalle altre forme della conoscenza: non tanto per ragioni del tipo del cosiddetto « paradosso dell'inferenza », quanto per il fatto che una simile scienza dovrebbe essere primamente una metodologia del logos, o scienza del concetto: proprio ciò da cui i logisti decisamente rifuggono.

Quel che invero dà da pensare è che una simile inconnessione di zone logiche si riscontra, come fatto esistenziale, nei logici tipici di questo tempo: i quali hanno anche specificamente una preparazione logica per sostenere posizioni e atteggiamenti personali o professionali, che, per contro, tra loro non hanno relazione logica: irrelazione, o sconnessione, che si manifesta nella loro incoerenza di vita, sempre logicamente giustificata. Dove si vede l'impossibilità che sia educatrice del pensiero la logica di cui costoro si alimentano. Che non è, certo, la logica formale, ma la logica che, risonando ormai generalmente da un abuso di essa, in ogni campo

della cultura, non ha più alcuna presa sulla realtà dell'uomo, se si esclude la sfera dei suoi interessi tecnico-meccanici.

Non obiettono i logisti che simili problemi non rientrano nell'ambito dei loro studi, essendo loro assunto trovare regole per la esatta e necessaria deduzione. Tali problemi in realtà sono collegati al fatto logico, per l'unità inscindibile della parola con il pensiero e del pensiero con la volontà e della volontà e del pensiero con il sentimento umano: perciò con tutto l'esistere umano.

Quando nella forma del discorso si crede cogliere ciò che del pensiero ha valore obiettivo, lasciando ad altre scienze il compito di occuparsi di ciò che il pensiero vale come presunto fatto psichico e soggettivo, in sostanza si è riusciti a separare definitivamente il già inerte pensiero dalla sua forza di vita, si è fatto tutto ciò che oggi occorre perché il rapporto con la realtà, con le forze della natura e della storia, sia soltanto discorso, logismo: così che nessuna scienza abbia più rapporto con il proprio oggetto, che non sia formalismo logico. Onde al pensiero umano definitivamente sfuggono la sostanza e il senso della vita.

12. *Parvenza formale.*

Qualche logista prudente, tuttavia, non dimentica che l'ambito della logica formale oggi essendo rigorosamente quello della logica matematica, non può non essere riservato a specialisti e orientato unicamente verso specifiche ricerche metodologiche. In realtà ciò che negativamente influenza il sapere è il formalismo deduttivo portato anche in campi che non lo esigono, onde giunge a operare come un nominalismo a sé sufficiente, senza rapporto con i contenuti a cui si riferisce. Inoltre, ciò che si attua mediante il pensiero, sia pure ad opera di un gruppo di specialisti, è espressione del mentale umano, risuona comunque nella cultura umana.

Un errore di pensiero codificato è un *virus* che circola in tutto l'organismo culturale e perciò penetra nella vita. Il linguaggio formale è seducente, rispondendo all'esigenza dell'uomo di questo tempo di affermarsi con l'apparire, di esprimersi senza essere, di costruirsi un mondo di sicurezza discorsiva, di giustificare con il duttile discorso analitico le forme della sua dipendenza dalla sfera

degli istinti. Alla ragione egli sostituisce l'architettura delle frasi, dato che la ragione confuterebbe il suo dire e il suo agire.

La penetrazione del linguaggio automatistico nelle varie forme del sapere è un fenomeno evidente: è il dialettismo che della scienza deduttiva non ha se non l'assonanza analitica e relazionale, senza possesso della relazione tra gli enunciati, per mancanza di connessione ideativa, nel contenuto, e di tecnica inferenziale nella forma.

Nelle varie discipline il linguaggio empiristico-logico è penetrato senza regole: ad esse è sufficiente la parvenza automatico-logica. L'analitica è divenuta la veste di un tipo di intellettualismo che dalle scienze sociologico-economiche alla psicologia e allo spiritualismo, necessita di inerzia di pensiero, per giustificare la propria pedanteria discorsiva. Il tipo di intellettuale nuovo in sostanza è un logista retorico: dialettico-logico, ma privo della regolarità logica che sola potrebbe giustificare almeno formalmente il suo discorso. E' invero sufficiente la parvenza formale a tutti gli espositori che hanno una pseudo-scienza o una pseudo-dottrina da affermare, insieme a una insufficienza di pensiero da nascondere, o un'alterazione mentale da esprimere.

A tale proposito, si può per esempio osservare come tutta la dialettica marxista e post-marxista sia in sostanza un agglomerato discorsivo che, alla luce dell'empirismo scientifico, andrebbe in pezzi, ma sta insieme per virtù di consonanze logiche che seducono il debole pensatore, grazie alla loro parvenza analitica, non alla loro effettiva analitica. I presupposti di tale dialettica non sono idee, ma anti-idee, ossia posizioni mistiche con apparenza ideale, oscure credenze nella magicità di processi materiali e nella ineluttabilità di tipici fatti tecnici e sociali, onde il pensiero è nell'impossibilità di auto-movimento epperò di relazione con il tema trattato: che ha soltanto funzione di pretesto.

13. *Nucleo dell'equivoco logico-analitico.*

Che cosa è in definitiva la teoria dell'inferenza necessaria? E' l'aspirazione della logica a un sistema formale di relazioni, che costituisca non soltanto l'analisi consapevole dell'esperienza, ma altresì un criterio di sicurezza del sapere. Se il logista pensasse veramente ciò che intende cercare, non potrebbe identificarlo sem-

plicemente con le strutture necessarie del discorso logico, o con il loro schema simbolico, ma anzitutto con il movimento stesso della inferenza. Ché l'inferenza anzitutto è l'inferire, e questo inferire è prima del suo esprimersi discorsivo: non come un binario che obbliga il pensiero, ma come il movimento stesso della sua mediazione. E' il movimento che, sperimentato, risulta strutturalmente in sé relazionale, ossia in pari tempo intuitivo e deduttivo-induttivo, perché libero nella sua interna necessità e recante in sé l'ordine che dialetticamente crede conseguire mediante operazioni formali.

La necessità inferenziale è recata dal pensiero come una tra le molte sue possibilità di determinazione. Non si può fissarla come logica della proposizione, senza sapere che ciò che si fissa già è contenuto nel pensiero, come una delle sue possibili forme: di cui in sostanza è un dettato. Dettato la cui necessità strutturale è il pensiero stesso: non la proposizione, che potrebbe essere diversa, perché il pensiero può esprimere la stessa necessità secondo forme inferenziali equivalenti.

L'espressione «inferenza necessaria» è una contraddizione in termini, così come è usata dal canone logico formale, in quanto non è veduta come segno della necessità espressiva di un contenuto intuitivo nell'atto della mediazione, ma soltanto come forma dello svolgimento proposizionale. Dire «inferenza» è già dire «inferenza necessaria»: è come dire pensiero relazionante. L'espressione è pleonastica, perché il pensiero strutturalmente è già in sé relazione e la sua determinazione riflessiva non può separarsi dalla forma di sé, come dal proprio essere. L'inferenza non è se non il pensiero che svolge formalmente il proprio essere: necessario non in quanto determinazione deduttiva, bensì in quanto potere strutturale di deduzione. La scienza della forma pura non è linguistica, essendo suo movimento il dedurre immanente, che appartiene alla natura originaria del pensiero.

Dimenticando o non avvertendo questo, i logisti lavorano alla costituzione di un cosmo discorsivo formale che, ponendosi come tecnica del pensiero, malgrado le assicurazioni di limitazione al campo formale, assurge a normazione metafisica e a dogmatica inconsapevole, contro il pensiero stesso, non ammettendo pensiero che non risponda al suo formulario teoretico: togliendo al pensiero l'immediatezza originaria e il potere di sintesi, così

da costituire logicamente i percorsi di un pensato da ripensare secondo la sua fissa e determinante alterità.

Il pensiero viene usato, ma privo di virtù deduttiva, proprio perché chiuso nel meccanismo deduttivo, perciò svuotato di quelle forze ispiratrici che si esprimono praticamente come saggezza e moralità: forze che non sembrano aver rapporto con il calcolo proposizionale, ma che, in un'ottava più alta, all'osservatore del pensiero risultano contessute con l'ordine stesso del pensiero di cui quel calcolo dovrebbe esser proiezione.

Può sembrare non pertinente o arbitrario ritenere che il processo logico-analitico escluda la moralità. Un assegno può essere regolare nella sua forma esteriore — cifra, ordine, firma, ecc. — eppure essere falso in quanto è « a vuoto ». Analogamente una espressione razionale può essere esatta, ma non rispondere ad alcun contenuto né esteriore né interiore. Ma non è questo l'errore, perché un'operazione logico-matematica può avere valore puramente formale, utile come tecnica educatrice del pensiero matematico. In questo puro valore formale è presente un contenuto di pensiero non vincolato ad alcun oggetto fisico né ideale. L'errore comincia nell'applicazione della regola formale al sapere, ossia nell'attribuzione di operatività scientifica all'espressione formale, fuori del concetto da cui essa è scaturita come pura necessità teoretica. La metodologia non può essere fine a se stessa: anzi vuole essere il senso logico dell'esperienza.

Qui si è di fronte al punto cruciale dell'equivoco logico-analitico. Quell'espressione formale, divenendo veste dell'oggetto scientifico, deve rinunciare alla propria autonomia strutturale, a beneficio di un contenuto che a sua volta, nella forma così acquisita, rinuncia alla propria logica interna, ossia al pensiero che ha operato nell'esperienza, onde diviene fenomeno codificato, che non può più essere elaborato o integrato da pensiero, in quanto appare già come contenuto definito e formalmente regolarizzato. Ogni ulteriore indagine, o ripensamento, o deduzione, è condizionata dalla determinatezza di quella formalizzazione. In realtà, la formalizzazione non fornisce senso interiore all'esperienza, né l'esperienza è il senso interiore.

Tale senso interiore, appunto, è quello che viene perduto, pur essendo inscindibile dall'esperienza: esso è il pensiero adialet-

tico che, come viene chiarito in altra parte di questo libro, è impegnato come forza d'indagine, ma conosciuto, dallo sperimentatore, cosciente soltanto nel momento dialettico.

Giova osservare che l'originaria regola formale, pur non rispondendo ad alcun contenuto obiettivo, né fisico né ideale, tuttavia ha il suo proprio contenuto in quanto normazione formale, o forma di se medesimo come idea, per cui il suo essere vero è interiore: non è nato dal nulla. E' proprio questo contenuto interiore che cessa di esistere nel sapere analiticamente e metodologicamente elaborato: perché cede il suo essere formale a un altro contenuto, al quale tuttavia manca ciò per cui possa essere un reale contenuto: l'interna logica. L'equivoco è che tale interna logica esso attenda dalla forma logica, la quale, lasciando il proprio mondo formale, ne perde la possibilità, in quanto rinuncia esso stesso alla propria interna struttura.

Questo occorre fissare. La validità della normazione logica consiste nella possibilità che la presenza obiettiva del contenuto informale giustifichi la forma. Si tratta di un contenuto interiore, pre-formale, che solo a condizione di darsi come interiore e pre-formale può essere principio della norma formale: ché, se esso stesso dovesse essere già espressione formale, dovrebbe a sua volta presupporre un principio formatore informale, come suo contenuto originario. Analogamente, una specifica metodologia, un sapere elaborato metodologicamente, sono veri nella misura in cui abbiano interno a sé il principio formatore. Ma proprio questo essi perdono, nel venir formalizzati: lo perdono per assenza di consapevolezza del loro iniziale impulso: impulso che lungo gli sviluppi analitici dovrebbe essere garanzia della verità del processo deduttivo.

E' fondamentale, ai fini di un'identificazione del paralogismo logico-analitico, vedere il senso del rapporto tra normazione formale ed interno contenuto, o iniziale sostanza ideale. Se inoltre è possibile concepire la inscindibilità della forma dal contenuto, si può ravvisare come il discorso formalizzato mediante tale normazione venga poi solitamente condotto in modo che sia scambiato per fondamento l'oggetto a cui esso si riferisce, fisico o morale o psicologico, e ciò ancora per il fatto che i teoreti della metodologia non hanno coscienza del contenuto formale puro a cui inizialmente

fanno appello per la normazione formale. Tale normazione viene praticata priva della sostanza logica originaria.

Quando noi parliamo di moralità vogliamo riferirci alla correttezza originaria, ossia al principio stesso dell'indagine logica: a quello che, lungo il percorso, dall'idea della normazione alla normazione e da questa al discorso specificamente formalizzato, viene perduto. D'onde il grave equivoco che fa scambiare per contenuto interiore del sapere scientifico l'analitica della materia trattata, mentre viene perduto di vista il pensiero da cui ha avuto inizio la analisi e che così conduce il sapere da norma a norma di se medesimo, senza mai poter dare senso e orientamento a tale normazione: senza potergli fornire contenuto di verità, che è dire moralità.

14. *Morbosità della visione tecnologica.*

Se il procedimento inferenziale esclude il pensiero, non solo toglie il senso a se stesso in rapporto al soggetto conoscente, ma anche sotto il riguardo logico cessa di funzionare, divenendo automatismo discorsivo, ossia parimenti causa e veicolo dell'alterazione mentale: mantenendo tuttavia intatta la parvenza della consequenzialità formale, guscio illusorio della verità.

La logica come metodologia può dar luogo al discorso fissabile proposizionalmente, a condizione che comporti la coscienza dello specifico pensiero produttore della struttura metodologica, così che esso sia sempre libero rispetto a questa, non finisca col dipendere dalle regole d'espressione da esso stesso formulate. E' importante, dal punto di vista formale, che il metodologo possenga la logica del pensiero esprimendosi come attività metodologica, affinché tale attività non coincida, come si è veduto, con l'automatismo necessario all'espressione dell'alterazione mentale. E' chiaro che il pensiero chiamato a operare alle regole di deduzione non può essere analitico-deduttivo esso stesso.

Questa osservazione vale anche quando la sistemazione logica si riferisce ad un contenuto obiettivo la cui struttura sia traducibile in valori tecnici. La pericolosità del procedimento logico-tecnico consiste nel suo farsi obiettivamente indipendente dal soggetto umano e attivo su lui e obbligante i suoi decorsi mentali, secondo una necessità artificiosa. Tale necessità, anche se formal-

mente regolare, nel suo porre il suo esclusivistico rapporto al mentale umano, lo induce a un automatismo cui manca la compensazione della consapevolezza di esso e perciò di alcuna attività di pensiero reale.

In tal senso il cosiddetto « tecnico » o specialista moderno, nella misura in cui la sua attività razionale coincida con l'elemento tecnologico, è un paranoico in potenza, perché non svolge altra attività logica se non quella impostagli da un fatto che in sé non possiede alcuna reale logica, salvo la propria interna relazione astratta e meccanica che, come si è mostrato, si è fatta in contraddizione con il processo originario del pensiero.

La morbosità della situazione psichica del moderno « tecnico » consiste nel suo operare secondo una logica che non viene da moto di pensiero, ma dalla sua morta proiezione, che si rivivifica nel mentale come opposizione al principio del processo pensante medesimo. Un giorno si scoprirà in tale interna rottura di rapporto del pensiero con il proprio fondamento, l'origine della serie di mali mentali, oggi circolanti come germi teorici nella cultura del tempo.

Crederne a un'« invenzione » di procedimenti operativi che progredisca col progredire della scienza, significa considerare tale progresso giustificato e orientato da un pensare che abbia in se medesimo il canone del proprio movimento e che possa fornire a sé gli enunciati originari, epperò una logica del discorso, o una metodologia, in quanto la sua capacità relazionante incontra determinati oggetti. I quali possono essere diversi e nuovi nel tempo, ed ogni volta esigere che la relazione si estenda e si modifichi, dando modo al pensiero di stabilire « relazioni tra relazioni » e tra sintesi di relazioni: potere sintetico del pensiero, che è il suo essere pre-discorsivo, recante in sé ogni possibilità di logica o esatto discorso. Ma proprio una simile virtù del pensiero, che è la sua realtà sperimentale, la concretezza traducibile persino in termini logico-matematici, viene tagliata fuori dai logisti, non perché la neghino — non potendo negare ciò che non conoscono — ma perché ritengono non abbia a che fare con la loro ricerca. E riescono a tagliarla fuori, perché il pensiero obbligato dai costrutti deduttivi a ignorare il proprio movimento, senza cui tuttavia quelli non sarebbero sorti, si automatizza, perde la sua vitalità intuitiva: la quale soltanto potrebbe giustificare sul loro piano metodologia e tecnologia,

e, come orientatrice, impedire che divengano sistemi universali costringenti la persona umana.

Occorre precisare che il pensiero, come moto obiettivamente originario, capace di ordine analitico, perché recante in sé illimitato potere di relazione, non è il pensiero ordinario vincolato alla necessità sensibile, ma il pensiero che comincia a dissoggettivarsi nell'esercizio della matematica o della logica, senza tuttavia conseguire mediante queste la sua forma pura, bensì soltanto una provvisoria proiezione simbolico-discorsiva di essa: la forma pura esigendo esperienza cosciente del suo tipico movimento. La dissoggettivazione non è per una forma artificiale della sua espressione, ma per l'espressione della sua reale natura.

L'obiettiva consequenzialità che si presume nell'espressione, appartiene anzitutto al pensiero: esso la esige: altrimenti i logisti non la esigerebbero. L'istanza dell'ordine formale non viene dal fatto espressivo, ma dal pensiero che, riguardo al molteplice e al quantitativo, tende ad attuare fuori di sé l'unità che già reca in sé, ma che simultaneamente appartiene all'interna struttura del mondo, di cui il molteplice e il quantitativo sono l'apparente contraddizione. Apparente contraddizione valida solo per il pensiero riflesso, ancora incapace di attuare in sé l'interno ordine del pensiero, e perciò esigente il surrogato sistematico-logico: indubbiamente necessario, su tale piano, così come la sua proiezione tecnologica, ma ambedue parimenti riflettenti un limite temporaneo del mentale umano.

15. *Limiti dell'analisi strutturale.*

La regolarità che il logista intende conseguire formalmente è una proiezione dell'interna illimitata organicità del pensiero. Tale organicità, che all'uomo non si dona gratuitamente, ma grazie a un'esatta ricerca del pensiero nel pensiero, è in sé identica all'interna organicità della struttura del mondo. Il fisico e il logico operano all'evidenza di un aspetto appena affiorante dell'unità del pensiero dell'uomo e dell'ordine pensante del mondo. La sistemazione del molteplice è un provvisorio iniziale movimento, che andrebbe integrato da una coscienza rigorosa di esso, in quanto l'obiettivazione delle regole e delle leggi proietta nel mondo e nella linguistica il

limite provvisorio del pensiero incapace di afferrare l'interna unità del mondo. E' il pensiero riflesso che non esce dal cerchio chiuso della soggettività, per quanti sforzi compia ad elaborare una conoscenza che abbia in sé fondamento. Questa conoscenza non può avere fondamento in sé, in quanto, come ordine sistematico, è l'inferiore proiezione dell'intimo ordine del pensiero, o del vero fondamento, mentre la sua versione tecnologica, indubbiamente utile entro determinati limiti, è la formalizzazione di tale proiezione, che intende valere per sé sino a costituirsi come universale.

L'obiettività della scienza e della logica non ha fondamento in sé, ma nel pensiero. Priva della possibilità di controllarsi con tale fondamento, quell'obiettività conduce all'errore di trattare l'oggetto come fondamento. Nel fatto espressivo il pensiero, tendendo a conseguire l'ordine e il rapporto tra ordini, che ha come sua facoltà originaria, in realtà limita se stesso secondo la necessità del mondo sensibile. Perciò il sistematismo non può riguardare le scienze della anima né dello spirito, bensì l'aspetto metodologico degli studi ad esse introduttivi. Il limite della logica formale è appunto questo. Nella sua pratica applicazione, essa non potrebbe uscire dalla sfera delle scienze della quantità, se non a condizione di acquisire coscienza del proprio procedimento e di riconoscerne la contingente strumentalità. In tal senso la tecnologia non eliminerebbe l'uomo, ma sarebbe infine da lui usata.

Un simile riconoscimento è l'atto gnoseologico che solo potrebbe ricongiungere la teoretica deduttiva alla logica interna del pensiero. Privo di tale atto, tutto il suo sistema risulta meccanicistico e dove minimamente appare utilizzabile è sostituibile da qualsiasi altra equivalente forma del procedimento logico. E' evidente la impossibilità di dedurre senza un'iniziale sostanza assiomatica, ossia senza premesse su cui elevare l'edificio deduttivo: obiezione, questa, che naturalmente non vale riguardo al puro formalismo logico-matematico. Comincia a valere riguardo al suo uso fuori della necessità delle strutture formali matematiche, ossia in rapporto al metodo della scienza in genere.

Se la verità è la conoscenza resa possibile dal procedimento deduttivo, essa non può star prima di esso, bensì a sua conclusione. Ma, non stando prima, su che cosa regge l'edificio? Qualsiasi modo dello « star prima » della conoscibilità non è conciliabile con la posi-

zione antimetafisica e antidogmatica della nuova logica: la cui pretesa di rendere conoscibile mediante deduzione ciò che sta come premessa a titolo ipotetico, significa comunque porre questo conoscibile fuori sia della premessa sia del procedimento deduttivo.

16. *Procedimento deduttivo e intuizione.*

Come si diceva, con l'empirismo logico ci si trova di fronte alla più astratta determinazione del pensiero, perciò dinanzi al massimo impegno di esperienza formale. Ma questa operazione si ferma a metà strada, si arresta nelle parole, inerisce al discorso e dal discorso non esce: smarrisce nella tecnica formale l'elemento d'autonomia del pensiero. I discorsi sono molti, le regole si moltiplicano, ma la dottrina della forma logica non sembra concludibile in un sistema compiuto: si è costretti ad ammettere tra l'altro che la metodologia soltanto come particolare analitica è fissabile in un sistema, dovendo inoltre evolvere con il progresso della scienza a cui si riferisce. Essendo una scienza particolare, non può operare come la logica dell'antica filosofia, come scienza delle scienze. Lo potrebbe, come già si è mostrato, ove fosse anzitutto una metodologia del pensiero, non dipendente da fenomenologia formale o empirica, ma capace di seguire il contenuto originario di ogni fenomenologia, e perciò di rapportare il discorso rigoroso a un principio noetico che lo congiunga con il contenuto ideale degli altri discorsi.

Non può parlarsi di filosofia della scienza, bensì di speciali metodi logici, che non possono assurgere a scienza formale unitaria capace di assumere in sé tutti i possibili sviluppi della sua analitica, dipendendo essi dalle varie classi di fenomeni e dai linguaggi che queste esigono nelle forme particolari. Logica, quindi, che risponderebbe al suo assunto, se potesse operare in ogni campo come principio univoco di espressione, che è dire come logica dell'essenza. In tal caso soltanto sarebbe logica in movimento, secondo puro principio formale: sarebbe l'*i n f e r i r e*, non l'inferenza come schema fissato in segni e in simboli, scisso dal pensiero da cui si trae. In realtà v'è un dedurre immanente al pensiero, da cui dipende ogni operazione deduttiva, onde il volgere direttamente alla fonte è arte del pensatore che non voglia limitarsi ad essere un tecnico

dell'espressione compiuta, e tenda perciò ad una scienza formale vera. In realtà non v'è reale operazione logica che non proceda da intuizione.

L'errore dell'empirismo logico è mancare di consapevolezza della metafisicità sia del pensiero messo in moto nel suo metodo, sia del pensiero che opera sconosciuto nell'indagine fisico-matematica. E' l'impossibilità per esso di costituirsi come filosofia della scienza, epperò di essere un sistema logico capace di valere come metodologia delle metodologie, onde la ricerca si ricongiunga con il pensiero intuitivo a cui inconsciamente fa appello, essendo cosciente in realtà solo la forma riflessa del pensiero rivolto all'oggetto della ricerca. Il pensiero intuitivo viene comunque sollecitato, ma la non coscienza di esso esclude ogni volta il suo elemento di vita, attivandone soltanto la espressione formale determinata: attinta a tale pensiero e in definitiva opposta ad esso.

La metodologia diviene così impedimento all'intuizione che necessita ad ogni reale ricerca. Infatti, l'applicazione tecnica più ingegnosa, sino a sviluppi impensati di un determinato principio fisico, non è il prodotto dell'intuizione, bensì della metodologia e della tecnologia che, secondo uno svolgimento progressivo di tipo inferenziale, utilizzano l'originaria intuizione del principio. L'intuizione rimane invero il nucleo vitale del pensiero scientifico.

L'eccesso di formulazione logistica, fuori della coscienza del pensiero impegnato in essa e tuttavia in sé indipendente, non può non finire con l'opporci al pensiero intuitivo, tendendo a eliminarlo. I logico-analisti non riescono ad ammettere un'attività intuitiva capace di giungere istantaneamente a penetrare il senso di problemi faticosamente solubili mediante operazioni linguistico-matematiche: o meglio, riescono ad ammettere che tale attività intuitiva sia possibile, ma non riescono ad ammettere che non possa essere sostituita con operazioni logico-algebriche: travisando il compito legittimo della logica formale. La pura attività intuitiva, ove sia ancora possibile, è la garanzia del giusto uso di tale logica.

L'insofferenza per l'elemento intuitivo-imaginativo è correlativa all'inconsapevolezza di quanto esso entri nel processo strutturale formale, come moto essenziale di relazione. E' un sintomo grave quanto l'eccesso di fisicalismo, di teoresi linguistica, di analisi

strutturale e di formalismo astratto, non esente da un compiacimento più prossimo allo psichismo che alla logica: come se a taluni la logistica come automatismo avesse preso la mano. Sembra che lo estremo processo inferenziale cessi di coincidere con il pensiero obiettivo, ossia con il pensiero che conosce misura e numero, relazione e significato. L'estrema minuziosità logica rischia di perdere il pensiero che consente il logismo e lo giustifica.

17. *Ingenuità analitica.*

La forma pura dell'inferenza, che sembra l'oggetto dell'empirismo logico, implica una forza formatrice. Non esiste forma che, in quanto tale, non sia un ente strutturalmente dinamico, ossia simbolo immediato di una forza. Una forma immobile non si dà mai, se non come provvisoria astrazione.

Nella forma è virtualmente presente una forza di formazione che si esplica secondo le sue leggi, le quali tuttavia non possono essere dedotte dalla forma compiuta. Altra è la forza formatrice, altra la forma compiuta (ma perciò caduta fuori della forma stessa, come simbolo di un contenuto che esige rientrare nello ordine interiore da cui si è distaccato).

Se la relazione è possibile, non v'è da chiedersi « di che cosa sia la relazione », perché, come essere della forma, la forza formatrice la contiene. La questione così posta è metafisica, anche se i logico-empiristi non lo rilevano: consequenzialmente svolta, postula una scienza del pensiero, v.d. del canone sovrasensibile del pensiero, a cui una logica rigorosa non può non condurre. Deduzione-induzione e relazione risultano prodotti del pensiero: non possono costituirsi se non astrattamente come percorsi obbliganti il pensiero, secondo uno svolgimento formale, valido unicamente nell'ambito autonomo della ricerca matematica. Ma anche qui con i limiti propri alla tecnica formale richiesta: che sarebbe grave che persino ai matematici divenissero inconsapevoli, onde mediante formule algebriche essi tentassero afferrare l'elemento intuitivo: ossia, se si guarda, un contenuto non matematico, non formale, metafisico.

Credendo di superare la tradizionale sillogistica e dare infine il moderno senso all'induzione, in realtà il procedimento deduttivo

incatena il pensiero a un chiuso sistematismo, di cui esso rischia di non liberarsi più, per il fatto che finisce col ritenere vero il risultato della deduzione o dell'induzione, a coronamento del dedurre o dell'indurre: i quali procederebbero verso la verità, che non posseggono, in quanto essa sta o al principio o alla conclusione del processo. Verità indotta o dedotta che non sarà mai raggiunta, per il semplice fatto che viene regolarmente proiettata fuori del processo da cui sorge, mai afferrata nel moto analitico-sintetico. Infatti, richiesta unicamente per il processo ipotetico-deduttivo, essa a conclusione del processo non è posseduta in sé, ma è valida unicamente come punto di partenza per un nuovo processo analitico, a sua volta proiettante un ulteriore vero conseguibile fuori di sé. Onde non si saprà mai dove sostare per avere un punto fermo della conoscenza, un fondamento nel quale sperimentare il vero come un'identità con sé, o realtà.

18. *Automatismo della determinazione del limite.*

Non esiste concetto che non sia connesso con tutti i concetti possibili, non esiste pensiero separabile dal pensiero univoco. Una scienza del pensiero deve poter contemplare il mondo interiore in cui da un'unica scaturigine sono possibili inesauribilmente le forme del pensiero, così che sia conoscibile il rapporto sostanziale dell'una con le altre, in quanto ciascuna tendente per virtù propria a ricostituire con le altre una unità originaria.

Sarebbe stato compito della filosofia: che non può essere sostituito dal fatto che una singola branca della filosofia si scinda da essa e costituisca un dominio a sé e ad un determinato momento assuma un ruolo che valga come filosofia. Sarebbe auspicabile che una nuova filosofia nascesse sotto il segno della logica, ma in realtà la presente logica è manifestazione di un pensiero che tende a valere unicamente nella limitatezza della determinazione, assunta come assoluto immediato.

E' la logica che respinge il senso della propria mediazione, ossia la propria metafisicità, per insufficiente coscienza filosofica di sé: che è dire per insufficiente coscienza logica della connessione

originaria delle forme-pensiero. E con questo non si vuole dire che essa debba rinunciare ai suoi procedimenti formali, ma che essa dovrebbe giustificarli con se medesima, in rapporto al pensiero non formalizzato che li rende possibili e può darne il senso compiuto.

E' la logica atomica, la logica delle quantità finite senza relazione tra loro, che non sia numerica, o equivalente alla relazione numerica. Ma ciò che vale per i numeri non ha senso per le parole. Il canone logico-formale non può essere che un modo di presentarsi del canone del pensiero: questo può fare a meno di quello, non viceversa.

Qualsiasi traduzione in simboli del costruito discorsivo è valida soltanto per una ricerca formale volta ad obiettivi linguistico-tecnici, e dovrebbe appunto mediante ciò giungere a identificare i propri ferrei limiti. Conseguenziale per l'empirismo logico sarebbe ravvisare i limiti del proprio assunto, in quanto comporti il riconoscimento, oltre tali limiti, di un canone del pensiero, il cui potere di sintesi contiene tutte le operazioni logiche, avendo in sé la logica del proprio movimento: la sua autonomia, a cui nessuna logica potrebbe essere opposta.

Muoversi nella logica di un simile pensiero è un atto che implica l'inclusione epperò il superamento del limite che alla realtà obiettiva, sia fisica che metafisica, costituisce ogni operazione logica, come limite necessario alla determinazione discorsiva. Si tratta del limite per cui l'empirismo logico non potrà mai conseguire l'oggetto che si propone, assumendo il limite come forma necessaria del pensiero e togliendo perciò al pensiero la possibilità di operare nel limite secondo la propria illimitatezza, onde trovandosi dinanzi al limite non può ricorrere al pensiero bensì a nuova determinazione del limite, dando luogo a sistemi deduttivi diversi e pur senza relazione tra loro. Ché, se relazione dovesse aversi, dovrebbe essere necessaria relazione di pensiero, non analitica, ma sintetica. Il senso ultimo dell'analisi deduttiva non può che essere sintesi: non come sintesi di analisi, ma come esperienza del pensiero della sintesi. Si deve tornare a bussare alle porte del pensiero, con rinnovata coscienza del conoscere, se si vuole giungere a una logica in cui sia presente ciò che il suo nome dice: Logos.

19. *Metafisica della « relazione ». L'assioma puro.*

Una consapevole ricerca formale esige invero qualcosa di più che porre in relazione proposizioni o giudizi secondo passaggi necessari e perciò formalmente predeterminabili: questa è un'operazione analitica, che ne presuppone una originaria, chiave di tutti i passaggi. Non si può separare l'una dall'altra.

Se fossero possibili solo i concetti con i correlativi nomi, l'uomo si troverebbe dinanzi a enti isolati, senza altra possibilità di relazione tra loro che quella sintattica e algebrico-semanticamente. Ma la relazione non è tra nomi di concetti, ma tra concetti provvisti di nome, essendo la relazione originaria immanente al concetto, se del concetto può ravvisarsi l'immediata forma.

La relazione precede sempre il processo deduttivo-induttivo che la esprime. Nella determinazione concettuale, l'intervallo tra concetto e concetto, tra nome e nome, è un « vuoto » riempito di di pensiero, che non è pensiero vincolato a un oggetto come concetto, ma concetto puro, o pensiero che ha la possibilità di stabilire rapporti tra concetti, in quanto ogni concetto lo comporta. Ma, perché riconosca a sé tale funzione, il pensiero dovrebbe avere l'esperienza di sé nel momento in cui non è ancora identificato alla propria determinazione. L'identificazione dovrebbe ogni volta necessariamente avvenire, ma a condizione che il logico, il pensante, lo sapesse e perciò non assumesse come pensiero originario ciò che è già obiettiva determinazione, e solo come determinazione è espressione logica, avente all'interno di sé il processo formale: non fuori.

Questa distinzione è necessaria. Altra è l'attività pensante capace di formare concetti sulla base di rappresentazioni di cose fisiche e non fisiche, e di tradurli in valori linguistici, operando alla loro forma logica; altra è l'attività pensante capace di vivere l'essere del concetto e di stabilire rapporti tra concetti: che è la forza immediata del concetto, o pensiero puro. La prima è necessariamente vincolata all'oggetto e perciò strutturalmente analitica. Ogni definizione in tal senso è un giudizio analitico. La seconda è un'attività non vincolata ad alcun oggetto o concetto, ma perciò capace di entrare nella pura forma del concetto e di percepire il suo rapporto con altri concetti, sino alla relazione basale dei concetti. In questa

relazione il potere deduttivo immanente al pensiero coincide con il principio formale.

Non hegelianamente, non idealisticamente, bensì in senso noetico, si può parlare di un'attività ideale che riempie della sua immediatezza gli intervalli tra concetto e concetto, tra nome e nome e perciò determina. Perché in sé è libera di determinazione: in tal senso non opera fuori del concetto, ma è tutta nel concetto: onde mediante un solo concetto si può risalire ad essa. Nella sua virtù di sintesi è la forza sostanziale del concetto, ove il concetto si sperimenta nella sua identità con sé, sino a che esprima il proprio moto. Questo moto è la forma germinale dell'inferenza: necessaria in sé, dall'interno del pensiero, non per normazione grafico-simbolica dall'esterno. E' la deduzione intuitiva che va da pensiero a pensiero prima che da proposizione a proposizione.

Quando determinati segni prescrivono un percorso al pensiero, questo in realtà compie qualcosa che ha già in sé e che potrebbe compiere riguardo a un gruppo di determinati concetti, o riguardo a un problema, senza alcuna prescrizione formale. Infatti questa prescrizione è la sua stessa produzione: staticizzata, misurata, divenuta alterità, ma sua produzione.

Si ha l'illusione di possedere nell'inferenza questo potere di relazione, mentre è originariamente nel pensiero. In realtà tale potere si aliena nell'inferenza, perché lo si usa credendo di avere nella correlazione dei segni un accordo più concreto di esso che lo produce. E' vero che i segni o i simboli contrassegnano l'itinerario della relazione, ma tale itinerario non è la relazione. Essa lo determina sino ai simboli grafici che lo indicano, ed essa perciò può ripercorrerlo. Ma il suo movimento va guardato non nei simboli, bensì nell'intervallo, o nel silenzio, che v'è tra simbolo e simbolo, ed è il vero senso del simbolo.

Se si guarda nell'intervallo, si è portati a guardare il pensiero: che, guardato, sfugge, in quanto esige, per essere guardato, virtù contemplativa. Si tratta di possedere talmente la deduzione e le sue operazioni, da poter astrarre dalla loro forma, sino a seguire il pensiero che li compie. Rientra nell'assunto di una logica rigorosa riconoscere l'esigenza di una specifica disciplina perché dal pensiero scaturisca ciò che soprattutto ad esso è richiesto: il dedurre imma-

nente, come estrinsecazione della sua intima natura, in cui intuizione e correlazione coincidono.

Il pensiero dell'analisi e della sintesi, della deduzione ed induzione, è la forza che non viene mai veduta e tuttavia sempre impegnata. Quando si crede di averla nella determinazione concettuale, o sillogistica, o inferenziale, si sbaglia, perché la determinazione è il prodotto di tale forza, non è essa nella sua realtà. Per i compiti che attendono il pensiero umano, almeno da coloro che sono chiamati a dare ad esso orientamento cosciente e forma logica, tale pensiero deve essere sperimentato mediante la peculiare ascesi che esso medesimo secondo sue leggi esige.

Allorché ci si dedica ad un'operazione logica e si cerca la relazione tra gruppi di simboli di concetti, senza saperlo si fa appello a un originario pensiero che scaturisce dalla coscienza come un assioma dalla forma ancora non determinata, dotato del potere d'identità con ogni possibile forma: assioma primigenio, o principio di ogni legittimo assioma, da cui si vorrebbe prender le mosse, ma che all'atto pratico si evita perché è l'essere immediato del pensiero, a cui dogmaticamente si oppone la mediazione analitica. Ma viene opposta inconsapevolmente in quanto la mediazione stessa è ignorata dal logista, attratto solo dalla sua proiezione formale.

Al ricercatore della forma pura è data e simultaneamente sottratta la possibilità di un'esperienza sovrasensibile del pensiero, di contenuto identico a quello delle antiche mistiche. La disciplina della logica più arida può essere la soglia per una cosciente esperienza metafisica, ma parimenti l'impedimento assoluto. Compito del filosofo naturalmente non è rinunciare alla rigerosità espressiva, ma non privarsi di ciò che essa presuppone come proprio movimento, impercettibile portatore della relazione, della vita della forma.

La forma fissata è la forma in cui è illusorio credere di escludere la forza formatrice: mentre è arte logica sperimentare la forza formatrice stessa, le cui regole di formazione sono conoscibili nell'ambito del suo prodursi, condizionante la forma logica.

Proprio perché, elaborato il senso della filosofia idealistica, esaurito il compito della dialettica, sul piano speculativo erano poste le premesse perché si concepisse come passo ulteriore la percezione

cosciente del pensiero, che avrebbe restituito attuale necessità alla perenne metafisica e all'antica mistica, da una parte è ripullulata la dialettica priva di logos e dall'altra il formalismo logista, a impedire che fosse appena concepibile un'esperienza del pensiero, come modello per l'esperienza pura: quella di cui ancora si parla, ma ancora non si sa che cosa sia.

