

Giuseppe A. Roggerone

LA STRUTTURA DINAMICA DELL'ESPERIENZA

È merito indiscutibile di Husserl l'aver affermato vigorosamente che l'indagine filosofica deve muovere dal « soggetto incarnato » e condurre il suo lavoro « in prima persona », in quanto noi siamo il soggetto delle nostre operazioni concrete, dal quale queste vengono intenzionate e traggono senso. In linea di fatto, quindi, secondo Husserl, l'indagine non può cominciare se non da me come *solus ipse*, implicando così la tesi che il soggetto è precostituito alla sua stessa esperienza. Il problema del superamento del solipsismo (inevitabilmente connesso ad una posizione di questo tipo) sarebbe da porre solo successivamente all'analisi di tale esperienza, concepita dal filosofo tedesco come mondo della vita (*Lebenswelt*).

A livello di autoriflessione, in questo « mondo della vita » io mi trovo come cosa cosciente fra altre cose, alle quali tendo ad attribuire una coscienza analoga alla mia; ma ciò non autorizza, come vorrebbe Husserl, ad assumere codesto atteggiamento come base dell'analisi filosofica, poiché non è affatto dimostrato che esso costituisca un rapporto di tipo originario, mentre, all'opposto, alla luce dell'osservazione scientifica esso si rivela come una condizione derivata da un processo di sviluppo psichico ad esso anteriore.

L'analisi attraverso la riflessione sul *solus ipse*, in altri termini, mi mette innanzi ad una situazione evolutiva, che ha alle sue spalle tutto il processo di sviluppo della coscienza, intorno al quale non è possibile documentarsi attraverso l'autoriflessione, ma solo ricorrendo ai risultati raggiunti dalla scienza antropologica. Solo sulla base di essi la ricerca filosofica può acquisire gli elementi antecedenti al mio porsi come cosa cosciente fra altre cose, che sono necessari per intendere i dati della riflessione nel loro significato reale. Se, invece, mi colloco di fronte al mondo della vita prescindendo dalla conoscenza di tali risultati, con ciò, *ipso facto*, mi estranio arbitrariamente da esso come coscienza razionale originaria, teoreticamente attiva e, in quanto tale (secondo Husserl) teoreticamente intenzionante, ma mi sfugge completamente il condizionamento pratico attraverso il quale l'attività della mia coscienza è giunta ad emergere. Conseguentemente, vengo a trovarmi di fronte al problema del solipsismo, senza che si

dia effettiva possibilità di evitarne le secche, perché il condizionamento soggettivo dell'esperienza è stato da me posto implicitamente alla base del discorso e permane quindi al di là di ogni mio tentativo inteso ad eliminarlo. Il sorgere del solipsismo come problema si rivela così come questione fittizia e denuncia solo l'idealismo di fondo nei termini del quale è impostata la ricerca.

Alla luce delle conoscenze scientifiche acquisite, invece, risalendo al momento aurorale della coscienza, l'esperienza non mi rivela un mondo di cose alle quali tendo ad attribuire una coscienza analoga alla mia, ma, viceversa, un mondo di coscienze la cui azione incombe su di me. Il livello della consapevolezza, nello sviluppo della coscienza, è preceduto dalla fase animistica messa in luce dalla psicologia dell'infanzia, la quale, se non esclude in partenza il solipsismo lo prospetta però in termini rovesciati. Il problema che si pone da questo punto di vista, infatti, non è quello di gettare un ponte fra il soggetto e presunti oggetti, ma quello di ridurre la presenza incombente degli altri, distinguendo tra loro quelli che sono effettivamente tali dalle cose inanimate.

Si tratta, cioè, di procedere al recupero consapevole della propria attività soggettiva, liberandola dal sovraccarico, in certo senso, al quale è assoggettata dall'urgere della presenza di un mondo di « altri », di « soggetti » in maggiore o minor misura attivi e spesso aggressivi nei confronti dell'osservatore. La coscienza di me come oggetto è dunque preceduta da quella di me stesso come oggetto correlato all'attività delle cose circostanti da me subita. È la fase animistica, che segna il prevalere, nella coscienza, del senso di passività, in quanto il singolo si sente come dominato dalla presenza delle cose circostanti, determinate come elementi attivi, dai quali è osservato, spiato, scrutato, angustiato, colpito, ferito, attratto, gratificato. Le « filosofie dello sguardo » trovano forse qui la loro base fondamentale.

A questo livello di coscienza si rileva uno squilibrio fra la mia attività conoscitiva e la mia passività pratica, in quanto, di contro al mio osservare e conoscere si erge prepotente la schiera degli elementi attivi che mi circondano e mi assoggettano alla loro attività conoscitiva e pratica, della quale mi avverto oggetto passivo d'osservazione e praticamente succubo.

In questa fase di sviluppo il sentimento dominante è quello della paura, che si accompagna alla passività col progredire della consapevolezza della propria inerzia, a quella congiunta; la correlativa attività principale è poi quella fantastica, che introduce nell'esperienza il senso del mistero. La visione animistica, infatti, è

creatrice di entità fantasiose e inesplicabili. Non per questo, tuttavia, essa è da svalutare dal punto di vista della razionalità, che trova in essa la base dello sviluppo costituito dal progressivo discernimento critico del reale dall'irreale e, anzitutto, dei soggetti dagli oggetti. Il processo di sviluppo della coscienza muove dalla considerazione di sé come oggetto; non a caso il bimbo comincia a parlare di sé come di un terzo, parla di un « lui », non di un « io »; mio nipote, a due anni, qualificava abitualmente se stesso come « il bambino »: se uno in qualche modo gli recava noia, la sua espressione conseguente era: « Lascia stare il bambino ».

La coscienza di me come soggetto è dunque preceduta da quella di me stesso come oggetto correlato agli elementi esterni dei quali subisco l'attività. Essa sorge, infatti, quando arrivo a contrapporre all'attività da me subita la mia attività diretta sulle cose-agenti. Solo a questo punto arrivo ad attribuire agli altri un'interiorità analoga alla mia, ma ci arrivo sulla base della precedente coscienza della presenza degli elementi di cui avverto l'attività nei miei confronti, che si carica ora di un'interiorità correlativa alla mia. È questa presenza a condizionare lo sviluppo della mia coscienza individuale ed a precludere ogni reale possibilità di tipo solipsistico. A poco a poco, attraverso l'arricchirsi dell'esperienza, viene emergendo la differenza tra gli « altri come me », forniti di un'esteriorità e di un'interiorità, e gli « altri diversi da me », che si risolvono *in toto* nella loro esteriorità e sono quindi privi di iniziativa verso di me, a favore o contro di me. Ma anche questo processo essenziale non muove da me, ma abbisogna di sollecitazione adeguata da parte degli altri dotati di funzionalità psichiche del tipo delle mie.

* * *

A conclusione della sua analisi sulla genesi degli atti della coscienza, George Herbert Mead rilevò che « bisogna essere gli altri, prima di essere se stessi ». La verità incontrovertibile di questa tesi emerge limpidamente, sia pure per converso, dalla riflessione su fatti oggi a tutti noti, dai quali si evince chiaramente che, in mancanza del rapporto sociale, la coscienza razionale dell'individuo non si sviluppa. Negli ultimi mesi, giornali, telegiornali e periodici hanno ripetutamente presentato servizi sulla bambina-scimmia rinvenuta in Africa nel 1981 ed ora ricoverata in clinica nel tentativo di recuperarla alla civiltà, mentre nel 1968 moriva a Lucknow, al Balrampur Hospital, *Ramu* (Lupacchiotto), il bimbo-lupo trovato in India nel 1954, senza che le cure dei medici e degli psicologi abbiano

potuto giovargli in maniera apprezzabile. Gli articoli ed i servizi televisivi recentemente dedicati alla bambina-scimmia africana manifestarono umana comprensione per il caso della fanciulla ed una intensa sollecitudine per il recupero di essa al mondo civile, ma generalmente non dettero rilievo al significato reale del fenomeno nella sua rilevanza scientifica e, soprattutto, filosofica.

Eppure, proprio alla riflessione su casi del genere, che vennero presi in particolare considerazione nel Settecento, è da ricondurre l'origine del rovesciamento di prospettiva, sottolineato da Kant, che rivelò la fundamentalità della base antropologica per lo sviluppo delle conoscenze filosofiche e la necessità di subordinare ad essa quella intellettuale, fino ad allora ritenuta fondante. Tale *Umwertbung der Werte* o « rovesciamento di valori », secondo Kant, avvenne con Rousseau, che sotto questo aspetto aveva messo a frutto le riflessioni svolte in proposito da un pensatore « scandaloso », quale appariva (ed ancora oggi è ritenuto da molti) il medico-filosofo La Mettrie; attraverso la meditazione sugli *enfants sauvages*, infatti, egli era pervenuto alla conclusione che il selvaggio (quello che il Ginevrino, pur proiettandolo immaginosamente in una condizione anteriore, identificò sostanzialmente con l'ipotetico uomo della natura vivente nell'isolamento, senza rapporti stabili con i suoi simili) non è in grado di sviluppare la riflessione e il ragionamento.

