

Massimo Scaligero

RIVOLUZIONE

discorso ai giovani

Perseo - Roma

RIVOLUZIONE

Discorso ai giovani

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 (PRESSO LIBRERIA
TOMBOLINI - Roma, 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)

LA LOGICA CONTRO L'UOMO - *Il mito della*

scienza e la via del pensiero - TILOPA Roma, 1967

HEGEL, MARCUSE, MAO. MARXISMO

O RIVOLUZIONE? - VOLPE, Roma, 1968

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

MASSIMO SCALIGERO

RIVOLUZIONE

Discorso ai giovani

*Solo un sacro amore riacceso dalla
conoscenza può restituire all'uomo
la chiave perduta della conoscenza.*

PERSEO
ROMA

I. SENSO DELLA RIVOLUZIONE

Può aspirare a un evento rinnovatore dell'umano, chi sappia riconoscere l'assunto cosmico della sua aspirazione. Essa comporta una responsabilità individuale capace di fare appello al principio superindividuale, che solo può liberarla dai vincoli fittizi del mondo e darle modo di operare incondizionatamente per la fraternità umana.

Può aspirare alla Rivoluzione, chi muova dall'idea che essa è nel suo primo sorgere nella coscienza, sì da ravvisarla come essenza della fraternità. Chi cerchi la fraternità, infatti, la vede scaturire come idea, che congiunge individuo a individuo, vita a vita, opera a opera, dall'interna identità di ciascuno, o dallo spirito, che sa sempre ritrovare nell'altro se stesso. Si può aspirare alla Rivoluzione, se si scorge l'idea che muove l'umano, la natura, la storia: non l'idea della dialettica hegeliana o marxiana, ma quella che si accende nell'intimo dell'anima, come luce di conoscenza, principio di azione, virtù risoltrice dell'intelletto astratto.

Si può credere nella Rivoluzione come nella forza del meditare profondo che rinnova l'individuale, e, rinnovando l'individuale, ha il potere di rinnovare la relazione umana: ma è in realtà sperimentare la forza sovrarazionale del pensiero, che opera come obiettiva forza d'amore, in quanto ricongiunge nella coscienza l'umano con il superumano. Mostriamo come l'autentica azione rivoluzionaria scaturisca dalla possibilità che il moderno uomo razionale ritrovi in sé, oltre il limite mentale, il mondo delle idee viventi a cui un tempo attinse Platone.

Quel livello fu raggiunto da un antico filosofo, appartenente alla nobile razza dei portatori dello spirito: a quel sublime livello dunque si elevò un tempo l'umano, nella forma mistica o estatica, lucida. Oggi quel livello può essere raggiunto nella forma cosciente, lucida. Dai pochi capaci di una simile esperienza, comincia la reale Rivoluzione. L'umanità non necessita di dialettiche rivoluzionarie, che non hanno in sé potere di mutare qualcosa, bensì di uomini capaci di un mutamento di coscienza, di una misura nuova dell'umano, quale è richiesta dall'attuale condizione di inavvertita caduta nel subumano.

Quando Hegel parla dell'estasi alla quale Platone deve l'esperienza sovrasensibile, sembra stupire che i moderni non comprendano come Platone conseguisse tale estasi nell'esperienza del concetto puro. E' evidente che Hegel parla di qualcosa che gli è familiare: il trascendimento del mentale mediante il pensiero puro. Il compito a cui viene meno Hegel, nello svolgere la dialettica dell'idea, è il riconoscimento della realtà trasmutatrice della coscienza insita in tale esperienza metafisica: la possibilità di percepire direttamente il moto dell'idea come ente metadialettico: possibilità che svanì nel nulla delle dialettiche successive, materialiste o idealiste. Tale possibilità è il germe di quel mutamento di coscienza che la situazione attuale dell'uomo chiede disperatamente, senza che i filosofi, o gli psicologi, o gli « spiritualisti », mostrino minimamente averne consapevolezza.

Riteniamo che abbia diritto di chiamarsi Rivoluzione soltanto l'azione rinnovatrice che scaturisca da un tale mutamento di coscienza, ossia dal coraggio interiore di uomini capaci di comprendere che cosa deve veramente essere superato nell'individuale natura, perché il rinnovamento abbia

inizio. Deve essere superato un grado di coscienza, che si comincia a incontrare in se medesimi: il grado della coscienza riflessa. Mostriamo come una simile azione interiore sia il principio della Rivoluzione: riconquista della dimensione di un universale che scaturisce dall'esperienza della autocoscienza, ogni volta smarrito nella coscienza riflessa, che a torto opera come normale coscienza.