20. *La vertenza Schrödinger-Carnap.*

Il presupposto implicito all'impostazione logico-analitica è la persuasione del carattere soggettivo e psicologico del pensiero. Sembrano esservi serie difficoltà a supporre, per esempio, che il concetto del triangolo sia identico per tutte le menti e che non esistano diversi concetti del triangolo a seconda di quanti soggetti lo pensino. Questo è il limite della moderna logica formale.

Il pensiero come universale obiettivo, immanente al mentale umano, viene veduto dai logisti come un'ingenuità. E' un modo di vedere in cui sono ravvisabili le premesse della situazione solipsistica, ossia del solipsismo involontario, non di quello a cui può deliberatamente condurre un estremismo idealistico. Esclusa con facilità la natura obiettiva del pensiero, epperò la sua originaria immediatezza, i logisti non possono non volgere a recuperare l'obiettività nel discorso, ossia nella mediazione formale: dimenticando, però, come si è mostrato, che anche in tal modo essi muovono dal pensiero e che stabiliscono valori formali con il pensiero non ancora formalizzato. Con ciò essi eludono il vero elemento di comunicazione e di correlazione delle varie esperienze della realtà. Il solipsismo involontario è per essi inevitabile, in senso strettamente psicologico.

Il problema del solipsismo, che non dovrebbe tuttavia preoccupare i logico-matematici, essendo escluso dalle premesse della loro ricerca, esiste effettivamente per essi da un punto di vista speculativo inafferrabile semanticamente, ed è collegabile con il problema degli « enunciati primi », delle asserzioni originarie, la cui immediatezza potrebbe essere attinta unicamente per via della mediazione sperimentata. Ma in qual modo la mediazione può essere sperimentata, acciocché le asserzioni non presuppongano la logica e pur possano essere ravvisate come vere? Una volta acquisite tali

premesse, infatti, il meccanismo logistico funziona agevolmente, essendo un dedurre che non esige nulla che non appartenga al proprio automatismo. Ma il problema è appunto il «cominciamento». Se questo viene ignorato, non v'è da preoccuparsi del problema solipsistico, anche se tale problema c'è, perché solo dal punto di vista del pensiero originario, perciò inafferrabile alla semantica, può esistere problema di interiore comunicabilità e di valore della soggettività.

Il cominciamento è il pensiero nel suo immediato darsi, o pensiero puro: a cui si deve la mediazione stessa, anche quella che tende a organizzarsi nell'esclusivistica e perciò dogmatica determinazione formale. Il cominciamento è appunto il logos, senza cui non è possibile logica ed ogni sistema formale, malgrado la rigorosa organicità, diviene un coefficiente d'avviamento dell'umanità all'ottusità esatta: che tutto sa tradurre in discorso logico, senza afferrare un infinitesimo di realtà.

Un esempio della disarmante ingenuità dei logico-analisti è la famosa polemica Schrödinger-Carnap circa la sostenibilità dell'antisolipsismo: polemica considerata un evento indicativo dell'evoluzione della filosofia analitica. Con coerenza fiscalista, lo Schrödinger giunse ad affermare l'impossibilità di stabilire l'omologia delle esperienze soggettive riguardo al percepire sensorio. Non potrà mai essere accertato, egli disse, che la percezione che un individuo ha del colore rosso sia identica a quella di un altro che affermi di vedere un simile colore: d'onde il limite della comunicabilità dell'esperienza e la ragione del solipsismo. Conclusione, questa, che allarmò il mondo dei metodologi e dei filosofi della scienza, tra i quali uno dei più agguerriti, Carnap, sorto coraggiosamente a difendere la posizione antisolipsistica e l'obiettività cognitiva dell'esperienza fisica, con un'ingegnosissima operazione logico-analitica riuscì a mostrare la poca fondatezza dell'affermazione di Schrödinger e la consistenza della concezione antisolipsistica, sulla base dell'omologia delle rappresentazioni nell'espressione linguistica di diversi soggetti rispetto alla stessa percezione del rosso.

E' sembrato così che l'analisi di Carnap rimettesse, entro certi limiti, le cose a posto, e l'episodio è passato alla storia della moderna logica deduttiva; ma la realtà è che quell'episodio rimane un segno delle argillose fondamenta dell'edificio logico-analitico, a) per-

ché, date le premesse dell'empirismo logico, una serie di proposizioni non può dimostrare, fuori della sua funzione linguistica, qualcosa che non sia obiettiva esperienza (nessuno infatti può dimostrare di percepire la percezione di un altro: altrimenti si può giungere, dimenticando l'assunto empiristico, a una « prova linguistica dell'esistenza di Dio », in base al fatto che talune classi di individui in determinati luoghi, o in base a determinate percezioni, possono affermare di essere in comunione con il Divino); *b*) perché la questione della modalità ricettiva della percezione chiama in causa il soggetto della coscienza, cioè l'Io, e perciò è metafisica; *c*) perché in base alle situazioni *a*) e *b*) il pensiero logico-matematico non avrebbe dovuto tentare la dimostrazione di un fatto che per esso non ha motivo di essere posto in questione; *d*) perché nessuno degli empirico-logici è sembrato avere consapevolezza delle situazioni *a*), *b*) e *c*).

21. *Senso della funzione comunicativa.*

Quale il senso di questa critica alla moderna logica deduttiva? Noi concordiamo con essa quando afferma che le conoscenze divengono comunicabili in quanto chiaramente espresse, ma riteniamo in pari tempo che ogni conoscenza debba essere apprendibile non soltanto grazie alla sua rigorosa espressione, ma soprattutto grazie all'attività pensante del soggetto che apprende. Di questa occorre tener conto. Si possono costruire scale solo per esseri che dispongano di arti per salirle: non avrebbe senso costruire scale tali che evitino il movimento del salirle. L'estrema chiarezza del discorso, se si toglie il campo delle scienze matematiche, diviene piattezza e oscurità.

L'attività pensante di chi apprende una verità è qualitativamente identica a quella grazie a cui tale verità viene intuita da chi la enuncia: essa è reale prima di essere discorso, e ritorna reale oltre il discorso. La proposizione più rigorosamente logica viene comunque capita grazie a un atto intuitivo. Il discorso esatto è la mediazione di un'attività interiore che deve ritornare attività interiore. Il discorso viene fatto ogni volta perché sparisca dinanzi a ciò di cui è veicolo. I guai del sapere, epperò della cultura e della civiltà, nascono quando il discorso diviene il dominatore del sapere.

Occorre non dimenticare che il discorso vale per esseri capaci di farlo risorgere come pensiero, non per esseri mancanti di pensiero, per i quali il pensiero debba venir sostituito con meccanismi di parole che muovano in lui ciò che soltanto lui può muovere.

Escluso il caso di calcoli logici per operazioni riproducibili a scopo tecnico, coloro che operano matematicamente alla struttura del discorso, dovrebbero preoccuparsi della sua funzione comunicativa. Esso non può essere veicolo di se stesso: anche quando intende esprimere regole linguistiche, è veicolo di un pensiero che si deve essere capaci di pensare prima che gli si dia struttura discorsiva. Occorre non dimenticare di che cosa il discorso è veicolo: non tanto di una regolarità formale, quanto del pensiero che deve esprimersi mediante essa: questo contenuto originario non può essere escluso, senza che la forma perda la sua ragion d'essere. In realtà non viene mai escluso, ma non si sa di non escluderlo.

D'altro canto, quando i logisti credono di operare alla costruzione di proposizioni verificabili indipendentemente dall'osservazione dei fatti, non si avvedono di servirsi di un pensiero già modellato dai fatti e che, anche quando essi prescindono dai fatti, in realtà non è libero dalla loro impronta, ossia non è quello della relazione in sé, ma della relazione già condizionata dall'oggetto, anche se l'oggetto è stato tolto. Proprio da un'incapacità di distinzione tra relazione puramente formale e relazione particolarizzata, o determinata, risulta compromessa la chiarezza dell'empirismo logico.

Affinché fosse possibile una reale distinzione, occorrerebbe sperimentare il pensiero sino ad avvertire come esso s'inserisca nel meccanismo della percezione perché la percezione si dia, così da avvertire come l'effettiva forza relazionale del pensiero non sia quella che si presenta già vincolata ai contenuti percettivi, ma quella che possa essere sperimentata libera da essi.

L'incapacità di una simile distinzione, che è in effetto un atto della coscienza, rende inefficiente qualsiasi struttura linguistica in rapporto all'oggetto trattato, in quanto rende equivoca la distinzione tra «reale» e «formale». Portando a ultima istanza una tale distinzione, risulta che l'attuale logica deduttiva, la quale ritiene essere una scienza formale, per il fatto che il suo contenuto è la

forma del discorso logico, in sostanza è una scienza reale, perché, venendo la forma identificata con la mediazione discorsiva, il contenuto non può non essere specifico, anche se i concetti di comunicazione si differenziano da quelli di ogni altra disciplina reale.

22. *Il regno della pura forma.*

Si è perciò dinanzi a una determinata logica, restringente il suo campo a uno specifico oggetto, che è proprio il suo non voler oggetto. Il suo realismo, infatti, è il discorso stesso come contenuto, in quanto la forma, identificandosi con la mediazione espressiva, rinuncia al suo essere pura forma. La mediazione espressiva fissata come forma non può costituire la norma formale, senza contraddire il fatto stesso della mediazione, in quanto presuppone essa stessa una scienza formale.

Perciò la logica deduttiva non può essere una scienza del pensiero, ma solo un particolare capitolo della logica come scienza del pensiero, la quale soltanto potrebbe essere formale, in quanto la pura forma è il pensiero operante logicamente secondo la sua relazione con sé, o il suo potere relazionale, da cui può sorgere determinazione logica. La distinzione tra scienze formali e scienze reali non è logica: esistono varie scienze « reali » (o particolari) e una sola potrebbe essere formale, ma non può esserlo se non reca come forza relazionante il principio metafisico della propria analisi. Non potendo recarlo, ogni sistema di logica formale rientra nei limiti di una scienza particolare.

Ciò osserviamo, in quanto l'espressione di Nagel « Logica senza ontologia » dovrebbe significare « logica indipendente dall'esperienza sensibile », ossia prescindente da teorie o enunciati di fatti sensibili, concordando noi con i logisti nell'escludere che il concetto di un fatto sensibile sia un contenuto « reale », ma secondo una motivazione diversa, in quanto consideriamo la determinazione di pensiero, una volta tratta dal fatto sensibile, valida solo nella sua interna identità.

Ma così è dimostrato che una scienza formale pura non potrebbe essere se non una scienza dello spirito, implicante una speciale disciplina del pensiero, in quanto — come si è veduto —

dinanzi al pensiero non possono esistere concetti isolati: un concetto esiste in quanto si pensa e, venendo pensato, viene tolto alla sua provvisoria astrattezza, o particolarità. I nessi tra concetto e concetto sono il movimento formale vero, in quanto, se i concetti contemplati si riferiscono a enti sensibili, il loro nesso ideale, identificato, o percepito, li libera dal vincolo sensibile e li riconduce al regno della pura forma: da cui nacquero, in rapporto alle percezioni sensorie e alle correlative rappresentazioni.

Ove sia contemplato tale « regno della pura forma », ci si può legittimamente rivolgere a operazioni deduttive atte a fissare determinati aspetti della metodologia e sarà possibile comprendere che non v'è operazione analitica che non presupponga forma di pensiero puro. Soltanto l'accordo con tale forma rende legittima e fornisce di senso la ricerca formale, evitandole gli inceppamenti realistico-primitivi e le correlative ingenuità, per ora inevitabili e invero pericolose per le loro ripercussioni sulla cultura umana.

L'esperienza sensibile non si dà per vincolare il pensiero, ma il pensiero può esprimere le sue forze formatrici con l'immergersi nei fenomeni sensibili, in quanto s'identifichi con la loro genesi formale: che equivale al penetrare nella propria struttura formale. Anzi si può dire che il pensiero moderno non ha altro mezzo per afferrare la propria interna organicità che quello di seguire il proprio movimento nell'indagine della struttura dei fenomeni: ammesso che ciò sia ancora possibile. Non si tratta di struttura di parole, né di concetti, ma di forme pulsanti di vita. Occorre trovare ciò che è prima della dialettica, del nominalismo e dell'inferenza, per muovere dalla realtà. I cui principî non possono essere *dei pensati*, ma percezioni interiori obiettive.

Ai fini di una reale scienza della forma, occorre giungere ad assiomi che siano esperienze interiori, fenomeni primordiali, idee-forza. Da questi si può prendere le mosse. Partire da assiomi razionali o da definizioni, significa bensì stabilire concatenazioni di enunciati o progressioni regolari, ma costruire senza rapporto con il fondamento e perciò cadere nell'automatismo discorsivo, in cui è eliminato il giuoco creatore del pensiero, la vera logica.

Come il concetto di un oggetto sensibile si forma in base alla sua percezione sensoria, così un concetto originario, un assioma, un enunciato primo, da cui si possano derivare serie necessarie di

deduzioni, deve scaturire da percezione interiore obiettiva. Percezione non di astratti enti metafisici, ma di ciò che già si sperimenta nel dedurre e tuttavia non si conosce: il principio della deduzione, il dedurre immanente, o pensiero puro. I tempi sono maturi perché ci si renda conto dell'urgenza di questa ulteriore coscienza del pensiero, come conoscenza del pensiero quale puro movimento, sperimentabile in quanto esso stesso sperimenta il mondo sensibile.

L'esigenza dell'empirismo, logicamente svolta, conduce all'esperienza della propria originaria forma: il pensiero puro. L'empirismo esige essere consapevolmente attuato sino alla sua stessa empiria: ciò è soltanto oscuramente presentito dalla moderna logica formale. La massima consequenzialità è l'empiria dello stesso empirismo, che va a coincidere con il primo scaturire del pensiero: l'originaria esperienza, che solo un ottuso dogmatismo razionalistico rifiuta di ammettere.

L'arte è compiere tale esperienza là dove essa esige verificarsi, al sommo della scala dialettica, come fatto della pura strutturalità del pensiero. Il puro empirismo risulta connesso intimamente con il costruito logico, in quanto accordo della pura forma pensante con l'espressione formale: la quale non è separabile dalla prima se non per astrazione cosciente.

Ogni tipo di relazione attinge, per esser veridico, a tale forma pura, anche quando sembra svolgersi per consequenzialità discorsiva. L'errore di pensiero è la consequenzialità che senza saperlo si stacca dalla interna empiria, continuando a svolgersi per suo conto, secondo l'acquisita struttura discorsiva: meccanicamente. Nessun discorso può essere meccanico, senza essere opposto al pensiero, allo spirito stesso da cui deriva.

23. Senso ultimo della ricerca analitica.

L'obiezione che può essere logicamente mossa a quanto siamo andati sinora dicendo è che noi alludiamo a un principio trascendente del pensiero non sperimentabile, né deduttivamente verificabile: del tipo che si presume superato dalla moderna filosofia analitica. Dobbiamo ammettere che in effetto ci riferiamo a un canone metafisico del pensiero che riteniamo contenere in sé qual-

siasi forma logica, compresa la possibilità della forma logico-simbolica, mentre la logica simbolica s'impone sulla base dell'assunto dell'auto-sufficienza della propria mediazione. Ci rendiamo conto peraltro che il logista non può che rifiutare il nostro enunciato, se egli tiene fermo al presupposto, privo del quale tutto l'edificio logistico crolla: che non c'è pensiero fuori di quello esprimibile in parole, onde l'esatto discorso è la misura dell'esatto pensiero.

Ma se è vero quello che noi affermiamo riguardo a un canone originario del pensiero, la illogicità dell'empirismo logico consiste nel suo adottare per il suo obiettivo specifico tale canone originario e di non saperlo, anzi evitando di supporlo.

I logico-matematici affermano che per secoli i matematici hanno ragionato senza accorgersi dei principî logici che stavano alla base della loro attività di pensiero: e aggiungono che la logica tradizionale e quella post-kantiana hanno codificato principî che in realtà non possedevano nella cosciente forma logica.

Un'identica critica noi possiamo oggi muovere ai logico-analisti. Per giungere alla codificazione logistica, essi fanno appello a un pensare che dal punto di vista dell'obiettivazione formale è nuovo rispetto all'antico canone sillogistico: essi procedono secondo un tipo di relazione che postula regole di cui essi stessi affermano di non conoscere ancora l'esatta normatività. Non possono conoscerla, se tale tipo di pensiero non diviene loro esperienza cosciente, in ordine all'esigenza empiristica, in quanto l'assunto logistico abbia a realizzarsi. In questa fase di non coscienza della determinazione, essi inevitabilmente muovono secondo una metafisica, ma secondo una metafisica inversa: perché ad essi sconosciuta. Che è la situazione più lontana dalla verità e, da un punto di vista positivistico, insostenibile.

I logico-empiristi non possono escludere l'ipotesi che la scienza deduttiva portata a rigore matematico richieda un movimento del pensiero che per la sua estrema determinatezza comporti una coscienza dell'indeterminazione più intensa di quella necessaria all'ordinaria attività razionale, ossia un'esperienza del farsi della determinazione, o del movimento stesso dell'inferire: che si dovrebbe scoprire come il senso ultimo di tale ricerca. Ma come giungere a coscienza del momento dell'indeterminazione, se la

determinazione stessa nella sua astratta proiezione viene considerata sostanza originaria?

Cercare il canone dell'inferenza è l'inizio di un'esperienza del pensiero che oggi praticamente abortisce nelle espressioni filosofiche che va conseguendo. Di questo aborto non si ha coscienza: si dà e invale come organismo regolare della conoscenza. Cercare tale canone nel calcolo delle proposizioni e nelle loro trasformazioni in simboli, è come cercare dentro lo specchio la realtà dell'immagine riflessa.

Un autentico logista non potrebbe non tendere a comprendere con rinnovellato pensiero la metafisica, se veramente intendesse giungere alle conseguenze implicite alla sua ricerca. Una logica formale pura che non divenga introduzione all'esperienza del pensiero puro, epperò non conduca, nella forma di una sopra-coscienza rigorosa, alla mistica e alla metafisica, ma si arresti alle strutture del discorso e alle relazioni tra le parole, è una paralisi del pensiero, perciò un fatto inconsciamente psichico.

L'essenza del pensiero è il nucleo dell'operare umano: è una realtà seria con cui non ci si può baloccare mediante logismi presi in prestito dall'analisi matematica, perché è in giuoco l'orientamento stesso della cultura umana. Il momento presente è grave, appunto per l'insostenibilità di un reale senso della cultura e per l'insufficienza del pensiero dinanzi ai problemi che assediano non determinate correnti o categorie, ma la struttura stessa della civiltà.

Non v'è reale pensiero che non implichi azione dell'anima, ossia lucidezza noetica e al tempo stesso disciplina di un severo assunto. Colui che intese intuitivamente, anche se non dotato di coscienza del suo intuire, e perciò solo sentimentalmente, questo significato del tema logico, fu Wittgenstein, solitaria figura la cui luce era essenzialmente mistica. Non poteva non essere mistica se, malgrado tutto, egli era capace di vedere enti ideali oltre il limite della formulazione logico-matematica.

Seconda parte

LA VIA DEL PENSIERO



I. RICERCA DELL'IO

Perché si eriga il principio della coscienza a cui, consapevoli o inconsapevoli, con formale determinazione ci si riferisce ogni volta che si dice « Io », e al quale le tradizioni da millenni con vari nomi alludono come all'essenza dell'individualità, in sé identica al Divino, l'operazione più logica per l'uomo di questo tempo dovrebbe essere la ricerca metodica del soggetto di quanto nell'anima diviene cosciente nel suo nome. Questo nome viene di continuo pronunciato: lo strano è che si continui concordemente a non saper nulla di ciò cui esso si riferisce.

Essendo il soggetto sempre presupposto, nel pensiero e nel discorso, la sua identificazione dovrebbe essere esigenza logica, oltre che necessità etica: dovrebbe essere compito implicito all'ordine di concretezza, che in questo tempo s'intende conseguire mediante esatte vie di ricerca, in ogni campo del sapere, dato che questo sapere presuppone una serie di esseri coscienti che lo produce e una serie che lo apprende: ossia altrettanti soggetti, o « Io ».

Il problema è intendere come sia possibile una simile ricerca, quale specifica disciplina essa comporti e attraverso quali pregiudizi debba farsi strada, atteso che ogni sistema attuale è il prodotto dell'Io dei pensatori o degli scienziati che ad esso cooperano e che, cooperando in quanto provveduti di coscienza dell'Io, dovrebbero ammettere che non esista ancora una scienza del processo più internamente implicito alla loro indagine, e sia perciò necessaria l'identificazione di un principio che in essi agirebbe senza che essi lo sapiano. Processo la cui messa in luce tuttavia comporterebbe un

senso nuovo nella ricerca, un reale sforzo d'impersonalità, un'attitudine di responsabilità, un sentimento di servire la verità. Persino se uno di loro affermasse che l'Io, o il soggetto di quel che egli pensa, non ha importanza ai fini del suo contributo, sarebbe sempre egli, il suo Io, ad affermare qualcosa che acquisirebbe valore per il sapere: in quanto egli, ancora una volta muovendo dal proprio Io, ne riconfermerebbe l'autorità.

Fallito in sede filosofica il tentativo della ricerca dell'Io, in Occidente, si è caduti nell'equivoco della impossibilità e della inutilità di una simile ricerca: sino all'assurdo di una civiltà e di una scienza che si fondano sull'impulso di una nuova coscienza dell'Io, ma non debbono saperlo, perché sarebbe superstizioso o irrazionale o mitico saperlo: sarebbe grave pensare che la logica abbia in qualche modo a che fare con l'Io.

Gioverebbe spiegarsi per quale ragione la coscienza del moderno indagatore non giunga a volgere a se stessa quella capacità di osservazione che sa volgere a ciò che le risulta esteriore: come se, volgendosi al mondo esteriore, perdesse la capacità di guardare se stessa. D'altro canto si è veduto, nella prima parte di questo libro, come la cultura attuale, per quanto prodotta dalla coscienza dell'Io, o dall'autocoscienza, escluda metodicamente l'Io, non tanto nell'ignorare la propria genesi dall'Io, quanto nel suo acquisire quella forma sistematico-analitica talmente sufficiente a sé, da non lasciar àdito a una giustificazione basale del proprio processo. Si è veduto come il sistematismo linguistico, divenendo un percorso meccanicamente obbligato, capace di movimento soltanto nella correlazione delle parole, costringa il pensiero a rinunciare al proprio moto intuitivo e di conseguenza alla possibilità di manifestare forze originarie, che, in quanto tali, sono identificabili come forze dell'Io: le quali, costrette ad esprimersi in modo non rispondente al grado del loro contenuto originario, non possono non presentarsi sotto la categoria della inspiegabilità, ossia sotto forma di eventi incomprendibili. In tal senso esse assediano sempre più l'uomo, senza che egli possa ravvisarle in rapporto al loro reale contenuto.

L'impulso che amministra il sapere nel mondo attuale opera ormai ovunque a tagliare fuori lo spirito dalla cultura, nonostante che questa si formi grazie a conoscenze prodotte dallo spirito. Peraltro facilmente si scambia per presenza dell'Io nella cultura la

tensione individualistica, che si esprime mediante ideologie tendenti ad assicurare crisma etico-religioso all'indisturbato dominio degli istinti; mentre, per altro verso, si crede che un appello alla fondamentalità dell'Io e alla necessità di un'esperienza cosciente del suo principio, sia una via di sublime egoismo. La realtà è che proprio l'« individualista » di tipo moderno manca di individualità.

La tensione cosiddetta individualistica in verità non ha nulla di « individuale », che manifesti valori dell'Io, perché è l'espressione della corporeità, o degli istinti: si tratta di un riferimento esclusivistico di tutto non a se stessi, bensì alla necessità fisica. Naturalmente anche qui un Io è indirettamente chiamato in causa: occorre pure che vi sia un soggetto che riferisca i valori dell'esistere alla propria corporeità: è la riflessa coscienza dell'Io, che scambia la corporeità per il proprio essere. Il termine « individuale » in tal senso è usurpato. Di individuale nell'uomo di questo tempo c'è soltanto la coscienza dei suoi diritti corporei: a cui egli ormai è in condizione di fornire cornice spiritualistica, oltre che metodologica e progressista.

La civiltà della macchina è mobilitata unicamente per il corpo, i sensi e gli istinti, mediante strutture tecnologicamente perfette, che, scaturite da processi di conoscenza, avrebbero avuto lo scopo di rendere indipendente l'uomo dalla necessità materiale, così che egli ampliasse la propria esperienza mediante ulteriori forze di conoscenza, mentre è avvenuto il contrario. Presso ogni popolo, tali strutture sono divenute strumento di sopraffazione di ciò che è in basso contro ciò che è in alto, mezzo di dominio dei mediocri, ossia di un'umanità metodologicamente accordata secondo i valori della parvenza sensibile a paralizzare l'azione dei portatori della libertà e del senso ultimo dell'esperienza sensibile.

Per il mascheramento nominalistico della sua eversione dei valori, la civiltà della macchina tende irresistibilmente alla sua intellettuale codificazione, alla sua etica, alla sua mistica, al suo esoterismo: perciò pianifica la cultura, organizza modernamente la religiosità, attinge alle metafisiche dell'Oriente. Il giuoco in tal senso è fatto.

Sembra che talune dottrine orientali diano una tecnica per identificare il puro principio cosciente e separare da esso gli alterni flussi della vita dell'anima e le sue inerenze alla sfera sensibile. L'Io

dovrebbe affiorare in quanto giungesse ad essere il testimone silenzioso, il Sat-Purusha, indipendente dinanzi alle correnti mentali emotive ed istintive, le quali per virtù di tale contemplatore, sospendente ad esse l'adesione, si acquieterebbero ordinandosi come attorno ad un centro.

Ma l'occidentale che oggi tenti una simile via, senza conoscere le forze che mette in moto per tentarla, mentre crede di compiere quel movimento, in realtà fa ben altro: cade in un inconscio dualismo: isola se stesso in una « zona » mentale dominata più sottilmente dalle forze a cui presume sottrarsi, in quanto crede ravvisarle obiettive in altra « zona » a cui illusoriamente si contrappone: senza avvertire che scambia per un quadro della propria interiorità un complesso di sensazioni e di corrispondenti rappresentazioni.

Per tale via il ricercatore non esce dal percepire né dal pensare, che rispondono alla sua costituzione di uomo di questo tempo. Quanto crede di conseguire mediante ascesi magica o yoghica, non supera la barriera del percepire e del pensare ordinari, costituenti il tessuto del conoscere da cui prende le mosse. Egli ignora in quale misura si articoli come Io nel percepire e nel pensare. Non può pensare né percepire l'Io, se è invero l'Io quegli che basalmente percepisce e pensa, e se egli si forma l'immagine dell'Io, partendo dalle condizioni della coscienza riflessa dell'Io. Il problema per lui è cogliere ciò che sul piano della coscienza riflessa, pur appartenendo ad essa, può muovere indipendentemente da essa: il suo attuale pensiero.

L'occidentale che oggi tenti la via dell'antica saggezza orientale, muove inavvertitamente dall'illusione di disporre di un conoscere capace di comprendere quel linguaggio e perciò di realizzarne il contenuto. Il suo primo moto di conoscenza in tale direzione è ciò di cui egli anzitutto dovrebbe prender coscienza, per intendere il limite che lo separa da quel contenuto e come sia errato assumerlo senza risoluzione del limite.

Egli può ravvisare questo limite se avverte che il pensiero dell'Io non è l'Io e che, per quanto muova nel pensiero dell'Io, non attua l'Io: come se il pensiero fosse una barriera a tale ricerca. Il soggetto di simile pensiero è, in pari tempo, l'Io che mediante esso cerca. Tuttavia dall'iniziale coscienza dell'indagine può apprendere che deve cominciare a osservare il pensiero, se vuole trovare il

punto in cui egli ancora non pensa, eppure è l'Io sul punto di pensare. Su tale compito — che costituisce l'argomento di questa seconda parte del libro — potrebbe filosofare all'infinito, senza uscire dal pensiero, senza trovare l'Io. Qualcosa di simile accadde alle filosofie occidentali per le quali la speculazione sull'Io fu più importante che la sua percezione, onde quel filosofare cosciente che avrebbe dovuto condurre all'esperienza del pensiero metafisico, fu proprio quello che gli sbarrò il passo: le illusorie strutture idealistiche servirono soltanto a fornire successivamente l'apparato discorsivo necessario alle pseudo-filosofie della materia e alle forme logiche della negazione di ogni metafisica, sino allo strutturalismo il cui compito oggi è divorare analiticamente le une e le altre.

E' la medesima ragione per cui spiritualisti e magisti, occultisti e tradizionalisti di questo tempo si volgono a un oggetto mediante il quale credono penetrare in un'altra sfera dell'essere, sulla quale in realtà speculano, senza speranza di entrarvi, perché non avvertono il loro speculare, non avvertono il loro essere vincolati al pensiero di un oggetto, anche se oggetto metafisico: cerchio chiuso entro cui inesorabilmente sono costretti a permanere. Che è pensiero induista, o buddhista, o taoista, o tantrico, o vedantico, o teosofico, comunque inevitabilmente pensiero e, come tale, riflesso: paralizzante l'Io e pur di continuo attingente ad esso.

L'Io reale non può identificarsi con il pensare o il sentire o il volere in cui si esprime, senza rinunciare ad essere il soggetto: così come il centro del cerchio non può essere il cerchio, anche se ne è il principio. L'Io reale non pensa non sente non vuole, ma opera come se pensasse sentisse volesse, e s'identifica con il pensare il sentire il volere, senza i quali non saprebbe sentirsi Io. Occorre riconoscere perciò che, per essere l'Io, non lo è mai.

Nella sua identità con sé, l'Io non pensa, non sente, non vuole. Ma gli necessita identificarsi con il pensare, il sentire, il volere, per esprimersi nel mondo: ancora non sperimenta il pensare il sentire e il volere fuori del suo doversi sentire in essi, non conosce che cosa obiettivamente essi siano per lui, né come possa essere il soggetto fuori di essi: il soggetto dinanzi ad essi: l'essere che abbia in sé fondamento.

Come se non esistesse Io, il pensare normalmente è sufficiente a sé: pensa l'essere, le cose, i fatti, l'Io, l'anima, lo spirito, il

Divino. Pensa tutto, senza in realtà aver nulla di ciò che pensa: riflette ogni aspetto dell'essere, ogni dato, ma non può nulla su essi né su se medesimo. E' un pensare che retoricamente può giungere alla nobile considerazione « Penso dunque sono », perché si limita a tale enunciazione, ma nel momento in cui dovrebbe identificarsi con l'essere dell'Io continua il suo movimento in cui non c'è Io: continua ad essere il pensiero dell'Io. E' il pensiero con cui il moderno ricercatore consegue certezze matematico-fisiche o logico-formali, non perché possenga quel che fisicamente e formalmente assume, ma perché realizza in esse una coincidenza del pensiero riflesso con l'oggetto, in cui soltanto l'ombra del pensiero si unisce con la disanimata misurazione dell'oggetto, mentre egli ha l'illusione di incontrare la realtà dell'oggetto.

Egli non crea, bensì deduce un tipo di sapere neutro, che esige da lui, piuttosto che moto vivente, matematicità e meccanicità. Il meccanicismo sistematico, la tecnologia, lo strutturalismo e l'arte cerebrale sono gli attuali segni di questo pensiero che non ha ciò che pensa, non ha nemmeno se stesso, ma solo il proprio riflettere coincidente con un aspetto contingente delle cose, che scambia per la totalità. Tale pensiero che s'identifica con il proprio riflettere e identificandosi può anche rappresentarsi l'Io e il suo essere, e i supremi temi dell'Io e dell'essere, su cui indefinitamente filosofare, senza minimamente percepire ciò su cui argomenta e costruisce la sistematica scienza, continuando a ignorare dove sia l'Io a cui inevitabilmente fa riferimento, non può essere il vero pensiero. Così l'Io che s'identifica col pensiero riflesso, non può essere il vero Io, in quanto non può aver vita né movimento, essendo costretto ad aderire al supporto da cui il pensiero è riflesso: la corporeità. L'enunciato intuitivo « Penso, dunque sono » non è sufficiente all'atto della coscienza con cui dovrebbe coincidere per essere vero, ossia più che una semplice proposizione. Si può solo supporre che Cartesio intuisse questo principio in un momento particolare, sperimentando eccezionalmente il coincidere dell'essere con il pensiero, come una vita percepibile oltre la riflessività del pensiero.

Il pensiero riflesso fa sì che l'Io si senta identico al corpo, chiuso entro i limiti corporei, senza possibilità di concepire un suo essere fuori di tali limiti. L'Io è costretto a pensare a sentire e a volere secondo il suo aderire alla corporeità, così da non poter speriri-

mentare l'indipendenza del pensiero che gli consente di dire « io » quando pensa sente o vuole, onde di continuo portato dalla corrente del pensare, del sentire e del volere, al livello della normale coscienza crede di essere lui lo sperimentatore, mentre è soltanto il passivo testimone della propria dipendenza da essi: non può sapere che cosa essi siano per lui, subendoli come il risultato del suo identificarsi con essi, non del suo averne come Io l'obiettivo essere. Li ha perciò sempre in una confusa mistione.

Non potendo essere un Io indipendente rispetto al pensare sentire e volere, è costretto a non sapere di sé se non nel momento in cui pensa o sente o vuole, a non avere se stesso fuori di tale momento: a non sperimentare il vero pensare sentire e volere, perché cosciente di sé soltanto nel pensiero riflesso. Onde soltanto la conversione del pensiero riflesso può essere ravvisata da lui come la condizione iniziale della reale esperienza dell'Io.

In realtà l'Io non pensa, non sente, non vuole, perché è l'Io: ogni volta dovrebbe sperimentare se stesso fuori del pensare, del sentire e del volere, non identificandosi con essi, ma avendoli come veicoli di visione, così come per la percezione sensibile, per esempio, ha l'occhio.

Il pensiero riflesso altera tale possibilità, perché necessita della corporeità, ossia della cerebralità, per sapere di sé. Esso non ha in sé la forza di essere supporto dell'Io, o veicolo dell'Io, mancando della vita extra-corporea da cui scaturisce: onde l'Io, articolandosi in esso per essere cosciente, cade nella corporeità.

Anche quando non ne è consapevole, l'Io si ritiene identico al corpo, non avendo altro modo di percepirsi che corporeamente. Identico al corpo, esso è costretto a esprimersi nell'alterazione del pensare del sentire e del volere: come ego. La ricerca dell'Io non può muovere da altra premessa che dall'esperienza delle attività mediante cui si manifesta: il percepire e il pensare: secondo un metodo tratto dalla penetrazione del processo stesso di tali attività, non da una riflessione esterna, che sia già il prodotto di esse.

II. LINEAMENTI DI UNA NUOVA SCIENZA DELLA PERCEZIONE

1. *Il soggetto.*

Chi volge la sua attenzione al mondo, in realtà dapprima lo osserva. Sa che osservarlo non è ancora comprenderlo: per comprenderlo, deve prima osservarlo.

Indi, tuttavia, apprende che può osservare il mondo, interiore od esteriore, perché anzitutto lo percepisce: se non lo percepisse, non potrebbe osservarlo.

Il moto primo con cui gli giunge il mondo è il percepire. Egli può anche percepire senza osservare.

Ma, procedendo in quest'atto d'attenzione al mondo, egli avverte che esso è possibile come osservare e, prima ancora, come percepire, e in un secondo tempo sarà ancora possibile come comprendere, perché un soggetto v'è di tale percepire, di tale osservare mediante il percepire e del possibile comprendere mediante l'osservare: questo soggetto è lui che percepisce, osserva, comprende: lui, come Io. Anche non avendo conoscenza o scienza dell'Io come ente in sé, può sapere di essere il soggetto del suo osservare e comprendere dal semplice fatto che osserva e pensa.

Apprende altresì che il proprio volgere l'attenzione al mondo, il proprio osservare, è un pensare applicato al percepire: un pensare che non forma ancora concetti e idee, perché non ne ha immediato bisogno, essendogli sufficiente seguire il percepire, avendo la sicurezza del suo movimento nel supporto del percepire.

Poi, questo pensare inserito nel percepire, che è l'osservare, egli lo solleva al suo tipico movimento e lo ha come reale pensiero: con il quale pensa sull'osservare, sul percepire, sul soggetto del percepire e dell'osservare: che è il soggetto del pensiero stesso con cui pensa.

2. *L'Io.*

Che l'Io sia il soggetto del percepire, dell'osservare e del comprendere, lo sperimentatore non lo sa dall'immediato percepire, osservare, comprendere, ossia dall'immediato percepire e pensare, bensì dal rivolgere a tali attività l'attenzione che inizialmente mediante esse ha rivolto al mondo: dal pensare su esse.

Pensando alle sue attività interiori, percepire e pensare, queste lo rinviano logicamente a un punto originario in cui esse hanno un autore, o testimone, o soggetto. Con il pensiero, egli rapporta ogni movimento a un soggetto, che nessuno al di fuori di lui può riconoscere come tale e perciò chiamare « Io ». Nessuno dal mondo esteriore può chiamarlo con tale nome, perché ciascuno può dirlo soltanto a se stesso.

Da questo pensiero assiomatico sul rapporto tra l'uomo e il suo principio cosciente, lo sperimentatore può prender le mosse per una meditazione sull'obiettività dell'originaria identità di sé con l'Io. Il valore di tale meditazione non è filosofico, ma formativo dei mezzi di conoscenza necessari ai momenti ulteriori dall'indagine.

3. *Dell'identificarsi con l'oggetto.*

Soltanto riconducendo, mediante pensiero, il percepire e il pensare alla loro scaturigine e volgendo l'attenzione a questa, il ricercatore può intuire se stesso come soggetto: dirsi Io. Egli deve prima avere la percezione e il pensiero dell'essere del mondo, per poter risalire a se stesso come soggetto. Ma non volge a se medesimo mediante percezione, bensì mediante pensiero. Anche se ha un sentimento, o un senso dell'Io, questo è parimenti un percepire, che apprende mediante pensiero.

Tuttavia, una volta acquisita l'idea dell'Io, questa gli rimane come conoscenza indipendente dal processo mediante cui è sorta: come pensiero in sé fondato: grazie alla fondatezza del pensare in sé, che in relazione al tema dell'Io ha un primo modo di manifestarsi. Da questo pensiero che, come si è osservato, ha valore assiomatico, non in quanto mero enunciato ma anzitutto come atto interiore, il ricercatore può prender le mosse, non tanto per dedurre, quanto per comprendere, secondo il senso del suo movimento, che tenderebbe a identificarsi con il dedurre.