Tale condizione di isolamento dai propri simili è proprio quella della bambina-scimmia sopra ricordata, come pure di Ramu e dell'altro bambino-lupo trovato presso Hesse nel 1344, come anche del bambino-orso rinvenuto nelle foreste della Lituania nel 1694, dei due selvaggi trovati nei Pirenei nel 1719 e di quello scoperto presso Hanovre nel 1724, sui quali esercitarono la loro riflessione La Mettrie, Condillac e Rousseau.

Questi casi del tutto fuori del comune attestano in modo inoppugnabile che, senza il rapporto sociale, non si sviluppa la riflessione e la razionalità, come aveva visto esattamente Rousseau. Conseguentemente, l'instaurazione del rapporto sociale costituisce la condizione necessaria e la base indispensabile al processo formativo della coscienza a livello di mera animalità, cosicché il raccapriccio destato in noi dalla comparazione delle condizioni dei cosiddetti *enfants sauvages* o *wild childs* con le nostre non può trovare in essi eco, non è « corrisposto », in quanto manca in loro la base di ogni forma di corrispondenza o corrispondenza razionale o comunicativa, quale si raggiunge nella consuetudine del bimbo, in età suscettibile di adattamento formativo, con un rapporto propriamente sociale. La coscienza non è quindi un'entità precostituita all'esperienza sociale, ma, tutt'al

più, un'attitudine bio-psicologica che abbisogna di tale esperienza per svilupparsi ed affermarsi.

La conseguenza diretta di questa constatazione è che il *solus ipse* non può costituire la base adeguata per l'indagine filosofica sulla razionalità umana, in quanto ne manifesta già un momento evolutivo avanzato e che il solipsismo, cioè la bestia nera di codesta concezione della coscienza come entità precostituita all'esperienza, è un falso problema generato esclusivamente dall'erroneità di tale impostazione: esso, infatti, si evita, rivelando così la sua reale inconsistenza, quando si corregga l'errore rilevato e si recuperi il nesso con gli altri, che costituisce il singolo come soggetto consapevole e razionale. Sulla base di questa conclusione, è agevole quindi cogliere e spiegare le difficoltà incontrate dalle posizioni filosofiche antiche e moderne che la trascurano.

* * *

L'ANALISI sistematica del problema dell'esperienza si può dire che cominci con Aristotele, il quale pose il problema dell'attività conoscitiva come esplicazione dell'atto intellettuale, inteso quale caso particolare del processo del divenire in genere, del quale l'atto costituisce ad un tempo la condizione e la pienezza. L'affermazione del nesso fra potenza ed atto nel divenire della natura, infatti, fu anticipata e condizionata da quella della connessione fra attività e attività nel rapporto fra soggetto e oggetto considerata dalla critica del Forestiero di Elea alla teoria delle idee nel *Sofista* platonico (248 c-e).

Ma l'analisi aristotelica si sviluppò sulla base della preesistente metafisica di Platone, dallo Stagirita approfondita criticamente, onde il risultato, indubbiamente ammirevole sotto molteplici riguardi, fu da quella predeterminato nelle sue conclusioni fondamentali. Aristotele, infatti, coglie l'atto anzitutto come raggiunta perfezione o *ἐντελέχεια*. Esso è quindi concepito da lui come una posizione d'arrivo, cioè come lo stato terminale d'un processo. In contrapposizione all'atto sta la possibilità di perfezione o potenza (*δύναμις*), cioè la possibilità, razionale ed esistenziale ad un tempo, di perfezionamento. Fino a questo punto, il filosofo sembra seguire i dati dell'osservazione e prospettare la sua concezione con stretta aderenza ai risultati di essa.

Senonché, la premessa d'ordine metafisico sulla base della quale egli si muove lo conduce a configurare il rapporto dinamico ora considerato anche come contrapposizione statica fra l'atto come *forma* (*εἶδος*) e la potenza come contenuto dello stesso o *materia* (*ὑλη*). La

forma è ancora fondamentalmente l'idea platonica immobile ed eterna (anche se non più « separata »), mentre la materia non è più l'assoluto non-essere di Platone, ma si determina positivamente come realtà relativa in contrapposto alla realtà assoluta della forma e, in quanto tale, è suscettibile di connessione con forme diverse. Aristotele ha superato la concezione platonica del non-essere come inesistente assoluto, ma non quella della forma come assoluta perfezione. Ciò fa sì che, nel divenire, l'atto debba essere assunto come forma che sopravviene bell'e fatta a dare compiutezza alla materia, subentrando ad altra forma che era unita ad essa in precedenza. Il divenire aristotelico è, infatti, processo di « trasformazione », passaggio dalla potenza all'atto che comporta lo svincolamento di una determinata materia dalla forma già rivestita e l'assunzione di una forma nuova.

La continuità del divenire, nel passaggio da una forma all'altra (tra loro disgiunte) è garantito, secondo Aristotele, dalla materia stessa, che si configura, sotto questo aspetto, come ὑποκείμενον o « substrato sostanziale », cioè come elemento che permane nel passaggio da una forma all'altra. Al carattere della dinamicità o forza si affianca così nella materia quello dell'inerzia e dell'adattabilità a forme diverse. L'analisi aristotelica coglie dunque con precisione il duplice carattere, attivo e passivo, della materia. Essa avverte, però, nello stesso tempo, il rischio derivante dal riconoscere alla natura un'attività o vitalità autonoma, suscettibile, in quanto tale, di sviluppi arbitrari in un processo irrazionale. Ma il pericolo viene evitato depotenziando, per così dire, la forza naturale e subordinandola ad una spinta motrice proveniente dall'esterno: dalla forma nuova che sollecita il processo di adeguazione e (per evitare il rinvio senza fine da forma a forma) dal motore immobile identificato con l'Atto puro, assoluta perfezione trascendente, che esplica la sua attrazione, « come l'essere amato », su tutto l'universo, garantendo in tal modo la razionalità del divenire.

La consuetudine col linguaggio aristotelico, penetrato profondamente nell'uso corrente e tuttora vivo nel nostro eloquio normale — termini come forma, materia, potenza, atto, trasformazione sono usati da tutti quotidianamente — ci pone nella condizione del *bourgeois gentilhomme* di Molière: come questo si meravigliò profondamente quando si rese conto che faceva abitualmente della prosa senza saperlo, così noi dobbiamo renderci conto che nel nostro normale conversare facciamo inconsapevolmente della metafisica, in quanto molte delle parole da noi usate traducono la nostra esperienza in termini metafisicamente elaborati e condizionati. Il prendere adeguata coscienza di ciò, particolarmente in rapporto al pensiero di Aristotele,

che forse fu il veicolo maggiore di questi apporti dotti al linguaggio comune, è indubbiamente d'aiuto per svincolarci quanto più è possibile dal condizionamento terminologico-concettuale e cercare di stabilire un rapporto più diretto con l'oggetto della nostra analisi.

Occorre anzitutto cogliere, nel processo del divenire, la separazione operata da Aristotele della forza e della vitalità dall'inerzia e passività, che l'esperienza ci manifesta strettamente congiunte nella dinamicità naturale. Nulla, infatti, autorizza l'osservatore a svincolare legittimamente, in termini di analisi razionale, la spinta motrice dagli elementi naturali nei quali si manifesta per ascriverla all'attrazione esercitata da un motore immobile determinato sul piano della mera astrazione razionale e privo di ogni attestazione diretta nell'esperienza. Anche l'utilizzazione, a questo fine, della prospettiva teleologica, elaborata attraverso l'analogia con l'attrazione esercitata, a livello empirico, dall'oggetto amato, per un verso è surrettizia, mentre, per l'altro, non risolve a rigore il problema di sottrarre ogni spontaneità attiva alla natura.