II. LA RIVOLUZIONE RETORICA

In varie forme nella presente cultura si può cogliere l'equivoco riguardo all'idea di universale: esempio tipico il tentativo della psicanalisi di includere nell'ambito della propria indagine lo Zen, quale fenomenologia interiore spiegabile con la dottrina dell'inconscio. Si è a suo tempo mostrato ⁽¹⁾ come un tale tentativo sia possibile grazie all'assunzione dell'« inconscio » come un universale al di là della coscienza, mai veramente percepito o sperimentato, e tuttavia dato come risultato di esperienza. L'inconscio come « universale » è stato talmente elaborato nella sua mera nominalistica dalla letteratura psicanalitica, che è stato possibile rappresentare un suo rapporto e in qualche modo una sua identità con l'universale che è al centro delle dottrine Zen: *prâjna*, il Tao, il non-mentale, il *satori*. Si è talora stabilita l'equazione non-mentale = non-cosciente, ossia Tao = Inconscio. Una cosa non molto seria, probabilmente favorita dal fatto che alcuni espositori dello Zen, come Suzuki o Charles Luk, hanno in buona fede creduto che l'inconscio sia, almeno per i suoi massimi studiosi europeo-americani, un'esperienza conseguente allo stato meditativo.

L'equivoco è utilizzabile come fenomeno-tipo indicante il limite dello spirito occidentale alla consapevolezza della propria dimensione interiore. Di là dalla coscienza riflessa, il non-mentale dello Zen, e in genere del Mahâyâna, è simultaneamente l'immediato reale: non v'è testo taoistico o buddhistico, o tecnica meditativa tradizionale, che non alluda

(1) M. SCALIGERO, « Zen e Psicanalisi », *Giappone*, V, Roma 1965.

ad esso prospettandolo come immanenza assoluta. Dialoghi, racconti, aforismi, giuocano tutti intorno al tema dell'iniziativa del meditante, della sua fundamentalità in quanto soggetto dell'esperienza, della sua possibilità di lento graduale assorbimento di ogni trascendenza, sino alla *abrupta* identità con essa. Non v'è che l'imbarazzo della scelta a voler esemplificare il caso in cui un discepolo viene sarcasticamente o bonariamente o enigmaticamente ammonito a liberarsi degli ultimi vincoli della *mâyâ* che gli impediscono l'identità con l'Assoluto. V'è persino il famoso episodio di un breve duello di `saggezza tra due maestri: reciprocamente, con botta e risposta, ciascuno scopre nell'altro un residuo di dualismo.

L'alterità che il filosofo occidentale esorcizza, o nega o reifica, o consacra, per il discepolo orientale è il segno della soggiacenza alla visione dualistica e perciò alla *mâyâ*: non è irrealè l'obiettività del mondo, bensì irrealè è lo stato mentale onde quella viene subita come pensiero della obiettività, epperò venendo assunto come separazione ciò che invece ricomincia a essere unità per il fatto che sorge nel pensiero: onde il Tao non è realizzato, ma velato. Il velo è il pensiero riflesso, il mentale: il velo che occorre togliere. In breve si può dire che la dottrina è questa. Ma non è difficile avvertire che, di là dalla posizione acritica della psicanalisi, se v'è un pensiero che almeno teoreticamente ha in sé i presupposti noetici del non-dualismo mahayanico, come del vedantico, questo è l'idealismo europeo, in particolare l'idealismo logico (Hegel) e l'attualismo (Gentile). Diciamo Hegel e non Fichte né Schelling per una ragione che venne rilevata da Feuerbach nel suo primo attacco allo Hegelismo (attacco che determina l'iniziale coagulazione della sinistra hegeliana): egli affermò che, mentre la tradizione filosofica schellinghiana è « una specu-

lazione di tipo orientale, un'identificazione acritica e assoluta di infinito e finito », « la caratteristica della filosofia speculativa hegeliana è invece del tutto occidentale in quanto si basa sulla distinzione » (il rilievo dei due attributi è nostro). Feuerbach coglie nel segno: la logica del concetto è un evento tipicamente occidentale, rispetto a cui le posizioni di Fichte e Schelling si possono tipologicamente considerare orientali.