Un'osservazione sin dall'inizio necessaria è la seguente: nell'atto del percepire o del pensare, egli non può guardare se stesso come soggetto. Nel momento in cui volge a un qualsiasi oggetto o tema, è portato spontaneamente a ignorare se stesso. Tale aspetto della relazione può essere assunto come un altro postulato dell'esperienza dell'immediatezza del pensiero, sulla linea dell'ascesi cui ci riferiamo: la provvisoria dimenticanza dell'Io nell'oggetto va riconosciuta come il segno della sua essenziale identità con sé in atto nel momento della percezione e perciò della conoscenza.

Ogni volta, perciò, soltanto col distogliere l'attenzione dal mondo, egli può considerare se medesimo come soggetto: parimenti cessando di immergersi in percezioni o in pensieri obiettivi, egli è richiamato alla sensazione o al sentimento di sé e ad un pensiero di sé dipendente da tale sensazione o sentimento. Si vedrà come l'arte del ricercatore è giungere ad avere percezioni e pensieri obiettivi di sé.

Donandosi al percepire o al pensare, l'uomo dimentica se stesso, l'Io, il soggetto: che pur continua ad essere, per via dell'identità profonda con sé che alla momentanea coscienza sfugge.

Ma anche quando è preso da una percezione di sé, da un sentimento o da un impulso, la cui intensità escluda provvisoriamente il pensiero, egli, proprio per tale esclusione, non è presente come soggetto, non è presente come Io. E' portato a una situazione di diminuita consapevolezza e, dal punto di vista del pensiero, illogica: a una percezione di sé in cui anche volendo non può avere se stesso come soggetto. Per la logica dell'accennata non *animadversio* dell'Io nel percepire e nel pensare, egli dovrebbe potersi riferire all'Io identico a sé innanzi al proprio movimento. Ma ciò non avviene: per l'uomo ordinario, nel migliore

dei casi, non si dà se non in un secondo tempo, quando il sentimento o l'impulso si sono allontanati ed egli può solo rievocarli per comprendere quale rapporto con sé gli venga posto da tali tipiche situazioni dell'anima.

Egli non consegue una percezione effettiva dell'impulso o del forte sentimento, perché è preso dalla loro sensazione, la quale come dato obiettivo si sottrae alla sua attenzione pensante, anzi è tale che tende ad eliminarla. Così egli apprende che non può guardare le proprie sensazioni e i propri sentimenti, ossia il proprio mondo interiore, con la stessa obiettività con cui guarda il mondo fuori di lui.

Nell'uno e nell'altro caso egli, percependo e pensando, dimentica se stesso, è rivolto ad altro. L'oggetto occupa la coscienza. Il soggetto c'è, ma immerso in altro: non sa di sé proprio perché è il soggetto. Ma altro è il non sapere di sé, il dimenticarsi, mediante percezione o pensiero di qualcosa a cui si volga tutta l'attenzione e con cui ci si identifichi, altro è il non sapere di sé per incapacità di identificarsi realmente con una cosa: come accade per una sensazione invadente, o per un'emozione, o per un moto impulsivo, che si impongono allo sperimentatore come una impossibilità per esso a percepire obiettivamente l'oggetto, onde egli sente unicamente se stesso, a sé alienato nella sensazione, e tale sensazione proietta sul mondo.

Il problema posto da questo secondo caso potrà essere risolto dallo sperimentatore che afferri il senso del primo: in questo la presenza dell'Io si esplica secondo realtà obiettiva, mentre, nel secondo, proprio tale presenza viene impedita. E' l'impedimento di cui l'uomo ignora il processo: lo ignorerà sempre, finché psicologie incapaci di penetrare il dominio della psiche presumeranno spiegarglielo mediante analisi discorsive, lasciandolo alla mercé di un male di cui esse stesse in realtà sono espressione.

Il ricercatore che possa afferrare il processo per cui giunge a contemplare obiettiva la realtà fuori di lui, scopre in se stesso una facoltà di originaria percezione che può gradualmente rivolgere al proprio mondo interiore, così da avere obiettivi dinanzi a sé i propri sentimenti e i propri impulsi, come oggetti del mondo. Che è il reale rapporto dell'Io con quelli: ordinariamente alterato da insufficiente coscienza dell'Io rispetto al loro manifestarsi.

L'arte del ricercatore è ritrovare in se stesso la facoltà di originaria percezione, che opera sconosciuta nel quotidiano percepire sensorio: perché il mondo sensibile si dà solo come simbolo del mondo interiore.

4. *L'originaria immediatezza e il problema della scienza.*

Impegnato nel percepire, impegnato nel pensare, l'Io dimentica se stesso. Immerso nel percepire, immerso nel pensare, l'Io s'identifica con l'oggetto, non avverte se stesso. Forse in tale condizione l'Io viene meno? Manca un soggetto a tale identificarsi? Sembra, ma è il contrario.

Non può mancare il soggetto, altrimenti tale identificarsi non sarebbe per alcuno, perciò non sarebbe. La non presenza del soggetto è possibile grazie alla sua presenza in un altro grado della coscienza. Se l'identificarsi è possibile, è possibile perché un autore non veduto, un Io, lo può riferire a sé. L'avvertirlo è un eccezionale atto noetico che non può essere sostituito dalla sua espressione dialettica: la quale, per quanto rechi in sé la coincidenza con il momento intuitivo, non può che darla riflessa divenendone la negazione. Che l'identificazione, o correlazione sostanziale, dell'Io con il mondo sfugga all'Io, infatti, è il problema che si è mostrato insolubile a qualsiasi dialettica. L'identificazione è un fatto originario, di cui l'uomo di continuo sperimenta gli effetti senza tuttavia conoscerne il processo, anche se giunge a supporre che esso concretamente esista.

Dell'immergersi nell'altro sembra non vi sia soggetto: il soggetto non avverte se medesimo, perché è immerso nell'altro. Il quale in simile momento non è l'altro, bensì il segno della capacità di identificarsi dell'Io. Il problema è quanto potere di coscienza e di autonomia sia presente alla spontaneità dell'identificazione, pronto ad assumerla. Perché l'identificazione, priva di tale intervento, non può non divenire valida sul suo piano e perciò non invertire i termini del rapporto con la coscienza, afferrando essa il pensiero e manovrando le forze della coscienza, sino a imporre una giustificazione intellettuale-razionale della propria alterità, o della propria esclusione dell'Io. Situazione, questa, che, come si

è veduto, caratterizza il rapporto della scienza moderna con il suo oggetto.

Diverso è il caso in cui, dietro l'identificazione con l'oggetto, siano presenti e funzionalmente silenziose, forze di coscienza dell'Io. In tal caso sembra non esservi soggetto, ma in realtà opera il soggetto vero, quello che non ha bisogno di sanzione dialettica per essere: è il soggetto che tanto più è quanto meno dipende da tale sanzione. Le sue forze sono forze di auto-coscienza, della stessa natura di quelle attive nell'identificazione e perciò capaci di assumere l'esperienza secondo un originario potere d'integrazione o libertà.

In verità l'Io attua tanto più essenzialmente se stesso, quanto meno avverte se stesso nell'identificarsi con l'oggetto. Quanto più è capace di sprofondarsi in altro, tanto più esplica se stesso: tuttavia può misurare in un secondo tempo tale sua capacità di negarsi in altro, rivivendo nel pensiero l'immediatezza dell'identificazione. Incontra in esso forze di libertà tanto più valide, ove siano recuperate, quanto più capaci di vincolamento alla necessità obiettiva.

Il vincolamento non può esser accettato come una condizione normale del pensiero: ammesso che si sia ancora capaci di distinguere dal fenomeno tale pensiero. L'atto del vincolarsi del pensiero al dato, nell'esperienza sensibile, contiene in sé potenzialmente il principio della libertà, che esige essere riconosciuto e svolto mediante cosciente svincolamento. La rinuncia allo svincolamento determina la dipendenza del pensiero dal fenomeno e la proiezione di tale dipendenza in una codificazione sistematica: la situazione della scienza attuale.

L'arte del pensatore è attuare nella revivificazione cosciente l'immediatezza di vita dell'identificazione originaria. L'Io è sempre identico a sé, perciò può identificarsi con tutto, ma la coscienza ordinaria non ha la forza di realizzare l'Io come identico a sé. Piuttosto adegua l'Io a se medesima: che è la presunzione egoica. L'essere identico a sé dell'Io si sottrae alla normale coscienza, la quale non è l'Io, ma il riflesso. Essa, per attuare l'identità profonda di sé con l'Io, che è la possibilità della sua identità con il mondo, dovrebbe ritrovare se stessa in tale identità. Così soltanto l'alterità obiettiva, nella quale il mondo appare, può acquisire

sensu. La coscienza si attua allora là dove l'alterità le costituisce il limite, che in realtà l'Io ha già superato. Se non l'avesse superato, la conoscenza del mondo fisico, sia pure nell'angusta forma razionale, non sarebbe possibile. Questa conoscenza, nel suo essenziale procedimento, custodisce o racchiude il moto dell'Io, ignoto soprattutto a coloro che presumono identificarla con il sapere scientifico ed esaurirla in esso, estendendone indefinitamente il campo d'indagine, ma sfuggendone il senso.

In effetto la coscienza ha dinanzi a sé di continuo compiuto l'atto della sopra-coscienza: come capacità d'immersione vivente negli esseri, nelle cose, nei pensieri, nei sentimenti, nella volontà. Ma non ha sufficiente forza logico-razionale per avvertirlo, almeno per dedurlo.

Perciò le scienze fisiche si arrestano alla visione exterioristica del mondo. E quel che di concreto sembrano edificare si fonda sull'aspetto più povero e fittizio della realtà. Lo scienziato ignora ciò che dal punto di vista della scienza dovrebbe importare di più: l'evento che si svolge nella scena della sua coscienza quando egli conosce il mondo fisico: evento che non può essere separato dalla indagine che egli compie, costituendone il senso. E per il fatto che ne è separato, la scienza si arresta innanzi a un limite che illegittimamente decreta vero ed in tal senso è causa di serie posizioni illusorie. Lo scienziato moderno, in realtà, eliminando l'Io nel percepire e nel pensare, elimina l'uomo dal mondo del sapere, della tecnica, dell'operare umano.

5. Dipendenza dalla correlazione ignota.

Considerato, dunque, che l'Io dialettico per così dire sparisce nel percepire come nel pensare, e dato che, nel reale percepire e nel reale pensare, l'oggetto assorbe l'Io, il problema che si pone è l'esperienza di tale immediatezza, perché solo in essa è sperimentabile l'Io. Non è tuttavia problema filosofico, né psicologico.

La relazione dell'Io con il pensare può essere ritrovata nel pensare stesso: non così la relazione dell'Io con il percepire: che da prima può essere solo pensata. In ambo i casi, il pensare, ove operi libero di condizione dialettica, entra, come si vedrà, nella

corrente dell'Io: nel pensare stesso, nel percepire. Esso muove come un'originaria forza che svolge il suo obiettivo essere dalla massima potenza d'informalità alla massima capacità di determinazione formale. Dal mondo dello spirito al mondo dei sensi, e da questo e quello. Nel percepire, l'Io è presente senza che il percipiente avverta tale presenza, né sappia come si espliciti. Il percipiente giunge a un'identificazione con il mondo, che il pensiero registra, ma di cui non possiede il processo: questo, nella sua autonomia, gli è estraneo, trascendente. Egli deve intervenire con un atto della coscienza per apprendere la correlazione dell'Io con l'essere e l'indipendenza di questa dalla coscienza pensante. Ma all'uomo odierno raramente avviene che a questo punto gli divenga cosciente il senso del proprio limite: del suo riferirsi all'Io perché non è l'Io. Questo si esplica mediante una relazione che sostanzialmente sfugge alla coscienza ordinaria. La cui concezione di un ipotetico « inconscio » non è in tal senso un fatto cognitivo, bensì la proiezione fuori di sé del limite non ravvisato.

Perciò l'uomo non è l'Io percipiente, che egli appena intravede con il pensare. Egli è il percipiente, ma non come Io accoglie il percepire: non è mai l'Io di fronte al percepire, bensì colui che sa di sé in quanto già preso dalla percezione. Deve al pensiero la coscienza del primo spontaneo incontro con il mondo, il percepire, che perciò è l'incontro mediato, in cui tuttavia è il segreto della correlazione immediata dell'Io nel mondo.

La correlazione, essendo immediata, non è cosciente. Di essa, infatti, la coscienza ha semplicemente il prodotto: la sensazione e la rappresentazione: grazie alle quali soltanto è coscienza dell'Io.

Perciò colui che volge l'attenzione al mondo, non osserva l'immediata relazione dell'Io con il mondo, che è il percepire, perché non può osservarla nel suo compiersi, bensì compiuta: l'oggetto impegna la correlazione. Questa egli non può osservarla in sé, quale nasce dall'Io.

In realtà quando lo sperimentatore osserva, non osserva il percepire, bensì il percepito: non la relazione immediata tra l'Io e il mondo, ma il prodotto.

Il compito è intendere come la correlazione sia dipendenza finché è la correlazione ignota.

6. *Posizione ingenua del fisiologo e dello psicologo.*

Il fisiologo e lo psicologo che intendono penetrare il « meccanismo » della percezione, ne rimarranno sempre fuori, finché la loro analisi si svolge sulla base di dati — organi sensori, terminazioni e condutture nervose, processi psicosomatici e mentali — che sono il percepito già ad essi sfuggito come processo del percepire.

Quei dati non sono ciò che può condurre lo psicofisiologo a spiegare la percezione, perché egli li può avere solo in quanto già il suo percepire li assume. Cerca mediante essi, e perciò oltre essi, ciò che egli non s'avvede di esplicitare già in essi. Tale percepire egli dovrebbe avere come oggetto, ma appunto un simile compito è ciò che non giunge neppure a concepire, perché non ha coscienza del moto interiore con cui ogni volta egli entra nel percepire: per cui percepisce. Presume trovare fuori dell'immediato percepire il contenuto di esso, mostrando di non saper riconoscere l'oggetto della sua indagine né la relazione di pensiero già presente in esso per il fatto che egli percepisce.

La percezione in realtà è nell'uomo che percepisce e solo nell'atto del percepire può essere osservata. Questa immediatezza deve essere sperimentata, se si vuol cogliere il processo reale della percezione, fuori della serie delle astratte elucubrazioni sull'argomento.

Ma tale problema rimanda al problema generale della scienza moderna, la quale inconsciamente sfugge l'indagine dell'immediato percepire, come dell'immediato pensare: ama operare esclusivamente sul prodotto formale del pensare come del percepire, il percepito e il pensato: si muove nella mediazione compiuta, evita di conoscere chi la compie e come si compie. Per questo non può conseguire in alcun campo la certezza di partire da premesse originarie, da reali assiomi.

Anche dalla precedente considerazione risulta perciò che non può condursi indagine sul processo del pensare o sul processo del percepire, che non sia auto-esperienza.

7. *Del percepire puro.*

L'arte del cercatore è individuare la mediazione originaria che gli è data dalla natura come immediato: la mediazione che si compie

senza che egli la determini, e che egli non può osservare mentre si compie, in quanto è uno con essa: il percepire. Il quale, come si è veduto, postula un soggetto percipiente: l'Io. Il ricercatore, mediante nesso di pensiero, apprende che il percepire è la relazione adialettica dell'Io con il mondo.

Tale relazione adialettica risulta il basale incontro dell'Io con il mondo: l'unica immediatezza che si dia come mediazione pura, secondo un pensiero autonomo nella sua immediatezza.: non trascendente ha recante la forza della trascendenza. Come se l'Io si estrinsecasse nella percezione della cosa con un pensiero originario, indipendente dalla coscienza ordinaria e perciò dalla coscienza dialettica.

Onde lo sperimentatore che cercasse l'Io, o il suo pensiero originario, non potrebbe che cercarlo nella correlazione profonda che si esplica adialetticamente nel percepire. Una simile ricerca oggi si pone basilare come esigenza gnoseologica, perché la correlazione originaria, trapassando nelle sue determinazioni, non si trasformi in inganno. Queste infatti di continuo ne alterano l'essenza nel discorsivo estraniarsi alla propria interna identità, proprio per il fatto che la discorsività può, mediante rigore formale, procedere per suo conto, fingendo la presenza dei contenuti a cui fa riferimento.

Non v'è percepire che sia da sé. Qualcuno percepisce ed è il soggetto di tale percepire, che l'uomo chiama Io; ma il rapporto dell'Io con la cosa mediante il percepire attua un essere dell'Io che l'uomo ignora: che deduce e tuttavia gli è ignoto. Perché non ha altro mezzo per conoscerlo che la propria immediata relazione con sé: il pensare.

Mentre l'essere del pensare a lui si rivela come originario immediato nel pensiero che superi la propria mediazione in una serie di momenti, in cui ogni volta la precarietà della mediazione inevitabilmente si ripresenta per necessità dialettica, ed ogni volta egli deve superarla (il metodo per la regolarità di tale movimento è l'ascesi del pensiero), il percepire, invece, è l'immediato che egli può contemplare nella mediazione stessa, per il fatto che egli l'ha innanzi a sé nel suo determinarsi, ma come effettuale immediato. Non ha bisogno di aggiungervi nulla. E' un dono che egli riceve compiuto, alla cui compiutezza egli inconsapevolmente coopera, ma ancora non sa veramente come.

L'arte del percepire puro dipende dalla possibilità di afferrare

un simile concetto. Infatti, è la possibilità che ciò che si contempla riveli come si dia identico a sé: evento impossibile nel processo normale dell'osservazione del mondo esteriore. L'identità con sé dell'oggetto può venire sperimentata mediante il percepire, in quanto tende a darsi, in colui che conosce, come suo atto interiore.

Dall'oggetto sensibile viene tratto un elemento sovrasensibile, che, come sarà mostrato, si potrà riconoscere obiettivo e identico a sé: come fondamento. E gioverà a questo punto ricordare come non vi sia fondamento che si possa sperimentare fuori di sé: se qualcosa è fondamento, può esserlo unicamente perché diviene percezione di chi lo ravvisa: perciò il suo fondamento.

8. *Mediazione pensante.*

Mediante il pensare l'uomo ha l'essenziale relazione con il percepire e perciò con se medesimo: mediante il percepire egli estende tale relazione al mondo. Ma sia il pensare che il percepire, nella loro immediatezza, sfuggono alla coscienza dell'Io, perché questa necessità, per conoscere, di mediazione. Mediazione le è il percepire, mediazione le è il pensare.

L'uomo ancora non conosce né il vero percepire né il vero pensare, ma nel pensare ha la mediazione del percepire e la mediazione stessa del pensiero. Onde la penetrazione del contenuto percettivo è atto del pensiero che nel proprio moto originario ravvisi l'immediato darsi della vita di cui esso stesso vive.

Quel che si manifesta come la più terrestre esperienza dello uomo sul piano fisico, la percezione sensoria, è il nocciolo che racchiude la possibilità di resurrezione del suo essere interiore, dandosi come contenuto obiettivo in cui la coscienza minerale e la coscienza sovrasensibile coincidono: la possibilità della comunione, nell'anima dell'uomo, dei mondi in cui esse hanno origine.

9. *Antecedente adialettico del percepire.*

Se v'è un percepire in cui l'Io ha il primo incontro con il mondo, la correlazione immediata, il cui processo si attua in quanto si sottrae all'osservare, ossia al pensare, perché il pensare in un

secondo tempo l'apprende, o la deduce, è evidente che l'Io esplica nel percepire un pensiero radicale, che manifesta adialetticamente la sua immediatezza. Infatti non ha bisogno di tradursi in concetto per essere, in quanto coincide con l'oggetto, ma è simultaneamente germe di rappresentazione, di sensazione e di pensiero cosciente. Attua un pensiero originario, che si affievolisce come fatto della coscienza.

Questo avverte colui che dapprima osserva il mondo, ma avverte perciò che il rapporto tra il percepire e l'osservare e tra il percepire e l'Io e tra l'oggetto percepito e l'Io, è stabilito dal pensiero. Onde la presenza dell'originario pensiero dell'Io, interno al percepire, una volta riconosciuta, diviene istanza per un operare specifico del pensiero secondo la propria originaria immediatezza.

Come collegatore del percepire con il soggetto cosciente, il pensiero originario opera prima che lo sperimentatore lo riconosca come tale: e anche se egli non lo riconosce. Il suo riconoscimento è sempre possibile logicamente, ma la logica essenziale di quel collegamento è sperimentabile soltanto adialetticamente. Come tale, viene ignorato da chi si muove esclusivamente sul piano dialettico: ma neppure il suo apprendimento fa fare un passo innanzi nell'esperienza di esso.

Il problema che si pone riguardo al percepire è dunque il seguente: il mondo giunge al conoscitore come relazione immediata nel percepire. Poi, egli pensa e si riconosce come Io? O non piuttosto percepisce e pensa, perché già come Io è presente nel mondo: nel mondo che nasce come relazione dell'Io? V'è prima il mondo e poi l'Io che lo conosce? E come può il mondo essere un mondo che è prima, senza l'Io innanzi al quale sorge e che solo ignorando la sua correlazione originaria con il mondo può proiettare dinanzi a sé un « essere prima », del mondo, che perciò è un « prima » soltanto per la coscienza dell'Io, non per l'Io, né per il mondo?

A questi interrogativi già risponde l'osservazione che li precede: la presenza di un pensiero che nella sua immediatezza ha la sua logica, in quanto si manifesta uno con il contenuto del percepire, attuante la connessività propria, per esempio, alla struttura di una foglia, e perciò recante in sé la capacità di essere obiettivo nel conoscibile. Questo pensiero però non è identificabile con la sua forma

razionale o dialettica, eco astratta della sua viva connessività. Essendo in esso presente l'Io, è un'obiettiva forza che solo indicativamente può essere ancora chiamata pensiero. Esso può essere conosciuto dallo sperimentatore che, ponendosi il tema dell'Io, volge di conseguenza all'osservazione pura del percepire.

La prima percezione dell'Io, infatti, è un'esperienza sensibile, un senso o un sentimento che si trae dalla corporeità e solo in un secondo tempo, per via di enucleazione di pensiero, diviene idea. Come idea, non necessita più di stimolo sensibile: è una forza in cui l'Io vive. Vive grazie a impulsi che esso stesso genera nella coscienza dell'Io, onde questa è portata a ritrovare in sé il fondamento: a sperimentare l'antecedente adialettico del percepire e del suo assumere il mondo.

10. *L'astratto pragmatismo e il percepire puro.*

Il percepire è sempre riguardo a qualcosa: un oggetto esteriore, un sentimento, un'idea, una sensazione. Riguarda parimenti il mondo esteriore dell'uomo e l'interiore. E' un errore credere che la percezione riguardi soltanto il dato sensibile, essendo essa una penetrazione interiore che ha ora come oggetto il sensibile ora il non sensibile.

Occorre tuttavia osservare che vi sono esseri la cui vita interiore s'identifica talmente con l'esperienza sensibile, che difficilmente possono ravvisare la percezione come un atto interiore nel dato dei sensi e perciò riconoscere che lo stesso atto percepisce pensieri o idee, con obiettività identica a quella riguardante i contenuti sensibili. La loro abitudine a immedesimarsi nella percezione sensoria smorza in essi la coscienza dello svolgimento della percezione stessa. Perciò il loro realismo è l'assoluta astrattezza. Credono di toccare ciò che pensano, e non sono capaci di pensare ciò che veramente percepiscono e perciò toccano.

Il pensiero di costoro, che indubbiamente costituiscono la maggioranza umana, è tipologicamente « primitivo »: infatti, essi sono quasi sempre dogmatici sostenitori di quel che è razionalistico, quantizzabile, tecnico, pragmatico. Il loro intellettualismo è dominato dalla persuasione di un progresso fondato sul perfezio-

namento della pesabilità e misurabilità del reale. Essi riconoscono il pensiero solo quando il suo processo è compiuto sino alla forma discorsiva, così da non disporre che di una crepuscolare coscienza riguardo al momento originario del processo. Non si tratta di fare di ciò un'accusa ad essi, ma solo di constatare un dato di fatto. Sempre una maggioranza legalitaria ha eliminato quei rari uomini il cui compito era aprire il varco alla verità: il caso di Socrate, nella sua singolarità, è ravvisabile in ogni secolo.

I pragmatico-realisti sono portati a negare le basi spirituali del pensiero, perché il loro stato di veglia si attua non nella zona in cui il pensiero nasce, ma là dove discorsivamente passa nella cerebralità. Onde sono portati ad affermare che il cervello produce i pensieri. Realizzando il loro stato di veglia sul piano della discorsività, essi sono i solerti organizzatori della struttura formale del discorso. Per costoro il discorso è essenziale, perché senza di esso non saprebbero trovare il pensiero: non suppongono che il pensiero possa essere seguito nel suo movimento prima che si faccia discorso e percepito come si percepisce qualcosa nel mondo fisico.

Quel che l'osservatore incontra del suo mondo interiore o di quello esteriore, senza che egli ancora aggiunga ad esso pensiero, è il suo percepire. Chi sa intendere ciò, può capire come sia percepibile il pensiero nel suo primo darsi.

L'osservatore apprende che mediante la percezione può risalire a sé quale soggetto percipiente. Si è veduto, infatti, che il percepire è qualcosa soltanto per la coscienza dell'Io: senza tale coscienza, il percepire non si darebbe, ché mancherebbe di soggetto, come accade nel sonno. Ma si è veduto altresì che la coscienza dell'Io lo apprende *a posteriori*, in quanto osserva e pensa: come se rispetto all'intimo nucleo del percepire essa fosse in stato di sonno. In realtà la coscienza dell'Io ha la percezione in quanto il suo osservare e il suo pensare non si volgono a tale suo atto immediato, bensì allo oggetto del percepire: nel quale l'immediatezza è la relazione già attuata. Attuata, perciò, in uno stato di coscienza analogo a quello del sonno. La coscienza dell'Io invero è estranea a tale immediatezza.

Tutto ciò che viene percepito, dandosi per virtù del pensiero adialettico grazie al quale il percepire è percepire dell'Io, in realtà si sottrae alla coscienza dell'Io: infatti viene assunto come se l'Io non lo incontrasse nel suo obiettivo darsi, ma soltanto mediante ciò

in cui esso si articola per la coscienza di sé: il pensiero. Questo interviene in una relazione già attuata e, non avvertendola come tale, ritiene doverla esso stabilire dialetticamente. In sostanza gli sfugge la relazione già esistente e risolvente quell'alterità che invece esiste per esso e che esso codifica. L'accennato fatto della maggioranza pragmatico-realista che tecnologicamente oggi tende a eliminare lo spirito dal mondo, è in tal senso giustificato. La contraddizione della tecnocrazia consiste nel suo essere una produzione dello spirito: ignorare, contraddire, il proprio principio.

Il percepire, assunto dal pensare che gli è correlato, è il processo che, nella sua originaria immediatezza, si compie nell'uomo indipendentemente dalla coscienza dell'Io, tuttavia entro la struttura formale dell'Io, che è l'uomo psico-fisico.

Ne consegue che l'Io non è presente come osservatore e pensatore nel percepire, ma opera sul piano cosciente e mentale come se fosse presente. La coscienza dell'Io opera come se possedesse la relazione adialettica dell'Io con il mondo. Scambia il percepire con il percepito: conferma la condizione per cui l'atto percipiente manca della sua noetica penetrazione. In tal modo nasce l'obiettività astratta del mondo che può essere legittimamente matematizzata e parimenti divenire argomento di ogni dialettica, in ordine a una cultura la cui reale funzione è alimentare l'alterità, l'inconoscibilità del reale.

Questa è la ragione per cui l'esperienza sensibile assunta dal pensiero riflesso normalmente esclude l'individualità umana dalla realtà della vita: è come se mancasse la presenza dell'Io nel mondo. L'uomo può pensare e teorizzare e costruire sistemi di sapere sul mondo percepito, ma in realtà parla di qualcosa con cui non ha relazione, in quanto gli sfugge l'identità dell'Io con il contenuto dello argomento trattato: manca la presenza dell'Io nel percepire, perciò in quel che si dà come mondo sensibile. Manca il suo essere nel percepire. Perciò tale realtà manca anche alla logica, che tuttavia nel suo aspetto simbolico-matematico può legittimamente farne a meno, ma soprattutto manca alla filosofia che oggi si costituisce come giustificazione ideale dell'esperienza scientifica.

Onde l'uomo vede dinanzi a sé il mondo già fatto: senza l'Io che pertanto stabilisce l'immediato rapporto con il mondo. E ritiene

di dover apprendere qualcosa che si è fatto senza di lui, prima di lui, fuori di lui: un mondo dal quale egli in effetto è escluso.

Quello che sembra essersi fatto prima di lui è la correlazione dell'Io con il mondo, che egli non giunge ancora ad avvertire. La non coscienza della correlazione diviene in lui dipendenza dall'alterità: la dipendenza che lo conduce innanzi, senza che egli conosca perché vive e si muove nello spazio e nel tempo.

Ciò che preoccupa non è tanto il fatto che l'uomo accolga come reale la visione immediata del mondo, per quel che vale al suo incompiuto rapporto con il percepire sensorio, quanto la codificazione scientifica e filosofica di tale visione, e la simultanea esclusione delle forze di coscienza e di pensiero logico, chiamate alla codificazione: quelle che appunto hanno in sé il segreto della mediazione.

Si potrà un giorno scoprire come la legittimazione di una astratta obiettività e alterità del mondo fisico sia la conseguenza del fatto che l'indagine scientifica si arresta a metà del suo compito, per l'inconscio riaffiorare in essa dell'atavico impulso di una religiosità elementare, volta alla deificazione dei fenomeni sensibili, più che alla percezione delle forze di cui essi sono manifestazione.

Nella scienza moderna l'antica idolatria, come consacrazione dell'alterità materiale, risorge: sotto veste di estrema regolarità. Una realistica scienza potrà un giorno, attraverso l'analisi rigorosa dei fenomeni e l'obiettiva osservazione in essi di genesi e mutamento, giungere alle loro essenze o forme archetipiche, sino a stabilire su basi logiche l'illusorietà della parvenza sensibile, allato al riconoscimento della sua temporanea necessità.

11. *Presenza dell'Io.*

Perciò, altro è osservare il percepito, altro è osservare il percepire. Nel percepire infatti è presente l'Io, il principio originario, ma viene ignorato dalla coscienza dell'Io che sorge mediante il percepito. Non è il percepire il supporto della coscienza, bensì il percepito. Nel percepito essendo riflessa la coscienza dell'Io, viene escluso l'Io. Tale esclusione è la fonte dell'errore, che diviene normalità esistenziale. Infatti non si dà percepire senza Io che percepisca: l'azione dell'Io viene sostituita da moti convergenti della psiche

che sembrano appartenere all'Io, ma in realtà originano dal corpo, dal percepito.

Nel percepito viene esclusa l'azione dell'Io che lo ha reso possibile. A causa di ciò, il mondo esteriore condiziona l'agire umano. E' l'origine di tutti i dogmatismi sotto forma scientifica e logica, di tutti gli errori di pensiero, di tutte le illusorie impostazioni meccanicistiche delle scienze cosiddette morali: errori di cui l'uomo deve sopportare le conseguenze, per giungere ad avvertirli, senza che ciò tuttavia sia sufficiente a renderlo consapevole della ragione per cui si verificano.

Nel considerare il percepito come obiettiva alterità, viene ignorata l'azione dell'Io nel sorgere della forma con cui quello percettivamente si dà, epperò la relazione iniziale dell'Io con la cosa, che rende possibile il percepire.

E' la relazione che va ravvisata preesistente al percepire stesso, altrimenti non sarebbe possibile percezione: la quale non è ciò che suscita la relazione, ma ciò che la comunica nella forma richiesta dalla coscienza legata ai sensi.

12. *L'esperienza pura.*

Sulla base delle considerazioni precedenti, può cominciare ad essere chiaro come l'indagine riguardante la percezione consegua reale valore scientifico ove conduca all'osservazione dell'atto del percepire. Solo da questa osservazione può scaturire il contenuto della esperienza sensoria, che normalmente sfugge alla coscienza e che si crede poter ricostruire mediante nessi razionali relativi agli aspetti compiuti del suo processo e perciò comportanti ricomposizione « meccanica ». L'osservazione dell'atto percettivo dona il nesso di pensiero che risponde ai momenti fattivi del processo: non come nesso razionale, bensì come *continuum* vitale del processo medesimo. Che è percezione interiore dotata di vita, non concetto. Relativamente a tale percezione il concetto può formarsi dopo reiterata obiettiva sperimentazione. Quel che soprattutto importa è il contenuto di tale concetto: la percezione pura come contenuto interiore denso di vita. L'esperienza pura.

Osservare il percepire è porsi sulla linea della relazione imme-

diata dell'Io con il mondo: è una condizione eccezionale che l'uomo deve volere. A tale condizione non lo può condurre la natura, la quale anzi tende a trattenere l'uomo nel percepito, per possedere essa la coscienza umana. Il dato della natura giunge all'uomo senza sua iniziativa: gli giunge compiuto. La sua iniziativa comincia allorché, mediante osservazione, prende coscienza di un'operazione che normalmente compie senza saperlo: il suo partecipare al darsi del dato della natura. E' l'iniziativa che esige l'attivazione in lui di un più alto grado di coscienza.

L'uomo « tradizionale » — nel senso che l'esoterismo dà a questo termine — non aveva bisogno di porsi come Io dinanzi al percepire, perché, ove osservasse determinate regole interiori, nella percezione dell'immediato contenuto sensibile poteva accogliere quello sovrasensibile: l'Io attuava il suo metafisico rapporto con lo essere, fondandosi su un supporto somatico che poteva attingere là dove era compenetrato di forze sovrasensibili. La conoscenza del valore metafisico del supporto era presupposta.

13. *Senso della coscienza di veglia.*

Si è così potuto mostrare come nel percepire sia già inserita, non cosciente, la relazione dell'Io con l'oggetto. V'è tuttavia da chiedersi di che cosa sia fatta la relazione: se sia pensiero, o volontà, o sentimento, oppure sintesi di essi.

Se fosse tale sintesi, occorre riconoscere che essa risponderebbe alla natura vitale della percezione, perché conforme alla sua identificazione con l'essere che esiste, fuori di cerebralismo o psichismo, e di assunzione intellettualistica: perché una con il mondo, immediata, inserita in un'obiettività cui essa medesima coopera. Ma proprio questa sua vitale compiutezza è il senso dell'insufficienza della coscienza dell'Io rispetto al suo darsi, che è il darsi del mondo già fatto: non del mondo nel suo essere.

Se la relazione è la sintesi delle forze dell'anima in atto, come forma di un pensare originario dell'Io, è comprensibile il suo sottrarsi alla coscienza ordinaria. Va tuttavia osservato che questo moto che, come basale correlazione, sfugge alla coscienza ordinaria, non è il « subcosciente », o l'« inconscio » psicanalitico — mondo,

come si è visto, di un grado inferiore a quello della coscienza di veglia e non sperimentato se non nelle sue irruzioni alteratrici di tale coscienza e in tal senso codificato — bensì una forma di « supercoscienza », che è il virtuale stato della coscienza di veglia. Si è veduto infatti, e si mostrerà ancora, che la coscienza dialettica, nel suo riflettere l'atto del pensiero, senza avvertirlo e neppure supporlo, è in effetto una coscienza di veglia incompleta. Per questo le sfugge la correlazione: le sfugge il reale. Il reale di cui parla lo scienziato di questo tempo, in sostanza è semplicemente sognato: è l'esteriorità autonoma, validata dall'Io ma escludente l'Io, come è escluso dal corpo nello stato di sonno. E' l'esteriorità percepita non direttamente, ma in quanto riflessa in rappresentazioni e concetti, come il materiale del sogno: non è percezione diretta, quale elementarmente si sperimenta nella contemplazione di un colore. Il colore è qualità: il mondo esteriore dello scienziato è quantità e movimento. Movimento di misurazioni e di numeri.

14. *Identità del percepire con il pensare.*

La cosa è la cosa, perché percepita. Essa si dà in quanto contiene già in sé la relazione con l'Io, la più immediata: indicativa perciò del fondamento.

Si è considerato, pertanto, come l'immediata vita dell'Io, che è relazione, non possa essere pensiero dialettico, bensì moto adialettico in cui va riconosciuta la sintesi di pensare, sentire e volere, come darsi del fondamento. Peraltro, il riconoscimento è atto interiore, la cui virtù intuitiva non può essere attinta ad alcun processo, che non sia la contemplazione stessa dell'atto: quale esigenza del fondamento.

A questo punto si rende necessaria una considerazione metodologica. Se si può riconoscere che l'immediato articolarsi dell'Io nella coscienza è anzitutto atto interiore, che si fa poi concetto e discorso, è giustificato, ai fini della sperimentazione dell'atto, ammettere che l'immediato articolarsi dell'Io nel percepire sia lo stesso atto, che invece di esprimersi come concetto e discorso, si fa simultaneamente movimento e forma nell'essere della cosa percepita.

Il problema, contessuto con quello del percepire puro, scatu-

risce dall'esigenza di verificare se il pensare che si fa concetto e discorso può essere percepito come un moto concreto in sé prima che si faccia pensiero e discorso. Simile tema, venendo trattato nei prossimi capitoli, chiarirà il senso dell'identità dell'atto metafisico nel puro pensare come nel puro percepire.

Chi sperimentasse questo moto puro del pensiero, sperimenterebbe parimenti la stessa forza con cui l'Io ha la sua relazione immediata con il mondo, nel percepire. Sperimenterebbe un pensare avente in sé, allo stato puro, la forza del sentire e del volere: lo immediato essere dell'Io, come moto di vita.

15. *La rivelazione dal percepire.*

Ricapitolando quanto sinora si è osservato, si può dire che ogni ente percepito, nel suo essere percepito, offre alla coscienza la propria relazione con l'Io. Tale relazione, come si è veduto, è il moto dell'Io nella cosa, onde la cosa è percepita: moto che la coscienza dell'Io non avverte, perché il suo avvertire sorge suscitato dalle conseguenze di esso: come sensazione e rappresentazione. Sono la produzione del percepire, il percepito: da cui la coscienza dell'Io muove come da un'immediatezza: che perciò è la falsa immediatezza.

L'uomo conosce non il proprio percepire, ma il percepito. Come essere cosciente, dipende dalla propria relazione con il mondo, perché il prodursi di questa gli sfugge.

Tuttavia egli può volitivamente rivolgere la sua attenzione a una determinata percezione, in modo da non essere attratto dalle sue immediate risultanze: la sensazione e la rappresentazione. Mediante l'« avvertire » (*animadvertere*) che il percepire suscita, egli può vietarsi la forma a cui normalmente tale avvertire dà luogo: la sensazione e la rappresentazione.