Il finalismo naturale, infatti, si esplica in concreto tramite l'attrazione esercitata da un oggetto particolare e non universale, come la forma in genere e, in modo eminente, l'Atto puro; nel caso dell'amore, utilizzato da Aristotele a scopo esemplificativo, l'oggetto amato è particolarissimo, unico, spesso, nella sua specie e (sia pure in circostanze eccezionali) può anche prescindere dalla bipolarità dei sessi, come si verifica nei rapporti di tipo omosessuale. Indipendentemente dall'attrazione esplicita dall'oggetto amato, c'è dunque una selettività connessa alla disponibilità dell'amante, che si rivela anche a livello di rapporto sessuale istintivo, dove l'attrazione è condizionata, almeno in una certa misura, nella sua efficacia, dal comportamento di chi la subisce e talvolta anche in rapporto alle condizioni ambientali in cui viene subita. Non è infatti raro il caso (particolarmente fra i cani di razza) in cui l'accoppiamento di un maschio avviene con certe femmine, ma non con certe altre.

Il subire un'attrazione in genere, d'altra parte, come insegna la esperienza, non comporta di per sé necessariamente l'attività conseguente dell'elemento che la subisce, ma è mediata dall'iniziativa di questo, che può secondarla o contrastarla almeno parzialmente, cosicché l'autonomia della sua iniziativa non è annullata (o non è annullata completamente) dall'attrazione subita. Aristotele avverte questa difficoltà, che tuttavia resta insuperabile, malgrado egli cerchi di ovviare ad essa mediante l'introduzione nel processo del divenire delle quattro cause, che complica solo il problema senza risolverlo, come

attesta l'intricatissima e sempre aperta questione generata da questa teoria.

L'immagine dell'oggetto amato e dell'attrazione motrice da esso esercitata è solo una metafora ed Aristotele ne è ben consapevole; egli si avvale di essa, infatti, non perché possa offrire una base di convalida diretta della sua argomentazione, ma perché gli consente di costruire un'analogia secondo il procedimento platonico (analizzato con finezza e penetrazione da P.-M. Schuhl) che conclude dall'immanente al trascendente, con la conseguenza di superare così tutte le difficoltà del rapporto posto in termini di esperienza. Queste, infatti, si dissolvono quando dal piano dell'imperfezione empirica si passi a quello dell'assoluta perfezione, che, in quanto tale, tutte le compone per definizione. Ma l'analogia sul piano ontologico non può offrire alcun elemento di validità, in quanto è un procedimento di carattere puramente relativo e quindi contenuto entro i limiti dell'esperienza, che ne consentono la necessaria verifica, come dimostrò John Stuart Mill. Aristotele, invece, le attribuisce (come Platone) validità indipendentemente da questi limiti e la considera come metodo idoneo per lo sviluppo della scienza della realtà in sé, da lui identificata nella *Metafisica* (1026 a 29-34, 1064 b 3-8) con la teologia.

L'operazione che conduce a questo risultato ha indubbiamente alla sua base un'acutissima determinazione degli elementi offerti dall'esperienza, attestata dalla terminologia stessa adoperata dallo Stagirita, che qualifica l'atto e la potenza, rispettivamente, con una duplice denominazione: l'atto, infatti, è *ἐντελέχεια* ed *ἐνέργεια* mentre la potenza è *δύναμις* e *ἄλη*. L'*enérghēia* è l'atto in quanto creatività, attività razionale, realizzazione della perfezione formale o ideale; l'*entelécheia*, invece, è l'atto in quanto perfezione raggiunta, compiutezza razionalmente determinata. La *dýnamis*, d'altra parte, è forza operatrice, dinamicità appunto, forza produttiva; l'*ýle*, invece, è substrato inerte e passivo, cioè la materia in quanto elemento suscettibile di ricevere o subire l'azione. Emerge così un duplice nesso fra attività e passività, che si prospetta da un lato sul piano della razionalità e dall'altro su quello della produttività.

L'*enérghēia*, infatti, a ben vedere, è la forza che non si vede, la forza pensata e, in questo senso, si distingue dalla *dýnamis*, cioè dal suo sinonimo terminologico, che indica invece l'energia che si vede, che si manifesta sensibilmente come forza; l'*entelécheia*, poi, è la perfezione contemplata a livello intellettuale, il senso razionale compiuto, mentre l'*ýle* è l'elemento che subisce l'atto e lo concreta come unità ilemorfica o *sinolo* (σύνολον).

Aristotele procedendo sostanzialmente nella visuale platonica, connette, da un lato, l'*enérgeia* o attività razionale all'*entelechia* o razionalità compiuta e, dall'altro, la *dýnamis* o attività produttrice materiale, non all'*ýle* o passività che subisce il divenire, ma all'*entelécheia*, in quanto pone l'atto come principio motore della dinamicità naturale ed in tal modo subordina l'attività o forza naturale all'atto che la sollecita, il mondo della vitalità a quello della razionalità. In tal modo egli arriva a soddisfare l'istanza platonica, da lui condivisa, della primalità del razionale sul vitale, ma nello stesso tempo (pur senza rilevarlo) con l'introduzione del nesso teleologico mette in evidenza un carattere importantissimo della dinamica dell'esperienza e cioè che la sollecitazione esplicata dall'atto nella sua immobilità sul processo del divenire implica una passività dell'atto stesso.

L'Atto puro, secondo Aristotele, è per definizione essenziale attività e totale assenza di passività; ma se, al di là della definizione, lo si considera nella funzione assegnatagli, non appare affatto tale. Nel momento in cui esso sollecita il divenire della natura, infatti, non può evitare di subirne il dinamismo, perché, nella sua assoluta immobilità, non è in grado (e quindi si trova necessariamente nella impossibilità) di bloccarlo o comunque di resistergli e deve subirlo passivamente.

È un fatto noto ed agevolmente constatabile, ma forse non rilevato adeguatamente sul piano della riflessione, che ad ogni attività è collegata indissolubilmente una passività e cioè che un'attività non correlata a passività non si dà nell'esperienza e, d'altra parte, è razionalmente inconcepibile. Sotto questo aspetto, ogni atto sollecita senza determinarle (e quindi si pone nella necessità di subirle) innumerevoli attività entro il raggio della sua sollecitazione. L'enunciazione di un concetto scientifico occasiona iniziative prima impensabili, che hanno in esso l'elemento motore passivo. Si pensi alla rappresentazione della terra concepita da Paolo dal Pozzo Toscanelli ed alla connessa iniziativa di Cristoforo Colombo, che condusse alla scoperta dell'America e, con questa, subì la correzione dell'errore ad essa implicito, o alla teoria dei neutroni lenti, elaborata da Fermi, che sollecitò l'iniziativa pratica rivolta a costruire la pila atomica e, in uno sviluppo ulteriore, la bomba nucleare. La sollecitazione teleologica dell'atto in quanto forma o idea, in altri termini, si traduce nella nascita di processi pratici di « utilizzazione » dell'idea stessa, che non sono connessi necessariamente ad essa (pur essendo da essa condizionati) e che, quando si verificano, ne rivelano anche la passività di essa nei loro confronti.

Analogamente, sul piano dell'esperienza sensibile, una determinata situazione o una particolare cosa può sollecitare l'attività mentale, la riflessione e l'elaborazione razionale, conducendo talvolta a concepire idee e teorie nuove. Si pensi alla scoperta dell'isocronismo del pendolo, sollecitata dall'osservazione, da parte di Galilei, delle oscillazioni di un lampadario in chiesa (sempreché la tradizione sia fondata) o alla scoperta della radioattività, fatta da Becquerel e dai coniugi Curie riflettendo sul fatto, rilevato del tutto occasionalmente, che il *radium*, chiuso in un cassetto, aveva impressionato delle lastre fotografiche contenute nello stesso, o ancora alla scoperta della penicillina, fatta da Alexander Fleming sulla base della rilevazione fortuita del potere antibiotico di un fungo (il *penicillum*), di cui aveva predisposto culture nel quadro d'una sua ricerca batteriologica orientata ad altri scopi. L'osservazione di una « cosa » circostanziata dal punto di vista fisico, nei primi casi, da quello batteriologico, nell'ultimo, innescò l'attività di riflessione razionale approdata alle importanti scoperte ricordate.

Ma i nessi in questione emergono nell'esperienza quotidiana di ognuno, quando si rileva che il soffermarsi su un'idea o rappresentazione suggerisce (o sollecita) iniziative pratiche (così la rappresentazione di una figura geometrica può sollecitare il falegname a utilizzarla nel disegno di una porta o di un mobile ed uno stilista di moda ad elaborare sulla base di essa una « linea » per la sartoria, calandola così in un processo pratico), mentre, per converso, la vista di una cosa in circostanze particolari può sollecitare la riflessione teorica (come, ad esempio, il rimbalzare di un sasso lanciato sull'acqua di uno stagno può indurre a riflettere sul moto dei gravi e a rendersi conto delle leggi a cui obbedisce). L'esperienza, infatti, è intessuta di codesti rapporti fra attività e passività e, più precisamente, fra attività conoscitiva e passività pratica o fra attività pratica e passività teorica.