Con Hegel comincia la consapevolezza dell'esperienza dell'Io nel concetto, che manca all'Oriente. Occorre tuttavia dire che per l'Occidente tale esperienza dell'Io nel concetto è una possibilità ormai perduta, o rimandata: si è appena affacciata e subito è stata respinta dalle filosofie posteriori, che non hanno osato avanzare attraverso il varco aperto da Hegel. Proprio perché tipicamente occidentale la speculazione hegeliana contiene in sé in forma concettuale l'immanentismo monistico del Mahâyâna. Sarebbe contraddittorio affermare che Hegel è più vicino allo spirito del Mahâyâna che non Fichte o Schelling, ma in effetto è così, per il fatto che in questi due filosofi permangono residui mistici inavvertiti, mentre in Hegel la natura è tutta risolta come ente sensibile e non sensibile nella pura attività dello spirito, almeno teoreticamente. L'aveva intuito Nishida Kitaro che ai propri discepoli amici dello Zen consigliava la meditazione della Logica di Hegel, acciocché purificassero il pensiero dalle scorie del dialettismo, sino a che la dialettica si riassorbisse nella sua scaturigine e non costituisca ostacolo alla disciplina interiore. Nishida Kitaro sapeva che il pensiero riflesso, o razionale, è la forma del pensiero derealizzato e che nel mondo moderno questo stato di derealizzazione del pensiero è giunto a codificare se stesso

non soltanto con la produzione scientifica e tecnologica, ma anche psicologica e filosofica: perciò egli rimandava a taluni temi dello Hegelismo, all'identità di essere e nulla e alla dialettica dell'essenza, come a germi di resurrezione del moto puro del pensiero.

La Scienza dello Spirito occidentale va oltre lo Zen e lo stesso Hegelismo, grazie al suo fare appello all'assolutezza dell'originario atto pensante, non perciò in quanto speculazione filosofica, ma in quanto esperienza. Onde a chi coltivi tale Scienza è possibile una comprensione dello Hegel alla quale non pervennero i discepoli medesimi che furono intorno a lui, né i loro epigoni: comprensione dovuta all'esercizio del meditare, in ossequio al principio che non si può seguire l'elemento vivente del pensiero senza sperimentarne in sé la fonte metadialettica. L'origine appunto non-mentale.

Proprio in base a un tale presupposto, è possibile una critica dell'idealismo medesimo, da Berkeley a Hegel a Gentile, compreso l'idealismo ontologico e fenomenologico. Infatti, una volta riconosciuto che tutto il conoscere e tutto lo sperimentare sono riconducibili al soggetto che conosce e sperimenta, e dal quale tutto il reale è posto ed assunto, un simile riconoscimento, che dovrebbe dar luogo all'esperienza della basalità ontologica della soggettività, nell'idealismo invece si svolge limitandosi a un mero rappresentare e dedurre lo spirito dal concetto, a un filosofare che proclama centro dell'universo umano e extraumano il soggetto semplicemente logico o dialettico: questo soggetto rimane quello che è nella sua grama esistenza con tutti i suoi limiti e le sue presunzioni umane, malgrado che speculativamente si eriga a dominatore dell'essere. Non che non lo

sia potenzialmente, ma altro è la potenza, altro è l'atto: la Scienza dello Spirito insegna che un metodo, uno sforzo, una disciplina, conducono a realizzare ciò che dell'Io essenziale è contraddetto dalla sua contingente presenza e dalla semplice posizione dell'intelletto.

Fu questa assenza di *p r a s s i* che a un determinato momento motivò, soprattutto come bisogno di riconnessione con la concretezza del mondo sensibile, la critica a cui è legata la nascita della cosiddetta « sinistra hegeliana »: fu in sostanza una graduale e irresistibile, anche se rispettosa, contestazione dell'aspetto metafisico della dottrina del maestro. Ma la concretezza, o l'oggettività, cui intese ricondurre Marx, distrassero non solo l'attenzione ma evidentemente anche la coscienza di quei filosofi dal momento pensante riguardo all'oggettività divenuta così importante. Dall'oggettività presupposta come un reale in sé, senza consapevolezza del pensiero presupponente, fu possibile l'edificazione del materialismo dialettico: la cui struttura lascia aperto il varco al sospetto che quella edificazione sia stata possibile per il fatto che a un determinato momento è mancata al pensiero umano la possibilità di sperimentare la scaturigine del proprio moto dialettico, ossia il fondamento che giustifica ogni asserzione, ogni formulazione della verità.