Lo sperimentatore in tal modo osserva soltanto il percepire: ma non può farlo se non mediante il percepito. E' un atto che egli deve deliberatamente esigere da se stesso: in ciò il suo senso ascetico. Egli può volitivamente volgere la propria *animadversio* al percepire, ossia al moto dell'Io nell'essere della cosa, mediante la contemplazione di questa. Deve avere innanzi a sé il percepito, le cose del mondo, per cogliere in esse, in una di esse, come l'identità

si verifichi, per virtù di un atto che, pur partendo da lui, muove secondo la propria pura immediatezza, e perciò gli si obietta dinanzi soltanto compiuto. Deve contemplare come fatto da ripercorrere, non assumere come immediatezza, il percepito: così che, impersonalmente contemplato, questo riveli il movimento per cui si dà.

Un tale assunto non è artificioso, ma, se si osserva, risponde alla logica della percezione. Il contenuto che deve giungere all'uomo dalla cosa non può giungere da essa in quanto percepita e come tale fissata nella sua determinazione, ma dall'atto per cui egli può percepire, per la stessa ragione per cui uno scrigno non è l'oggetto che esso racchiude. Il compito è tenersi con immobile e pur intento pensiero dinanzi al percepito, così che per continuità di attenzione, esso non impronti di sé l'immediata coscienza, ma dia ciò per cui è capace d'improntarla.

Il fatto che la percezione di un oggetto esiga pensiero, è il segno del suo darsi per qualcosa di più che per il suo apparire e che il suo apparire indica, e di cui si può attendere il rivelarsi, prima che si traduca in pensiero. Ciò che così si coglie nell'oggetto, muove da esso, ma a condizione di risuonare come atto interiore dello sperimentare: l'atto più obiettivo.

Non l'essere determinato della cosa, non il percepito, allora trae l'osservatore, bensì la vita dell'Io che si esplica nella vita di essa: onde il percepito si dà come simbolo dell'Io che si esplica nello essere del mondo.

Normalmente, la materialità delle cose, il loro porsi come reali nella loro alterità e condizionanti, è la conseguenza del fatto che la coscienza dell'Io non è presente all'atto più immediato con cui si congiunge con il mondo.

La correlazione dell'Io con il mondo non si dà perché nasca una dipendenza dalla coscienza riflessa della relazione, ma perché l'Io conosca nel mondo la propria presenza, mediante la coscienza di sé, che si forma dall'incontro con il mondo.

16. *La parvenza.*

Lo sperimentatore non può osservare il percepire fuori del percepito. La cosa deve essere guardata da lui, ma deve, oltre che essere guardata, « veduta ».

Perché egli in realtà sia presente al percepire, non deve identificarsi con quel che « spontaneamente » si verifica nel suo essere fisio-psichico, per effetto del percepire, non deve avvertire quel che in lui consegue « naturalmente » al percepito, ma quel che spontaneamente gli si può donare per effetto della consapevolezza recata all'atto del percepire. Ciò egli può realizzare contemplando il percepito sino al momento in cui questo gli si dia nel suo adialettico movimento. Grazie a cosciente posizione interiore dinanzi all'oggetto, pianta, fiore, cristallo, roccia o cascata, (l'oggetto della natura minerale o vegetale, presentando la relazione più rispondente all'immediatezza formale del percepire) egli deve poter distinguere la « spontaneità » come puro darsi della percezione, dalla spontaneità apparente, nella quale ordinariamente si verifica la percezione, come soggettivo fatto mentale-sensorio. Si tratta di due momenti la cui diversità normalmente è indistinta.

La spontaneità vera è il momento immediato del percepire, non il momento subito successivo che appare ad esso simultaneo ed è già la sua assunzione soggettiva: la mediazione assunta come immediato. Lo sperimentatore può volitivamente osservare il percepire, senza alterarne il processo spontaneo: tenendosi al momento dell'immediatezza, al primo darsi del percepire.

In tal senso comincia a percepire « realmente », perché non interrompe un originario processo spontaneo, ma volitivamente lo lascia essere come obiettivamente si dà prima del suo tradursi in un fatto dell'organismo fisio-psichico: onde può afferrarlo e continuarlo.

La spontaneità di tale fatto normalmente è illusoria, perché è il prevalere della necessità soggettiva e della relazione di questa con sé, sul dato percettivo, che viene così assunto secondo un'identità con sé che non gli compete, in quanto posta dalla stessa necessità soggettiva: onde l'obiettivo contenuto del dato — quello che si dà all'identità reale dell'Io — viene regolarmente smarrito e l'uomo è tagliato fuori della consistenza del mondo: avrà il mondo sempre fuori di sé.

Il fatto che le cose gli si diano come parvenze non deriva dalle cose, ma dalla dipendenza della sensazione e del pensiero da una relazione riflessa: che è la negazione inconsapevole dell'originaria relazione dell'Io, di cui il percepito è il segno.

In base ad una simile irrelazione la fisiologia e la psicologia di

questo tempo conducono la loro indagine sul « meccanismo » della percezione e sulla relazione di questa con le attività della coscienza.

17. *Esperienza della forma.*

Lo sperimentatore può volitivamente dedicare al percepire la attenzione che normalmente rivolge ai risultati di esso. Allora in lui l'osservare, che muove dalla coscienza dell'Io, e il puro moto dell'Io nel percepire, coincidono. La coscienza non s'identifica con il « sentire » o con il « rappresentare », ma con ciò che è prima: l'immediato e immobile osservare rivolto al percepito. Non ha senso che lo sperimentatore osservi il proprio osservare, che è l'immediatezza della determinazione già in atto, ma è essenziale che dinanzi alla cosa percepita egli s'identifichi con l'osservare, più che con lo oggetto dell'osservare, così da cogliere il momento originario del percepire, senza lasciarsi prendere dal momento successivo e apparentemente simultaneo, come normalmente avviene, per l'immediato processo soggettivo del percepito.

Il percepito gli deve stare dinanzi non come oggetto che impronta di sé il mentale, ma come assoluta oggettività, rispetto alla quale egli realizzi, sia pure per minimo tempo, uno stato di coscienza immobile — per una mobilità più interna che non va avvertita — ossia la continuità del percepire in quanto identità pre-sensibile dell'Io con l'oggetto. Normalmente, infatti, egli percepisce e subito sente o pensa, non conosce il percepire come immediata identità: perciò ogni volta rinuncia al rapporto originario che l'Io ha con la cosa mediante il percepire.

Questo rapporto, grazie all'osservare puro e ad una sua minima continuità, gli viene dato, come la cosa stessa che percepisce: diviene più importante della cosa stessa, perché è per lui entrare nello essere esistente, con cui il moto essenziale dell'Io è uno.

Ordinariamente, non l'occhio percepisce l'albero, ma il soggetto cosciente s'inserisce nella relazione tra l'occhio e l'albero. La relazione però è attuata dall'identità dell'Io originario con l'albero: tale identità è oscuramente sentita dal primitivo che perciò è portato a deificare il dato della natura, non diversamente dal moderno scienziato, tipologicamente « primitivo », portato a deificare il fenomeno

fisico: ad ambedue sfuggendo, per motivi rispettivamente diversi, l'atto originario dell'Io.

L'apparire dell'albero come forma su sé fondata è il simbolo dell'insufficiente coscienza dell'Io rispetto alla propria originaria azione. Tale simbolo può essere contemplato: la mediazione della forma, che s'identifica con l'apparire, viene assunta dall'atto contemplativo. Non viene superata la forma, bensì la sua mediazione: la forma si dà nell'identità stessa per cui sorge: l'identità per cui è possibile il percepire, che normalmente non si avverte, poiché si avverte solo il percepito.

V'è una relazione tra l'occhio e l'albero, segretamente stabilita dall'Io, ma che la coscienza dell'Io non possiede: di cui ha però il prodotto, la percezione: non come percepire, ma come percepito. Si è veduto, peraltro, che ordinariamente la coscienza sorge dal suo inserirsi nella relazione, non possedendola, ma subendola. Tuttavia, mediante osservazione pura, la coscienza stessa può far leva su sé, sino ad avvertire nella relazione la forza per cui sorge come coscienza. Il dato diviene veicolo di tale possibilità. Lo sperimentatore può cogliere la relazione nell'immediatezza della forma, oltre la mediazione nella quale si presenta per valere in quanto apparire. Egli ha il risonare interiore del dato come presenza in esso dell'Io: come identità attuata. Per virtù della quale soltanto è possibile che il dato riveli il suo darsi come obiettivo essere.

Perciò il percepire puro è la risonanza del contenuto interiore del percepito, che la percezione ordinaria non può dare, e parimenti la prima esperienza della presenza dell'Io, nel percepire.

18. *Senso dell'auto-osservazione.*

Osservare questo percepire è un'operazione eccezionale non suggerita da processi della natura o da considerazioni condizionate da tali processi, bensì dal canone stesso del suo prodursi, ove questo possa essere obiettivamente contemplato.

E' evidente come tale esperienza si diversifichi da quella del fisiologo o dello psicologo, i quali presumono osservare la percezione fuori della sede in cui si produce, ossia fuori del proprio percepire. Si tratta di un'indagine possibile unicamente come auto-osservazione.

Ma è un'auto-osservazione che nella sua obiettività implica un peculiare elemento interiore di controllo e di disciplina, onde si può dire che lo scienziato, ove tenti una simile esperienza, giunge a riconoscere in sé il limite dinanzi al quale si è arrestata la moderna ricerca, e a comprendere come la via d'uscita della scienza oltre i suoi angusti orizzonti, sia una via, per così dire, « qualitativa ». Proseguire l'indagine oltre quel limite diviene un impegno di individuale formazione interiore, di rapporto concreto con la realtà, di senso nuovo della ricerca. E' il punto in cui l'ampliamento della verità si dà a condizione di coincidere con l'elevazione dell'anima.

Il sapere acquisito dall'uomo di questo tempo è un sapere espressivo del livello comune, conforme al limite accennato, e in tal senso non esige qualificazione interiore né da chi lo produce né da chi lo apprende, ma solo intelligenza analitica e inerte apprendimento. Il sapere oltre il limite, che ormai urge all'umana cultura, è per i pochi che possano intendere come il superamento del limite dipenda da un'azione ascetica che renda possibile la percezione delle forze astrattamente vedute come leggi di natura. La conoscenza di questi pochi può essere poi comunicata ad altri capaci di intenderla e resa in tal senso umanamente pratica.

19. *La contemplazione e l'« inconscio ».*

Osservare il percepire è un'operazione eccezionale, perché è entrare in un processo dello spirito operante nella natura, partecipando entro se stessi, coscientemente, all'obiettivo prodursi di esso. Si entra nel segreto stesso della vita: perché è un percepire la vita, non soltanto il suo apparire misurabile.

Si guarda la cosa come un simbolo, non perché la si assume come simbolo, bensì perché si guarda in modo che essa pronunci il proprio essere parlando il proprio linguaggio: questo si attende che risuoni nell'anima, vietandosi il rappresentare, epperò qualsiasi pensare: essa allora opera con la virtù di ciò di cui è simbolo. La forza del rappresentare, resa quieta e immobile dinanzi al simbolo, è portata a congiungersi in sé con la propria intima scaturigine: nel suo affiorare come pura forza della forma, attua una conversione, o una purificazione della propria sostanza originaria, decisiva per la

vita dell'anima, perché realizza la propria indipendenza dall'elemento personale che di continuo la àltera.

La forza del rappresentare, nel suo immobilizzarsi per il percepire puro, evita, sia pure per un tempo minimo, di decadere nello ordinario automatismo della sensazione e della rappresentazione. Nel muovere secondo identità originaria, grazie al suo ripercorrere la genesi della pura forma, cessa di essere afferrata da impulsi «inconsci» che, normalmente, non ravvisati come estranei alla vita cosciente, appaiono identici al suo movimento.

L'attività del rappresentare, distinguendosi dalla sua abituale alterazione, che è il suo normale venir afferrata da inclinazioni personali, diviene la forza capace di distinguere la vita reale della coscienza dall'«inconscio» (la zona miticamente rappresentata dalla psicanalisi, senza altra esperienza di essa che serie di rappresentazioni e deduzioni, prive di percezione effettiva dell'elemento psichico) ossia dalla zona in cui processi fisici irregolarmente influiscono sulla vita psichica, o processi sensori si continuano nel sistema neuro-vegetativo, onde rispetto ad essa l'uomo non è il vero soggetto, pur subendo, per proiezione arbitraria d'immagini, l'illusione di esserlo.

Solo in uno stato pressoché sonnambolico ossia in quanto ingannato circa la natura di taluni disturbi nervosi, l'uomo può dirsi mosso da tale «inconscio», che non ha nulla a che fare con la sua basale vita interiore, essendo esso un mondo di detriti istintivi, che tende ad ascendere alla coscienza, rivestendosi di forme del sentimento e dell'intelletto, nella misura in cui questi non siano connessi con il principio cosciente. In realtà può essere provato sperimentalmente che il presunto «inconscio» della psicanalisi è un mondo di processi estranei sia alla coscienza sia alla sfera della percezione, appartenendo essi alla corporeità e acquisendo carattere patologico solo nel sottrarsi alla loro sede corporea e perciò nel loro invalere psichico.

In effetto, la percezione non è mai avuta allo stato puro dallo uomo: immediatamente essa ogni volta si congiunge con un soggettivo sentire-rappresentare, manovrato da una sorta di «memoria» di tipo inferiore, che è l'affiorare per via associativa dell'accennata zona dei detriti istintivi: onde egli, quanto meno è cosciente, tanto meno reagisce secondo l'obiettività dell'atto percettivo e del correlativo pensiero, ma reagisce secondo la «memoria» che immediata-

mente riconduce a proprie significazioni il dato percettivo, tendendo a sostituirsi al rapporto dell'Io con l'oggetto, sino a manovrare il pensiero in forme logiche.

Mediante il guasto del rappresentare, l'uomo subisce influenze per loro natura avverse all'ordine della coscienza, con le quali egli inconsapevolmente s'identifica. L'azione sub-conscia di tali influenze è possibile là dove non è presente l'Io o l'uomo interiore, essendo esse ciò che tende a utilizzare le forze dell'Io non sufficientemente coscienti e a ridurle a sé, giungendo, come si è detto, a manovrare il pensiero e per tal via tra l'altro a legittimarsi sotto forma di dottrina della psiche. Il sub-conscio c'è, ma come sedimento delle scorie derivanti dall'elaborazione della coscienza reale dell'uomo, la quale mediante l'esperienza quotidiana opera alla propria indipendenza dalle influenze deviatrici. La coscienza ha in verità tutto altro principio che tale deposito di detriti. Si tratta di scorie che non sarebbero nocive se sedimentassero nella loro naturale sede corporea e non assurgessero a valori psichici: in ciò appunto sollecitati, tra l'altro, dalle pratiche delle false dottrine della psiche e dalla visione morbosa che esse, sotto parvenza logico-scientifica, alimentano.

Nell'immobilizzarsi mediante atto contemplativo dinanzi alla imagine-simbolo della cosa, il rappresentare umano guarisce dalla influenza del cosiddetto « inconscio » e riesce a distinguere il proprio puro movimento dagli influssi estranei che ordinariamente operano a dare essi senso e valore al dato percettivo, secondo lo psichismo che esprimono.

Tali influssi dell'inconscio, liberandosi di essi il rappresentare e il pensare, sono essi stessi liberati e tendono a sedimentare nello essere fisico, rientrando in una sede che è loro propria e nella quale ritornano ad essere forze positive. L'angoscia, a cui è stata persino dedicata una filosofia, non è che un fatto corporeo sottrattosi alla propria naturale sede, epperò tendente a risonare nell'anima e persino nello spirito, così che nemmeno un agguerrito filosofo come Kirkegaard ne è riuscito a ravvisare l'origine, quasi certamente per insufficienza di autonomia interiore rispetto a processi del proprio sistema del ricambio.

Il contemplare percettivo è un originario immaginare che si anima della forma della cosa e che, ove guardi se medesimo, per intensità

di correlazione, si ravvisa fondato su sé, indipendente da supporti fisici, epperò sul punto di esprimersi come immaginazione creatrice. Avendo la cosa innanzi a sé, ne afferra l'elemento vivente e di tale vita percepisce in sé l'identità essenziale. L'elemento vivente della natura, come della psiche e della cultura umana, può essere ritrovato soltanto da tale virtù immaginativa del pensiero.

Questo è il vero pensiero, che dall'intimo elemento intuitivo riceve la direzione della sua origine sovrasensibile: rispetto alla quale l'intelligenza dialettica è una provvisoria forma riflessa, necessaria al momento dell'esperienza limitatamente fisica epperò meccanica del mondo, ma che, nel costituirsi come un cosmo intellettuale in sé valido, è una struttura retorica che si oppone al fondamento. Crede di opporvisi, con un potere d'orgoglio non giustificato neppure da un effettivo dominio della realtà sensibile, che ritiene possedere e si comporta come se possedesse, scambiando una limitata azione su modalità esteriori e fisiche della vita con un'azione sulla vita stessa. E' la retorica con cui l'uomo attuale crede dialetticamente e logicamente costruire un suo cosmo d'intelligenza, come ferrea organicità dell'effimero, vietandosi di controllare l'interna identità di tale intelligenza e sotto il dominio di quali potenze essa agisca e sorga il cosmo che essa sembra costruire.

20. *Percezione dell'essenza. Non essere della materia.*

Entrare nel percepire significa incontrare un pensiero basale, che non si fa rappresentazione né discorso, ma rimane intatto moto di vita, in quella immediatezza a sé sufficiente, che è l'originaria relazione dell'Io con le cose. La relazione nella quale quotidianamente si vive e che tuttavia sfugge alla coscienza ordinaria. Il compito, di cui sinora si è detto, è cogliere questa relazione nel momento indeterminato del percepire: essa infatti non sorge dal percepire, essendo il percepire non la causa di essa, ma l'effetto.

La relazione, ove sia conosciuta, cessa di essere motivo di dipendenza, perché infine la coscienza dell'Io muove in essa: e, potendo muovere, attinge all'origine il movimento, sino alla propria indipendenza da esso: così da sussistere in sé. Onde abbia il mondo non come un contrapposto, ma come ciò di cui è essenza, coincidendo il moto del pensiero con l'obiettivo moto della vita.

Chi abbia seguito il filo di queste considerazioni, può rendersi conto come l'alterità del mondo sorga quale obiettività apparentemente a sé identica, dal venir meno della coscienza dell'Io alla relazione originaria con il proprio essere. Cercando il proprio essere, lo identifica illusoriamente con la struttura corporea, di cui subisce le modalità dovute al fatto che tale struttura, nel suo venir assunta per la coscienza, viene essa stessa privata di rapporto con il fondamento, d'onde la necessità della percezione sensoria e del limite proprio alla sua immediata mediazione.

Il contenuto percettivo, essendo mediato dall'organo sensorio, ha un suo immediato modo di darsi dipendente dalla mediazione, che non è tale, perché provvisoriamente irrelata al fondamento, ma, in realtà, operante per esso: donde la necessità dell'apparire. Che sembra avere in sé il contenuto, come una materia che esso contenga, anche se invariabilmente donantesi nella forma.

Ma la forma, per la coscienza riflessa, si confonde con l'apparire, onde la materia si dà come su sé fondata, in un esteriore aspetto « metrico », che è la sua immediata struttura, conforme a un processo che la media. Tale processo opera come fosse realmente fisico, in quanto privo dell'immediatezza del fondamento e perciò, come apparire, dominato da leggi che appaiono appartenenti al livello del suo essere come apparire: il livello minerale. Ma è l'apparire che non sarebbe neppure forma senza l'immediatezza del fondamento da cui la relazione è suscitata. Sorge così una sconosciuta dipendenza dal modo dell'irreale mediazione, che occulta la relazione dello Io con la cosa, nel percepire: onde si ha la visione materiale delle cose.

In tal modo la coscienza dell'Io non ha il contenuto del percepire, ma la forma del suo darsi nell'ambito del mondo sensibile. La forma però è movimento: e il movimento è uno con l'immediatezza dell'immaginare: immediatezza impercettibile perché la sua identità con sé può darsi in pure forme d'immagini, di cui l'immaginare ordinario dell'uomo è simultaneamente la mediazione e l'arbitrario uso. Nella correlazione dell'Io, l'immediato immaginare opera non avvertito: l'ascesi del percepire porta ad avvertirlo, perché sospende, sia pure provvisoriamente, la mediazione.

21. *Percezione sovrasensibile nel sensibile.*

L'arte dell'immaginare nasce nel contemplare immaginativo, onde la cosa percepita si dà provvisoriamente come simbolo della relazione dell'Io con il mondo. Il mondo, che sorge in forma sensibile, si dà come serie di simboli, grazie a un moto formale sovrasensibile, che nel percepire fluisce, ma non è mai cosciente, disanimandosi nel suo divenire cosciente. La disanimazione transitoria, da cui sorge la necessità dell'unilaterale relazione fisica con il mondo, epperò della scienza e della tecnica, come mediazione astratta ed esteriore all'oggetto, già mediato nella sua essenziale identità, ma senza capacità di coscienza di questa mediazione, è ciò che non dovrebbe venir assunto come definitivo dall'uomo.

Il linguaggio del mondo sensibile non può non essere simbolico. Si possono studiare e analizzare le lettere di tale linguaggio, ma non perché si costituisca come fine a se stessa la scienza di tale analisi, bensì unicamente perché, oltre l'analisi, possa essere letto ciò che tale linguaggio vuole realmente dire.

Il moto formale sovrasensibile può essere incontrato nel percepire, che esso rende possibile, e sperimentato direttamente, senza mediazione, dato che il processo del percepire è in sé indipendente dalla coscienza dialettica. Tale moto formatore scorre e opera come forza strutturale delle cose che hanno vita. La forma delle cose visibili non sorge nella coscienza per propria virtù, ma perché lo elemento immaginativo umano, avendo interno a sé l'identico moto formatore, s'identifica con essa e da essa riceve il senso della propria virtù formatrice. Tale senso viene spento dalla coscienza dialettica, onde la forma diviene l'estraneo apparire di cui la coscienza dialettica necessita. Ma l'osservazione pura può risalire dall'apparire alla forma e dalla forma alla forza formatrice.

Altro è dire che il mondo sensibile è il mondo delle parvenze, o *mâyâ*, altro è percepire mediante quale processo il mondo giunga a darsi come scenario di parvenze, e che cosa con ciò esso voglia significare.

Alla coscienza ordinaria sfugge il pensiero adialettico presente nel percepire come attività immaginativa, perché parimenti su un altro piano, le è ignoto il pensiero che sorge come forza intuitiva prima di farsi concetto e discorso. Tuttavia il contemplare la forma degli

enti della natura come simboli di una realtà che sta per darsi più che per il suo apparire, educa il pensiero a sentire in sé la virtù formatrice originaria.

La prima forma del percepire ordinario è quella a cui naturalmente sfugge l'intimo movimento formale, la correlazione originaria dell'Io con la cosa, perché immediatamente trapassa nel processo della coscienza soggettiva, dominato dalla memoria sub-conscia.

L'elemento essenziale della coscienza può congiungersi consapevolmente con questo percepire, assumendo il rapporto secondo cui già opera in esso. Congiungersi con esso significa per l'essere della coscienza superare in sé il momento modale dell'apparire sensibile; dovuto alla struttura dell'organo sensorio, che, come si è veduto, può rendere condizionante la propria mediazione, per il fatto che dall'insufficiente coscienza dell'Io viene assunta come immediata, onde si dà un aspetto sensibile cui sembra conforme il movimento percettivo, in sé sovrasensibile. (Proprio una simile alterazione, non ravvisata, è l'alimento della falsa memoria: appena presentita, senza possibilità di consapevole conoscenza, da parte delle moderne dottrine della psiche).

22. *La cosa come simbolo.*

Il processo sovrasensibile dell'atto percettivo non può venir sperimentato come tale, se l'impronta modale che esso contrae nella coscienza, per l'assunzione dell'illusoria immediatezza, dovuta alla struttura dell'organo fisico e alla sua funzione « meccanica », non viene riconosciuta essa stessa come un momento formale del moto sovrasensibile: che chiede alla coscienza il suo compimento. Tecnicamente dapprima chiede l'assunzione simbolica del sensibile, indi la lettura — o contemplazione — del linguaggio dei simboli che sono le cose. In realtà, del prosaico dato sensibile è pago l'uomo che s'identifica con la propria natura fisica, e sulla base di tale identificazione vuole erigere la cultura.

Non a caso parliamo di una funzione « meccanica » degli organi dei sensi, relativa alla loro struttura fisica: in realtà, mediante tali organi, l'uomo interiore viene per così dire espulso dalla propria interiorità, e portato a vedere il mondo come esteriorità indifferente

perché la loro conformazione, in rapporto all'attuale coscienza umana, è tale che in essi è, per così dire, invertito il rapporto tra forze formatrici e forma.

La struttura degli organi dei sensi è tale che il mondo fisico nel quale si affacciano quali mediatori della coscienza abbia in essi una prevalenza sostanziale consentita dalle stesse forze strutturali: queste operano in modo che l'elemento fisico possa opporre ad esse la propria esigenza architettonica. Per tale motivo l'elemento fisico funzionalmente impronta di sé l'animico. Anche alla fisiologia risulta che in ogni organo sensorio l'elemento strutturale fisico subordina a sé quello vitale metabolico: perciò la psiche dell'uomo, affacciandosi nel mondo mediante organi sensori, è costretta a percepire solo la fisicità del mondo. La corporeità degli enti si proietta come realtà fisica nell'anima: il mondo percepito viene assunto come mondo sensibile. Ma è il segno della non sufficiente presenza dell'Io nella coscienza e perciò nella psiche, poiché l'Io reca con sé la possibilità dell'integrale identità con l'oggetto percepito: altrimenti non sarebbe possibile percezione. L'oggetto percepito è una provvisoria mediazione, non una realtà fissa, quale appare. In effetto, lo scenario del mondo non è fatto di oggetti, o cose, ma di simboli.

La percezione è un dato reale nella sua obiettività, ma appunto tale obiettività risuona senza venir assunta nell'interezza della sua identità, che è la sua capacità di rivelarsi mediatrice di ciò cui è identica, come vivo simbolo, e perciò di pronunciare il proprio essere nella coscienza, grazie all'atto originario dell'Io. Rispetto al quale, la coscienza normalmente non è desta: non ha consapevolezza della forza per cui virtù la percezione è possibile ed è possibile in relazione al soggetto, all'Io, che percepisce. Il dato esteriore per essa è reale, mentre è soltanto simbolo, o segno, di un contenuto riguardo al quale essa ancora non è desta e che perciò accoglie, quasi in stato di sonno.

In tal modo, l'obiettività del mondo è astratta: solo astrattamente la cosa è oggetto. L'oggetto potrebbe essere vero, se il soggetto vivesse coscientemente nel contenuto di cui quello è simbolo, ma normalmente anche il soggetto è astratto. Dall'astratta relazione tra soggetto e oggetto non può che nascere una realistica riproduzione dell'astratta obiettività: la macchina. La quale è perciò il simbolo morto, ossia il simbolo di ciò che, essendo frantumato,

viene ricomposto con parvenza di organicità: mummificato. Pur necessaria sul piano dell'esteriore concretezza, la macchina è il simbolo dell'impotenza della coscienza ad attuarsi nell'elemento di vita che affiora per essa dalla percezione. Il percepire si dà alla coscienza come segno di una vita che le sfugge: che solo astrattamente concepisce e astrattamente riproduce.

23. Non fisicità del contenuto percettivo.

La forza con cui si percepisce, l'immediata relazione dell'Io con il mondo, pur facendosi veicolo dell'assunzione sensibile, è un atto non sensibile, della cui reale natura l'uomo percipiente non ha coscienza, perché diviene cosciente mediante il momento sensibile della percezione.

Il contenuto non sensibile, ove sia contemplativamente separato dalla provvisoria mediazione, che si dà come impressione sensoria, può essere conosciuto come realtà basale dell'oggetto. Tale atto contemplativo è realizzabile nel percepire, in quanto questo stesso lo inizia spontaneamente, e per il fatto che si vada incontro al sensibile, oltre che con i sensi, con l'attenzione rivolta a ciò che scorre in essi e non s'identifica con la specifica impressione sensoria, bensì viene colto come contenuto in sé: questo gradualmente si concreta e tende a rivelarsi, a seconda dell'immobilità e dell'autonomia che si possa sviluppare innanzi ad esso. La relazione dell'Io con l'oggetto si sperimenta come percezione di un contenuto basale che di continuo sfugge nell'ordinario processo percettivo.

Concludendo si può dire: l'uomo accoglie normalmente come obiettiva l'immagine fisica del mondo, ma il moto del suo accogliere è primamente la correlazione dell'Io con il mondo, non avvertita dalla coscienza, perché in sé sovrasensibile.

La coscienza dell'Io, che normalmente si avvisa nel percepire ma ha il senso di sé dal percepito, può volgersi al percepire stesso e afferrare in esso il movimento che rende valida la forma percepita: giunge così a riconoscere che tale movimento può verificarsi perché in sé non sensibile. Il contenuto reale della percezione si dà in una forma che appare « fisica », ma niente di fisico è in essa. La perce-

zione è possibile proprio grazie alla potenza di penetrazione di un principio non fisico nel fisico.

Nella contemplazione del percepire, l'uomo può trarre dal dato sensibile un contenuto spirituale, che normalmente media la relazione a sé dell'Io, in quanto si sottrae alla coscienza ordinaria. Interno a questo percepire egli può riconoscere un moto vitale di pensiero, come moto adialettico, nella sua virtù formatrice identico al pensiero che sorge inavvertito nell'anima per farsi ogni volta concetto e discorso.

La coscienza dell'Io sorge nel percepire, ma si attua come auto-distinzione in base al percepito: rinuncia al momento vivo del percepire, per farsi astratta coscienza di sé. Nella contemplazione del percepire, la coscienza ritrova il momento del suo sorgere, sperimentando la relazione vivente dell'Io con la cosa.

24. *La relazione originaria.*

Nel percepire puro lo sperimentatore coglie l'immediata relazione dell'Io con il mondo esteriore e apprende che cosa la non conoscenza di essa significhi come dipendenza della vita della coscienza dalla forma sensibile delle cose. Simultaneamente sperimenta l'indipendenza di una corrente di vita, che è un sintetico pensare-sentire-volere, ogni volta identificantesi con la sostanzialità del percepito.

Questo essenziale moto dell'Io sfugge alla coscienza ordinaria, la quale, senza essere l'Io, è tuttavia l'unica a rispondere di una presenza formale dell'Io. A questo punto lo sperimentatore può intendere il senso dell'auto-alienazione della soggettività (v. paragr. 3) allorché la coscienza si immerge in una percezione o in un pensiero. La coscienza viene meno quasi come per il togliersi del suo limite: ma non perché subisca uno stato di diminuzione di sé, bensì perché spontaneamente è portata a lasciar in sé compiersi un atto ancora più concreto di quello che le è normale: l'operare dell'Io: con il quale comincia a identificarsi.

Questo punto lumeggia il senso della disciplina della concentrazione, come dedizione voluta del pensiero a un tema, e dell'esercizio dell'osservazione pura riguardo a un oggetto. L'oggetto cessa

di simboleggiare la correlazione da cui la coscienza dell'Io dipende senza saperlo (subendo in tale forma l'illusorietà dell'esistere e le sue risonanze emotivo-istintive), perché essa giunge a partecipare volitivamente dell'atto immediato dell'Io.

La cessazione della dipendenza nella relazione dell'Io con la cosa, è il principio di una nuova era della scienza, perché conduce il cercatore alla percezione del limite dell'alterità. Questo è già virtualmente superato dall'Io, nell'atto percettivo, e tuttavia il superamento è ignoto alla debole coscienza dell'Io, che ritiene di avere dinanzi a sé il mondo obiettivo nella sua aseità.

In verità il mondo esteriore sorge tanto più obiettivo ed estraneo e impenetrabile all'uomo — che perciò deve trovare con esso l'esclusivo rapporto fisico-razionale — quanto più debole innanzi ad esso è la coscienza dell'Io. La quale non si fortifica rinsaldando, mediante formulazioni logico-dialettiche, la sua posizione di coscienza riflessa e astratta, bensì superandola. La concentrazione e la meditazione sono l'arte di superarla.

L'osservazione pura è la continuazione cosciente di un processo cosmico che si verifica mediante l'uomo, come azione dello spirito nella natura. Il percepire sensibile, sperimentato, può dimostrare la presenza organizzatrice dello spirito nella materia. Lo sperimentatore può essere testimone in se medesimo della relazione che il sovrasensibile ha con il sensibile mediante la percezione. Grazie all'osservazione pura, egli può assumere tale processo e continuarlo.

25. *Principio di una nuova scienza.*

Chi abbia seguito queste nostre osservazioni, può rendersi conto come l'ascesi del percepire sia il fondamento di una scienza nuova, esigente disciplina interiore perché lo studio e la ricerca razionali siano veicolo della verità. Senza l'impulso di una tale disciplina, lo studio e la ricerca ormai non approderanno ad altro che a un'ulteriore tecnicizzazione dell'esistenza.

Il percepire puro dà modo allo sperimentatore di incontrare in sé un pensare-sentire-volere nella pura sintesi vitale, risonante in lui dal reale essere dell'ente percepito. Allato alla percezione del con-

tenuto interiore dell'oggetto, egli attua in sé l'indipendenza dal suo apparire, cogliendo l'identità con esso e il senso ultimo della sua fenomenicità. Simultaneamente egli può accordare l'esperienza fisico-matematica con un originario ordine della vita dell'anima. Egli comincia a conoscere le pure forze del sentire e del volere, normalmente ignote, perché di solito ha del sentire e del volere non il percepire, non la percezione diretta, bensì il percepito, onde, come si diceva nei primi paragrafi, egli non può mai essere il soggetto, l'Io, innanzi alle manifestazioni emotivo-istintive.

Nel percepire ordinario l'uomo non realizza la pura correlazione dell'Io con il mondo, perciò trasforma la non coscienza di tale correlazione in dipendenza inconsapevole, in ostacolo basale alla libertà. Estraneo al moto vitale dell'Io — moto che è sintesi delle tre forze allo stato puro — egli per la propria esperienza soggettiva separa da tale sintesi un'impressione cosciente disanimata (pensiero) sotto forma di rappresentazione, che è la parvenza accettata come vera, connettendovi la sensazione, come uso del contenuto percettivo secondo la necessità soggettiva del sentire e del volere legati alla corporeità e di conseguenza ai valori della parvenza, produttori perciò di ogni brama, attaccamento, emozione, passione, ossia della dipendenza da un mondo che in quella forma non è reale: non esiste se non per l'insufficienza di vita della coscienza: essendo questa estranea al moto vitale dell'Io nel percepire.

Il ricercatore può intendere il senso della soggezione dell'uomo a un percepire e ad un pensare che sono segni della correlazione dell'Io, non la correlazione stessa, che sfugge alla debole, o riflessa, o dialettica coscienza dell'Io. Tale soggezione diviene la fonte dello errore della scienza — persino di quella strettamente fisico-matematica — in quanto gli immediati prodotti del percepire e del pensare non vengono integrati dalla coscienza della mediazione da cui necessariamente dipendono, ma, nella loro apparente immediatezza, assunti come valori.

Che su un determinato piano la scienza e la tecnica siano vere e necessarie non toglie che siano il prodotto di una condizione di paralisi della conoscenza, di cui la scienza per coerenza con se medesima dovrebbe assumere consapevolezza, perché lo scientismo

e la tecnologia non presumano includere nel loro dominio tutta la vita, anzi sia concepibile un'indagine sulla vita proprio oltre i loro limiti, grazie alla stessa rigerosità cosciente che è stato necessario sviluppare entro tale dominio. Non vanno rinnegate né la scienza né la tecnica, ma va intesa la limitatezza della loro funzione e trovato il principio interiore che le ha rese possibili, così che sia esso a indicare il senso dei loro conseguimenti.

L'esperienza dell'uomo moderno, esclusivamente fondata sui dati della percezione sensoria e sulla relativa attività razionale, viene falsata dal fatto che il contenuto sensibile non viene percepito quale è, né il pensare sperimentato quale è. Non si sarà mai abbastanza insistito da parte nostra sul fatto che l'«uomo tradizionale» non aveva bisogno di pensare puro né di percepire puro, perché la certezza della propria visione del mondo egli non la traeva dai sensi né dal pensiero, bensì da organi interiori, mediante i quali aveva una «percezione diretta» del reale, che integrava la esperienza dei sensi e l'attività pensante.

Sulla linea delle precedenti considerazioni, ci si può rendere conto come i prodotti del percepire e del pensare non vadano tradotti in valore dalla appena affiorante coscienza dell'Io, ma assunti come indicativi di un compito che attende l'uomo in quanto portatore di coscienza: affinché la correlazione in atto dell'Io divenga conoscenza. La possibilità che la coscienza individuale si formi fuori delle malaticce fantasticherie della psicanalisi e delle pseudo scienze affini, ha un tale fondamento. Il meditare è il compimento dell'atto pensante. Il contemplare mediante percezione pura è il ricondurre allo spirito il mondo dei sensi, ma è parimenti il modello attuale della contemplazione. Sia nel pensare puro che nel percepire puro, l'uomo si eleva alla correlazione originaria dell'Io con il mondo. La correlazione cessa di essere dipendenza, divenendo restaurazione della conoscenza diretta che l'uomo antico aveva indipendentemente dai sensi e dal pensiero.

Chi intenda il senso di una simile via, apprende parimenti quale compito attenda l'uomo, perché egli conosca oltre il limite terrestre una vita a cui l'esperienza sensibile è semplicemente un tramite, e perché egli risani del male di un'alterità materiale, che come tragica necessità quotidianamente si proietta nella vita della

anima, divenendo valore psicologico, culturale, sociale, scientifico-tecnico e in tale senso tendendo a meccanizzare l'esistenza, chiudendola in strettissimi orizzonti, mai superati da alcun mezzo dialettico o tecnico, e in un monotono ambito sensibile, mai superato da alcuna celerità spaziale, ovunque recante l'identica soggezione dello uomo al fantasma fisico dello spazio.

III. INDIPENDENZA DELL'IO DAL SUPPORTO

1. *L'immagine riflessa del mondo.*

L'operare nel pensiero mediante il pensiero, appartiene alla logica stessa del pensare, in quanto porta a compimento un processo che la dialettica appena esprime e che contraddice nella misura in cui lo esprime. A un tale operare, la dialettica risulta obiettivo segno del pensiero, non pensiero, anzi, come moto riflesso, negazione del suo contenuto originario.

A un determinato punto della ricerca, lo sperimentatore scopre che l'immagine riflessa del mondo è l'opposto della sua realtà: la quale è ricostituibile a condizione di integrare l'immagine riflessa con un'altra dimensione dell'obiettività del mondo, che si dà ogni volta come identità interna di quell'immagine, ma esige un particolare atto della coscienza per essere avvertita.