Non si dà, invece, se non a livello di pura astrazione, un movente teoretico dell'atto conoscitivo o un movente pratico dell'atto operativo o produttivo. Non a caso, Kant, nella *Critica del giudizio*, osservò che gli imperativi ipotetici o moventi relativi della volontà hanno contenuto teoretico e non propriamente pratico, rilevando così il nesso fra rappresentazione intellettuale e iniziativa operativa, mentre, d'altra parte, com'è noto, negò la possibilità di un nesso analogo fra idea e attività conoscitiva o intellettuale, notando che una connessione del genere, priva di contenuto empirico, può condurre solo a determinazioni di valore « regolativo », cioè di valore vagamente pratico e non conoscitivo, e pervenendo quindi anche per questa via a

ribadire il carattere di movente pratico dell'idea o rappresentazione razionale.

Aristotele, invece, spinto evidentemente dall'esigenza di affermare la primauté dell'ordine razionale su quello sensibile, fu indotto, contro le attestazioni dell'esperienza, a porre un Atto puro senza passività ed una materia priva di autonomia dinamica, connettendo correttamente il divenire naturale alla sollecitazione dell'atto o determinazione razionale compiuta, ma trascurando il collegamento fra la determinazione empirica particolare o materiale e l'attività razionale da esso sollecitata. Ciò lo indusse, da un lato, a connettere anche l'attività razionale, oltre che quella materiale, alla sollecitazione del motore immobile, imboccando così, per le ragioni ora considerate, la via dell'astrazione metafisica (o teologia), priva, come mostrò Kant, di consistenza scientifica, e approdando, conseguentemente, a complicare vanamente la teoria dell'intelletto con l'introduzione, accanto all'intelletto attivo o νοῦς ποιητικός dell'intelletto passivo o νοῦς παθητικός, che è evidentemente un surrogato d'acquisto dell'elemento passivo o materiale, di cui la mente abbisogna per attivarsi. Di qui la notissima questione dell'intelletto, causa di infinite discussioni, oltre che di intricatissime quanto insoddisfacenti ed inconsistenti (almeno sotto il profilo filosofico) proposte risolutive.

La teoria aristotelica dell'intelletto rende evidente, così, la difficoltà insuperabile a cui va incontro l'ipostatizzazione ed assolutizzazione dell'attività razionale in un Atto puro o pensiero del pensiero (che, a rigore, è nozione inintelligibile), capace di sovrastare e dominare la vita dell'universo. Essa conduce, infatti, a configurare l'atto e la potenza come elementi ontologicamente diversi, che entrano in sintesi nel « sinolo », ed a capovolgere, quindi, l'attestazione della esperienza, che li rivela quali aspetti irreducibili delle sue manifestazioni concrete. Emerge in tal modo lo scotto pesantissimo pagato da Aristotele all'idealismo platonico.

* * *

Si è reso opportuno soffermarsi alquanto sulla posizione aristotelica, perché essa ha condizionato fortemente gli sviluppi del pensiero filosofico successivo e costituisce, quindi, la via obbligata da percorrere per orientarsi consapevolmente su questi. A questo fine, essa ha infatti fornito due parametri essenziali per il proseguimento dell'indagine sul problema dell'esperienza, costituiti dall'impostazione della ricerca filosofica in termini « teologici » e dalla conseguente attribuzione all'Atto puro (ferma restando la sua assoluta impassibilità)

delle funzioni motrici dell'attività sia d'ordine fisico che d'ordine intellettuale, che comporta la svalutazione dei correlativi momenti di passività (teoretica, nel primo caso, e pratica, nel secondo) attestati dall'esperienza.

Dopo gli apporti specialmente platonici o neoplatonici recati al pensiero cristiano nel periodo della Patristica, l'Aristotelismo, com'è noto, in séguito alla diffusione delle sue opere nel mondo islamico ed in quello cristiano, fornì sia alla Scolastica araba sia a quella latina il metodo per gli studi in genere ed in particolare anche per quelli sulla rivelazione, avviando a considerare come scienza non solo la teologia razionale (secondo la concezione aristotelica sopra ricordata), ma anche la teologia rivelata.

Questa tesi, peraltro già posta in discussione dagli stessi Scolastici del secolo XIV (in particolare da Guglielmo d'Occam e da Gregorio da Rimini), fu criticata dai pensatori dell'Umanesimo e del Rinascimento, che posero il problema, fondamentale alle origini e negli sviluppi del pensiero moderno, di distinguere le sfere d'indagine della teologia, della filosofia e delle scienze particolari. Senonché, anche per l'incidenza politica (e non solo filosofica) della subordinazione della metafisica e della scienza alla teologia, il problema fu storicamente impostato come istanza di svincolamento della filosofia dalla teologia rivelata e dalla teologia razionale fondata su di essa, senza preoccuparsi della validità o meno di una filosofia o di una metafisica identificantesi, aristotelicamente, con la teologia razionale autonoma, cioè non subordinata alla dottrina rivelata.

L'assunto di Descartes, infatti, al quale va riconosciuto indiscutibilmente il merito di avere liberato la filosofia dalla pregiudiziale teologica, fu quello di elaborare una metafisica indipendente da ogni condizionamento da parte della dottrina soprannaturale, onde pervenire alla costruzione di una filosofia autonoma, sì, ma delineata ancora col metodo « teologico » di tipo aristotelico: metodo al quale non si sottrassero, in definitiva, né i razionalisti postcartesiani (Malebranche, Spinoza, Leibniz), nei quali il principio teologico diventa esplicitamente preponderante, né gli empiristi, i quali, in mancanza di un'analisi dell'esperienza adeguata, nel loro tentativo di sviluppare un pensiero non condizionato, razionalistico, con Locke tennero fermi i concetti aristotelico-cartesiani di sostanza e di causa, restano così ancora saldamente vincolati a tale base, mentre, attraverso la critica di Berkeley e di Hume, pervennero alla dissoluzione di questi concetti, senza avere però nulla per sostituirli. L'esito di tali grandi indirizzi di pensiero fu, com'è noto, il dogmatismo del sistema razionalistico di Wolff, da un lato, e lo scetticismo di Hume, dall'altro.

La critica kantiana mise in chiara luce, come già si è accennato, la dipendenza di questi esiti negativi dalla mancanza di validità scientifica del metodo metafisico, ma, avendo conservato il concetto di una realtà noumenica, finì col riaffermare la metafisica almeno come esigenza pratica giustificatrice dei postulati che forniscono un supporto all'istanza del sommo bene (cioè Dio, l'anima immortale e la libertà), riaffermando così la legittimità, se non della fondazione metafisica della scienza, della fondazione metafisica della volontà.

Hegel, dal canto suo, recuperando in certo senso il significato ontologico attribuito alla dialettica da Platone, cercò di cogliere nella antinomicità della ragione la manifestazione del divenire concreto, individuando nella filosofia il momento della sintesi assoluta del sapere, offrendo così una dottrina leggibile (come peraltro fu letta) in termini di reinterpretazione teologico-razionalistica del Cristianesimo, mentre Kierkegaard, per contrapposto, affermata nettamente la separazione fra Dio e natura, approdò ad una posizione mistica, risolvendo in essa sia la razionalità sia la filosofia.

Gli sviluppi del pensiero filosofico nell'età contemporanea, a parte le riprese di tipo spiritualistico, sono caratterizzati, nelle posizioni più importanti, da contrapposizioni fra orientamenti di tipo razionalistico, sviluppati su base kantiana o, più spesso, hegeliana (da Feuerbach a Marx, ai positivisti, ai neohegeliani, a Husserl) e orientamenti di carattere irrazionalistico (da Schopenhauer a Nietzsche, a Bergson, agli esistenzialisti), con manifestazioni di tendenza variamente prassistica (marxismo, pragmatismo) o teoreticistica (fenomenologia, empirismo logico, razionalismo critico, filosofia analitica), in opposizione irreducibile fra loro.

* * *

Gli sviluppi del pensiero moderno e contemporaneo, rilevati sommariamente, conducono per un verso a rendere più ardua la determinazione del rapporto fra attività teoretica ed attività pratica compromessa, come si è visto, dalla prospettiva teologica di Aristotele, ma, per altro verso, forniscono importanti elementi utili all'approfondimento della questione. Con Descartes, infatti, viene meno anche la funzione di « substrato originario » attribuita da Aristotele alla materia, con la conseguenza che il grande filosofo francese deve riporre immaginosamente l'anima nella glandola pineale e fare di questa il luogo di connessione fra attiva sostanza pensante e passiva sostanza materiale. In questa prospettiva, gli occasionalisti e Leibniz sono indotti, per liberarsi di un'ipotesi risolutiva del testo improbabile, ad

affidare il collegamento in questione addirittura all'azione continua o predeterminatrice di Dio, mentre Spinoza arriva a vedere nei due elementi in esame attributi di Dio stesso. È da sottolineare, tuttavia, il senso positivo del problema evidenziato indirettamente da Descartes col contrapporre la materia, nella sua oggettiva passività, allo spirito, come attività pensante, sollecitando così la considerazione dei due elementi o, cartesianamente, delle due « sostanze » in termini di correlazione.