Nuove vie della scienza sono indicate dalla possibilità di una integrazione cosciente dell'esperienza sensibile. Priva di tale integrazione, l'immagine riflessa, codificata e trasformata in sapere, è il sorgere di un mondo che non ha relazione con la realtà di cui ritiene essere la scienza, anche se dispone di una sua, relativa a sé, coerenza sistematica, che possa proiettarsi in una correlativa oggettività tecnico-meccanica.

Il mondo tecnico-meccanico è una mediazione negativa necessaria all'azione umana divenuta astratta, in quanto la sua determinazione non appartiene al principio a cui inconsapevolmente attinge, ma alla coscienza condizionata dalla riflessa immagine del mondo: alla coscienza priva di pensiero. E' perciò una struttura, nella sua organicità, provvisoria e contraddittoriamente escludente il principio del pensiero da cui sorge.

Sinora il pensiero ha giustificato l'Io: perciò non è mai potuto

essere, da Talete in poi, il vero pensiero. L'ultimo suo prodotto, infatti, è stato la dottrina che nega al pensiero fondamento in sé: lo dà come secrezione di una materia che — non s'avvede — è essa stessa pensata come fondamento: crepuscolare idealismo, cui va collegata appunto l'unità negativa del mondo razionalistico-meccanico di contro al pensiero. E' l'inevitabile conseguenza di un millenario filosofare che ha avuto vivo pensiero soltanto finché non ha acquisito coscienza di esso e come ha cominciato ad acquisirla, si è mosso solo nel riflesso: che, anche se in taluni sistemi poteva non errare, in quanto s'accordava con la sua luce, era comunque il riflesso, non il pensiero.

Da varî segni, sembra giunto il momento che l'Io giustifichi il pensiero, perché il pensiero sia sperimentato non nella sua soggezione a un Io che, essendo riflesso, non riesce ad essere se stesso senza pensiero, bensì come essenza di vita: quella che sempre si spegne come normale pensiero e, come vita, sembra venire dalla corporeità, per l'alienazione della relazione con sé del pensiero in quanto vita.

Il pensiero riflesso giunge all'uomo dalla corporeità, ma ha origine fuori della corporeità, come reale pensiero. L'immagine riflessa del mondo in tal senso è provvisoria: attende essere restituita alla sua verità dal reale pensiero: che l'uomo può ritrovare mediante la sintesi del moto riflesso del pensiero, nel pensiero stesso.

2. *Il fondamento.*

L'operare del pensiero è l'iniziale attuarsi dell'Io, come soggetto, nel pensiero. Il soggetto che normalmente acquisisce senso di sé grazie ad un oggetto pensato, perciò condizionato da un contenuto estraneo al pensiero, comincia ad aver vita nel pensiero non vincolato ad oggetto, avendo come supporto non il pensiero di qualcosa, che inevitabilmente lo esclude, ma il pensiero stesso, ossia il suo immediato supporto. Nel quale l'uomo può percepire il proprio essere, secondo l'immediatezza che solo nella corporeità normalmente sperimenta, senza riconoscerla come sua: attribuendola al corpo.

Il proprio essere immediato l'Io comincia a sperimentarlo nella

sua realtà, mediante il pensiero che pensi volitivamente un pensiero: che, anche se dapprima è un pensiero di qualcosa, nel venir osservato come pensiero, diviene oggetto di un pensiero non legato ad alcun oggetto e perciò libero.

Il pensiero libero sorge grazie al pensiero non libero, debitamente orientato dal suo attingere alla sorgente di sé, per via della mediazione che non perde la luce di cui è alterazione, sul piano in cui l'alterazione è valida.

Il pensiero che esprima la propria reale natura, si manifesta come attività indipendente dai processi mediante cui entra nella sfera della necessità, per il fatto che può sperimentare la propria mediazione rendendosi autonoma rispetto ad essa e perciò attuando l'immediata identità con sé, che l'ha suscitata. La sua coscienza, infatti, si forma bensì per via sensibile, ma sorge grazie al suo essere comunque fondata nella originaria mediazione indipendente dai processi sensibili. In realtà può essere coscienza solo in quanto nella sua profondità non assume la mediazione come fondamento, anche se, non percependo la mediazione, ha il suo darsi discorsivo o la sua riflessione come astratto fondamento.

Il pensiero può sperimentare la mediazione convergendo con illimitata attenzione in un qualsiasi pensiero che, essendo la mediazione già fatta, si comporta come il riflesso rinviante alla sua luce.

3. La sorgente incorporea del pensiero.

L'attuare il pensiero mediante il pensiero è in sostanza l'esercizio della concentrazione. Esso, anche se si svolge nell'ambito del processo pensante, risulta un atto del volere che, mediante pensiero, non può che muovere dal principio cosciente.

L'Io normalmente è condizionato dal pensiero, in quanto questo è condizionato dal proprio oggetto. Al condizionamento del pensiero la forma riflessa dell'Io si adegua accettando come immediatezza la mediazione priva del principio del mediare, ossia assunto come realtà il mondo esteriore, e perciò la corporeità fisica: il soggetto così dimentica di essere rispetto ad essi l'Io, al quale essi si danno. Dimentico del proprio essere, è l'ego.

La posizione dell'ego si fonda sull'incompiutezza del movi-

mento del pensiero, vincolantesi alle proprie mediazioni e con ciò ostruente l'azione del puro immediato principio. L'uomo in realtà non conosce altro pensiero che quello vincolato ai suoi oggetti. Il pensiero che sperimentasse se stesso libero di contenuti, sarebbe il primo atto reale dell'Io: né, se ben si intende, sarebbe atto filosofico o idealistico. Ché il togliere la mediazione perché il puro immediato si attui secondo una mediazione che non cada nella riflessività, non può essere descrizione filosofica, quale tentò Hegel, fuorviando l'attinto puro pensiero verso un'ulteriore riflessione di sé, bensì operazione logica adialettica, secondo il canone posto dallo stesso puro pensiero. Ma tale operazione, nella sua struttura pragmatica, risulta momento necessario di una tecnica ascetica.

Il pensiero libero di oggetti, in quanto attua compiutamente il proprio movimento, risulta il reale pensiero. Ma si può sperimentare libero di oggetto, in quanto si possa estrarre da un oggetto. Nell'esperienza quotidiana, l'oggetto si dà come identico a sé, per la determinazione riflessa e perciò astratta del pensiero. Questo pensiero viene restituito, per virtù della mediazione ripercorsa, al suo immediato essere: che è dire, alla sua possibilità di essere realtà, non riflessività.

Il raccogliere in sé, mediante concentrazione, la forza del pensiero, è l'operazione per virtù della quale il pensiero sperimenta l'identità con sé. Esso cessa di essere condizionato dal proprio oggetto, e, serbando intatto il proprio movimento, non si rapporta ad altro che a se medesimo. Viene allora sperimentato non come determinazione di qualcosa che sia fuori di esso, non come prodotto di processi fisiologici, o di ipotetiche « sorgenti irrazionali », bensì come realtà fondata sulla propria essenza.

Che il pensiero, quando sia attività nella sua interezza, non dipenda minimamente dalla corporeità fisica, può sorgere come certezza se diviene autoesperienza: dalla quale soltanto dipenda l'ulteriore sua posizione riflessiva.

Tale esperienza è l'inverso dell'assunzione filosofica o della attività speculativa, che è invariabilmente il subordinarsi del pensiero a un oggetto, essendo ancora una volta la ricerca di esplicazioni e di argomentazioni, che impegnano bensì il pensiero ma non sono l'esperienza del pensiero stesso: onde all'infinito si può favoleggiare sulle origini metafisiche o inconscie o istintive o fisiologiche

dell'attività pensante. L'esperienza del pensiero nel pensiero invero taglia corto con questo favoleggiare, in quanto impugna un processo la cui intima logica è appunto il suo esigere di essere sperimentato.

Esaurite le ragioni della filosofia e il filosofare essendo divenuto discorsività analitica riguardo a ogni problema, non si ha più diritto di affermare qualcosa sul pensiero che non derivi da una esperienza dell'identità del pensiero con sé: da un'esperienza che non sia una riattizzata speculazione sul tema. Altrimenti, il principio dell'empiria e dell'analisi se ne va in fumo.

E' facile filosofare su un'esperienza che non si compie in quanto si scambia il pensiero dialettico nella sua astratta riflessità con il suo movimento, o la sua luce: in tal senso ogni attività filosofica oggi si presenta come un segno dell'impotenza della filosofia a sperimentare il proprio oggetto. Onde da una parte giunge a negare al pensiero la possibilità di spiegare il mistero del proprio processo sintetico, senza cui non sarebbe, e dall'altra ricorre al pensiero per dimostrare la sua dipendenza da processi corporei, ossia la sua irrealtà, epperò la sua impossibilità di essere sintesi.

Nessuna di queste posizioni risponde al contenuto che presume affermare. Tale contenuto infatti è nulla finché è dialettico, ossia annientato dalla sua forma riflessa, e solo cessando di essere dialettico può essere sperimentabile. Ma, al punto in cui si è arrivati, soltanto l'esperienza del processo pensante può decidere della restituzione di un senso all'argomentare umano.

Sperimentare il pensiero significa portarsi a un punto originario in cui non è la natura che manovra l'uomo mediante l'anima, bensì l'essere basale dell'uomo comincia a manifestarsi con forze della anima indipendenti dalla natura.

4. La mediazione ripercorsa. Il volere puro.

Operare nel pensiero mediante il pensiero è perciò inserirsi nel cominciamento della determinazione, la quale normalmente nella coscienza si aliena a sé e, così priva di fondamento, condiziona lo uomo, come se recasse il contenuto cui si riferisce: come se continuasse ad avere fondamento.

In realtà, l'astratta riflessione è uno svolgersi del pensiero

senza l'iniziale contenuto ideale: in tal senso acquisisce una sua autonomia che è portata a escludere il soggetto, l'uomo. Di continuo la determinazione ideale, facendosi con il suo inconsapevole assenso a lui estranea nel momento riflessivo, suscita il senso dei suoi rapporti con il mondo e i valori secondo cui egli passivamente si regola: sapendo tutto mediante le esplicazioni riflesse, ma perciò in effetto non sapendo nulla. Il mondo, infatti, illusoriamente assunto dal pensiero, non cessa di condizionarlo: anzi diviene la condizione legittima.

Porsi decisamente dinanzi al pensiero è chiedere ad esso il suo rivelarsi: il suo essere se medesimo, secondo la sua illimitata indeterminazione. Esso, che è sempre il rivelatore d'altro, viene richiesto di rivelare se medesimo: altrimenti l'altro che esso fa valutare come obiettivo di contro all'individuale soggettività, l'altro che esso fa sorgere in rappresentazioni e in valori, in motivi d'idea e di azione, può essere un inganno. Occorre afferrare ciò che rende vero quel che si ritiene vero. Un razionalista, un logico di questo tempo, non può rinunciare a simile verifica che riguarda la consistenza dei sistemi sui quali fonda le sue certezze.

Perché l'altro non sia mito o allucinazione, occorre che il pensiero dia all'uomo se medesimo, non come forma di ciò che per via di esso s'invera, bensì come contenuto in sé, che per « percezione prima » egli può riconoscere vero, essendo il vero di ogni cosa che egli riconosca vera. Ma questa « percezione prima » non può essere l'apprendimento del pensiero riflesso per un'ulteriore mediazione, bensì l'esperienza dell'identità nel punto in cui origina, onde garantisce l'obiettivo darsi di qualcosa che non è pensiero determinato, ma puro scaturire del suo movimento, originario volere del movimento.

Questo scaturire è genesi dell'idea, che si dà come essenza, onde l'assumerlo non può essere esso stesso oggetto di pensiero, né esigere la ricerca di un più radicale atto di certezza. Proprio perché il pensiero mediante asceti può nel suo scaturire essere guardato dall'uomo come altro, egli può identificarsi con esso. L'identità con sé del pensiero diviene esperienza del principio identico a sé dello sperimentatore: l'immediato essere dell'Io si esprime nella prima sua possibilità di determinazione, come puro indeterminato, sul punto di determinarsi come volere.

Mediante il pensiero si attua la volontà. All'interno del pensiero si può percepire volontà indipendente dalla natura: il volere che non ha necessità di essere pensato, per essere primigenia vita di sé, o del pensiero. Onde il vero essere è il proprio volersi. Ma s'incontra l'immediato volere, in cui come Io si è, nell'immediato pensare. Nel pensare voluto, si libera la forza primigenia del pensare, che è il volere. Il pensare voluto è perciò l'inizio dell'ascesi del pensiero.

Ogni giorno si è identici al pensiero che si pensa, e questo è il servaggio alle cose e al mondo, ai miti e ai supposti ideali: perché in realtà quel pensiero permane ignoto, non si sa d'onde venga né dove vada. Mediante esso si è presi da tutto ciò che è altro. Si ha innanzi a sé obiettivo il mondo mediante il pensiero attivo attraverso i sensi, ma non si ha obiettivo il pensiero, perché ci si identifica non con esso, ma con la sua opaca determinazione. Anche se si dice « Io », non si ha l'Io, ma un riflesso: neppure il pensiero.

Solo se si ha dinanzi a sé obiettivo un pensiero, ci si identifica volitivamente con la corrente di forza da cui sorge e si accoglie questa secondo la sua realtà. La realtà di un colore è quella con cui ci si può identificare, perché lo si ha dinanzi: non si ha bisogno di pensarlo.

Così, attuato l'esercizio della concentrazione, si cessa di aver bisogno di pensare un pensiero, per averne la reale sostanza. In tal caso non si tratta di pensato, bensì di essere del pensiero: che può venir contemplato, perché l'Io che lo contempla non necessita di pensiero. Allora l'essere del pensiero è libero e, come tale, sollecitando nell'Io il suo essere libero, gli porta incontro la propria forza originaria.

5. Hegel e il fatuo Bertrand Russell.

Nell'essere libero del pensiero, l'Io sperimenta la propria libertà metafisica. L'indipendenza del pensiero gli fa sperimentare il pensiero nella sua realtà, come obiettivo ente impersonale: inconcepibile a quello che è normalmente il pensiero razionale, e pur attuabile grazie alla conversione di tale pensiero, che è la materia prima dell'opera meditativa. Onde uno sperimentatore che, dotato

di adeguato organo interiore, giungesse alla percezione delle idee primordiali attive nella struttura dell'uomo e del mondo e poi intendesse comunicare tale sua esperienza mediante un sistema dialettico, adeguando l'immediato contenuto alla necessità mediativa del pensiero riflesso, non potrebbe non esprimersi come dovette Hegel nella *Scienza della Logica* e in particolare trattando la « Filosofia della natura »: per poi non venir compreso da chi mancasse di un tale organo di percezione e pur presumesse essere filosofo, sino a venir irriso da uno pseudo-filosofo come Bertrand Russell, capace di vedere soltanto strutture linguistiche.

Il limite di Hegel fu appunto la necessità dialettica di rappresentare riflessivamente la mediazione ripercorsa, onde da lui il compito dello sperimentare l'originario pensiero fu bensì intuito, ma, come intuito, dialettizzato, e perciò non realizzato: anzi escluso dalla possibilità della realizzazione in quanto dialettizzato, ché la realizzazione avrebbe richiesto il silenzio e la conversione radicale del suo filosofare.

Questo filosofare, tuttavia, nel senso di un'indicazione della esperienza noetica della mediazione e della possibilità di risalire e penetrare il processo riflessivo, per virtù dell'essere originario della idea, rimane nella storia del pensiero umano un valore intoccabile, ancora non compreso dal mondo stesso dei filosofi: né scalfibile dalla fatua logica di un Bertrand Russell, talmente lontana dalla maestà di quel pensiero, da poter ingannare soltanto coloro che non la conoscono e pur oggi si ritengono logici e pensatori.

E' sintomatico che una dialettica come la « filosofia matematica » di Bertrand Russell sorga nell'ora del crepuscolo della filosofia, quando il mondo delle idee e della speculazione è finito, ed è esaurita la razza dei pensatori capaci di usare la matematica come supporto simbologico dell'intuizione pura: quando in luogo delle idee sorgono strutture discorsive il cui tessuto connettivo non è più pensiero, ma relazione esteriore, convertibile in operazioni aritmetiche, e la realtà stessa del mondo è assunta secondo misurazioni o espressioni numeriche.

Quale che sia l'oggetto di una filosofia matematica, essa non può uscire dai limiti della matematica: che è dire, dai limiti della quantità. Quale che sia la determinazione di grandezza o il giuoco algebrico della determinazione di varie grandezze ed equivalenze

di grandezze, essi non hanno il potere di mutare un infinitesimo di realtà né interiore né esteriore, se non sia il pensiero a servirsi della matematica, per esprimere ciò che esso solo reca in sé, ma che con filosofi come Bertrand Russell rischia non recare più.

6. *L'illusoria liberazione. Krishnamurti.*

Il segreto della vita individuale e della vita del cosmo, della storia dell'uomo e della natura, è il passaggio dall'« Io penso » allo « Io sono »: è il punto in cui il pensiero s'identifica con se medesimo e perciò libera di sé l'Io. Ma in realtà l'Io libera di sé il pensiero, dando modo al pensare di esprimersi secondo la forza della sua primordialità.

Solo mediante il pensiero in cui riflette il suo primo moto, l'Io può attingere quel che nella sua immediatezza attende dal pensiero. La via però non è presumere di avere come oggetto l'« Io sono », che così diverrebbe il suo smorto riflesso pensante — come ogni filosofare — bensì cominciare a vivere il pensiero secondo l'« Io sono ».

Non può essere saltato il pensiero, bensì afferrato e ritrovato là dove ancora non è vincolo all'Io, in quanto cessa di essere pensiero dialettico: risultando in tal modo una pura forza di pensiero. Lo sperimentatore incontra il proprio puro volere, come essenza del pensiero e come primo articolarsi dell'Io. Ma qui, venendo realizzata l'inentità del limite individuale connesso alla necessità pensante, in quanto la forza individuale si trasferisce all'interno della ricerca, si intende come ulteriore esperienza sia il mutamento di visione derivante dall'inentità del limite: mutamento non arbitrario, ma relativo al ritrovamento di una verità originaria e del senso che essa dà all'esistere.

Non può essere saltato il pensiero: chi presume ciò, avrà sempre l'illusione di liberarsi di un'attività pensante, che non sa dove nasca. Male intendendo un insegnamento tradizionale, o facendosi orientare da facili « maestri » moderni, con etichetta orientale, nel profondo rimane ancorato alla coscienza riflessa, che è dire alla corporeità, illudendosi di superare o eliminare quel che invero non ha ancora la capacità di percepire: il pensiero. Infatti, per agire sul

pensiero occorre giungere al punto in cui sorge, e per giungere al punto in cui sorge, occorre possederne il movimento, e per possederne il movimento, è uopo conoscere l'arte della concentrazione. Ma non è sufficiente conoscere l'arte della concentrazione: occorre anche attuarla, dedicando a tale compito mesi ed anni, l'intera vita. E occorre altresì che l'arte della concentrazione sia la vera.

Presume saltare il pensiero, mediante eliminazione di « pensati » che ritiene essere il pensiero, per giungere a un « vuoto » rappresentato o sognato, chi nel profondo di sé respinge lo sforzo di conoscere la realtà del pensiero, della quale soltanto è sperimentabile quel che si dice fondamento. Egli proietta innanzi a sé un essere della libertà, che non s'avvede di avere come idea, da cui non può compiere un salto per entrare in un tale essere, come in altro dal pensiero, ossia in un impensabile e pur pensato come impensabile. Contraddizione da cui non può uscire, in quanto non può uscire dal pensiero, ritenendo averlo superato: non sapendo dove radicalmente il pensiero sia vincolato alla corporeità e perciò svincolabile e superabile.

Le varie forme di liberazione consigliate da J. Krishnamurti, per esempio, non risultano atti interiori, bensì atteggiamenti di liberazione rispetto a determinati prodotti del pensiero, o del pensiero e del sentimento e della istintività: comunque dei pensati. Dietro i quali la fonte di essi rimane intatta, e perciò pronta a riprodurli, per insufficiente coscienza del determinarsi della mediazione riflessa da un immediato pensare che, di continuo chiamato in causa, inconsapevolmente riproduce la mediazione nella sua riflessità: onde il discepolo di un tale maestro trascorre tutta la vita a liberarsi dei prodotti di un ignoto pensiero, continuamente rimpiazzati dal contingente atteggiamento liberatorio, che automaticamente li riproduce, essendo essi congeniali al contenuto psichico dell'atteggiamento, o della percezione di sé in un presente immaginativamente attualizzato e illusoriamente portato fuori della dimensione temporale.

Il contenuto psichico è la radicale non volontà di liberazione, ispirata da altro essere che l'Io, fingente la facile liberazione, la più sentimentalmente accettabile, che presume espellere dalla coscienza le condizioni spazio-temporali, senza voler conoscere con che le espelle e se veramente le espelle. Si tratta infatti di rappre-

sentazione di una libertà radicale, la cui fittizietà consiste nell'essere rappresentata senza consapevolezza del rappresentarla: libertà provvisoria a cui in effetto si giunge mediante serie di immagini di eliminazioni di stati interiori condizionanti.

L'eliminazione non può evitare di compiersi anch'essa mediante immagine dello stato da eliminare. Questo stato, tuttavia, in taluni casi può anche esserci realmente e l'immagine della eliminazione funzionare come atto eliminatore. Ma permane l'equivoca presenza di un pensare che, rappresentando e immaginando, attua tali provvisori superamenti senza ritenersi pensiero, in quanto come pensiero deve essere stato esso stesso superato o eliminato: pensiero che, perciò, sta ben nascosto, in quanto tutto ciò di cui viene liberata la coscienza in effetto non è il pensiero, ma, come si diceva, il suo morto prodotto, il pensato.

Sono dunque simultaneamente chiamati in causa un pensiero inconscio e un pensato eliminando, tra i quali Krishnamurti non mostra di possedere la capacità di distinzione, rispetto all'assunto della libertà. Il problema di venir liberato, infatti, si pone solo per il pensiero, non per il pensato, né per tutto ciò che, al livello del pensato, si assume: non avendo senso l'essere liberi da stati d'animo o istinti o il lottare contro essi, o l'assumere atteggiamenti di libertà verso di essi, dando ad essi una realtà che non hanno, se non per proiezione del pensiero riflesso. Del quale sembra che il Krishnamurti voglia liberare i discepoli, ma evitando con cura che essi possano concepire necessario un metodo perché ciò sia attuabile: onde i discepoli siano sempre in stato di dipendenza dalla somministrazione del viatico delle « conversazioni », in cui sempre di nuovo il pensiero riflesso riflette la liberazione di sé e la redenzione del sentire e del volere.

In realtà, il sentire e il volere sono in sé già autonomi, ma come tali l'uomo non li conosce, in quanto li sperimenta alterandoli con il pensiero non libero. Egli può avere il giusto rapporto con essi ove liberi il pensiero, non presumendo anzitempo liberarsi del pensiero, o cercando miticamente qualcosa oltre esso, attingendo alle rappresentazioni fornite da esso per costruirsi un essere della libertà indipendente da esso: organizzando a se stesso una sterile vita liberata, tutta modellata, nei suoi atteggiamenti liberatori, mediante le tessiture più sottili del pensiero riflesso, che rimane il

segreto dominatore, onde la libertà è veramente sognata. Non si dà liberazione del pensiero con l'eliminazione di determinati pensati, come suggerisce Krishnamurti, o con la sorveglianza dei moti del pensiero riflesso, bensì operando ad afferrare il pensiero là dove è movimento autonomo fondato sulla propria origine.

Gli pseudo-maestri che sconsigliano la concentrazione e suggeriscono gratuite indipendenze da stati d'animo, oggi hanno il compito di togliere agli ingenui discepoli la residua possibilità di indipendenza, perché li privano della vita delle idee, epperò delle idee rettificatrici di quegli stati d'animo, eliminando in loro la capacità di cogliere il pensiero riflesso che a quelli rifornisce vita. Non esiste infatti altra via che la concentrazione, perché sia attuabile il passaggio dal pensiero riflesso al pensiero vivente: all'essere della libertà.

Occorre coltivare l'ipotesi che coloro i quali, oggi, obbedendo a un piano cosmico ben preciso, hanno il compito di impedire agli uomini la conquista della libertà, dispongono di un mezzo sottile per conseguire il loro scopo: indicare vie verso la libertà accettabili secondo un'immediatezza facilmente eccitabile con il linguaggio esoterico-mistico: distogliere in tal modo l'attività conoscitiva dell'uomo da se medesima, onde il pensiero pensi la liberazione da istinti, sentimenti, pregiudizi, la liberazione da se stesso, ma non afferri se stesso nell'atto della conoscenza: non abbia la possibilità di percepirsi con l'identificare la propria alienazione nella riflessività onde in realtà non sia mai liberato.

7. L'equivoco dell'azione pratica.

Come si diceva, la presenza del pensiero nell'uomo, come forma d'ogni altra cosa fuorché di se stesso, richiede, a chi veramente pensi, che esso riveli se medesimo: non il suo modo di rilevare le cose, che è oggetto della filosofia, ma il suo essere medesimo: che nessuno ancora vede.

Operare nel pensiero è fare appello a un puro elemento volitivo insito in esso come essenziale contenuto, o come unità originaria, di cui esso normalmente si priva per farsi forma d'altri contenuti: dei vari tipi di percezione, sensazioni, sentimenti, impulsi,

epperò della serie degli stimoli impliciti al suo rapporto con il sensibile.

Dalla normale esperienza il pensiero riceve un contenuto che non gli è proprio, ma con il quale necessariamente s'identifica, onde, come pensiero divenendo mera forma riflessa delle cose, non sembra avere realtà in se medesimo. Costituendosi in tal modo non veduti i limiti discorsivi del pensiero, avviene che il pensiero non possa più nulla, mentre la discorsività può abbracciare tutto, senza in realtà afferrare nulla.

Da una tale situazione nasce tra l'altro la persuasione che quando l'uomo estrinseca una carica di volontà, in forma organica e cosciente, egli non attinga a un volere libero, fondato su sé, bensì alla natura corporea: anche quando il corrispettivo pensiero possa ravvisarsi libero. In effetto la limitazione discorsiva toglie al pensiero la possibilità di avvertire i confini della natura fisica e l'indipendenza della mediazione, presso la quale sembra svanire il suo immediato essere: mentre questo deve di continuo darsi perché la mediazione sia possibile sino a continuarsi come volontà.

E' la ragione per cui, secondo l'opinare corrente, viene attribuita all'azione, o all'attivismo, una vitalità che si suppone mancare al pensiero, non riuscendosi a vedere nell'intima genesi del sentire e dell'agire una virtù motrice ideale: come se il movimento fosse valido in sé, nella sua formale manifestazione, e non come movimento di un'idea: la quale soltanto, in verità, nel suo originario riferirsi a sé è il senso del movimento e innanzi tutto la sua possibilità.

Non v'è movimento, o azione, o atto volitivo, infatti, che valga se non stimolato da un contenuto ideale: il compito naturalmente è stabilire a chi appartenga tale contenuto. L'importanza di riconoscere la sua scaturigine è pari a quella di comprendere come senza esso nessun atto volitivo sia possibile, né l'azione possa darsi in alcun modo. Non v'è fatto umano che non postuli la sua idea motrice. L'« agire senza agire » è perciò intuibile come morte dell'attivismo in quanto valore, in vista dell'azione vera: la quale soltanto può rivestire forme visibili. Queste rimandano sempre a un contenuto metafisico, ma, contemplate come valide nel loro apparire, costituiscono l'ideale contemporaneo di una concezione

«pratica» che ritiene valere di contro a una concezione teorica: essendo entrambe astrazioni, apparentemente opposte l'una all'altra.

La distinzione tra teoria e pratica è un'astrazione moderna, necessaria al meccanicismo del sapere escludentesi dalla propria fonte di pensiero. Tale distinzione non riflette la realtà del pensiero, essendo essa stessa la teorica a cui andrebbe contrapposta la rispettiva pratica priva del principio a cui si appella e dal quale soltanto può sorgere forma come azione. Ogni teoria, in tal senso, non è l'interno pensiero di un ente concreto, bensì la traccia o il metodo perché tale pensiero sia possibile come principio dell'azione concreta in cui intende attuarsi. Si è talmente costretto il pensiero al suo essere forma di una realtà ad esso estranea, che si ritiene vera la realtà senza il pensiero grazie al quale essa acquisisce formale obiettività, né si è più capaci di attribuire al pensiero un essere reale in sé, che non sia contenuto discorsivo. La possibilità dell'intima identità del pensiero viene perduta a beneficio di un meccanicismo formale e dialettico che in ogni campo finge l'identità creatrice, in quanto non la possiede, né può concepire il possederla.

In tali condizioni il pensiero, a una dominante mentalità contemporanea, specialmente nel campo della psico-fisiologia, appare legato alla corporeità, dipendente dalla corporeità: si ritiene sorgere dall'organo cerebrale. Ma a un'indagine positiva risulta esattamente il contrario: il pensiero si esprime dialetticamente mediante l'organo cerebrale, ma non dipende da questo. L'organo cerebrale in realtà dipende dal pensiero, da forze profonde del pensiero, la cui attività si ritrova alla base della sua struttura, e che possono essere percepite da chi giunga all'esperienza obiettiva del pensiero.

Il costringere il pensiero alla sua esclusiva forma necessaria ad esprimere la vita sensibile è la causa non soltanto dell'incapacità di percepire l'indipendenza del pensiero dall'organo cerebrale, ma altresì dell'alterazione di tale organo — di cui si è parlato nella prima parte del presente libro — e di tutte le malattie del corpo e dell'anima. Ma è chiaro che una simile costrizione è inconsapevole al pensiero dialettico, che l'alimenta e la esprime. Onde ingannano i loro discepoli quei moderni predicatori che affermano la necessità di eliminare il pensiero, senza nemmeno lontanamente supporre dove stia ciò che andrebbe eliminato.

8. *Indipendenza del pensiero dall'organo cerebrale.*

Non è dunque un'ipotesi l'indipendenza dell'attività pensante dal supporto cerebrale e il suo essere fondata su sé, bensì una realtà conoscibile mediante esperienza. Se tale esperienza non si è capaci di compierla, è superstizioso negarne la possibilità.

Di tutte le attività interiori, il pensiero risulta l'unica mediante cui l'uomo possa muovere dal fondamento o da un'assiomaticità originaria, in quanto, sperimentato come pensiero, esso gli rivela il suo essere contenuto di ogni possibile enunciato assiomatico, e di conseguenza il suo essere fondato su se stesso, ossia su un'essenza primordiale indipendente dalla corporeità, onde egli può dimostrare a se stesso l'esistenza obiettiva di una sfera sovrasensibile. Ma una simile esperienza è possibile sulla base di una disciplina interiore, la cui metodologia non può essere fornita se non da chi possenga compiutamente l'esperienza.

Il sentire e il volere, se obiettivamente si osservano, non possono condurre al loro fondamento, così come ordinariamente si danno, non potendo la mera coscienza razionale risalire il loro processo: che le è interno e inconsapevole. L'osservazione obiettiva dei sentimenti e delle volizioni o degli istinti, ammesso che sia possibile, si arresta sempre dinanzi a un limite. Infatti essi riconducono sempre alla corporeità, non perché appartengano a questa, ma perché l'uomo moderno, al grado di coscienza in cui si trova, non può che incontrarli nella sfera corporea, dove essi, divenendo sensazioni soggettive, si presentano privi della loro natura originaria. Diversa è la relazione del pensiero con la coscienza. Il pensiero, in quanto l'uomo vi si attiva immediatamente come essere cosciente, offre la possibilità di conversione del suo moto verso il proprio fondamento, nel moto stesso nel quale pensa. E' una reversibilità, secondo il suo essere primordiale. La ricerca dell'uomo di questo tempo esige la conversione del pensiero, come esperienza del mezzo mediante il quale si svolge: che conduce al fondamento, per il suo obiettivo poter avere innanzi a sé come dato il proprio darsi: il proprio momento di vita.

La ragione per cui il pensare può essere sperimentato come

l'attività interiore che sola ha in sé fondamento, e a tale fondamento può condurre, ove direttamente ad essa e non ai suoi prodotti intellettuali venga richiesto, mentre il sentire e il volere riconducono sempre a un supporto corporeo che la coscienza ordinaria non riesce a identificare, e perciò neppure a superare, dipende dal fatto che il principio cosciente ha nel pensiero il proprio immediato supporto, che a sua volta, quale processo mediatore, ha come proprio supporto la corporeità, il sistema cerebrale.

E' evidente che nel supporto del puro pensiero, il più vivo di ideazione creatrice, il principio cosciente può rendersi indipendente dal supporto corporeo e perciò « direttamente » seguire il pensiero, sperimentando reversibilmente il suo processo, sin oltre lo schermo della cerebralità, in una zona incorporea, in cui ha la possibilità di incontrare le forze pure del sentire e del volere. Queste non può incontrarle nel loro ordinario manifestarsi, come gli è possibile con il pensiero, perché non hanno come veicolo il sistema nervoso, secondo che vuole la moderna psicofisiologia, bensì altri supporti dell'organismo corporeo e, ordinariamente, solo quando si identificano con tali supporti, giungono a echeggiare nel sistema nervoso, mediante il quale il sentire e il volere vengono percepiti nella loro finale espressione, ossia quando non è più possibile mutare in essi altro che la forma mediante cui si manifestano. Nel pensiero invece si può agire sul suo nascere, ove si giunga a far coincidere la pura mediazione con l'immediato essere del pensiero: grazie a una particolare tecnica interiore.

Soltanto sperimentando il pensiero libero dai sensi, e perciò superando un limite fisico mediante il quale inizialmente acquisisce coscienza di sé, l'uomo apre a se stesso la via per sperimentare il sentire libero dai sensi — che è la via verso una mistica che rinnovi in forme novelle la vita dell'antica perenne mistica — e per realizzare il volere libero dai sensi, che è la via per il rinnovamento della perenne metafisica. Quest'ultima naturalmente include in sé la prima e l'ascesi intellettuale medesima; tuttavia, metodologicamente, non può precedere queste, anzi si fa precedere da queste, operando mediante esse: esigendo iniziare la trasmutazione della coscienza nel suo immediato veicolo, il pensiero.

9. Corporeità e incorporeità del volere. Funzione del supporto.

Mediante l'esperienza del concetto come puro immediato, il ricercatore può riconoscere l'entità del pensiero fondata su una essenza sovrasensibile, in cui l'essere del concetto non è ancora determinato, ma è l'universale che ha in sé il principio della determinazione. In tale direzione, l'identità con l'universale sul punto di determinarsi, all'interno del concetto medesimo, gli dischiude una zona di libertà in cui sono conoscibili una più alta vita del sentire e una più alta vita del volere, della stessa universale sostanza di cui si avvisa il pensiero. Può ravvisare il sentire e il volere che non hanno necessità di liberazione, essendo in sé già liberi, ma come tali non manifesti nell'anima. Il problema della libertà riguarda infatti unicamente il pensiero vincolantesi, nell'atto cosciente, alla propria riflessività.

Il sentire e il volere si manifestano secondo l'alterazione o la non libertà del pensiero, perciò in una forma che non riguarda il loro essere, ma il servaggio dell'uomo all'illusoria necessità, che egli fa sorgere dal proprio rappresentare: tale il senso delle passioni e degli istinti. Verso i quali qualsiasi suggerimento di atteggiamento di liberazione è ingannevole, in quanto ignora il radicale vincolo del pensiero e l'inutilità di agire verso di essi, come avessero realtà in sé. Chi comprende questo, ha il segreto dell'armonia della vita dell'anima.

L'uomo può sperimentare una realtà interiore indipendente dall'organismo corporeo e riconoscere che tale realtà è il vero essere dell'anima: egli può intendere come l'accesso a tale essere gli sia dato inizialmente mediante il pensiero, nella misura in cui egli non si limiti ad averlo come forma immediata delle percezioni, ma contempli il suo movimento indipendente dal contenuto percettivo. Egli può avere di tale contenuto l'obiettivo immediatezza: per via della quale incontra l'elemento interno del pensare, cui essa normalmente s'identifica, perché la percezione si dia. Questo elemento interno del pensare egli può in sé sperimentarlo grazie alla capacità di distinzione contemplativa che sino a questo punto ha potuto guidarlo. Si tratta di un sentire-volere appartenente alla sfera extra-corporea, che egli può avvertire in quanto

muove allo stesso livello in cui il pensiero manifesta la sua indipendenza dai contenuti sensibili, *v.d.* dalla mediazione cerebrale.

Ordinariamente l'incorporeità del pensiero l'uomo la realizza nella forma riflessa epperò inconsapevole: quale che sia la sua situazione fisico-sensibile, egli può pensare indipendentemente da questa. Può trovarsi in serio pericolo o in condizioni di estrema incertezza, e tuttavia avere la possibilità di pensare obiettivamente che la somma degli angoli d'un triangolo è di 180° . V'è nell'uomo la possibilità di attuare l'autonomia del pensiero in qualsiasi condizione sensibile egli si trovi, ma non quella di realizzare tale autonomia come reale stato di coscienza. Ciò si deve al fatto che egli non sa come sorga l'autonomia, non sa grazie a quale movimento il pensiero possa manifestarsi come essere autonomo.

Il compito dello sperimentatore è passare dall'indipendenza virtuale all'indipendenza reale. Nella prima il pensiero dispone di autonomia meramente riflessa, senza vita, in quanto ancora dipendente dalla cerebralità: è il pensiero necessario, come esatta razionalità, all'esperienza quotidiana e ai processi dell'ordinario sapere. Nella seconda volge ad afferrare in sé il proprio elemento di vita e perciò acquisisce la forza di non dipendere dalla mediazione cerebrale per attuare il proprio movimento. Attua così il proprio essere reale, come pensiero che ha in sé il proprio contenuto, non lo riceve dalla natura sensibile o dalla sua eco mentale. In tale contenuto il pensiero è uno con il puro sentire, con il puro volere: indipendente dal sentire e dal volere vincolati alla corporeità.

Il sentire e il volere che l'uomo conosce soltanto nella loro ripercussione sensibile, privi del loro fondamento, in quanto il loro processo, ripercorso, sempre riconduce alla corporeità, ora divengono esperienza non sensibile: indicano il loro fondamento.

L'importanza di una simile esperienza è la possibilità di concepire una vita del pensiero, una vita del sentire e del volere, la cui originaria realtà non va cercata nella natura fisica. La realtà del mondo a cui si riferiscono le religioni deve ormai essere « dimostrata » dall'uomo a se stesso, non mediante dialettica, ma mediante esperienza.