Kant, messa da parte la metafisica a livello conoscitivo, pervenne ad un ulteriore importantissimo passo innanzi con la risoluzione della forma nell'attività teoretica del soggetto e l'affermazione della materia come suo contenuto o elemento passivo; ma, con la teoria del primato della ragion pratica, egli reintrodusse la metafisica e, con essa, lo scarto incolmabile fra attività teoretica (confinata nell'ambito del fenomenico o del relativo) e attività pratica, operante invece sul piano noumenico o dell'assoluto. Prospettiva teoretica e prospettiva pratica vengono quindi configurate da lui come « punti di vista » alternativi, ma apparentemente senza nesso fra loro, all'infuori di quello determinabile con la subordinazione meramente esigenziale e acritica del mondo della pratica all'assoluta razionalità.

Il filosofo di Königsberg, infatti, ritenne di poter legittimamente procedere liberandosi, in certo modo, di una delle note essenziali del concetto aristotelico dell'uomo, col concentrare la sua attenzione su di esso quale « animale ragionevole », ma quale partecipe imperfetto (in quanto appesantito e come degradato, appunto, dall'animalità e dalla sensibilità) di un del tutto ipotetico mondo di puri esseri razionali, al quale l'empiricità e la materia restano completamente subordinate. È notevole, comunque, che nella figurazione puramente astratta del « regno dei fini » (nel quale ogni membro è ad un tempo « legislatore » e « suddito »), Kant finisca con l'evidenziare, sia pure a livello ideale, il momento della passività connesso all'attività su terreno pratico, al quale l'immagine in questione si riferisce. In questa prospettiva, Kant mise a frutto la lezione dichiaratamente appresa da Rousseau, sia pure svincolandola dalla base esistenziale sulla quale il Ginevrino l'aveva prospettata e, quindi, semplificandola con la riduzione alla mera dimensione razionale pratica.

La concezione kantiana dell'attività teoretica e di quella pratica come due punti di vista ha tuttavia una notevole portata chiarificatrice, in quanto mette in evidenza il collegamento di entrambe col soggetto (pur senza determinare il modo della connessione che le lega fra loro) e mette in luce che, mentre la prospettiva conoscitiva è soggettiva (anche se fornita di universalità dall'attività trascendentale

dell'io penso), la visuale pratica, invece, in quanto operante nel reale, è oggettiva.

Questa caratteristica si riflette nella filosofia hegeliana come antitesi dialettica fra spirito soggettivo (antropologia, fenomenologia, psicologia) e spirito oggettivo (diritto, morale, eticità), la sintesi dei quali nello spirito assoluto riafferma però, come si è visto, la spiegazione teologica del nesso in questione.

Le posizioni considerate forniscono i parametri essenziali per l'approfondimento del problema dell'attività e della passività attraverso l'analisi dell'esperienza, senza far ricorso a pregiudiziali d'ordine metafisico. Tutte le altre concezioni filosofiche, spiritualistiche o materialistiche, pragmatistiche o fenomenologiche, sono in qualche modo incardinate nelle prospettive esaminate. Anche la ricca e profonda analisi dedicata da Husserl al « ritorno agli atti in cui si rivela la presenza intuitiva delle cose » (per usare l'espressione di Levinas) è infatti condizionata radicalmente dall'assunto che l'indagine fenomenologica è ricerca di « essenze » (cfr. *Ideen*, I, p. 6), in quanto presuppone che il mondo sia in sé una realtà statica e imm modificabile, che appare alla coscienza come « costantemente fluente » (cfr. *Ideen*, II, p. 137 e 196) e accoglie quindi un presupposto di tipo chiaramente platonico. In nessuna delle concezioni sviluppate sul piano storico, infatti, emerge la netta consapevolezza dell'ineliminabilità del nesso attività-passività presente in ogni manifestazione dell'esperienza umana, anche se in molte di esse la questione, per la sua necessaria incombenza su ogni aspetto della vita, è spesso sfiorata e talvolta messa in luce sotto angolazioni assai penetranti.

Un esempio caratteristico di ciò si ha in Giovanni Gentile, che incentra la sua filosofia proprio sul concetto dell'atto. Questi rileva bene la connessione che, in ogni circostanza, lega l'atto al fatto, l'attività alla passività; egli, tuttavia, non muove affatto nel senso dell'approfondimento di codesto nesso sulla base dell'analisi dell'esperienza concreta, ma è orientato dalle premesse idealistiche del suo pensiero a svincolare l'atto nella sua purezza da ogni passività e materialità. Ciò gli è possibile col proiettare il fatto nel passato, ossia nell'astrazione: l'atto viene a configurarsi così sul piano dell'esperienza come il mistero dell'« autoctisi », che si rivela solo sul piano della vita di uno Spirito universale, sopravveniente come *Deus ex machina* a risolvere il problema in termini di costruzione puramente razionale, ma a costo di prescindere completamente dal mondo dell'esperienza e di annullare conseguentemente il concreto senso della individualità.

Il nesso tra atto e fatto, tra attività e passività, non è però riducibile al rapporto concreto-astratto, in quanto l'esperienza lo manifesta come nesso fra suoi momenti concreti e reali. Occorre dunque soffermarsi sul problema del rapporto fra attività e passività considerate nella loro relazione concreta, ossia sul problema del rapporto fra attività teoretica ed attività pratica nella connessione di esse con le loro rispettive passività.

* * *

L'esigenza di procedere all'approfondimento degli elementi concreti che sono alla base del pensiero razionale fu sentita vivamente da Hegel, che prese conseguentemente le mosse per la sua ricerca dalle categorie piú indeterminate e astratte per procedere verso la determinazione del reale concreto. La dialettica degli opposti ha infatti la funzione di far emergere nella sintesi di momenti astrattamente antitetici il nesso concreto che la sottende; senonché, nella mediazione degli opposti, codesto nesso è lasciato, in certa misura, nell'ombra, in quanto è implicato esclusivamente nella funzione dell'antitesi, che si connette per opposizione alla tesi, negandola, e, negando insieme se stessa, si risolve con l'opposto nella sintesi. Il gioco del negativo, al quale Hegel, com'è noto, annette una forza terribile, è avvertito, sì, come l'anima del processo, ma è assunto, nello stesso tempo, in modo indeterminato e indefinito, in funzione esclusiva della sintesi, nella quale, da ultimo — a livello dell'assoluto — si annulla misteriosamente.

La legittimità della dialettica degli opposti deriva dall'assunto pregiudiziale della razionalità del reale; esso implica l'accettazione del principio fondamentale del razionalismo, in forza del quale il conoscere si risolve nella riconduzione dei dati empirici al loro significato razionale, che traduce l'ignoto nel noto. Ma un processo di questo tipo non ha una giustificazione critica a livello teoretico, in quanto riflette semplicemente un criterio pratico di spiegazione di ciò che non si conosce tramite il suo collegamento al conosciuto dal quale proviene o deriva: è il procedimento corrente, col quale « spiego » che il giovane Tizio (sconosciuto all'interlocutore) è figlio di Caio (a quello ben noto) o che l'acqua deriva dalla sintesi fra ossigeno e idrogeno. Ma un tipo di spiegazione di questo genere non conduce affatto a « capire » il significato intrinseco d'una cosa, bensì surroga tale istanza con un rinvio della cosa ad altra cosa che ci è familiare, la quale, a sua volta, si spiega con un ulteriore rinvio di questo genere e così indefinitamente, in una risalita senza fine verso il « principio », in

sé ovviamente irraggiungibile a causa della relatività di ogni elemento del processo, ma apparentemente raggiunto postulando (con un ripiego di carattere pratico, privo d'ogni validità teoretica) l'assolutezza di uno di questi concepito in astratto.

Questo procedimento si avvale dell'uso dell'analogia oltre i limiti dell'esperienza, secondo il metodo largamente utilizzato da Platone e poi dai filosofi d'ogni tempo, ma già criticato, com'è noto, da Senofane, osservando che i mortali immaginano gli dèi con vesti, voce e figura come loro e che se buoi, cavalli e leoni fossero in grado di rappresentarsi, li raffigurerebbero come buoi, cavalli e leoni: critica sostanzialmente ripresa in tempi vicini a noi da Chestov, col notare che se un asino potesse pensare Dio lo penserebbe come un asino perfetto. Con argomentazioni di questo tipo, si arriva a preconstituire la base universale nota alla quale sono riconducibili i particolari empirici, risolvendoli nel quadro di uno schema razionale determinato secondo nessi preventivamente accettati, annullandone così ogni aspetto di novità e creatività che si sottragga a tale riduzione.

Ma l'individuazione del carattere teoreticamente aberrante del procedimento considerato e delle gravi conseguenze ad esso conseguenti non è sufficiente a spiegare il successo da esso conseguito nella plurimillennaria applicazione fattane dai filosofi. Per chiarire la questione sotto questo aspetto, occorre ritornare sul carattere pratico (e non teoretico) poc'anzi rilevato nei postulati assoluti. James, infatti, rilevò che, in quanto l'idea di Dio produce effetti reali, Dio è reale: reale, beninteso, negli effetti pratici della credenza, non in sé.

Ciò conduce a mettere in luce la base pratica della conoscenza. L'assolutizzazione del fondamento su cui opera la ragione, infatti, non avviene soltanto quando, con l'uso metafisico dell'analogia, si cerca di pervenire al principio dei principî, ma è comportata da ogni processo conoscitivo, in quanto esso si sviluppa sempre sul presupposto della piena realtà delle sue premesse. Quando si procede alla soluzione d'un problema, si assumono dei « dati » e si opera su di essi considerandoli come base o supporto passivo dell'argomentazione, cioè *come* se fossero assoluti. Qui è l'aspetto di verità della filosofia dell'*als ob* proposta da Vaihinger. Ma il processo del divenire, così ricondotto al principio assoluto, è annientato nella sua creatività e innovatività.

Di contro alla posizione idealistica si sviluppò l'antiessenzialismo di Kierkegaard, che offrì una base all'esistenzialismo del nostro secolo e mise in evidenza l'inoggettivabilità dell'esistenza, in quanto il coinvolgimento ontologico del filosofo nel suo problema, da essa comportato, preclude la possibilità di ogni metafisica. L'esistenzialismo,

tuttavia, se non con Jaspers (che resta molto vicino a Kierkegaard nel suo fondamentale appello alla libertà del singolo nella sua storicità), col primo Heidegger, con Sartre riprende l'orientamento ontologico, sia pure rovesciandolo in senso nihilistico, per sfociare nelle note posizioni umanistiche dell'ultimo Sartre e nelle oltremodo significative meditazioni del secondo Heidegger sull'« evento » o *Ereignis*, orientate a precisare la « differenza » fra la determinazione ontologico-metafisica e il concreto sviluppo dell'esperienza, che qui riveste particolare interesse.

Caratteristica di queste posizioni è il vivo senso dell'essere-qui, come gettati nel mondo, con la conseguente accentuazione della dipendenza dell'« esserci » o del « per sé » dal nulla o dall'essere, che conduce a recuperare sostanzialmente la concezione tradizionale dell'esistenza (implicita al termine *ex-(s)istentia*, carico di significato metafisico) come di qualcosa di derivato da altro (dal nulla o da Dio) e ridischiede, in senso positivo o negativo, l'orizzonte dell'ontologia. Il tentativo di sviluppare una forma di esistenzialismo positivo, effettuato da Nicola Abbagnano, si risolve nella proiezione del fondamento dell'esistenza sul piano della possibilità, col recupero in questa prospettiva della razionalità sul piano di una considerazione pragmatica della costruttività umana; esso approda così ad una sorta di migliorismo etico affidato soprattutto alla fede nella positività degli sviluppi futuri della razionalità dell'uomo, che sola fornisce alla costruzione l'elemento fondante e giustificativo.

In tutte queste concezioni emerge nettamente il vivissimo senso dell'insufficienza e dell'ambiguità dell'esistenza, connesso al suo aspetto negativo o passivo, che sembra precluderne il positivo sviluppo razionale se non in una ottimistica quanto vaga proiezione nel futuro o nel trascendente. Nella dialettica di tipo esistenziale, che si sviluppa attraverso l'implicanza di positivo e negativo, è da rilevare comunque il netto delinarsi della correlazione fra i poli del processo, che mette in evidenza l'inscindibilità, in ogni determinazione concreta dell'esperienza, fra l'aspetto attivo e quello passivo, aprendo così la via (quando ci si liberi dalla tendenza a ricorrere ad elementi estranei all'esperienza stessa) all'indagine sul significato di codesta connessione, ossia sul modo in cui è possibile concepire coerentemente la passività della attività e l'attività della passività.

Come reazione, per molti versi salutare, all'esistenzialismo, si ebbe nel dopoguerra la rinascita della fenomenologia e, con essa, della tendenza a ricondurre l'esperienza umana nel quadro di un sistema di essenze inclusivo per definizione di ogni suo concepibile sviluppo. Secondo Husserl, infatti, è assiomatico che l'essenza di ogni espe-

rienza possibile è già data nell'eterno mondo delle essenze o possibilità ideali assolute. Ma contrapporre all'esistenza l'essenza come suo fondamento eterno conduce al già considerato passaggio dal piano del relativo a quello dell'assoluto, che non è razionalmente comprensibile né sperimentalmente contestabile. L'argomentare di questo tipo, infatti, ricade sotto l'obiezione kantiana alla pretesa prova ontologica dell'esistenza di Dio: inutilmente, in quanto penso di avere cento talleri in tasca, frugo in questa per trovarli e convalidare così il mio ragionamento; se per caso li trovassi, infatti, nulla mi potrebbe seriamente attestare di averli trovati in quanto il mio argomentare è stato conforme alla necessità ontologica.

Indubbiamente, d'altra parte, il lato negativo dell'esistenza è inoppugnabile. La situazione, nella sua finitezza spazio-temporale, non può non essere subita. Ma non è affatto necessario innestare su questa constatazione sviluppi librati sulle ali della fantasia, in una moltiplicazione dei *fliegende Gedanken* ai quali, nel pensiero moderno, ha dato avvio e credito il razionalismo cartesiano. Sotto questo aspetto è sommamente salutare il recupero della lezione kantiana, che sembra troppo spesso dimenticata dalla filosofia contemporanea.

Kant, infatti, forte delle conclusioni raggiunte da Hume, negò che l'esistenza possa concepirsi cartesianamente come una perfezione e sia quindi determinabile come un predicato di una qualsiasi cosa, mettendone chiaramente in luce il carattere di percezione attuale insuperabile, da assumere necessariamente come postulato empirico (cfr. *Crit. d. r. pura*, III, sez. III, § IV). La dipendenza caratteristica dell'esistenza, in altri termini, è semplicemente un aspetto della determinazione empirica, non interpretabile legittimamente in termini di derivazione da altro o di rinvio ad un fondamento *ab extra*. Si tratta, evidentemente, del carattere di passività connesso indissolubilmente a quello di attività, che contraddistingue ogni determinazione esistenziale. La considerazione di esso, nell'interpretazione razionale, è imprescindibile e, con la correlativa attività, costituisce l'unica base per un'analisi del processo dell'esperienza che non voglia ricadere nella mera astrazione e risolvere la filosofia in una costruzione ontologica sconfinante, come ben vide Aristotele (senza peraltro rilevare l'inconsistenza di questo metodo), nel campo della teologia.

* * *

La riflessione su di sé abbisogna conseguentemente di una preparazione, che metta l'autosservatore in condizione di non assumere come elementi originari quelli che (come il soggetto e l'oggetto, l'io

e gli altri) sono invece elementi derivati dal processo di formazione della coscienza. In tale prospettiva questi elementi vengono ad iscriversi in un rapporto dinamico, in quanto mi avverto in una situazione determinata, nella quale mi trovo come gettato, in una situazione che subisco, in cui sono costretto passivamente, ma sulla quale, nel momento stesso in cui l'avverto, esercito la mia attività di osservatore, che me ne dà consapevolezza.

Alla base dell'esperienza si coglie così il nesso irreducibile fra passività ed attività, che non presenta caratteri di scontro o conflittualità, dal momento che il mio osservatore non risulta ostacolato, ma solo limitato dall'oggetto dell'osservazione e, in questo senso, determinato e condizionato. Osservo la mia mano mentre scrivo, ad esempio, e non posso non coglierla nelle sue caratteristiche di oggetto in movimento, con struttura, dimensione e figura particolari, che le consentono l'uso di questa penna con tali e tal altre caratteristiche, ecc. In questa osservazione posso dire che « subisco » la presenza della mano, ma codesto subire è condizione, insieme, del mio attivo osservare, nel senso che, se tolgo l'una, tolgo anche l'altro. Se allontano la mano dal mio campo d'osservazione, annullo anche la mia attività di osservatore della mano stessa. Ma l'atto con cui sottraggo la mano alla mia osservazione, pur essendo da me intenzionato, è di natura diversa da quella del mio atto di osservare, che risponde anch'esso ad una mia intenzione concomitante: il primo è atto di tipo operativo, l'altro di tipo conoscitivo.