Nell'organismo fisico non si trova nulla che spieghi la vita del pensiero, del sentimento o

della volontà: il corpo è soltanto mediatore di una vita incorporea dell'anima. La visione sensibile del mondo è un'esperienza dell'anima mediante l'organismo corporeo: nel quale qualsiasi processo fisiologico si accompagni alla manifestazione del pensare, del sentire e del volere, è estraneo al loro contenuto, appartenendo unicamente alla funzione conduttiva di tale manifestazione.

Soltanto l'esperienza dell'immediato essere del volere nella forma che gli è propria, può rendere conto del rapporto che ha il volere con l'organismo fisico. Tale rapporto non può venir osservato in un organismo esteriore a colui che sperimenta, in quanto egli avrebbe sempre le percezioni di un altrui organismo, mosso da un volere che solo il correlativo soggetto potrebbe sperimentare.

L'esperienza del volere l'indagatore non può compierla che in se medesimo: perciò in se medesimo può osservare quale supporto corporeo esprima realmente il volere. Trova allora che non è il sistema dei nervi, come vuole la moderna fisiologia e di conseguenza la psicologia, bensì un altro sistema corporeo, che non ha relazione diretta con la coscienza pensante, la quale invece ha come supporto l'organo cerebrale. Ma ad una constatazione diretta di ciò lo sperimentatore può giungere nella misura in cui possa avere un'esperienza del pensiero indipendente dal sistema nervoso, che gli consenta di guardare alla relazione della volontà con l'organismo corporeo, svolgentesi fuori di tale sistema, così da intendere che la funzione di questo rispetto alla volontà è semplicemente di trasmissione, ossia di registrazione dei suoi effetti sensibili, secondo lo stesso processo con cui media l'ordinaria percezione sensoria.

Ogni alterazione di tale rapporto, come sconfinamento delle forze del volere dal proprio supporto corporeo nell'immediata corporeità, e perciò come pressione sul sistema nervoso, si ripercuote nella psiche come emergenza istintiva, o angoscia o paura. E' l'alterazione del volere, la cui causa va ricercata nel suo supporto fisico, non in quanto il volere sorga da tale supporto, ma in quanto l'alterazione di questo implica l'alterazione della manifestazione del volere e perciò una serie tipica di fatti irregolari della psiche.

Qualsiasi presunta esplorazione dell'«inconscio» intesa a curare simili forme psichiche, non fa che trattenere nella zona

indebita l'irregolare tensione tra il volere e il sistema nervoso e perciò conferma e alimenta il male. Mentre compito dello psichiatra o dello psicologo dovrebbe essere il considerare la necessità di ricondurre il processo psicopatico alla sede corporea, non alimentando con dialoghi alcuna rappresentazione o interpretazione del male, ma tendendo a eliminare la psicologizzazione di esso (il vero male) e a rafforzare l'autonomia volitiva del soggetto, mediante semplici esercizi di pensiero o d'immaginazione, così che il volere indipendente dalla corporeità in lui ritrovi il giusto rapporto con il supporto corporeo. Già la possibilità di un'esperienza obiettiva del pensiero dà la possibilità al pensiero di conseguire quell'indipendenza dall'organo cerebrale e perciò dal sistema dei nervi, che lo pone in condizione di non subire le ripercussioni istintivo-emotive delle alterazioni del supporto del volere.

10. *Trascendenza immanente del volere. La logica come sonno della coscienza.*

Quanto è stato affermato è tecnicamente sperimentabile per via dell'ascesi del pensiero a cui si fa riferimento.

Il fatto che l'uomo possa far sorgere volitivamente il pensare libero dai sensi e l'immaginare obiettivo come conversione dell'immaginare arbitrario, nel suo presentarsi come un compito non imposto né suggerito dalla natura — mentre, se si osserva, è la necessità naturale che esige dall'uomo l'edificazione di una « civiltà della macchina » e il tipo attuale di cultura — può dimostrare, a colui che intenda sperimentarlo, come la volontà umana non dipenda da leggi fisiologiche.

Il pensiero intuitivo e la libera immaginazione sono l'estrinsecazione, mediante il pensare, di una volontà non legata a processi corporei. L'immaterialità del pensare può divenire veicolo dell'esperienza cosciente del volere che gli è fondamento. La reale conquista dell'uomo di questo tempo è il conseguimento del punto in cui la volontà libera diviene, per via del pensiero, un fatto della coscienza, percepibile come contenuto di vita. Tale volere è della stessa natura

delle forze che reggono da una sfera extra-corporea l'organismo corporeo.

La sostanza vivente del pensiero è questo volere incorporeo che, per farsi attività razionale, esige riflettersi come pensiero nell'organo cerebrale. Proprio per tale riflettersi, esso perde il proprio essere pregno di vita. Si fa pensiero disaminato, o riflesso, per via della mediazione cerebrale.

Perciò non nell'aspetto sensibile di tale mediazione va cercato il processo del pensiero: l'attività dei nervi che sta alla base di esso non può essere afferrata da alcuna indagine fisiologica, per il semplice fatto che questa comunque si trova dinanzi a percezioni, non a pensieri. E se a tali percezioni rispondono pensieri, questi non possono essere se non i pensieri di colui che le sperimenta. Questi dovrebbe guardare in se stesso, non nel cervello di un altro. Ciò significa che egli dovrebbe essere capace di asceti di pensiero, per poter cogliere in sé il rapporto tra pensiero e organo cerebrale. Potrebbe allora constatare come in realtà i processi che possono essere afferrati fisiologicamente nell'apparato cerebrale non hanno niente a vedere con il pensiero. Dove essi si manifestano, non può essere pensiero, e viceversa dove il pensiero si manifesta secondo la propria autonomia, essi vengono annientati.

Grazie alla sua possibilità di manifestarsi respingendo tali processi, il pensiero diviene attività cosciente. Allorché, invece, processi vitali riescono a influenzare il pensiero, l'uomo non può recare in esso la reale coscienza dell'Io, e tuttavia può esprimersi con organicità analitica in quanto disponga di un procedimento logico dotato di automaticità. La natura lo manovra senza che egli lo avverta, in quanto lo trattiene sulla soglia della coscienza di veglia.

Ciò giova a comprendere come l'attività mediante cui sono possibili determinazioni logiche nella coscienza, per il fatto che non venga collegata consapevolmente con queste, anzi queste siano validate in sé come forme tipiche del pensiero, risponda nell'uomo a uno stato di sogno: non diviene necessariamente cosciente per il fatto che si determina nella forma logica. Prima di tale determinazione, l'uomo è in uno stato di coscienza sognante, da cui può portarsi a coscienza desta solo se stabilisce un rapporto di consa-

pevolezza con l'atto che dà luogo alla determinazione. Privo di tale rapporto, egli in realtà sogna il contenuto di ciò che vede fuori determinarsi logicamente: le forze connesive del processo logico non le può sperimentare logicamente, perché si svolgono per lui in un grado di sopracoscienza rispetto al quale egli, come essere discorsivamente raziocinante, è in stato di sogno.

Il raziocinare egli lo apprende in quanto già entrato nella forma discorsiva. Onde è tentato di credere che, sistemando formalmente il discorso, possa avere il pensiero, o la verità. Ma rispetto al pensiero vero, o alla verità, egli in effetto sogna. Perciò le varie logiche di questo tempo, come le varie dialettiche, non possono incontrarsi secondo consonanze obiettive: sostanzialmente saranno sempre in contrasto tra loro: ciascuna sperimentando la verità a suo modo, secondo una contingente coscienza dell'oggetto.

Il logico-dialettico che sembra agire in stato di veglia, in realtà sogna, perché vede in immagini e in pensieri riflessi una realtà che gli sfugge come contenuto cosciente: egli elabora dall'esterno il pensiero, non lo muove dall'interno, dominando i processi vitali cerebrali, anzi inconsapevolmente li sollecita e si appoggia ad essi, per l'espressione formale.

Questo spiega tra l'altro come il dialettismo, sia pure metodologicamente dignificato, non afferri più la verità: onde il semplice « senso comune » è superiore ad esso. Per esempio, si contempla con consapevolezza di valore strutturale, un missile, ma non si è capaci di contemplare con altrettanta consapevolezza un seme di zucca che in sé contiene, dal punto di vista della struttura, molta più saggezza e potenza: può rifare un'altra zucca, mentre il missile non può riprodurre se stesso. L'attuale tentativo di fornire potere di verità al discorso logico mediante la sua formulazione matematica è il segno della caduta della logica formale fuori del moto sintetico del pensiero, da cui soltanto tuttavia può scaturire l'intima connesività dell'attività logica, dell'attività matematica.

In tal modo, per altra via la natura riafferra l'uomo pensante, in quanto del volere insito nel pensiero cosciente egli in stato di sogno si serve per congiungersi con il volere mediante cui la natura opera in lui, invece di lui, onde egli pensa e crede di essere il pensante, o crede che sia il cervello a pensare, o pensa la sopra-natura

come un dominio a lui trascendente, non dissimile alla natura che ha dinanzi impenetrabile perché ben schermata di nozioni e di teorie matematico-fisiche.

11. *Nuova ascesi del pensiero.*

Altro è essere coscienti del pensiero di un oggetto, altro di un pensiero senza oggetto, che è l'essere di ogni pensiero, prima che divenga forma concettuale. Quest'ultimo è uno stato in cui il pensiero ha in sé intatto il suo potere ideativo, del quale si priva ogni volta per farsi determinazione concettuale.

Se si consegue coscienza dell'essere di un pensiero, si può giungere a connettersi con il suo sorgere in una zona in cui la sua immediatezza può essere percepita, senza necessità di riflessione: zona intemporale e perciò antecedente il processo del riflettere, nella quale, non dovendo essere riflessa, la presenza dell'Io si dà nella sua identità con sé. Tale esperienza comporta la sospensione temporale della mediazione per cui il pensiero ordinariamente trapassa nella riflessione.

Ordinariamente l'immediato essere del pensiero lascia alla riflessione lo spettro di sé e, come forza, fluisce nelle profondità del volere, dalle quali si pone corporeamente come « altro » dal pensiero. Sospesa la mediazione, alla cessazione del riflettere subentra come funzione la mediazione pura medesima, in quanto non ha altro oggetto che il proprio principio: l'immediato fondamento. La cui corrente di vita diviene volontà basale del pensiero puro: non scade in un volere che, alienato al proprio principio, finisce sempre con l'operare come forza istintiva opposta a quella.

Mentre nel pensiero riflesso l'Io si annienta, nella coscienza dell'essere del pensiero vive, come un potere di volontà. Vive nella corrente di forza che normalmente si aliena nel pensiero e che perciò l'uomo non sperimenta come pensiero, essendo essa incosciente in ogni altro movimento della vita dell'anima. Onde non è soltanto la forza del pensare entro il pensare, ma nel sentire e nel volere, nel percepire.

L'inganno della psicanalisi consiste nel confondere nell'unica

categoria di « inconscio » ciò che è sotto e ciò che è sopra la coscienza ordinaria, così da portare l'uomo al più tragico equivoco riguardo alla propria vita interiore, in quanto, mancandogli un principio di distinzione, la sottocoscienza può legittimamente invadere la coscienza. Né alcuna esperienza rettificatrice è possibile, dato che la sopra-coscienza viene scambiata con il suo opposto, e di conseguenza è metodicamente soppressa la possibilità di un'attività della coscienza secondo il proprio principio.

La forza-pensiero non si sperimenta mai come ordinario pensiero. Come razionalità, o come dialettica o discorso, anzi, si annienta, e la sua forma morta, appunto, normalmente è chiamato pensiero. Tale vuota spoglia viene sempre riempita dall'opposto di ciò che originariamente è: sotto il nome e la forma scorrono forze avverse al principio della forza: salvo che il pensatore non sia capace ogni volta, pensando, di restituirle ad essa.

Perciò essa non è il rappresentare o il filosofare: che sono le attività tipiche del pensiero. Ma si può sperimentare per mezzo del pensiero, in quanto volitivamente ci si astenga dall'abitudine razionale o filosofica, e in determinati momenti ci si eserciti metodicamente a far confluire in un solo pensiero tutta la capacità di pensare, così che il pensare in sé divenga più interno del suo dialettificarsi, sino a coincidere con il proprio movimento. In tale disciplina del pensiero, dapprima la sua forma dialettica viene usata come mezzo: indi, gradualmente, il mezzo viene ridotto a segno simbolico, privo di significazione dialettica, sino al punto in cui nella coscienza rimanga unicamente la percezione della pura forza-pensiero.

Questo schematico accenno all'ascesi del pensiero è già una risposta a chi obietti che i sistemi orientali contengono simili tecniche di concentrazione e che perciò noi andiamo dando forma moderna a un metodo tradizionale. Le cose possono sembrare tali a chi, rinunciando a sperimentare il pensiero in sé, accetti a priori le tecniche orientali e in tal modo si tolga la possibilità di identificare direttamente nel proprio attuale pensiero l'elemento sovrarazionale inconsciamente implicito, e perciò di riconoscerlo all'interno delle stesse tecniche orientali, sì da potersene realmente giovare.

Secondo queste tecniche, la concentrazione non è mai usata

perché nella coscienza confluisca la forza-pensiero mediante la sua determinazione, in quanto manca ad esse, né è necessaria, l'esperienza della determinazione tipica del mentale moderno. Tali tecniche anzi curano che il pensiero eviti ogni forma di determinazione, col dare direttamente vita a un determinato simbolo, o imagine di Deva, o *mantram*, o centro psico-somatico. Non v'è *sâdhana*, o *yoga*, che non operi in funzione di un significato, o di una visione da conseguire, o del contatto con una forza connessa con l'oggetto stesso della concentrazione. Per contro, nella concentrazione a cui alludiamo, la determinazione è lo strumento, mentre il significato è proprio ciò che va perduto: l'oggetto è usato perché possa esserne eliminato il contenuto sensibile, così che rimanga nella coscienza la forza della pura determinazione.

Il pensiero non è il pensiero di cui occorra liberarsi, ma quello di cui occorre far esprimere allo stato puro il potere originario che, per l'uomo moderno, a differenza che per l'antico, si è manifestato in forma individuale, mediante il sensibile, sino a obiettivarsi in una proiezione morta, anche se esatta, come pensiero matematico-tecnico; e si giunga a far esprimere in quanto si riesca a osservarlo, cogliendone il processo non sensibile, normalmente non avvertito: perché nella negazione sensibile di sé del pensiero è ritrovabile, per via di conversione volitiva, il suo contenuto sovrasensibile.

Normalmente il pensiero è sollecitato da forze interessate alla espressione dell'uomo secondo la sua natura fisica: forze che egli, come essere cosciente sul piano fisico, non riesce a distinguere da se medesimo, o dai movimenti della propria anima, soprattutto in un'epoca in cui il compito di regolare le cose della coscienza — un tempo affidato alla conoscenza metafisica — è stato assunto da una ingannevole psicologia. Mentre l'interno potere di tale pensiero non può essere afferrato da quelle forze, la sua forma viene invece afferrata e usata da esse, e tuttavia l'uomo crede di essere il pensatore. E' suo compito congiungersi con quell'interno potere del pensiero per avere il reale senso di ciò che compie nel mondo fisico: altrimenti egli inconsapevolmente si pone contro il proprio ordine originario: diviene strumento di forze che afferrano i pensieri e gli orientamenti di pensiero di cui egli si crede autore.

L'uomo tecnico moderno è attirato dagli effetti del movimento dell'interno potere del pensiero, dalle risultanze fisiche, dai fatti,

ignora il movimento in sé e neppure ne suppone la forza: anzi la nega, avendo un falso concetto della forza, confondendolo con quello del potenziale fisico, che deduce dalle mere note sensibili: concetto che, esteso a tutto, mette il prodotto della forza contro la forza stessa e perciò l'uomo contro se stesso, l'essere dell'Io contro l'Io. Contraddizione che, come si è veduto, ha nel « dialettismo » e nella « logistica » la sua attuale codificazione, in quanto ambedue tendono ad escludere per via sistematica l'Io dal pensiero. Sono già riusciti ad escluderlo dalla generale cultura umana. Perché lo si avverta, se ne debbono subire a lungo le conseguenze.

IV. LOGICA E TECNICA DELLA CONCENTRAZIONE.

1. *L'ascesi del pensiero e i filosofi.*

La concentrazione è l'atto volitivo che, sul piano mentale, attua la natura tipica del pensiero: il suo essere sintetico, o l'immediato darsi della sua luce. Tale essere sintetico viene sempre parzialmente e indirettamente chiamato in causa dal filosofo o dal logico: in vista di interessi dialettici, mai perché l'essere sintetico divenga esso medesimo esperienza e la sua immediatezza possa darsi come pensiero. Al filosofo e al logico, come all'intellettuale generico di questo tempo, non interessa la luce del pensiero, ammesso che gli sia concepibile, bensì l'ombra della luce, il pensato. Perciò la cultura strutturale di tale pensato non può nulla sulla realtà dell'uomo: piuttosto esprime il limite del suo pensiero e l'inconsapevolezza del limite. L'uomo decadente ha in essa un mezzo per far valere se stesso quale è e fare del suo stato di fatto una « normalità ».

Preoccupazione del filosofo sarebbe dovuta essere, una volta riconosciuta, grazie al filosofare critico, la struttura sintetica del pensiero, l'averne esperienza: quella diretta, non quella parziale e indiretta implicita all'analisi del giudizio, del sillogismo o della proposizione, secondo una riflessione estranea all'immediato essere dell'idea.

L'esperienza diretta del potere sintetico del pensiero avrebbe rivelato la coincidenza dell'idea con il suo immediato scaturire dalla fonte stessa delle forze di vita, epperò l'integrale natura del pensiero: il suo averne in sé fondamento. Avrebbe rivelato l'essere del pensiero ancora sconosciuto e tuttavia richiesto dal tempo, come forza del conoscere capace di rispondere non dialetticamente ma pragmaticamente ai suoi problemi. La rinuncia del filosofare al suo compito ha permesso che nella cittadella della filosofia si accampassero gli pseudo-filosofi come dialettici, e i funamboli mate-

matici del discorso, i definitivi distruttori del senso interiore del pensiero: coloro a cui interessa l'oggetto del pensiero, non la sua verità, o la sua essenza.

Se avesse saputo guardare al pensiero meglio che al pensato, la filosofia moderna avrebbe evitato la propria dissoluzione e attuato la sua moderna ragion d'essere: indicare la via mediante la quale il pensiero è portatore della propria interna identità: quella che rende possibile il processo della conoscenza, e la logica come scienza di tale processo. Sarebbe dovuto essere suo compito mostrare sperimentalmente la realtà della identità con sé del pensiero, di qua dalle forme della determinazione riflessiva: dalle quali perciò si potesse risalire al suo immediato essere. L'esercizio della concentrazione sarebbe risultato l'atto necessario della risalita al puro pensiero da qualsiasi particolare determinazione.

L'errore è stato non scoprire l'unico mezzo richiesto dal pensiero per manifestare la sua natura e il suo movimento: l'ascesi implicita alla consapevolezza del movimento. La concentrazione non per un determinato tema, bensì per l'espressione dell'attività tipica del pensiero: il suo potere sintetico. Questo medesimo, non una sua determinata manifestazione.

Purtroppo, a deteriorare le ultime possibilità di un'arte del pensare nei tempi attuali sono venuti in Occidente taluni predicatori con etichetta orientale a insegnare che la concentrazione è una disciplina inutile, perché non abbracciante ma escludente il reale essere, confondendo essi, per insufficiente coscienza noetica, l'atto pensante con il suo oggetto, l'essere del pensiero con la sua particolare mediazione, onde il pensiero è stato veduto nella sua limitata determinazione formale, come una cosa che ne escluda altre, secondo un'interpretazione identica a quella dei cosiddetti «realisti primitivi».

Infatti, non v'è pensiero che non sia illusoriamente vincolato alla propria determinazione: il compito non è eliminare la determinazione, ma risalire da essa al pensiero libero che in quella si nega. La concentrazione non può che operare, secondo tale necessità intrinseca al pensiero, nel punto in cui la determinazione è simultaneamente presenza e negazione di sé, sempre in attesa di essere attuata, senza essere mai attuata: come un'operazione di continuo lasciata in sospeso. In tal senso non v'è concetto che non abbia l'essere come immediata relazione a sé: l'essere che nella determinazione

può presentarsi come la più insignificante cosa pensata. Non v'è catarsi di pensiero che non passi là dove può essere attuata secondo l'essere stesso del pensiero che la rende possibile, perché necessaria. La concentrazione è in vero il coronamento dell'esperienza del pensiero.

2. Funzione della concentrazione.

La concentrazione è l'atto volitivo che normalmente il pensiero, in quanto riflesso, non compie, perché non si pone né concepisce il compito di sperimentare il proprio potere sintetico, antecedente la determinazione riflessiva, mentre è capace di concentrazione esigente l'azione di questo potere, riguardo a temi che, per la loro struttura riflessa, in sostanza la contraddicono. Una simile concentrazione non reca il valore del potere sintetico, in quanto lo sottopone a fini che esso, ove avesse espressione immediata, grazie a coscienza della pura determinazione, non potrebbe avere.

Normalmente il pensiero è capace di spontanea concentrazione soltanto se sollecitato da un interesse esteriore o da una necessità interiore: in ordine a un determinato oggetto, che, anche se è oggetto intellettuale, non per questo lo vincola meno a ciò che non è pensiero. Onde sempre un oggetto esteriore domina la coscienza grazie alla quale si dà e viene pensato.

La concentrazione non voluta coscientemente, o voluta dietro lo stimolo di una determinata necessità, sia pure intellettuale, è sempre un processo che si svolge *mediante* il pensiero, ma inevitabilmente *malgrado* l'originario essere del pensiero, ad opera di forze dell'anima irregolarmente connesse con l'oggettività del mondo. Da un certo punto di vista si può dire di esse che sono troppo o troppo poco collegate con la realtà sensibile. Tale concentrazione può cessare di essere negativa per la vita dell'anima, se ogni volta venga operata la conversione della particolare determinazione del pensiero, mediante la contemplazione della indipendenza della sua mediazione; ma a ciò occorre una particolare attività della vita dell'anima, che può venire solo dall'esercizio della concentrazione.

Mediante atto volitivo, lo sperimentatore tende a dominare l'ordinario pensiero con cui pensa. Il termine « dominare » va inteso in senso letterale. L'uomo cosciente decide di tendere a tale « dominio » per determinazione logica, in quanto avverte che per via del pensiero ordinario egli viene necessariamente dominato dall'oggetto del pensiero, ossia da « entità » estranee al principio da cui muove il pensiero, epperò alla direzione reale dell'Io. Tali entità riescono a manovrare il pensiero, sollecitandone una concentrazione capace di dare un senso di sicurezza e di stabilità che sembra venire da una intensificata attività della coscienza, ma in realtà non le appartengono, essendo relative alla forma riflessa del pensiero, mediante la quale operano quelle entità.

Grazie all'esercizio della concentrazione, il ricercatore apprende che il vero pensiero non è quello con cui normalmente argomenta o filosofa, bensì il suo contenuto ancora non determinato, che egli possa percepire con la forza stessa della determinazione, nella sua immediatezza essendo in sé una vita ideativa più alta e tuttavia conoscibile, che vale anzitutto fuori del suo presentarsi come argomentare e filosofare.

Come l'essere e il valore dell'acqua è obiettivo e conoscibile fuori dell'uso che l'uomo ne fa bevendola, parimenti il pensiero è originariamente valido fuori del suo adeguarsi al mentale umano e del suo assumere la forma sotto cui unicamente il mentale umano lo conosce.

Quello che sempre hanno cercato i filosofi è stato il pensiero che ha dato modo ad essi di riflettere sull'Assoluto, sull'Io, l'anima, il mondo, lo spazio, il tempo, ecc. e che essi hanno sempre inconsapevolmente identificato con l'oggetto pensato, onde non hanno mai potuto possedere l'oggetto né il pensiero. Questo pensiero è stato intravisto nella sua pura indeterminazione da rari filosofi, ma anche in tale caso, per necessità speculativa, è stato più importante per essi rifletterlo nelle forme dialettiche perseguite, che sperimentarne l'essenza. L'irrealtà del pensiero, in quanto poteva dar luogo alle forme dialettiche desiderate, è stata per essi più significativa della sua realtà. Tale realtà infatti, li avrebbe privati della *brama filosofica*: quella che specula sull'essere, perché non ha l'essere, non vuole l'essere: teme rinunciare al proprio illusorio essere.

Ormai filosofare potrebbe avere senso unicamente come capa-

cià di restituire al concetto il suo originario contenuto, onde sia sperimentabile la coincidenza del pensare con la realtà non sensibile degli enti nel conoscere ordinario: coincidenza reale e percepibile di cui purtroppo nessun filosofo ha sinora avuto coscienza. Se tale coscienza si fosse avuta almeno da minime *élites* di pensatori, la scienza non sarebbe precipitata nel non senso tecnologico, che ha bensì base metodologica, ma accusa la perdita di contatto con l'oggetto della tecnologia.

L'ascesi del pensiero si pone come la condizione di un nuovo filosofare, che muova dal fondamento, dal reale pensiero, non dal suo oggetto, e che quando crede di prender le mosse dall'oggetto, sappia di muovere anzitutto dal pensiero. L'esercizio della concentrazione restituisce all'uomo la possibilità di sperimentare il puro essere, in quanto nel pensare ha l'originario darsi dell'essere: grazie a cui può cessare il millenario inganno onde si dà valore a un oggetto dello spirito come se fosse lo spirito, e, nel caso del materialismo, senza consapevolezza di trattare l'oggetto fisico come fosse lo spirito.

3. *L'autonomia del pensiero, come esperienza.*

La concentrazione ha il compito di restituire un'autonomia originaria ogni volta presente nell'atto del pensiero, ma inconsapevole, per l'identificarsi della coscienza con la determinazione discorsiva: autonomia che oggi, rispondendo alla vocazione dell'auto-coscienza individuale, può essere restituita: a patto che la coscienza si desti là dove sorge. E' l'autonomia che rende autonomo lo spirito dinanzi agli oggetti del mondo, rivelandosi come il senso per cui il pensiero si è dato.

L'esercizio della concentrazione è un mezzo perché il pensiero sia dominato, onde manifesti nell'anima la sua natura, con la stessa obiettività sperimentabile dall'uomo di scienza in rapporto al fenomeno fisico. Il metodo non può essere che l'operazione regolatrice richiesta dal processo del pensiero, quale immediatamente risulta all'auto-osservazione dello sperimentatore. L'orientamento di tale metodo viene via via suggerito dalle forze che obiettivamente si sviluppano mediante la concentrazione.

Il pensiero che manifesti così la sua reale natura esige, in un secondo tempo, un'attitudine che non può essere più il *dominare*, bensì l'*accogliere*. Lo sperimentatore si dischiude infatti a un pensare dotato di un potere d'impersonalità e di obiettività, che non gli è abituale e non può accordarsi con l'autoaffermazione inizialmente richiesta riguardo al pensiero riflesso, che, risultando sostanzialmente opposto all'Io, esige essere padroneggiato.

Egli si trova invece dinanzi a un pensiero che non ha bisogno di essere controllato e rafforzato per darsi nella propria integrità: pensiero, la cui luce e la cui forza sono sconosciute all'abituale raziocinare. E' un pensare che non bisogno di essere afferrato, perché gli è proprio il donarsi sino all'essenza. Il fatto che il pensiero ordinario non giunga all'essenza delle cose dipende dal suo essere alterazione della propria essenza, onde gli è sufficiente la rappresentazione o l'astratto concetto dell'essenza degli enti, per credere di conoscerli e di argomentare su essi.

L'alterazione del pensiero normalmente si produce nell'uomo che necessita di supporto fisico per avere coscienza di sé, e perciò fa dell'originario pensiero la sua attività dialettica: mentre l'Io reale, per essere, non ha bisogno di dialettica. Nell'uomo che lo ignora, infatti, esso opera "indirettamente" come potenza di destino. Alorché ha come supporto il pensiero, l'Io non lo dialettifica, ma lo percepisce come pensiero di sé, o degli enti del mondo. Normalmente, però, avviene l'opposto: la coscienza dell'Io è dominata dagli enti del mondo, in quanto s'identifica con il pensiero riflesso, che, mancando della propria originaria forza, dipende dall'oggetto, si modella secondo l'oggettiva parvenza.

L'uomo fa violenza alla realtà del pensiero, col ritenerlo suo: snatura l'originario essere del pensiero e così snaturato lo usa: anzi s'illude di usarlo, perché mediante l'alterato pensiero invale in lui la natura, che usa il pensiero. Egli viene dominato dalla realtà esteriore: che penetra in lui mediante il pensiero passivo e determina i suoi sentimenti, i suoi ideali, le sue brame, le sue mète. Perciò compito di lui dovrebbe essere dominare l'usuale pensiero, sino a poterlo avere innanzi a sé libero, liberato di sé.

Egli può giungere a sperimentare l'autonomia del pensiero sino a percepirlo come forza della natura creatrice: non considerandolo suo, secondo l'identità contingente a lui necessaria per sen-

tirsi Io, senza esserlo realmente, non potendo essere Io nel pensiero riflesso. Egli deve giungere a guardare il pensiero come essere recante il suo proprio contenuto: ritrovarne il primo movimento che gli sfugge in quanto egli s'identifica con esso: sì da conoscerlo come pura vita.

Non è questo puro pensiero che esige la concentrazione, ma il pensiero dialettico che, essendo sempre riflesso, è comunque strutturalmente analitico, anche quando si esprime in giudizi ritenuti sintetici. Perché la vera sintesi venga attuata, e perciò venga restituita al pensiero la sua realtà, è necessaria un'operazione volitiva del pensiero sulla propria forma, tale che il contenuto fluisca in essa indipendentemente dalla determinazione in sé riflessa, normalmente presa per il reale contenuto: così che il reale contenuto infine si dia.

4. *Concetto e forza-pensiero.*

L'esercizio di concentrazione, quale che ne sia l'oggetto, è un esercizio d'immaginazione. Anche quando la concentrazione si svolga mediante un oggetto sensibile, sollecita l'interno potere immaginativo del pensiero, dandosi la forma sensibile appunto come immagine. Nel percepire purò, di cui si è trattato nel II capitolo, tale potere immaginativo si avvisa sino ad obiettiva determinazione, per il fatto che lo sperimentatore impedisce che si converta in sensazione o in astratta rappresentazione.

La differenza tra pensiero e immaginazione non è sostanziale. Il ragionare è normalmente un pensare astratto, mentre l'immaginare è un pensare mediante elementi formali tratti dall'esperienza sensibile e congiungibili in modo arbitrario: perciò reca in sé un elemento di vita, normalmente inconscia, di cui il pensiero razionale si priva per darsi l'astratta forma cosciente.

Il concetto è normalmente astratto: l'ascesi del pensiero tende a restituire al concetto quell'elemento di vita che spontaneamente fluisce nell'immagine. Il concetto, come sintesi di rappresentazioni, è un'immagine archetipica, destituita di contenuto immaginativo, perché astratta. Ma il concetto può essere sperimentato come immagine archetipica, ove sia portato a coscienza l'elemento di vita che rende

possibile il suo darsi per la razionalità. Si tratta di risalire il processo della razionalità sino a percezione e risoluzione dell'astrattezza.

Grazie a uno specifico atto cosciente, è possibile al pensiero ritrovare l'elemento di volontà — o di vita — di cui si priva per farsi concetto: che è ritrovare l'essenza. A ciò gli necessita attuare la sua originaria relazione con sé, nel concetto medesimo, giovandosi della mediazione in cui si determina per un oggetto. Mediante questo, convergendo indirettamente verso il proprio immediato essere, opera nella mediazione stessa: attua una continuità in essa che è una illimitata attenzione sollecitante il suo elemento volitivo: quello stesso che, come forza strutturale, normalmente fluisce inconscio nell'immagine.

Mediante la concentrazione, il pensiero tende verso la sua pura essenza, non mirando direttamente ad essa, non potendo saltare se stesso, bensì alimentandosi delle forme imaginative in cui essa come sconosciuto elemento volitivo muove. Il concetto di « fiore » può essere immediatamente enunciato dalla ragione normale, ma perché esso divenga vivo della vita che nella sfera della ragione cosciente si spegne, deve alimentarsi della serie delle immagini di diversi esemplari di fiori e seguire tali immagini attingendo all'idea obiettiva presente in ciascuna di esse. In tal modo tuttavia l'idea ancora non è sperimentata essa stessa direttamente, come invece si sperimentano le immagini dei diversi fiori: essa viene cognitivamente avvertita.

Il pensiero può afferrare se stesso soltanto mediante forme in cui già si manifesta. Non manifesta se stesso allo stato puro, ma solo mediante temi o concetti. Deve perciò ritrovare la propria attività osservando una qualsiasi di tali forme. Poiché il concetto è sempre una sintesi di rappresentazioni, deve ricostruire la serie delle rappresentazioni che formano un concetto, per ritrovare nella vivezza di questo la propria attività viva.

Il pensiero viene concentrato su un oggetto e intensificato, così che possa infine scaturirne il concetto, vivo come nel suo immediato darsi. Il pensiero si dedica esclusivamente a tale oggetto, evitando qualsiasi possibile associazione con altri temi che in sostanza, sottraendolo all'assunto iniziale, tenderebbero a porgli il rapporto che già ha con l'oggetto prescelto. Ma poiché il concetto, o sintesi,

da ricostruire e tenere innanzi alla coscienza, contiene in sé nella sua particolare determinazione varie rappresentazioni implicanti relazioni con altri concetti e perciò con altri gruppi di rappresentazioni, deve essere concentrato il pensiero in modo che non si lasci andare ad alcuna considerazione che non riguardi necessariamente il tema proposto. Per lo stesso motivo occorre che il tema o l'oggetto sia particolarmente semplice, così che non comporti analisi concettuale, di cui, ai fini pratici della concentrazione, v'è bisogno soltanto entro i limiti richiesti dalla ricostituzione del concetto.

Non è l'analisi che interessa, ma l'intensità e l'insistenza del pensiero che attui, mediante il suo convergere in un punto, l'interessa del suo movimento: la possibilità che nella più semplice determinazione di pensiero confluisca la massima sua capacità sintetica.

Questa attività è la stessa che si particolarizza in ogni pensiero, non mutando di livello per il fatto che, invece di pensare « sedia », pensi « universo », ma solo per il fatto che possa attuare il proprio movimento indipendente dall'oggetto, che è dire indipendente dalla cerebralità. E' come se da un riflesso si passasse alla sorgente della luce: il vero mutamento di livello.

5. Ignoto contenuto dell'idea.

L'esercizio di concentrazione è comunque un esercizio d'immaginazione. Occorre infatti una serie di rappresentazioni per ricostruire dall'intima loro animazione l'idea che le muove: la quale è presente in ciascuna come la sua ragion d'essere, ma non identificabile con alcuna in particolare. Essendo l'idea la loro unità originaria, ciascuna di esse nella sua relazione a sé ne è l'astratta negazione.

Il rappresentare ordinario è un immaginare astratto. Nella concentrazione, esso viene rivolto univocamente a un tema e perciò indirettamente portato ad avviversi della volontà da cui muove. Per tale avviversi, esso si solleva alla sua reale natura, ritrovando la sua funzione noetica: la mediazione tra le forme sensibili e il pensiero archetipico, l'idea.

La vitalità creatrice dell'idea può essere coscientemente sperimentata, a smentita delle filosofie e delle logiche empiristiche che

ne hanno decretato la vacuità e la soggettività: non a torto, in quanto ad esse risulta tale, dato che un simile concepire è fondato sulla incapacità stessa a concepire l'esperienza delle idee.

Giova rendersi conto che l'uomo normalmente è capace di idee e concetti, solo in quanto li rivolge ad oggetti, interiori o esteriori: non sperimenta mai l'attività concettuale e ideale in sé. Questa si affaccia in lui a patto di non essere ciò che egli va conoscendo, bensì di fornire la determinazione formale. Se vuole rappresentarsi l'attività concettuale stessa, deve ridurla ad astrazione: esprime i concetti e le idee, a condizione di identificarli con il discorso di cui li veste, escludendone la vita. In tal senso appunto è sorta l'arte del discorso formale, illusoriamente autonomo rispetto al pensiero.

L'inganno del filosofare è stato procedere sempre mediante idee, ma non volgere all'esperienza diretta del loro movimento, e a un dato momento non saper più di operare mediante idee, così da giungere al dubbio circa la vita di esse e la possibilità che esse siano i fondamenti della riflessione, pur dovendo, per codificare un simile dubbio, procedere ancora mediante idee e avendo sempre idee come fondamento. Il non saperlo ha portato i filosofi ultimi a costituire mediante idee il fondamento a enti che non sono idee, bensì cose, o percezioni, o proposizioni logiche: che assurgono a dignità di fondamento soltanto mediante il loro valere come idee, senza tuttavia essere riconosciute tali, divenendo così miti, secondo la loro astratta discorsività, ossia secondo la loro negazione della idea come fondamento. Un processo di mitizzazione che nessun filosofo è stato capace di scoprire — solo qualcuno di intravedere — per cui la filosofia non ha potuto infine evitare di dar luogo al suo opposto, alla negazione dello spirito, che era il suo oggetto, l'iniziale ragione del suo speculare.

6. *Il pensare come potere informale.*

Non v'è immaginare che non sia fondato sull'idea. Un immaginare fondato su sé non esiste: salvo il caso del rappresentare o del fantasticare arbitrario, la cui irregolarità consiste nell'essere attività immaginativa sottilmente manovrata dalla corporeità: l'asservimento tipico del pensiero all'elemento psicosomatico. L'unità nega-

tiva qui trova nella natura individuale un fondamento provvisorio alla propria contraddizione: provvisorio in quanto voluto nella sua irrealtà, con la forza del reale fondamento, onde immaginativo e irrealmente erroneamente giungono a equivalere.

Quale che sia l'esercizio di pensiero, concentrazione o meditazione, esso è sempre esercizio immaginativo. Non si può giungere a concentrarsi su puri pensieri, se prima non si passi attraverso forme tematizzate di un contenuto concettuale, ossia attraverso la serie delle rappresentazioni analitiche, tratte dal mondo sensibile o dalla sua eco mentale. Ma il concetto puro, ove sia conseguito nella sua interna identità, si dà con il potere vivo dell'immagine: come immagine archetipica.

L'immaginare è il mezzo per il trapasso dall'astratta razionalità al mondo delle pure idee, o idee viventi. E' un mezzo, non un fine. L'immaginare viene esercitato ed acceso perché dall'intimo della sua forma opera come potere informale il pensiero vivente, che ancora non si è capaci di sperimentare direttamente come forza formatrice.

Se entro il sintetico determinarsi dell'attività concettuale non operasse come immediatezza a sé identica il pensiero vivente, non sarebbero possibili i concetti. La filosofia ultima tende a eliminare il concetto, a sostituirlo con la parola: perché l'immediatezza a sé identica non sia del concetto, ma dell'oggetto cui risponda la parola come surrogato del concetto perduto. Onde l'immaginazione permanga unicamente nei suoi limiti di attività arbitraria, priva di vita, estranea al proprio fondamento, senza idea: tagliata fuori della realtà e attingente solo alla corporeità o più precisamente alla cerebrialità, come si vede nella cosiddetta « arte moderna ».

7. *Esercizi d'immaginazione.*

L'attività immaginativa è il mezzo parimenti per la concentrazione tendente al puro pensiero e per la meditazione.

Essa è il puro movimento formale, necessario all'ascesi del pensiero, sino a che si identifichi direttamente con il proprio contenuto originario, indipendente da nome e forma, cui ordinariamente dà modo di riflettersi nella coscienza sensibile.

L'indipendenza da nome e forma si tende a sperimentare me-

dianche rappresentazioni che, grazie alla loro restituita autonomia immaginativa, gradualmente cessano di corrispondere a contenuti sensibili, cui da principio sono necessariamente legate. L'immaginazione viene liberata dai contenuti sensibili mediante meditazione immaginativa.

Esistono perciò esercizi di concentrazione e di meditazione che si svolgono mediante attività immaginativa, e parimenti esercizi atti a rendere obiettiva l'attività dell'immaginare, così che possa essere preparatrice di quella che la Scienza dello Spirito chiama « coscienza immaginativa »: capace di percepire in immagini la realtà sovrasensibile, grazie alla presenza non avvertita, ma operante, di una coscienza ad essa superiore, di cui è veicolo. In tal caso, allo stesso modo che un ente sensibile viene veduto mediante la sua forma e il suo colore, così l'immagine sovrasensibile sorge non per sé, ma come forma o segno di un ente spirituale. Da ciò è comprensibile come la esperienza delle forme imaginative non sia un fine, ma una fase preparatrice della percezione diretta dei puri contenuti spirituali.

Altra è l'ascesi immaginativa, altra la coscienza immaginativa: quella è una preparazione a questa. Mentre l'ascesi immaginativa è la serie degli esercizi volti all'attivazione del puro immaginare, la coscienza immaginativa è il conseguimento di un grado superindividuale in cui il puro immaginare si obiettiva come supporto ad essenze o ad enti spirituali che accoglie in forme simboliche sovrasensibili.

La coscienza immaginativa, pur essendo superiore alla normale coscienza pensante, non è ancora tale da sopportare la potenza extraformale degli enti e delle essenze sovrasensibili: perciò dapprima la apprende in immagini. Tali immagini sono temporaneamente vere. La loro forma è obiettiva e risulta identica per ogni sperimentatore, quando l'ascesi immaginativa si svolge secondo le leggi dello spirito.

E' la forma mediatrice di un linguaggio cosmico il cui senso trascendente non patisce forma, neppure sovrasensibile, perciò esige, per darsi, l'annientamento della sostanziale mediazione in cui si è via via riflessa: necessaria unicamente come fase strutturale, onde è voluta provvisoriamente come positiva la mediazione immaginativa del contenuto originario. Il non aver inteso questo orientamento dato dal Maestro dei nuovi tempi, ha autorizzato alcuni facili scrittori di esoterismo ad attribuire alla via immaginativa da lui indicata finalità visionarie, ossia l'opposto del suo insegnamento. Essi però

hanno dato con ciò la misura del valore delle loro esposizioni a chi, nella ricerca spirituale, si voglia rendere conto come stiano in verità le cose.

8. *Tecnica della liberazione imaginativa.*

Gli esercizi imaginativi hanno inizialmente il compito di liberare la facoltà imaginativa da un elemento di arbitrio da cui essa è normalmente alterata e di cui si alimenta. Senza una precisa tecnica di tale « liberazione », l'immaginare, malgrado ogni altra disciplina, rimane veicolo della coscienza senziente. In tal senso può dar luogo a un'ulteriore forma della soggezione del pensiero: l'autonomia inconscia dell'immaginare riflesso: che è dire la medianità.

La tecnica imaginativa non può venire insegnata che dall'autentica Scienza dello Spirito, ma neppure la possibilità di attingere a tale Scienza è sufficiente a immunizzare il discepolo dal pericolo di scivolare nell'arbitrio spiritualistico o nel visionarismo soggettivo, se l'insufficienza di dedizione e di coerenza ottunde in lui la logica della determinazione originaria dell'insegnamento, quale senso della concentrazione e della meditazione.

Nell'immaginare, come si diceva, è presente un elemento inconscio di volontà, tanto più vivo quanto minore determinazione riflessiva esiga il suo svolgersi. Tuttavia, ai fini dell'ascesi imaginativa, il principio cosciente, mediante speciali tecniche del pensiero, deve operare in modo che la corrente del volere propria all'immaginare, sempre meno dipenda dalla zona istintiva. E anche quando ciò sia conseguibile, l'arte del discepolo è ravvisare l'elemento istintivo che tende con rinnovata forza ad appropriarsi della corrente imaginativa, una volta destata e capace di autonomo movimento.

L'immaginare che normalmente in quanto facoltà di rappresentazione s'identifica con oggetti del mondo fisico, oppure risponde a sensazioni e a sentimenti personali, comincia a svincolarsi da tali contenuti e ad avere un suo movimento obiettivo, grazie agli esercizi imaginativi. E' questo il momento in cui, se non è stato preparato un rigoroso lavoro di pensiero, di tale attività imaginativa possono giovare istinti profondi e sottili che si proiettano nella forma più ingannevole per lo sperimentatore, rispondendo essi alla

natura a cui ancora egli è legato secondo un'identità che gli è sconosciuta.

Una simile prova non può essere risparmiata ad alcuno: essa è tecnicamente prevista dalla Scienza Spirituale, come un punto cruciale della preparazione del discepolo: momento decisivo per un mutamento che investe tutta la sua vita. Avendo dato autonomia all'attività immaginativa, senza sviluppare un'adeguata facoltà di controllo cosciente, egli, al primo darsi del mondo immaginativo, può cadere nell'inganno di trovarsi dinanzi al mondo sovrasensibile obiettivo, mentre in realtà non ha dinanzi a sé se non la proiezione spettrale della propria dipendenza dalla natura, a un grado che attende essere da lui conosciuto e superato, perché sia possibile, oltre, la reale esperienza sovrasensibile. Ritenendo sovrasensibile una simile provvisoria visione, che, data l'inadeguata preparazione, gli si può presentare con forme soddisfacenti la sua egoità, egli entra in uno stato di vanità spiritualistica. Può presumere di insegnare la via della liberazione e sedurre molti deboli.

9. *L'oggetto della concentrazione.*

La concentrazione si esercita mediante un oggetto. Per l'uomo di questo tempo è un errore presumere di praticare una concentrazione senza oggetto, o di contemplare temi d'ordine metafisico, senza prima aver radicalmente sperimentato il pensiero che si manifesta soltanto mediante oggetto. L'uomo moderno inizialmente non può cogliere il pensiero se non nell'oggetto: sia esso cosa fisica, sia contenuto speculativo. Da questo oggetto egli deve prender le mosse, se vuole svincolare da esso il pensiero e conoscere radicalmente il pensiero. Perché solo alla radice del pensiero, egli si può liberare di questo.

L'oggetto, che deve essere semplicemente rievocato, divenendo oggetto della concentrazione, gradualmente cessa di vincolare a sé il pensiero: in quanto non è esso che afferra il pensiero, ma questo opera in esso. L'oggetto diviene mezzo per la restituzione del pensiero a un grado che gli è proprio, anzi è il suo stato reale: che perciò solo eccezionalmente, mediante volontà e ascesi, l'uomo può ripristinare. Sperimentandolo, egli lo ravvisa come il fluire, in for-

ma cosciente, del pensiero che operò non cosciente alla struttura originaria del mentale umano: lo riconosce dalla purità e dalla sopra-individualità della sua forza.

Nella forma della concentrazione, la restituzione del pensiero si attua indirettamente mediante il processo di rappresentazione e immaginazione sollecitato dalla considerazione pensante dell'oggetto: una serie di immagini viene richiamata a ricomporre l'integrità del pensiero, che si dà, infine, nella sua riacquisita sinteticità, come pensiero originario.

Se l'oggetto è una cosa fisica, costruita dall'uomo, deve venir semplicemente rievocato, per poter divenire punto di convergenza del pensiero, sino a che restituisca indipendente da sé il pensiero che l'ha pensato: laddove la natura minerale e vegetale va contemplata nel suo apparire fisico — rientrando ciò in un ordine particolare di esercizi del percepire — perché la percezione possa comunicare il pensiero vivente che cela in sé.

La natura ha veramente il pensiero in sé. Non così l'oggetto costruito dall'uomo, la cui forma esteriore esprime una relazione meramente astratta, in quanto non è nell'oggetto, ma nella mente dell'uomo; mentre l'oggetto della natura minerale o vegetale è forma immediata di un pensiero che nella percezione è presente: compito dello sperimentatore è avvertirlo.

La cosa fisica costruita dall'uomo, meccanicamente o artigianalmente, nella concentrazione deve essere evocata, non avendo senso la simultanea sua percezione, in quanto la forma esteriore è bensì correlata al pensiero, ma non è sua espressione diretta: è manifestazione del pensiero dell'uomo, ma non di un pensiero formalmente creativo, come quello che opera per esempio, nella pianta: non essendo organismo, bensì esteriorità organizzata o meccanicamente ordinata. Il pensiero di tale organizzata esteriorità, mediante la concentrazione, viene identificato indipendentemente da essa e perciò riportato dal suo stato riflesso al momento concettuale originario.

Quale che sia il tipo di concentrazione, l'immaginare diviene il movimento del pensiero, verso l'idea prima, o il concetto vivo.

Nella vita ordinaria, di continuo si fa uso di concetti, ma soltanto in funzione degli oggetti a cui corrispondono. Si ha l'esperienza

dell'oggetto, ma non del concetto mediante cui quello può divenire esperienza. Tuttavia l'esperienza del concetto non è operazione filosofica, bensì possibilità di estrarre il contenuto interiore dall'oggetto, mediante la ricostruzione della sua obiettiva vita di pensiero, così da poter avere come oggetto tale contenuto.

10. *Esercizio tipico di concentrazione.*

Questo esercizio può essere eseguito in due tempi. Si deve acquisire padronanza del primo tempo — che in sé è già un esercizio completo di concentrazione, capace di dare al pensiero la forza della propria reversibilità — per poter passare, dopo un determinato periodo, al secondo. Pervenuti al quale, si fondono in uno i due tempi.

I tempo. Si evoca un determinato oggetto fisico — una cosa prodotta dall'uomo — che sia familiare e che per la semplicità della sua fattura sia esauribile in una serie breve di rappresentazioni.

La semplicità e la minima significazione dell'oggetto fanno parte della tecnica di tale tipo di concentrazione. Essendo suo obiettivo l'attivazione dell'elemento volitivo del pensiero, normalmente escluso dal processo razionale, l'oggetto deve essere tale che non il suo significato susciti, per via di stimoli emotivo-volitivi, il pensiero, ma sia invece il pensiero ad esprimersi volitivamente per mezzo di esso. L'attività pensante deve rispondere non a sollecitazione spontanea, bensì ad autodeterminazione.

Si descrive l'oggetto con precisione, evitando lungaggini, si fa brevemente la sua storia, s'individua la sua funzione, sino a giungere a un'immagine-sintesi (o concetto), che infine possa stare dinanzi alla coscienza con la stessa vivezza con cui primamente è sorta. Grazie a una sua acquisita obiettività, essa può essere in tal modo contemplata per alcuni istanti, come non può quando inizialmente si evoca come tema ancora interno alla coscienza.

La ricostruzione dell'oggetto sino alla sua immagine-sintesi, o concetto, è l'esercizio vero e proprio di concentrazione. La possibilità di dedicare il massimo dell'attenzione a questa tipica sintesi

di pensiero, riguardo a un tema limitatamente significativo, sviluppa la più intensa volontà nel veicolo del pensiero. E' importante non essere neppure per un attimo distratti da altro: se ciò si verifica, occorre risalire l'associazione estranea, sino a che essa riconduca al punto in cui è intervenuta.

Questo primo tempo dell'esercizio è già in sé, come si diceva, una concentrazione tipica, di valore basale. Ai fini della liberazione del pensiero, essa è sufficiente, se integrata in altri momenti del giorno da speciali esercizi del sentire e del volere. Nella sua semplicità tale concentrazione conduce il pensiero a un punto in cui può proseguire senza appoggio dialettico, ma solo immaginativamente, attingendo a se medesimo la propria forza. Non è la complicazione o la raffinatezza dialettica dell'esercizio che conta, bensì la sua legittimità dal punto di vista sovrasensibile, ossia l'intensità d'attenzione che mediante esso si possa sviluppare.

La legittimità dal punto di vista sovrasensibile è data dal pensiero che attui se stesso direttamente come immediato, secondo la pura assiomaticità di cui è tessuto e che perciò esso solo può conferire a qualsiasi enunciato, in quanto la trae adialetticamente da sé, attingendo alle proprie forze originarie: quelle che rendono conoscibile il vero.

Altro è il pensiero improntato dall'oggetto fisico che l'uomo illusoriamente crede di avere come oggetto del pensiero, altro è il pensiero che, per pensare realmente l'oggetto, si libera dell'impronta che reca di esso, mediante l'intensificazione del contenuto con cui lo pensa: il pensiero ritrova come sua la forza con cui l'oggetto gli si oppone come pensato. Poi può rivolgere libera tale forza a ogni oggetto del mondo. Arte, questa, che è mancata all'indagatore del mondo sensibile.

Il tempo. L'immagine-sintesi, o concetto, dell'oggetto, si contempla realizzandone l'obiettività: impersonalmente dandole vita, come se si producesse per forza propria. L'immagine deve stare dinanzi allo sguardo interiore, senza che occorra compiere sforzo perché sussista animata e autonoma.

L'insistenza nella concentrazione a questo punto ha il compito di lasciar cadere del tutto la forma sensibile dell'oggetto: al suo po-

sto rimane un segno, o simbolo del suo ente ideale vivo, che, alimentandosi dell'atto contemplativo, sempre meno s'identifica con l'iniziale significato concettuale dell'oggetto: comincia a essere qualcosa di più in altro senso. E' sempre l'identico concetto, ma il suo essersi avvivato della propria interna vita lo affranca dalla sua particolare determinazione. Tende a darsi nel suo potere originario, vita di ogni concetto.

A tale momento della concentrazione contemplativa corrisponde lo svincolarsi dell'attività pensante dal supporto cerebrale: il primo darsi del reale pensiero, o la conversione del pensiero dallo stato riflesso allo stato di positività metafisica. Si deve tuttavia osservare che tale pensiero ancora non viene sperimentato in sé direttamente, in quanto fluisce non veduto: l'attenzione essendo concentrata sull'oggetto interiore. Se si tentasse prematuramente distogliere l'attenzione dall'oggetto interiore, per contemplare il pensiero puro, questo verrebbe respinto, e interrotto il suo darsi.

11. *Commento* .

Giova sottolineare che il I tempo dell'esercizio è già una forma compiuta di concentrazione, tipicamente sufficiente a sé, ai fini dell'ascesi del pensiero e della introduzione all'esperienza del « vuoto » (ossia dell'annientamento consapevole e perciò volitivo dell'attività così conseguita, per l'affiorare di forze originarie della coscienza). In tal senso esso dà luogo in altro ma non dissimile modo, al superamento del residuo elemento formale del tema, che si richiede specificamente al II tempo.

Il primo tempo può condurre di per sé allo svincolamento del pensiero, ove sia praticato con regolarità e continuità, in quanto la sua intensità giunge ad obiettivare il contenuto interiore del tema. Lungo la stessa direzione, il secondo tempo consiste nell'avere come oggetto il contenuto enucleato del primo. Nell'uno e nell'altro, il senso del tema viene condotto ad esaurimento, perché al suo luogo affiori la forza-pensiero suscitata.

La distinzione dei due tempi è utile ai fini della coscienza gnoseologica dell'esercizio, epperò in relazione all'esigenza di ritornare

talora a insistere sull'analitica preliminare del primo tempo, oppure a sospenderla temporaneamente.

Si può dire che il II tempo è la compiutezza del I e che il I, ove consegua la propria interezza, contiene in sé il II. In definitiva l'esercizio è uno. La sua compiutezza può portare lo sperimentatore alle soglie del pensiero vivente, ossia alla possibilità di contemplare l'attività suscitata dalle profondità dell'anima cosciente, nei due tempi: che non è più un pensare, o un contemplare pensante, bensì l'inizio di un percepire interiore.

Ove sia consentito da insistente esercizio e da coscienza del suo operare nell'anima, tale percezione si presenta come possibilità di accogliere nella veste della obiettivata attività pensante, e perciò in forma immaginativa, i contenuti sovrasensibili delle cose. Si tratta di una comunione indiretta e temporanea che ha il compito di preparare lo sperimentatore alla comunione diretta. In tale direzione egli può continuare la sua ascesi, avendo modo di considerare concretamente le esigenze della sua ricerca, che ora vengono a lui chiarite dall'iniziale collegamento con il sovrasensibile. La tecnica ora obbedisce a un impulso ispirativo.

Egli si trova dinanzi a una realtà che sta oltre il darsi in immagini del mondo sovrasensibile, di cui ogni forma a lui donantesi è semplicemente un segno. Tale realtà, per essere conosciuta, a un determinato momento esigerà da lui la quiete della sua attività pensante e l'estinzione delle forme imaginative conseguite, ma simultaneamente gli chiederà rigorosa indipendenza dai vincoli corporei dell'anima, insieme a una forza di sopportazione della sua grandiosità e del carattere d'inaspettato del suo venirgli incontro, dandosi come percezione che capovolge il senso dei valori ordinari dell'esistere: essendo la realtà che è alla loro base. Questa percezione non potrà darsi se non mediante le intime forze dell'Io sollecitate dalla concentrazione. L'Io incontra come suo mondo la base invisibile del mondo.

Il fatto che una simile esperienza capovolga il senso dei valori ordinari dell'esistere, anche attraverso il veicolo di esperienze dolorose, non significa che egli debba estraniarsi all'esistere, ma che egli infine può avere un rapporto obiettivo con esso e sviluppare la comprensione per gli altri esseri, non trovando più impedimento al suo incontrarli con illimitata fraternità.

12. *Senso esoterico della concentrazione.*

Su un punto giova insistere. Perché si consiglia come oggetto della concentrazione lo spillo o il bicchiere, e non un simbolo mistico, un *deva*, un *chakra*, un nome sacro? La ragione, come si è accennato, è semplice: un uomo moderno che si concentri su uno di questi nobili temi, non può non pensarlo con lo stesso tipo di pensiero con cui ordinariamente pensa spillo, bicchiere, sedia, ecc.

La situazione mentale dell'uomo normale di questo tempo è tale che non la nobiltà del tema può determinare il mutamento di livello del pensiero: anzi, l'opposto. La nobiltà o lo speciale significato del tema condizionano psicologicamente il pensiero, in quanto stimolano sottilmente il sentimento e la volontà quali sono nella loro immediatezza, rafforzando in essi quel predominio istintivo sul pensiero, che essi hanno nel manifestarsi mediante la corporeità ed esprimendo la personale natura.

Il pensiero rivolto a un semplice oggetto fisico, invece, si rende indipendente dalla mistione psicologica: si attua come primo elemento di autonomia rispetto alla vita dell'anima. Esso muove dalla sua connessione con il dato sensibile, per superarla entro il dato stesso, indipendentemente dal sentire e dal volere: conseguendo quell'impersonalità del proprio movimento, che viene attuata ma non posseduta dallo scienziato moderno nelle operazioni logiche e matematiche. Tale carattere d'impersonalità non appartiene alla cosa o all'operazione matematica, bensì al pensiero, che mediante quelle può ritrovarlo in sé.

Occorre mutare pensiero, non oggetto. Occorre operare nel pensiero che si è vincolato al sensibile, non rafforzare questo pensiero con contenuti spirituali, che servano alla visione della vita secondo cui si è conformato. Il superamento del limite sensibile è possibile nell'esperienza pensante dell'oggetto sensibile, non del presunto oggetto « spirituale », la cui spiritualità non si sa ancora dove sia. Né attività liberatrice, malgrado l'oggetto spirituale, può venire dal pensiero che non conosca la propria deficienza originale, in quanto pensiero riflesso.

Si deve aggiungere, tuttavia, che anche l'arte della concentrazione, per essere operante secondo il suo principio a un determinato momento deve connettere lo sperimentatore con la fonte del-

l'insegnamento da cui la conoscenza di tale arte scaturisce. E' un accordo di cui egli, ove sviluppi il giusto orientamento, ravvisa gradualmente la necessità e la funzione riguardo alla percezione dei limiti individuali e di ciò che può superarli.

La fonte dell'insegnamento non può essere identificata o confusa con un'altra similare, se non temporaneamente, nella fase intellettuale della ricerca: durante la quale non importa tanto la forza, quanto la conoscenza, ossia l'orientamento. La forza già è presente nell'uomo e da lui viene in varie forme dispersa, perché egli manca di conoscenza rispetto ad essa. Non si tratta di dipendenza da una determinata scuola, bensì di collegamento con lo spirito da cui muove originariamente la ricerca e che per lungo tempo si rischia di non riconoscere. Esso esige libero riconoscimento, per essere operante oltre ogni finzione dello spirituale: essendo peraltro ogni finzione la prova necessaria al conseguimento della libertà.

Tale spirito non s'identifica con un'opera scritta, anche se un'opera scritta può rifletterlo e indicare un metodo per riconoscerlo. Non si dà il caso che degli esseri mutino di livello per il fatto che dispongano di determinate opere e riescano persino a comprenderle.

13. *Pregiudizio psicosomatico.*

L'esercizio di concentrazione non ammette distrazione, nemmeno nel caso in cui si creda avvertire in sé mutamenti qualitativi. Ove questi si diano, non debbono venir rilevati durante la concentrazione, bensì eventualmente dopo. Non deve esserci, al centro della coscienza, altro che l'oggetto contemplato: come cosa evocata, o imagine-idea ricostituita.

Tanto meno è consentito lasciarsi distrarre da sensazioni estranee al compito propostosi, o provocate da una sua possibile ripercussione psicosomatica, sia pure rivestente forma « positiva ».

Non si deve chiedere alla concentrazione o alla meditazione conseguimenti somatici o guarigioni, perché ciò, se mai, si verifica per altra via, grazie all'attuarsi stesso del giusto pensare, senza necessità di richiesta. Tale richiesta, infatti, ove si accompagni

all'esercizio ascetico, lo subordina a sé in nome di ben altro spirito che quello della pura asceti. E' l'attitudine che tende a legare alla corporeità le forze evocate, conseguendo risultati che, anche quando appaiono positivi, sono ben presto perduti, perché non impressi nel fisico da forze da esso indipendenti. La non richiesta è l'arte del disinteresse nella meditazione, che rende possibile a trascendenti forze extra-corporee di operare esse, secondo la loro norma, nella corporeità.

Le forze evocate nella concentrazione e nella meditazione non si sperimentano direttamente, perché appartengono a un ordine che domina il sensibile. Non potrebbero essere evocate direttamente, perché il pensiero ordinario da cui necessariamente muove l'asceti, al grado in cui inizialmente si trova, le respinge. Per tale motivo si ricorre alla mediazione dell'oggetto o del contenuto meditativo: che eviti la presunzione di una presa di contatto diretto con le forze: presunzione che, ove abbia libero corso, conduce a zone corporee in cui s'incontra l'alterazione delle forze e si scambia per esperienza sovrasensibile il suo contrario: da cui ha inizio la distruzione della salute fisica e psichica.

Occorre non porre compiti al sovrasensibile circa una sua azione sul corpo, perché tale azione appartiene al sovrasensibile, non all'ego. Alla base di una simile presunzione può essere identificato un errore di pensiero: è il motivo dell'interesse per lo *yoga* in questo tempo, ossia l'affermazione di un ideale psico-somatico vagheggiato dall'individuo soggiacente a una falsa immagine di sé: quella appunto che simultaneamente, mediante lo *yoga*, egli aspirerebbe a redimere. E' sempre l'ego che cerca di attirare su sé le forze, per sottoporle ai suoi fini.

La guarigione corporea e l'armonia della vita interiore conseguono alla possibilità che tali forze operino libere e non vedute nell'anima, in conseguenza dei momenti di liberazione del pensiero: questo è l'atto individuale possibile solo allo sperimentatore. Il quale deve poter insistere in esso. Il resto è opera delle forze evocate, non necessariamente simultanea ai momenti della disciplina interiore.

La devozione stessa, come clima interiore dell'asceti, sorge non voluta, quale logica della fedeltà al giusto pensiero, della insistenza

e del coraggio, che necessitano a suscitare nella coscienza la percezione della sua reale natura.

Queste considerazioni riguardano perciò parimenti la tendenza corrente a rendere attuale l'aspetto psicosomatico degli esercizi dell'antico *yoga*, la cui tecnica era conforme a una costituzione interiore diversa da quella dell'uomo moderno. Tale tecnica giustamente faceva leva sulla corporeità, perché questa non partecipava all'*opus* ascetico, o magico, come meta corporeità fisica, bensì come entità dominata da processi spirituali: solo apparentemente lo *yogî* faceva leva sulla corporeità, coltivando la scienza del respiro e le posture rituali. Il suo operare era essenzialmente extra-corporeo: egli era intimamente congiunto con le potenze cosmiche sorreggenti la corporeità.

14. *Tecniche fuori tempo.*

Il pericolo di rinnovare oggi le tecniche delle antiche asceti — ammesso che siano accessibili nella loro originaria stesura — consiste anzitutto nel fatto che esse sono prive del contenuto di cui furono espressione istruttiva in determinate forme tradizionali, e perciò non sollecitano più le forze a cui si ritiene che facciano appello. La consapevolezza del pericolo manca anche ai più provveduti, in quanto le possibili vocazioni esoteriche non rimuovono i limiti della coscienza ordinaria, che esigono essere riconosciuti nell'ambito stesso della coscienza, per virtù di un'attività che, pur appartenendo ad essa, sappia trovare in sé il punto del trascendimento, e a ciò darsi la specifica disciplina: una disciplina perciò contemplante in termini di coscienza ciò che il principio metafisico esige dall'ottuso mentale moderno.

L'uomo di questo tempo non è in grado di percepire quel che mette in moto quando fa leva sulla propria coscienza, in vista di un'esperienza extra-normale. Anche quando la forma della sua asceti è intellettualmente « regolare », ad essa non può corrispondere il contenuto che egli identifica con determinati nomi e rappresentazioni, mancandogli l'accordo della coscienza con le forze che rendono conoscibile un simile contenuto.

Il pericolo, quando funzioni una « regolarità » meramente

intellettuale, consiste nella possibilità di « costringere » inconsapevolmente le forze evocate a deviare verso il subconscio, per incapacità di stabilire con esse un rapporto mediante l'unico elemento della coscienza riflessa che possa conseguire, per virtù di autoattività, la propria indipendenza da essa: il pensiero. Non venendo incontrate dal moto autonomo dell'anima cosciente, quelle, una volta evocate, fluiscono nella zona sottostante, entro il corpo vitale, o eterico: né più né meno che come avviene nell'esperienza medianica.

Il processo è altresì identico a quello per cui tali forze, sollecitate in altro modo dall'attitudine affermativa e agnostica dell'uomo di questo tempo, non incontrando desso l'elemento volitivo dell'anima, bramosamente presa dalle forme sensibili dell'esistere, sono costrette a fluire durante il sonno nella corporeità vitale, ossia in una « zona » non prevista e perciò irregolare, dove si trasformano nel loro contrario, operando come germi di un'attività mentale arbitraria e corruttrice. Una tale deviazione, rispondendo al piano di forze cosmiche avverse alla liberazione dell'uomo, giunge ad assumere nella vita pratica le parvenze di una scientificità particolarmente evoluta, promettente un mondo di ulteriori conquiste fisiche, nella loro fittizietà capaci di vincolare ancor più l'uomo alla idolatria del sensibile.

15. *Necessità di coscienza del livello.*

Esercizi e riti compiuti dall'uomo di questo tempo evocano forze che, per essere positivamente operanti, esigono incontrare l'anima di lui là dove essa non è soggetta alla corporeità. Purtroppo l'uomo moderno non possiede un'anima capace di coscienza extra-corporea, bensì un'anima discorsiva: la sua anima cosciente oggi è ridotta a un organo discorsivo, sia pure affinato. Le sue reali forze sono portate perciò a fluire in una « sede » inferiore che non ne escluda la vitalità: scendono nella « zona » degli istinti, dove cambiano di segno e, come tali, sono portate a dominare dal profondo l'essere individuale. Ordinariamente questo è capace di volere tenacemente e organicamente qualcosa, e a ciò mobilita il tipo di dialettica necessario, ma tale volere in realtà non viene da lui, bensì

dalla sfera dell'alterazione dell'originario volere: dalla sfera della brama e delle tensioni istintive.

Un tale uomo, per ritrovare l'accordo con il sovrasensibile, dovrebbe anzitutto conoscere se stesso e rendersi conto del livello in cui si trova, così da cominciare appunto a operare su questo: deve evitare di partire da esercizi e riti che arbitrariamente applichi a se stesso, perché colpiscono la sua immaginazione o eccitano la sua vanità, essendo in realtà processi estranei alla richiesta della sua situazione interiore.

Se, mancando di conoscenza del proprio livello, egli si dà ad esercizi e riti non richiesti dalla sua reale situazione, evoca forze che non possono da lui essere ancora incontrate nella sfera sovrasensibile, ma solo nella sfera istintiva, alla quale in effetto ancora egli appartiene ed entro la quale inconsapevolmente le attira, essendo a lui sufficienti le ripercussioni sensazionali o le oscure emozioni che può trarre dalla loro evocazione, connettendovi soggettive rappresentazioni magiche, od « occulte ». Sotto queste mitiche sensazioni in realtà operano forze spirituali alterate, o irregolari, che possono sembrare quelle evocate: giungono a farsi passare per esse.

La stessa tensione volitiva dell'uomo moderno, come si è accennato, rientra in altro modo nel quadro di una simile fenomenologia. Ma in particolare per il ricercatore dello spirito non può esservi tirocinio di pensiero o di meditazione, che non sia destinato a una simile corruzione, se l'esercizio non risponde ai canoni descritti: la cui regolarità dipende dalla possibilità che sia riconosciuto il pensiero come potenziale veicolo dello spirito nella coscienza ormai costituzionalmente opponentesi allo spirito.

Gli esercizi indicati rispondono all'ascesi che contempla tale funzione del pensiero, epperò l'iniziale esigenza della sua reversibilità, o della sua conversione dallo stato riflesso allo stato originario, che è l'attuazione della sua libertà per ora meramente « virtuale ». Ogni esercizio che non miri a tale conversione, ma la eluda con miraggi di tecniche potenziatrici della volontà, secondo schemi magici o yoghici, non può che essere nocivo in quanto non fa appello alle forze di fondamento della coscienza, bensì a quella coscienza egoica bisognosa di parvenze, le cui tensioni terrestri sono ciò per cui ancora alla natura umana sono necessari il dolore, la malattia e la morte.

16. *Meditazione.*

Ci si volge a un'immagine che sia espressione di obiettiva esperienza interiore, e perciò sia suggerita dalla Scienza dello Spirito, o tratta da un testo dell'antica Sapienza. Per esempio: «Ogni pietra ha la sua folgore».

Non v'è da analizzare il concetto di «pietra» né quello di «folgore», né l'idea che li unisce, bensì da assumere l'immagine quale immediatamente si dà mediante le parole: dal loro puro risonare, evocante ciò che ad esse risponde nell'anima. Occorre lasciar intatta la vita con cui l'immagine primamente sorge nell'anima, senza trarne considerazione alcuna.

Solitamente, un'immagine evocata non si contempla, ma si tende immediatamente a tradurre in termini di intendimento razionale: occorre opporsi a questa tendenza. Si tratta di evitare qualsiasi divagazione intellettuale sul tema e di insistere nella spontaneità con cui l'immagine si presenta, così che viva nella coscienza, intensa e animata di sentimento, come nel suo primo affiorare. Non ha senso riflettere sul suo possibile significato, perché il processo riflessivo estingue l'elemento vitale di cui la sua forma è portatrice. Tale forma deve parlare da sé, non alterata da alcuna interpretazione.

Come ogni immagine, essa ha inevitabilmente una forma tratta dall'esperienza sensibile: ma in tale forma fluisce un contenuto sovrasensibile, che occorre lasciar affiorare. Perciò quanto meno essa significa intellettualmente qualcosa, tanto più è portatrice di un contenuto trascendente e presso questo raccoglie forze sconosciute dell'anima. E' l'intensità di tali forze che interessa, non l'assunzione razionale: questa inevitabilmente le elimina nella proiezione discorsiva, la quale in relazione al compito assunto non ha senso.

Nella veste sensibile dell'immagine scorre allora non immaginazione soggettiva, bensì la virtù formatrice dell'immagine, lo spirito che essa potenzialmente incarna.

Una simile esperienza può far intendere il senso della comunicazione orale o scritta di contenuti derivanti da diretta esperienza metafisica e assumibili dall'ascoltatore o dal lettore, così ch'egli possa trasformare in propria percezione interiore l'attività intellettuale inizialmente sollecitata dalla forma dialettica di tali contenuti.

Quella che un tempo era preparazione iniziatica mediante regola ascetico-rituale, nei tempi moderni, tenuto conto dell'impronta intellettualistica dell'interiorità umana, viene effettuata mediante comunicazioni che lo sperimentatore può assumere nella loro forma dialettica, ossia semplicemente apprendere, ma parimenti penetrare e contemplativamente animare. In tal caso esse portano l'attività pensante di lui ad afferrare in se stessa la forza sovrasensibile che esse racchiudono.

Quanto viene comunicato in senso esoterico e cosmologico da colui che è realmente portatore dell'esperienza sovrasensibile e non di un dotto linguaggio che ne finga la presenza, non ha la funzione di un sapere eccentrico e mitico, bensì di sollecitazione di una capacità interiore di percezione che esiste nell'uomo senza che egli tuttavia ancora ne abbia coscienza. Chi obietti che l'accogliere tali comunicazioni crea uno stato di dipendenza, in quanto esiga passiva recezione, deve cercare di comprendere meglio quanto è stato detto: non si tratta di credere qualcosa, ma di sperimentare un contenuto interiore, che, se c'è, si deve rivelare, di là da ciò che intellettualmente significa. Che esso risponda o meno a ciò che in senso dialettico si considera logico o vero, non ha importanza. E' importante invece che determinate condizioni della tecnica meditativa siano osservate.

17. *Ascesi meditativa*. I Esercizio.

Un tipo di concentrazione meditativa può essere il seguente. Si pensi un determinato triangolo, per esempio equilatero, e si mantenga la sua immagine innanzi alla coscienza, con il massimo della semplicità e continuità. Indi accanto ad esso se ne rappresenti un altro, parimenti equilatero, ma più grande, e si contempli raffrontandolo al primo. Si constati come l'uno e l'altro, in effetto, siano figure di un'identica immagine archetipica.

Tale pensiero deve essere semplice e possibilmente adialettico e, tuttavia, implicare la seguente considerazione: che la matrice delle due figure è una. Grande o piccolo, il triangolo, avendo identica forma, non pone al pensiero problematica di spazio, bensì sollecita

la relazione intuitiva, onde è possibile l'identità ideale della forma con sé, oltre le differenze dimensionali. In effetto, le differenze vengono trascese dall'animarsi del contenuto informale dell'immagine, che ne estingue le residue inerenze sensibili, *i.e.* il suo residuo dipendere dalla cerebralità.

Si mantenga desto questo pensiero non dialettico, con l'immaginare altri triangoli equilateri di varia grandezza, riducendoli sempre a uno, quello iniziale: che si contempla identico a sé oltre ogni dimensione, a conclusione dell'esercizio.

18. *Commento.*

Questo tipo di concentrazione contempla figure che nella realtà esteriore non esistono, se non in una simbolica oggettività: esso perciò fa appello al puro immaginare, o all'immediata virtù sintetica del pensiero, che, come si è chiarito, dapprima non si manifesta direttamente, ma necessità di forme che lo sperimentatore immaginativamente fornisca al contenuto informale, o ispirativo-intuitivo, di un pensiero.

Un tema matematico, o logico, o metafisico, può anche sollecitare tale tipo di pensiero nello studioso rivolto a una specifica indagine, ma in tal caso il rapporto che il pensiero ha con l'oggetto è l'opposto di quello che l'esercizio meditativo tende a stabilire con esso, in quanto per lo studioso il tema è il fine a cui subordina il movimento del pensiero, mentre l'atto meditativo tende a liberare dal tema appunto il movimento: questo, infatti, gli è implicito e tuttavia non viene neppure posto in questione dallo studioso, malgrado si tratti di un contenuto più concreto del tema stesso.

Il matematico puro e il filosofo, ove siano pensatori, nel migliore dei casi possono fare appello a tale pensiero ispirativo-intuitivo, senza tuttavia supporre l'esistenza. Che essi talora esaminando il loro operato, sappiano di aver intuito qualcosa, non significa che abbiano percezione della forza intuitiva entrata in giuoco: anzi si si può dire che questa può operare proprio in quanto essi non la posseggono. La loro possibilità di attingere al pensiero intuitivo esige come condizione in loro l'assenza di coscienza del suo affiorare o del suo dispartire.

Una simile situazione nell'epoca moderna ha costituito il limite all'intuizione pura e alla ricerca, sino alla fine dello scorso secolo. Oggi la ricerca ha perduto anche tale possibilità d'intuizione, così che si considerano progressi inventivi taluni sviluppi del pensiero applicato alla tecnica o al discorso dialettico, ossia fuori della propria vita intuitiva. In ogni campo si scambia la « produzione » con la « creazione ». Il prodotto tecnico o filosofico o artistico dà l'illusione di un procedere del pensiero o dello spirito, mentre in realtà si tratta del prodotto di un arresto della vita del pensiero nella zona dei « simulacri delle cose », per l'instaurazione di un mondo di artifici e di finzioni di valori, dotato della sua interna logica e della sua ferrea tecnologica necessità.

Occorre afferrare simili distinzioni dei valori dell'intuizione per intendere il senso degli esercizi di cui si parla: che urgono sul punto in cui l'*intelligere* umano si lega alla cerebralità epperò si arresta come facoltà creatrice. In verità il pensiero appare umanamente produttivo, proprio là dove cessa di essere effettivamente creatore.