L'analisi rivela quindi una duplicità di atteggiamenti o forme di attività elementari e irreducibili, di cui dispongo consapevolmente e che sono fra loro collegate, l'una operativa o pratica, l'altra conoscitiva o teoretica. La loro connessione si rivela nell'obbedire alla mia intenzione e consente loro di convergere verso lo scopo da me perseguito (come quando porto la mia mano nel campo d'osservazione) o di divergere da esso (come quando sottraggo la mano a tale campo). È chiaro che se mi propongo di osservare la mia mano, la porterò coerentemente entro il campo di osservabilità. Ma la constatazione che io posso far convergere o divergere le due attività, con la loro subordinazione alla mia iniziativa, rivela la loro correlazione ineliminabile secondo modalità precise. Io posso, infatti, osservare la mia mano solo se, praticamente, subisco e mi dispongo a subire la mia stessa attività osservativa o conoscitiva. Quando, invece, sottraggo la mano al campo di osservazione, la mia attività pratica condiziona negativamente, costringendola alla passività, la mia attività teoretica, che non è più in grado di esplicarsi secondo la sua intenzione. Emerge così l'irreducibilità del nesso concreto fra attività teoretica e passi-

vità pratica, da un lato, fra attività pratica e passività teoretica, dall'altro.

Allo scopo di rendere evidente il nesso in questione, si è parlato di intenzione teoretica e di intenzione pratica come di manifestazioni distinte, mentre, in concreto, esse si rivelano come alternanza intrinseca al processo empirico, in quanto è possibile l'esplicazione o (*aut*) dell'intenzione teoretica o (*aut*) dell'intenzione pratica, ma non, insieme, quella di entrambe. Non posso, evidentemente, osservarmi dalla finestra mentre passeggio nella via sottostante. La passività di uno dei due atteggiamenti, quindi, è il correlato inscindibile e costitutivo dell'altro.

Si chiarisce così l'impossibilità concreta di collegare direttamente fra loro le due forme di attività, in quanto l'una comporta (o, se si vuole, è) la passività dell'altra, e si comprende quindi la difficoltà presentata sempre da ogni tentativo in tal senso e il carattere irrimediabilmente astratto delle soluzioni escogitate in proposito. Da questo punto di vista, inoltre, nella continuità del processo di alternazione fra le due attività in esame, emerge anche la necessaria intermittenza della coscienza, che caratterizza la fase del cambiamento di senso del dinamismo teorico-pratico: sono le *intermittences du moi* puntualmente descritte nelle *rêveries* rousseauiane e finemente analizzate da Marcel Raymond, dalla rilevazione delle quali discende una serie di conseguenze importantissime da considerare a parte.

Il conoscere, dunque, comporta sempre un'attività ed una correlativa passività. Una perfetta intuizione noetica, alla maniera platonica, non ha consistenza reale ed è stata opportunamente assoggettata a critica, per ricordare solo alcuni grandi nomi, da Aristotele, da Agostino, da Kant, da Bergson, da Husserl. L'intuire non è un mero subire l'impressione dell'oggetto, ma, insieme, esplicare su di esso l'attività conoscitiva, senza la quale l'oggetto non sarebbe tale, cioè, appunto, correlato passivo dell'attività stessa. Ciò significa non soltanto che la conoscenza è sempre relativa, come si rileva correntemente, in quanto è soggettiva, ma che, per la reciprocità della correlazione considerata, lo è anche nel rapporto dell'oggetto col soggetto, ossia della passività pratica reale con l'attività conoscitiva stessa: un oggetto che non subisce un soggetto è inconcepibile, mentre, nel subirlo, non può non condizionarlo negativamente. Un mondo metafisico o dell'assoluto è quindi concretamente impensabile, perché il suo (meramente supposto) sottrarsi al soggetto lo vanifica anche come oggetto; di esso si può dunque parlare solo in termini di pura astrazione e di figurazione fantastica, senza riscontro effettivo con la realtà.

Analogamente, l'azione comporta sempre una passività che la limita e la condiziona, in quanto non è orientata e definita perfettamente dallo scopo al quale tende, ma opera realmente, entro certi limiti, al di qua o al di là di esso. Blondel ha messo bene in luce lo scarto tra « volontà volente » (ossia orientamento del volere allo scopo) e « volontà voluta » (ossia risultato operativo raggiunto), ma si è limitato a rilevare questo carattere dell'azione come imperfezione e insufficienza attestante l'indigenzialità umana, per fondare su di essa il continuo rinvio all'Assoluto, nel quale lo scarto rilevato si colma, in quanto in esso si avrebbe la pienezza del volere. Il filosofo dell'azione, in altri termini, ha visto bene la carenza che caratterizza, per un verso, il « voler volere », ma ha trascurato l'eccesso operativo che conduce, per altro verso, l'azione ad oltrepassare il suo scopo e rivela un'esuberanza non configurabile come insufficienza operativa, ma determinabile, invece, come insufficienza del presupposto conoscitivo (o passività teoretica) sulla quale l'azione stessa si fonda. Quando, sparando ad un uccello, colpisco anche il contadino del quale non avevo rilevato la presenza tra gli arbusti, emerge con ogni evidenza il difetto di conoscenza che era alla base dell'azione compiuta e si traduce in un eccesso di essa rispetto allo scopo da me assegnatole, così come a carenza del presupposto conoscitivo si riconduce anche la carenza operativa dell'azione di colui che, ad esempio, cerca riparo dall'acquazzone sotto un eucaliptus, il quale, per la disposizione delle sue foglie, non offre sostanzialmente copertura.

Lo scarto esistente fra attività teoretica ed attività pratica non costituisce, dunque, un'imperfezione ed una carenza, come asserisce Blondel, ma la condizione necessaria del dinamismo concreto della esperienza, che, se ci fosse perfetta adeguazione fra volontà volente e volontà voluta, si dissolverebbe, in quanto verrebbe meno la tensione fra attività e passività che lo determina nel suo alternativo porsi come sviluppo razionale o attività pensante e come sviluppo produttivo o divenire naturale.

* * *

A questo punto, appare chiaramente che l'idea di una natura svincolata dal processo di sviluppo della ragione, che si manifesta come attività pensante, e dominata da una necessità cieca, è una mera astrazione, della quale ci avvaliamo quando utilizziamo le cose circostanti, considerandole *come se* fossero inerti, in quanto il fatto che eventualmente o sicuramente non lo siano è irrilevante ai nostri fini. Ciò acquista evidenza quando dalla considerazione di materiali fisici

si passa a quella di individui biologici adoperati nel processo pratico-utilitario. Anche in questo caso, infatti, li usiamo come se fossero materia inerte. Quando, ad esempio, seghiamo un albero per farne assi e travi o macelliamo un animale per trarne cibo, prescindiamo dalla considerazione della vitalità vegetale o animale dei materiali utilizzati; non diversamente, quando adoperiamo animali o uomini come forza di lavoro o, in guerra, come mezzi di lotta, ce ne serviamo *come se* essi fossero elementi inerti, badando solo all'utilità del loro impiego nella realizzazione del nostro piano operativo: le norme «umanitarie», che si prescrivono in tali casi, rispondono a particolari livelli di coscienza etica, ma restano estranei al processo considerato nella sua pura validità pratico-utilitaria.

Tutto ciò mostra che, sul piano pratico, l'oggetto o materiale del processo viene assunto a livello di astrazione, trascurandone precise valenze ed assoggettandolo ad un disegno produttivo preciso, nel quale è considerato come se si riducesse interamente agli aspetti in esso utilizzabili. Ad un livello di astrazione di questo tipo, ma spesso più elevato, operano le varie scienze, che culminano, sotto questo aspetto, nella matematica. Questa scienza si avvale di dati assunti come determinazioni puramente quantitative di valori spaziali e temporali e considerati in rapporto ad un sistema di riferimento stabile che fornisce il supporto della loro relatività strutturale: sistema che fu spesso prospettato metafisicamente (come, ad esempio, in Whitehead) in termini di spazio assoluto, mentre fu individuato da Einstein nella velocità assoluta da lui attribuita al moto della luce.