Una logica realistica dovrebbe condurre il ricercatore a riconoscere la priorità del compito di educare il pensiero tipico della ricerca: quello capace di attività indipendente dall'organo cerebrale e perciò di intuitiva connessione con le proprie intime forze. Dovrebbe intendere e costruire il metodo che desse modo al pensiero originario di operare alla trasformazione del proprio organo e di essere umanamente produttivo. Il cervello non deve afferrare il pensiero, ma deve essere il pensiero libero e congiunto con la propria essenza, la forza da cui il cervello si lasci trasformare.

19. *Ascesi meditativa*. II Esercizio.

Lo sperimentatore può poi concentrarsi sul triangolo. Ora lo oggetto del suo pensiero non è un determinato triangolo, isoscele, o rettangolo, o equilatero, ecc., bensì il triangolo-tipo, come concetto-immagine, che li contiene tutti, senza essere nessuno di essi in particolare.

L'esercizio consiste nel tenere desta dinanzi alla coscienza la immagine-tipo mediante un'adialettica consapevolezza del suo rias-

sumere tutte le forme del triangolo. Perché la « forma » di tale immagine risponda al suo contenuto, non può essere fissa, ma avere in sé, come forma in movimento, la presenza della propria indeterminazione. L'indeterminazione è il principio del suo darsi come immagine: cui non necessita determinazione per essere mediata. L'arte dell'asceta è appunto questa: avere tale coscienza del valore mediatico della determinazione, da poterne superare il processo.

20. *Commento.*

Nessuna immagine della concentrazione o della meditazione può avere carattere di esteriorità o di fissità, come cosa del mondo fisico: anche ciò che s'immagina immobile, si dà necessariamente animato nella sua immobilità, sorgendo di continuo da un'impercettibile forza formatrice, essa stessa informale epperò intemporale. Per questo ed altri motivi, evitiamo di proposito il termine « visualizzare » invalso nel moderno linguaggio spiritualistico, secondo un'assunzione dell'atto immaginativo, tendente a una sorta di riproduzione del vedere fisico, sottilmente vincolante le forze dell'immaginazione alla materialità delle cose, epperò all'organo cerebrale, da cui invece esse dovrebbero venir svincolate.

Nel secondo esercizio diviene oggetto della concentrazione il triangolo quale forma originaria, in cui tutte le forme sensibili sono presenti e trascese. L'immagine è ora, nella sua assoluta immaterialità, un puro segno, indipendente da determinazione formale: è il simbolo della forma sovrasensibile del triangolo, non la forma sovrasensibile stessa: il movimento immaginativo dell'idea, non l'idea.

Mediante la contemplazione di tale movimento, l'idea pura, o virtù archetipica, il cui carattere specifico è l'indipendenza dalla determinazione temporale oltre che spaziale, sollecita in forma immaginativa le intime forze del mentale umano.

L'arte dello sperimentatore è non arrestarsi ad alcuna particolare forma del triangolo: che lo ricondurrebbe al livello sensibile, dove l'immaginazione è condizionata dalla cerebralità. L'immaginazione si libera nella misura in cui muova secondo un'interna essenza ideale, che domina la forma necessariamente tessuta di proiezioni di impressioni sensibili. Il limite proprio a tale proiezione permane, tuttavia,

anche se dominato. Permane per il fatto che l'immaginazione non ha ancora la forza di affrancarsi dalla mediazione formale tratta dal mondo sensibile e perciò non può offrire all'esperienza interiore la pura veste imaginativa che essa obiettivamente esige. Tale mediazione viene superata nel terzo esercizio.

Riguardo al secondo esercizio, la sintesi delle forme in una non deve suscitare alcuna problematica speculativa, che non avrebbe senso, rispondendo la sintesi all'obiettività di un'esperienza interiore necessaria, il cui senso è soltanto rivelarsi.

21. *Del pensiero puro.*

I primi due esercizi si possono considerare un'esperienza indiretta di quello stato eccezionale del pensiero detto « pensiero puro ». Va ricordato che non si può accedere ad una simile esperienza se non ci si pone dinanzi al pensiero come dinanzi a un contenuto in sé e non come dinanzi al pensiero di qualcosa. Tale pensiero deve essere voluto secondo un'attitudine sperimentale che non ha nulla in comune con quella del filosofo, teoretico o dialettico, teso unicamente all'espressione di un contenuto subordinante a sé il pensiero: anzi, è l'opposto. Il non voler nulla convertire in sapere e il tendere esclusivamente alla percezione dell'essere del pensiero, mediante un « figurare » che ne sollecita la pura virtù formale come contenuto, è l'attitudine richiesta.

Perciò l'esercizio del « pensiero puro », a cui alludiamo, non è la facile possibilità del pensiero speculativo, astrae da contenuti obiettivi, bensì la possibilità di volere il pensiero mediante la concretezza di un oggetto che, rivelando l'interna struttura formale, può ulteriormente condurre al contenuto intuitivo indeterminato, base di tale struttura: che perciò può essere contemplato come prima veniva contemplato l'oggetto.

22. *Ascesi meditativa.* III Esercizio.

Il possesso dei due precedenti esercizi introduce alla possibilità del terzo. Nel primo la forma del triangolo, liberata dalla determinazione della spazialità, sollecita nel veicolo imaginativo la sua

sostanziale indipendenza dallo spazio metrico. Nel secondo la forma del triangolo tende a essere immagine concettuale indipendente non solo dalla spazialità, ma anche dalla temporalità, perché nella forma-tipo sono presenti e assunte in una tutte le forme: quelle la cui diversità, o reciproca opposizione, implica non soltanto spazio ma anche successione temporale.

Con il terzo esercizio si evoca la pura idea di triangolo.

Nei primi due esercizi sussiste la forma, la quale viene ricondotta al suo puro movimento. Il movimento va qui inteso in senso diverso da quello ordinariamente concepibile nella sfera fisica: va veduto come l'atto senza spazio e senza tempo che motiva la forma. Questa forma, essendo ancora la forma che appare, viene superata, o estinta, nel terzo esercizio, in quanto viene contemplato in sé, senza immagine, il suo muovere, che è il suo puro essere. Ci si può concentrare nel contenuto-essenza dell'immagine-tipo, in quanto si sia con regolarità contemplato il tessuto ideale-formale delle figurazioni dei due precedenti esercizi.

L'immagine-tipo sparisce, ma rimane la sua idea, l'idea del triangolo che, non veduta, animava come movimento l'immagine-tipo. Deve sparire forma e nome, e pur sussistere vivo il contenuto ideale. E' come concentrarsi su un nulla, che tuttavia è l'esistenza: il vero concreto.

Quando si evoca l'idea di triangolo, per un attimo essa viene attinta come un impercettibile che non ha bisogno di figurazione per essere ciò che è. Tale attimo sfugge alla normale coscienza, la cui immediata relazione con sé si desta di contro all'elemento formale dell'immagine-tipo, ossia dinanzi all'immagine determinata: le sfugge il momento dell'indeterminazione, che è l'informalità creatrice. Similmente, quando si ricorda un decorso di pensiero, o un evento, o un testo che sia familiare all'intelletto, v'è un momento in cui esso è presente nella sua interezza, senza alcuna forma, nell'atto dell'ideare-ricordare: momento intemporale, oltre che informale, in cui il decorso di pensieri, o l'evento, o il testo, sorge nella sua totalità: ma per esprimere quello che così esso evoca, occorre privarsi di tale momento e convertirlo in serie di rappresentazioni o concetti: onde viene dispiegato nel tempo.

Il momento intemporale e informale dell'idea, che normalmente sfugge alla coscienza, la quale è desta soltanto nell'atto formale del pensiero, può divenire esperienza cosciente. E' l'inizio della possibilità del pensiero vivente: quello che è mancato alla presente cultura.

Finché l'atto del pensiero ha una forma, per quanto possa chiamarsi, come atto, « pensiero pensante », è sempre pensiero riflesso, condizionato dalla cerebralità: non è la realtà del pensiero, ma la sua proiezione transitoria, nella quale tuttavia si può filosoficamente ravvisare la sua istantanea coincidenza con sé, come tangenza dell'atto con la sua perennità. Ma tale ravvisamento non è esperienza o percezione dell'atto pensante.

La percezione del momento creativo del pensiero comporta qualcosa di più che una mera constatazione filosofica. Perché quella istantanea perennità non sia illusoria, occorre che il pensiero non sia assunto semplicemente come filosofico « pensiero pensante », ma sia sperimentato, secondo la tecnica descritta, come corrente primordiale di vita, indipendente da nome e forma. Questa può operare nella forma anche come forza modificatrice dell'organo mediante cui si esprime.

23. *Ostacoli alla meditazione.*

L'analisi della tecnica della concentrazione può essere studiata e appresa ai fini della regolarità di un'ascesi, sulla quale non è permesso affermare nulla che non sia esperienza attuata secondo le immanenti leggi dello spirito: la vera Tradizione.

Fuori di una simile ascesi, i testi dell'antica saggezza non possono dire più nulla: lo Yoga non è più lo Yoga, lo Zen non è più lo Zen, il Vajrayana non è il Vajrayana, ed è retorico parlarne. Non perché essi non celino in sé forme originarie della verità, ma perché non v'è più pensiero capace di movimento e perciò di identità con esse, fuori della mediazione riflessiva.

Con un pensiero privo di elemento intuitivo ormai i moderni possono farsi interpreti di quelle dottrine, velandone ulteriormente il senso, proprio nel presumere di interpretarlo in termini attuali. Salvo che non conoscano l'arte della conversione del pensiero

di cui sinora si è trattato. Essa è sperimentabile nel processo del pensiero quale normalmente si presenta nella tipica esperienza razionale, ove si abbia la forza di volgersi ad essa direttamente, secondo il canone del suo movimento originario: capace di identificare il limite che va superato nel mentale di questo tempo.

Il pensiero formalmente più astratto e analitico racchiude in sé la forza di ciò che esso è come pura essenza, sino alla sua scaturigine superindividuale. Chi ha la capacità di risalire la corrente del pensiero quale si presenta nell'ordinario processo razionale, ritrova i gradi di conoscenza perduti dall'uomo lungo la discesa da un'originaria coscienza intuitiva alla disanimata razionalità. La conversione dell'attuale pensiero porta lo sperimentatore ad esperienze inaspettate, che egli può riconoscere come quel che oggi viene richiesto in rapporto ai tempi dalla perenne metafisica.

Tuttavia la nostra analisi sarebbe improduttiva e scadrebbe essa stessa in dialettismo, se fosse solo apprendimento e non divenisse direzione pratica. Occorre precisare che nessuna delle distinzioni descritte deve intervenire nello svolgimento della concentrazione o della meditazione. Tali distinzioni sono necessarie come pensiero preparatore e come posteriore chiarificazione dell'esercizio meditativo: questo tuttavia durante il suo svolgimento deve attuare l'assoluta indipendenza del proprio contenuto: indipendenza anche dalle regole secondo cui è stato appreso. Le distinzioni non debbono essere portate nella meditazione, perché essa, nel saggio aprirsi al proprio movimento, è sul punto di attuare e trascendere in sé metafisicamente ogni regola.

L'indipendenza del contenuto, se si guarda, si attua non rispetto alla sostanza delle regole, bensì alla loro espressione dialettica, che, ove sia richiamata nel momento della meditazione, opera come ostacolo. Il contenuto giustamente attuato viene seguito adialetticamente, durante l'atto meditativo, come ciò che ha valore in sé e non in quel che eventualmente si tenta di ricordare. Il ricordare deve essere assimilato nell'atto del contemplare: qualsiasi accorgimento voglia essere rammentato riguardo al contenuto della concentrazione, conduce fuori di essa, fa ricadere nel consueto pensiero. Se ciò accade, occorre avvertirlo perché possa essere risalita conscientemente la diversione.

L'analisi della tecnica meditativa deve essere studiata prima o dopo l'esercizio. Nello svolgersi di questo non può essere introdotta, perché la tecnica stessa a cui essa si riferisce è in atto, nella sua reale forma, che non patisce intrusioni intellettualistiche, o problematismi discorsivi.

Il meditare, o il pensare, senza alcun ricordo di regole, senza distrazioni o interferenze riflesse, è tutto. La riflessione e il ricordo sono gli ostacoli alla meditazione.

Chi comprende il meditare, o il pensare, come atti assoluti, indipendenti da qualsiasi interferenza sensibile, o psichica, o mentale — ogni interferenza non potendo non essere contraddittoria come pensiero opponentesi al pensiero che si esercita ad esprimere solo se stesso — chi comprende la possibilità di attuare in un unico moto tutto il proprio immaginare o pensare, come quando inconsapevolmente è attratto da un oggetto che ha il potere di polarizzare spontaneamente tutta la sua attenzione, onde non compie sforzo, ma ha solo pensare che fluisce secondo il pensare, è sulla via vera della meditazione.

V. L'« IO SONO »

Ogni uomo può dire di sé « Io sono », ma nessuno può dire di possedere il senso di tale espressione.

L'« Io sono » è la parola il cui contenuto può essere reale per chi incontri l'Io: in quanto incontri infine ciò che egli dice di essere.

Chi trova l'Io non trova nulla dietro di sé, che non sia la realtà a cui comunque si appoggia, essendo ordinariamente portato a cercare fuori ciò che egli è già in sé. Sa che non deve mutare nulla in sé, non deve compiere passaggio in altro grado dell'essere, ma avere la forza di essere quegli che già nel profondo è.

Chi trova l'Io non lo incontra come pensiero, o imagine, o sentimento, bensì come il suo stesso essere, mai prima conosciuto, che intravede quale principio di ciò che egli è sempre. Segretamente identico a tale principio, egli tuttavia non lo vede, non lo sente, non lo attua, non consente a sé di posare sulla sua illimitata fondamentalità, non si giova del suo essere l'assoluta scaturigine, perché normalmente si ritiene identico a ciò che pensa, sente, vuole, nel mondo delle cose finite, pur dicendo di se stesso « Io ».

Onde l'Io ordinario vive non di sé, ma della propria imagine finita. E a questa si vincola, ignorando il proprio essere privo di vincoli: non sa di vincolarsi per conoscere le cose evitando di giungere a sé, a colui al quale in realtà non occorre conoscere le cose.

* * *

Come essere mai conosciuto, l'Io non può venir supposto quale è, e, nel venir conosciuto, cessa di essere ciò che è. In realtà non può essere conosciuto: da chi infatti potrebbe essere cono-

sciuto? Tuttavia, l'auto-esperienza inizialmente è per l'Io un processo di conoscenza. Si tratta di comprenderne il senso e il limite.

L'auto-esperienza, anche se comporta il procedimento iniziale del conoscere, esige una conversione di questo secondo l'adialetticità dell'Io. Nel comune conoscere si esplica sconosciuta la forza dell'Io: che può essere sperimentata dal ricercatore nella misura in cui egli, secondo la tecnica descritta nei capitoli precedenti, la liberi della forma delle cose finite mediante cui si manifesta, ma che non le è propria.

Liberata, tale forza manifesta necessariamente se stessa mediante un movimento inverso a quello dell'ordinario conoscere. Perciò può condurre all'Io. Occorre che l'uomo sperimentasse la legge di tale conoscere, nella sfera sensibile, perché potesse riconoscerlo, attraverso la sua manifestazione razionale, come un'originaria forza tendente a restituirsi, e intendesse il compito di risalirne il movimento: che è invertirne il movimento, liberandolo delle opinioni prodotte dalla validazione che esso compie del sensibile. La prova del ricercatore è sopportare la nullificazione delle opinioni umane, alla quale dà luogo la resurrezione del pensiero, se veramente egli l'attua. Da tale nullificazione sorge il senso della relazione del pensiero con il sensibile, senza contraddire la relazione ordinaria, necessaria sul proprio piano.

Quanto più l'uomo si vincola a ciò che egli non è, o gli è esteriore, tanto più il pensiero ha necessità di essere logico, perché serie di relazioni razionali debbono sostituire la percezione sintetica che un tempo egli aveva del reale. Il pensiero logico, tuttavia, non è identificabile con il suo prodotto: la logica. L'errore del pensiero è costituire a sé la propria logica, mentre le forme logiche, come si è mostrato, dovrebbero essere suoi strumenti per particolari operazioni analitico-tecniche. Nel pensiero svincolato dai suoi prodotti logici, l'uomo ha il principio di un potere di risalita del processo pensante per via del quale discese dalle altezze di un'originaria coscienza intuitiva al livello della coscienza dialettico-astratta.

Il pensiero razionale, quale che sia la dottrina in cui si costituisce, allontana dall'Io: perciò non può conseguire saggezza umana. La sua culminazione è il senso comune, che può apparire sublime intuizione in un mondo amorfo di logicismo automatico. L'intelli-

genza tanto più invale quanto più allontana dall'Io. L'inversione del suo movimento è il pensiero dell'Io, l'inizio della saggezza.

La forma mediante cui si manifesta il pensiero umano non ha a che vedere con il pensiero in quanto forza originaria. Questa forza, liberata dalla forma delle cose finite, è l'identità mediante cui la coscienza dell'Io è portata ad attuare il suo fondamento. Lo sperimentatore incontra il proprio principio, in taluni momenti d'indipendenza del pensiero dal supporto psico-somatico. Tale indipendenza egli non la sperimenta come sua, ma fluente da un principio cui è intimamente identico. Egli percepisce questa indipendenza come esterna, al limite della coscienza, e tuttavia non può che sperimentarla in sé. Così incontra il segreto della libertà: sperimentando come immanente ciò che deve prima percepire come trascendente. Il veicolo del pensiero logico in tale esperienza è essenziale come capacità di distinzione del moto formale del pensiero dalla forma discorsiva.

* * *

Se lo sperimentatore fosse identico al principio che incontra, potrebbe dire di se stesso «Io sono». Ma ancora non può dirlo perché la sua prima identità incorporea è il moto del pensiero liberato: il supporto del suo essere libero, non la sua libertà. Egli può soltanto riconoscere l'indipendenza dell'«Io», in quanto, nel veicolo del puro pensare o immaginare, giunge a vederlo come principio ai confini della coscienza nella quale è ora.

Percepire questa indipendenza a lui trascendente è realizzarla: questo è il segreto. Non ci si libera se non si trascende ciò che si è. Ma si è ciò che si è proprio perché non si è nulla, si è un'astratta imagine mentale riempita di sensazioni: non si è quello che radicalmente si è perché non si trascende l'immagine di se stessi: si è chiusi entro essa. L'arte è percepire ciò che è oltre il limite, così come oltre il limite della persona fisica si percepisce il mondo esteriore. Ma ciò che è oltre il limite è immanente a colui che lo percepisce.

Se lo sperimentatore incontra l'Io come principio della presente coscienza, lo ravvisa e sente espanso nell'illimitato essere in cui per

gradi trascendenti si continua come principio, ma che egli invero può cominciare ad accogliere con il suo ravvisare e sentire.

Dapprima il confine della coscienza è ancora reale per lui, come segno dell'Io, ma altresì come limite: tuttavia egli sa di poter guardare questo limite, che prima non vedeva, e perciò oltre esso. Non ha altro senso il limite. Egli accoglie in sé una vita che non viene dalla natura, ma da ciò che è prima di essa. E sa che anche questa vita si corrompe fluendo nell'umano, perché l'umano opera secondo il riflesso dell'« Io », non secondo l'« Io »: secondo la sua immagine finita, che è l'ego, non secondo la sua infinità.

La visione del confine è il principio del suo superamento, perché quel confine è provvisorio: egli lo riconosce come proiezione della coscienza legata al sensibile, che scompare per potenziamento di coscienza, per liberazione di pensiero. Lo sperimentatore sa che quel confine, varcato per il ritrovamento dell'« Io », lo porta incontro a ciò che ancora non sa guardare, perché deve formarsi un organo di visione per fissarlo. Sa allora che gli è dinanzi il mistero dell'essere del mondo: il Logos. L'« Io sono » è il nome del Logos.

Egli può ritrovare l'Io che dice di essere, il fondamento da cui tutto è ripreso e riportato a verità, se erige in sé l'Io. Soltanto l'Io, in quanto attui la sua indipendenza, può congiungersi con la sua scaturigine, l'Io sono. Soltanto l'indipendenza è per l'Io la possibilità di identificarsi con il Logos, con l'« Io sono ».

* * *

All'esperienza dell'Io l'uomo può accedere, senza ancora realizzarla. Può accedervi mediante liberazione del pensiero, ma perché tale liberazione non sia una culminazione ogni volta perduta e irrevocabile, bensì divenga fatto cosciente e dia luogo alla percezione del divenire pensante del mondo, egli deve collegarsi con il principio che è l'« Io sono ».

Non v'è ascesi nuova o antica, che possa realizzare l'uomo interiore, se non si collega con la conoscenza che scaturisce dall'intimo incontro con l'essere la cui trascendenza è l'unica immanente. E questo è il senso: che si attinge tanto più profondamente

a se stessi, quanto più, accordando la propria ricerca con l'« Io sono », si senta immanente la sua trascendenza: che è il dimenticarsi di affermarsi come Io, anzi il perdere l'affermazione di sé nel mondo esteriore, non avendo l'Io necessità di tale affermazione, in quanto è già affermazione di sé. Ogni validazione dell'Io nel mondo sensibile non ha a che vedere con l'Io, il cui dominio è sovrasensibile: onde già domina il sensibile, opera nel sensibile senza esserne in alcun modo afferrato. Ma perché sappia ciò, deve prima esserne afferrato.

Non si giunge all'incontro con l'« Io sono » per fede, o medianico abbandono di sé, ma per virtù di conversione del pensiero secondo il potere originario del suo movimento, così che ne sia assunta la vita da colui che mediante esso si esprime e in esso trova la via per essere a sé coscienza: l'Io.

Non è sufficiente — come si diceva — giungere alla coscienza del movimento del pensiero, se non v'è collegamento con l'autore del movimento, che esige l'assoluta indipendenza dell'essere che in suo nome opera. La spuria libertà è quella in cui l'Io si sottrae all'Io sono: la libertà con cui anche spiritualisticamente l'Io opera mosso dalle necessità terrestri, credendo di essere l'Io.

Perché vi sia collegamento con l'« autore » originario, occorre dapprima esercitarsi a trovare dove esso si esprime nella correlazione con il mondo. Nel segreto delle cose si comincia a entrare, dimenticando l'Io e percependo la sostanza prima dei cristalli, delle piante, delle forme degli enti: dinanzi ad essi percependo la relazione con l'Io. Questa viene ravvisata come relazione con colui che non conosce opposizione, né limite, l'« Io sono », in cui è l'origine dell'essere di quelli, del loro apparire e disappearire.

L'Io non va cercato fuori dell'Io. La sua assolutezza non è imagine, non è impulso filosofico, non è rito né via magica, ma è lui stesso, il suo essere: che si è nel profondo, se nel segreto di sé si sa entrare.

* * *

Non è sufficiente che l'Io sia: occorre essere l'Io. Occorre incontrare alla radice di sé un essere in cui ha fondamento non soltanto l'anima, ma anche il corpo: che è la sostanzialità dell'anima

e del corpo, esprimendosi nel loro movimento, più che nella loro forma. Di lui si dice « Io », ma lo si contraddice di continuo perché si contraddice la sua indipendenza, usandola per dipendere da ciò che esso non è.

L'Io che l'uomo dice di essere non è l'Io, perché egli parla di ciò in cui l'Io è riflesso, assolutizzando esistenzialmente il riflesso, non conoscendo dove veramente egli cominci ad essere l'Io.

Sarebbe l'Io soltanto là dove incontrasse l'Io sono, che è l'Io che già è: la cui libertà è il suo essere stesso: onde non necessita di libertà. Mentre l'Io, come Io che pensa, sente, vuole, ha bisogno di essere libero, per essere il soggetto di quel che fa: per essere l'Io secondo l'Io sono, per non essere contro l'Io sono.

L'Io che agisce come Io libero, eppur legato al pensare, sentire, volere, non può che corrompere queste forze dell'anima, e, come filosofo o maestro esoterico, può dare forma dottrina a tale corruzione.

Non può essere libero l'Io che non conosca la sua necessità come necessità di articolarsi nell'immediato pensiero, e che perciò non sperimenti l'autonomia del pensiero, come veicolo della sua autonomia.

Il pensiero va liberato, l'Io è già libero, ma il vincolo del pensiero impedisce l'attuarsi della sua libertà. L'autonomia del pensiero manifesta l'autonomia dell'Io, ma non è questa. L'autonomia del pensiero che operi come autonomia dell'Io non è autentica: essa diviene ingannevole, se non è percepito il suo rapporto con l'Io.

L'autonomia dell'Io va contemplata come ciò che già è in sé attuato: l'inganno è non avvertire ciò che già manifesta come pensiero tale autonomia. L'inganno è credersi liberi là dove si usa l'essere liberi per vincolarsi alle cose sensibili. Il compito è avvertire come si rinunci alla libertà e dove viva l'essere autonomo non condizionato da ciò che è struttura compiuta del corpo e dell'anima: contemplare tale autonomia.

Non vedere la presenza dell'essere autonomo nel pensiero è sfuggire alla contemplazione del reale. Ogni volta che l'uomo pensa un oggetto, nel pensiero impersonalmente correlato ad esso ha un moto dello spirito, ma lo ignora e lo perde, vincolando all'oggetto il pensiero e perdendo l'elemento di libertà del pensiero. Sarebbe

sufficiente che guardasse questo pensiero, perché esso gli rivelasse come esprime e sopprime la sua libertà.

* * *

La libertà è l'esigenza di colui che non è libero, perché non è da sé. Non riguarda l'« Io sono ». Soltanto l'Io legato alla corporeità può concepire il compito di svincolarsi, per realizzare il proprio essere, in quanto tale essere non può manifestarsi se non come indipendenza. L'indipendenza si può contemplare là dove già è, ma quivi indicabile con un altro nome. La contemplazione dell'indipendenza è il principio della sua realizzazione in colui che contempla. Colui che contempla l'essere dell'Io è l'Io.

Cerca la libertà colui che non è libero, ma non è libero nella parte di sé che crede libera e usa come fosse libera.

L'Io ordinario è sempre secondo qualcosa: tuttavia, ogni volta riferendosi a se stesso, si volge come a colui che è da sé. Ma non è mai da sé. La sua contraddizione è ritenere di essere l'Io e tuttavia comportarsi come se non lo fosse: affermare il suo essere libero dove non ha senso essere libero e rimanere vincolato a un'esteriorità che esige da lui l'illusorio estrinsecarsi della libertà.

Per conoscere la sua forza, per sapere dove svincolarsi, per non rafforzare il vincolo credendosi libero, l'Io deve attingere al suo originario essere: all'« Io sono ». Deve accordarsi con il suo essere non vincolato a nulla, per attuarne, come essere libero, la presenza nel mondo.

Deve contemplare ciò che egli afferma di essere e che in lui opera in solitudine essenziale: opera sconosciuto. Se non operasse sconosciuto, non potrebbe dare segno di sé, non potrebbe iniziare opera liberatrice.

Accordarsi con il proprio essere originario nell'intimo di sé, riceverne ispirazione e vita, non è dipendere: è trovare l'ultimo supporto, perché non è il supporto, ma l'origine stessa che si restituisce dal profondo: onde non è più necessario supporto.

Cessa l'equivoco del lasciare la « presa » che si imagina ma non si conosce. Non v'è da lasciare alcuna presa. Ogni supporto che

agisce come veicolo dell'Io nell'esperienza terrestre, in realtà è un limite: non è un supporto, ma un oggetto che l'Io ha rinunciato ad avere dinanzi a sé, per percepire, per conoscere. Operando come supporto dell'Io, è l'errore. L'Io inerisce al terrestre, alle cose, agli eventi, alle sensazioni, al pensare al sentire al volere, perché non è se medesimo, ma il principio che viene meno a sé appoggiandosi a quelli, necessitando di quelli come del supporto per essere; mentre quelli attendono di essere suo oggetto, sua esperienza, per venir ricongiunti con la loro origine. Ogni supporto non è supporto dell'Io, ma di ciò che ostacola l'Io. L'inganno è continuo, soprattutto grazie alle immagini date dai portatori della falsa liberazione.

V'è una genia di maestri, della mano sinistra come della mano destra, di centro, di centro-sinistra come di centro-destra, tra loro apparentemente avversi, il cui compito è fuorviare la ricerca del discepolo di questo tempo, trattenendone la coscienza in uno dei supporti e indicando apparenti liberazioni, plausibili trascendenti: purché il vero limite non sia scorto, si soggiaccia al supporto sconosciuto, onde si continui a dire Io senza esserlo.

Perché l'uomo non cada nella tentazione di cercare l'Io demonicamente o misticamente o filosoficamente, l'«Io sono» opera sconosciuto, dando il suo segno soltanto nelle contraddizioni del pensiero, come in una misura dell'indipendenza dell'Io dai supporti, allorché incontra il mondo sensibile. Finché l'Io creda di poter operare nel mondo con la forza propria, scambierà per forza propria quel che illusoriamente gli viene dal suo identificarsi con i supporti psicosomatici, scambierà per volontà libera l'arbitrio: non sarà lui ad agire, ma le potenze che lo afferrano mediante i supporti: la sua affermazione sarà la sua soggezione dotata di tutte le giustificazioni della cultura. Ma anche questo risulterà necessario come attraversamento dell'oscurità da parte di coloro che debbono scambiarla con la luce, per ritrovare la luce.

* * *

Con ciò abbiamo non dimostrato ma indicato come il ritrovamento dell'«Io sono» sia la misura della liberazione dell'Io e come

ogni altra forma di liberazione sia astratta e ingannevole. Soltanto il Logos può essere presente nell'anima umana come misura del suo essere al centro di sé l'« Io ». Soltanto l'Io, in quanto si erga libero, può attingere in sé l'« Io sono ».

La misura è per l'opera terrestre. Soltanto chi incontri in se medesimo il principio che è l'« Io sono » può accordare l'esperienza interiore con la serie dei compiti umani: egli con ciò attua il senso ultimo dell'« esistere », attua lo Spirito della Terra, senza cui la Terra è un regno di morte, con parvenze meccaniche di vita. Per virtù di tale identità, la sua opera può avere la continuità della libertà.

Il supporto afferrerà sempre l'uomo, finché egli non sappia di essere in sé un Io, che solo attuando la propria indipendenza, può essere uno con l'« Io sono » e perciò con la realtà della Terra. L'errore e il disinganno, la brama e l'avversione manovreranno sempre l'uomo senza che egli lo avverta e avverta d'onde ciò abbia inizio: lo manovreranno tanto più in quanto egli si creda religioso, o mistico, o magista, o iniziato, finché egli non conosca il suo Io come illusorio, se non è capace di non dipendere da nulla che non sia la sua identità originaria: l'« Io sono ».

Non può trovare l'Io chi non conosca il mistero del Logos e la vanità di ogni velleità di conoscenza o di affermazione dell'Io.

Rari uomini che trovassero l'Io, lo troverebbero per il mondo. Questi rari uomini debbono superare la prova del venir meno al loro compito, proprio perché cominciano realmente ad essere liberi. Debbono conoscere la tentazione di usare il moto primo dello spirito, o la libertà, secondo vincoli terrestri ancora non conosciuti. L'Io ha in sé il potere di riconoscerli, l'assoluta facoltà di fare di ogni elemento della terra sostanza della sua azione.

Se l'apporto di costoro verrà meno all'uomo, non vi saranno religione o filosofia o logica o scienza umana capaci di evitare la confusione dei termini di ogni problema. Vi sarà sempre meno la possibilità di cogliere il vero delle situazioni, pur essendovi dialettiche e logiche specificamente presumenti la loro penetrazione.

Coloro che cercano il vero, cercano lo spirito: se cercano lo spirito, cercano l'Io. Ma non possono giungere all'Io, se non conoscono il suo essere come presenza che di sé rende conto, in quanto rende conto di ogni assunzione di verità.

Soltanto il Logos può dire di sé « Io sono ». L'Io sono è il nome del Logos, come l'Io è il nome che solo colui che lo pronuncia può dare a se stesso. Coloro che giungono all'Io trovano come fondamento dell'Io il Logos, onde possono dire: « Non Io, ma il Logos in me »: che è la libertà vera, non facendo leva su alcuna condizione, bensì sul fondamento. Identificati con il quale, possono operare nel mondo.

Coloro che volgono alla ricerca del Logos possono attuare sulla terra la fraternità, perché dall'intimo dell'anima sono uniti, secondo la parola vera dell'Io, nel principio che di sé può dire: « Io sono ».

INDICE



PRIMA PARTE
IL MITO DELLA SCIENZA

	Pag.
I. IL PROBLEMA A CUI SI SFUGGE	9
II. FORME LOGICHE DEL DECLINO INTERIORE	17
1. Retrosцена della cultura	17
2. Fede discorsiva	18
3. Il contenuto psichico	20
4. Freud e Jung	21
5. L'equivoco dell'« inconscio »	23
6. Dialettica e possessione mentale	27
7. Sollecitazioni dell'organo cerebrale	30
8. La questione degli « allucinogeni »	31
III. PRECARIETA' DIALETTICA E ANALITICA	35
1. Nevrosi discorsiva	35
2. L'« alterazione funzionale »	37
3. Abdicazione della filosofia	39
4. Misura dello squilibrio: l'alienazione del concetto	40
5. Lo spettro della metafisica	43
6. Idillio tra « materialismo dialettico » e mistica cibernetica	46
7. Catechismo e contagio	50
8. Cerebrazione da induzione mentale	51

	Pag.
IV. AUTOMATISMO FORMALE E PARANOIA	53
1. Il « contenuto » come pretesto	53
2. Meccanismo dell'« alterazione ». Lo psichismo dialettico	55
3. Costrizione monoidestica e retroattività della sua visione del mondo	58
4. L'economia mondialmente uccisa	60
5. Il culto dell'inconscio. Inizio del guasto mentale	61
6. Eccesso sensorio e sua codificazione	63
7. Sentieri pseudo-scientifici della scienza. La tecnologia	65
V. LA METODOLOGIA CONTRO LA SCIENZA	69
1. Tenacia analitica	69
2. Compromesso della tradizione religiosa	71
3. Cultura del male	72
4. La scienza orbata di logica	73
5. Macchina e metodologia	75
6. Dialettismo, collasso della filosofia	77
7. La dialettica indiana. Orientalisti inaspettati	80
8. La filosofia occidentale. Hegel	84
9. La forma logica opposta al pensiero	86
10. L'automazione logica contro la scienza	88
VI. NON SENSO DELLA SEMANTICA	92
VII. IL REALISMO INGENUO CODIFICATO: LA NUOVA LOGICA ANALITICA	105
1. Logica formale e matematica	105
2. La determinazione logica e il suo smarrimento	107
3. Del puro determinare: il dedurre immanente	109
4. Indicibilità dell'« intervallo »	111
5. Il <i>furor deductionis</i> e la Cina	112
6. La logistica e il <i>pavor metaphysicus</i>	114
7. Auto-alienazione del pensiero	117
8. Insidie dell'apparato formale. L'apparenza del contenuto	119
9. Formalismo e contenuto interiore	121
10. Inconscia metafisica formale	123
11. L'inconnessione reciproca dei sistemi deduttivi	125

	Pag.
12. Parvenza formale	127
13. Nucleo dell'equivoco logico-analitico	128
14. Morbosità della visione tecnologica	132
15. Limiti dell'analisi strutturale	134
16. Procedimento deduttivo e intuizione	136
17. Ingenuità analitica	138
18. Automatismo della determinazione del limite	139
19. Metafisica della « relazione ». L'assioma puro	141
20. La vertenza Schrödinger-Carnap	144
21. Senso della funzione comunicativa	146
22. Il regno della pura forma	148
23. Senso ultimo della ricerca analitica	150

SECONDA PARTE

LA VIA DEL PENSIERO

I. RICERCA DELL'IO	155
II. LINEAMENTI DI UNA NUOVA SCIENZA DELLA PERCEZIONE	162
1. Il soggetto	162
2. L'io	163
3. Dell'identificarsi con l'oggetto	163
4. L'originaria immediatezza e il problema della scienza	166
5. Dipendenza dalla correlazione ignota	168
6. Posizione ingenua del fisiologo e dello psicologo	170
7. Del percepire puro	170
8. Mediazione pensante	172
9. Antecedente adialettico del percepire	172
10. L'astratto pragmatismo e il percepire puro	174
11. Presenza dell'io	177
12. L'esperienza pura	178
13. Senso della coscienza di veglia	179
14. Identità del percepire con il pensare	180

	Pag.
15. La rivelazione dal percepire	181
16. La parvenza	182
17 Esperienza della forma	184
18. Senso dell'auto-osservazione	185
19. La contemplazione e l'« inconscio »	186
20. Percezione dell'essenza. Non essere della materia	189
21. Percezione sovrasensibile nel sensibile	191
22. La cosa come simbolo	192
23. Non fisicità del contenuto percettivo	194
24. La relazione originaria	195
25. Principio di una nuova scienza	196
III. INDIPENDENZA DELL'IO DAL SUPPORTO	200
1. L'immagine riflessa del mondo	200
2. Il fondamento	201
3. La sorgente incorporata del pensiero	202
4. La mediazione ripercorsa. Il volere puro	204
5. Hegel e il fatuo Bertrand Russell	206
6. L'illusoria liberazione. Krishnamurti	208
7. L'equivoco dell'azione pratica	211
8. Indipendenza del pensiero dall'organo cerebrale	214
9. Corporeità e incorporeità del volere. Funzione del supporto	216
10. Trascendenza immanente del volere. La logica come sonno della coscienza	219
11. Nuova ascesi del pensiero	222
IV. LOGICA E TECNICA DELLA CONCENTRAZIONE	226
1. L'ascesi del pensiero e i filosofi	226
2. Funzione della concentrazione	228
3. L'autonomia del pensiero, come esperienza	230
4. Concetto e forza-pensiero	232
5. Ignoto contenuto dell'idea	234
6. Il pensare come potere informale	235
7. Esercizi d'immaginazione	236
8. Tecnica della liberazione immaginativa	238
9. L'oggetto della concentrazione	239

	Pag.
10. Esercizio tipico di concentrazione	241
11. Commento	243
12. Senso esoterico della concentrazione	245
13. Pregiudizio psicosomatico	246
14. Tecniche fuori tempo	248
15. Necessità di coscienza del livello	249
16. Meditazione	251
17. Ascesi meditativa - <i>I Esercizio</i>	252
18. Commento	253
19. Ascesi meditativa - <i>II Esercizio</i>	254
20. Commento	255
21. Del pensiero puro	256
22. Ascesi meditativa - <i>III Esercizio</i>	256
23. Ostacoli alla meditazione	258
 V. L' « IO SONO »	 261