Senza addentrarci, per il momento, nell'esame di queste teorie, è importante rilevare che la dottrina di Einstein perviene a connettere il massimo livello dell'astrazione scientifica al dato empirico irriducibile sopra considerato, cioè al movimento come processo sotteso dai poli dell'attività e della passività. Einstein, beninteso, non rileva la duplice valenza qualitativa determinata dal senso del movimento, ma, attenendosi alla prospettiva fisico-matematica, la traduce implicitamente in quella del rapporto fra sistemi spazio-temporali differenti, nei quali uno stesso fenomeno si determina con valori fisico-matematici diversi (un sistema in moto rispetto all'osservatore collocato in un altro sistema, ad esempio, è in quiete per l'osservatore collocato all'interno di questo).

Le formule di trasformazione di Lorentz consentono la traduzione dei dati di un determinato sistema in quelli d'un altro, rendendo matematicamente accettabile la simultaneità del diverso manifestarsi di un fenomeno in sistemi differenti. Ma, in ogni caso, qui si tratta di differenze esclusivamente quantitative, di variazioni

nelle correlazioni spazio-temporali oggettive, mentre nell'esperienza concreta sono da considerare differenze qualitative, non traducibili in equazioni matematiche, come sostanzialmente rilevò già, nel *Politico* platonico (ma con movenza nettamente critica nei confronti della dottrina delle idee separate) il misterioso personaggio del Forestiero di Elea, delineando, accanto al sistema di misurazione quantitativa o matematica, un criterio di valutazione qualitativa fondato sul contemporaneo dell'eccesso e del difetto operativi (283 a - 284 c), che anticipava la dottrina aristotelica del giusto mezzo.

Ciò posto, è da rilevare (come già osservò George Herbert Mead) che la teoria di Einstein, con la prospettiva dei rapporti fra sistemi spazio-temporali diversi, offre un aiuto per approfondire la relazione fra mondo del pensiero e mondo dell'azione. A diversità di quanto avviene nell'universo fisico-matematico, dove tempo e spazio sono « dimensioni » determinabili esattamente mediante l'analisi, nel mondo dell'esperienza concreta essi sono invece in rapporto di implicazione. Kant, infatti, com'è noto, mostrò che spazio e tempo sono le forme dell'esperienza sensibile, notando che lo spazio è la forma dell'esperienza esterna, mentre il tempo è insieme forma dell'esperienza interna e di quella esterna. Con ciò, il grande filosofo di Königsberg mise in luce la relatività delle determinazioni spazio-temporali e, insieme, la connessione, mediante l'attività temporalizzatrice, fra il mondo dell'oggettività spaziale o natura e quello della soggettività razionale intesa nel senso più ampio o pensiero.

Ancora il personaggio platonico del Forestiero di Elea, sviluppando il suo discorso critico verso la dottrina delle idee trascendenti, osservò, d'altra parte, nel *Politico*, che le arti pratiche « possiedono la scienza come se fosse ad esse congenita » (258 d), in quanto, sembra doversi intendere, se l'attività produttiva (consapevolmente o meno) non si conforma alla razionalità, fallisce inevitabilmente il suo scopo. Il guascone di La Fontaine, che vuole liberarsi della zanzara molesta a colpi di spada, non riesce nell'intento; se costruiamo un paracqua coprendolo con un velo, non otterremo un effettivo parapioggia.

Emerge così la razionalità implicata dal divenire naturale alla quale deve corrispondere necessariamente, se vuole essere produttiva, anche l'attività pratica, pena la perdita della propria consistenza reale. La dimensione temporale in cui si dispongono, in connessione implicativa, sia l'esperienza interna o soggettiva sia quella esterna o oggettiva, consente così di cogliere nella razionalità immanente al processo di sviluppo naturale (sia esso intenzionato soggettivamente come l'azione, sia invece determinato fisicamente secondo la casualità meccanica) il

presupposto teoricamente rilevante che lo collega, quale presupposto oggettivo o pratico passivo, all'attività razionale del pensiero.

Come già si è visto, ogni fallimento sul piano dello sviluppo operativo-pratico (ma anche, occorre ora aggiungere, su quello del divenire naturale in genere) è sempre collegato all'insufficiente livello della razionalità ad esso immanente, senza che ciò comporti, nel caso dell'azione umana, l'intellettualismo etico di tipo socratico, perché l'agire non implica necessariamente, come si è rilevato, un adeguato livello conoscitivo dell'agente, anche se implica sempre l'adeguamento oggettivo dell'azione alla razionalità richiesta dal processo concreto.

Ogni giorno, infatti, operiamo correttamente in una moltitudine di azioni, pur senza possedere adeguata conoscenza di quello che facciamo. Così, ad esempio, carichiamo l'orologio, accendiamo la luce, la radio, il televisore, quasi sempre senza conoscere esattamente e chiaramente il processo che attiviamo agendo sulla corona dell'orologio o sugli interruttori degli apparati elettrici o elettronici. Ma ciò, evidentemente, è possibile e conduce al risultato voluto perché nei meccanismi o apparati sui quali agiamo la conoscenza è stata, per così dire, immagazzinata da coloro che li hanno costruiti, obiettivandola nella razionalità delle loro strutture.

Neanche gli stessi costruttori, tuttavia, possiedono necessariamente tutte le cognizioni necessarie a comprendere il significato razionale della loro produzione, poiché non di rado mettono in atto processi operativi seguendo norme particolari delle quali non conoscono compiutamente la portata scientifica; nell'attività industriale, infatti, è corrente l'acquisto e l'impiego del cosiddetto *know how*, ossia del procedimento tecnico che conduce alla fabbricazione di un determinato prodotto, indipendentemente dalla conoscenza scientifica compiuta degli elementi che sono alla sua base. Sul piano dell'esperienza quotidiana, poi, moltissime operazioni si compiono secondo procedimenti di cui per millenni e millenni l'uomo ha ignorato il significato razionale e moltissimi, pure attuandoli di consueto, li ignorano tuttora, come, ad esempio, l'accendere il fuoco o il cuocere i cibi.

A livello istintivo, d'altra parte, una ricchissima serie di operazioni si sviluppa in modo inconsapevole, indipendentemente dalla loro complessità razionale. Si pensi che il ragno, quando fissa il filo da lui prodotto ad un ramo o ad un muro o ad un altro appiglio e poi lo prolunga, restando appeso ad esso, e sfrutta le oscillazioni causate dal vento per approdare ad un altro ramo o ad un altro appiglio, al quale fissa l'altro capo del filo, tende in concreto una corda in conformità alle regole complicatissime del calcolo delle curve in tensione, che la scienza elaborò solo alla fine del secolo passato e trovarono la

loro prima applicazione di grande rilievo nella costruzione del ponte di Brooklin, a New York, con la collaborazione di un'*équipe* di ingegneri provenienti dai vari paesi europei ed americani. Prima della invenzione degli elaboratori elettronici, il calcolo delle curve di questo tipo comportava l'impegno di un operatore provetto per circa sei mesi, mentre il ragno concreta correttamente il risultato in un batter d'occhio.

Ciò, indubbiamente, suscita meraviglia, ma occorre anche tener presente che, come disse Platone, la meraviglia deriva sempre da ignoranza. In realtà, gli elementi naturali, col loro accostarsi e separarsi, come mostrò Monod, determinano casualmente combinazioni da cui derivano processi razionali necessari dai risultati talvolta sorprendenti, ma comunque sempre comprensibili razionalmente senza ricorrere a ipostatizzazioni di carattere metafisico come l'immaginoso *élan vital* con le sue « biforcazioni » descritto da Bergson.

A livello di riflessione, si perviene così a cogliere nel dinamismo dell'esperienza naturale una razionalità, che costituisce il supporto passivo della sua attività operativa o produttiva e, insieme, il tramite mediante il quale il pensiero umano può inserirsi nel processo della natura e modificarlo con iniziative compatibili con la razionalità del suo svolgimento. C'è dunque un nesso reale tra il processo naturale oggettivo del mondo esterno e il processo razionale soggettivo del mondo del pensiero, in quanto la razionalità, cioè l'elemento attivo del pensiero, costituisce anche il presupposto passivo non solo della azione umana, ma pure del divenire naturale in genere, nel quale l'azione stessa si estrinseca. Nella sua razionalità teoreticamente passiva, quindi, la natura è strettamente connessa al pensiero, che della razionalità è l'espressione attiva, cosicché, al di là di ogni entificazione astratta di tipo metafisico (e senza pregiudizio per gli aspetti soprannaturalistici preclusi all'indagine filosofica), si ha modo di cogliere a livello di analisi l'unità del processo dell'esperienza, del quale la razionalità pensante o spirituale costituisce la faccia interiore o soggettiva e la necessità o passività pratica quella esteriore o operativa, tra loro in correlazione sinergica.