L'aver costruito il cosmo dialettico senza offrire un punto di partenza pratico all'esperienza metadialettica del pensiero è riuscito fatale allo Hegelismo. Ciò non è stato senza conseguenze nel tempo, epperò anche sulla filiazione più recente dello Hegelismo di sinistra, tipo Adorno (certamente il più indipendente della cosiddetta « Scuola di Francoforte ») Horkheimer, Marcuse, Hochhut, Habermas ecc. Vi si potrebbero includere anche Lukàcs, Korsch e di-

versi altri che, malgrado il loro Marxismo, rivelano una struggente nostalgia per Hegel. Il fatto è che la contestazione, per il vizio d'origine accennato, rimane uno sterile esercizio filosofico, malgrado le conseguenze pratiche che sembra promettere: esse nella loro brutta fattualità non hanno nulla a che vedere con la teorica a cui si appellano. Tale teorica è astrattamente giustificativa. Non c'è relazione tra teoria e prassi, tra pensiero retoricamente rivoluzionario e azione rivoluzionaria: si è perduto l'anello più prezioso della catena: quello tra pensiero riflesso e pensiero vivente, che è dire tra pensiero e realizzazione.

E' venuta a mancare al pensiero filosofico la possibilità di concepire l'elemento pragmatico insito nell'esperienza del pensiero puro. La dimensione di cui manca questa cultura, la cui massima culminazione ancora oggi è lo Hegelismo derealizzato, e come tale rielaborato in senso politico e critico, è appunto la prassi metadialettica del pensiero. Perciò nessuna delle attuali posizioni rivoluzionarie può approdare alla realtà a cui tende: in quanto ognuna ignora l'elemento ideale con cui vi tende. Quasi tutti i pensatori europeo-americani di questo tempo hanno la loro accusa, o la loro contestazione, da muovere al mondo moderno, in nome di una loro specifica posizione mentale. Sarebbe interessante stabilire quanti di costoro sarebbero infelici se l'attuale mondo fosse diverso da quello che è. Il sospetto che molti di essi, malgrado il loro accoramento e il loro pessimismo, in questo mondo moderno si trovino a loro agio, è piuttosto giustificato.

Secondo la Scienza dello Spirito, il giudizio riflesso è il reale impedimento del meditante: il più difficile a superare. In realtà, un'accusa intellettuale, in quanto espressione

di un determinato livello dell'intelletto, non ha reale vita, non ha nulla da veramente opporre o da apportare a questa civiltà. E' solo posizione mentale: del mentale moderno, che tra l'altro giuoca a contestare se stesso, rimanendo se stesso. Si può anzi riconoscere come una secrezione del male stesso a cui allude e che non può aver veramente compreso, se infine il rimedio che fornisce è, per esempio, l'azione violenta.

Attenendosi al concetto di « pensiero libero dai sensi » come alla dimensione di cui è mancato il pensiero occidentale, si deve ammettere che l'esperienza umana attuale ha diritto a dirsi vera, obiettivamente sicura, soltanto sul piano della ricerca scientifico-matematica. Occorre riconoscere che dove si pesa, si misura e si costruisce meccanicamente, ci si muove con obiettività, con chiarezza, ossia secondo la logica propria a quel livello. Ma la realtà non è soltanto misura, numero, peso: anzi si può dire che l'autentico reale comincia là dove, superandosi le misurazioni, si è capaci di afferrare ciò di cui esse sono segno. Considerazione questa tanto semplice da sembrare pedestre: eppur tale che non si è più capaci di pensarla. L'esperienza del conoscere è falsata dal fatto che si identifica il reale con il misurabile. Per esempio si misura il firmamento, lo si percorre spazialmente e si crede di penetrarlo, mentre ancora non si è capaci di penetrare il mistero della vita di un filo d'erba.

Quella che secondo la Scienza dello Spirito è l'essenza del pensiero, viene presupposta dall'indagine moderna, ma ignorata: questa tende all'essenza delle cose, ma non lo suppone, né suppone che tale essenza sia percepibile. Tuttavia dall'attuale cultura non viene del tutto negato il mondo dell'immisurabile, o dell'anima, o della « qualità »: da talune correnti, o da pensatori ancora dotati di interiore indipen-

denza si tiene a mostrare che quel mondo esiste e ha funzione risolutrice rispetto al dominio dell'agnosticismo o del materialismo. Ma volgendo al mondo dell'anima o al sovrasensibile, essi non avvertono la necessità di un mutamento di coscienza per stabilire un rapporto con esso: presumono trattarlo con lo stesso metro con cui afferrano il mondo delle quantità misurabili. Non sospettano che lo stesso mondo sensibile, concluso in categorie fisico-chimiche, logiche e tecniche, è astratto. Disanimata astrazione è quella che, assumendo l'esteriorità semplicemente misurata, la ritiene una concretezza: la chiama realtà e la prospetta come se la possedesse. In effetto, essa rimane alterità estranea all'indagatore, proprio perché alla sua percezione non risponde un atto interiore, ma solo una misurazione. L'equivoco si aggrava quando si presume riconquistare la dimensione interiore e vivente mediante uno sviluppo ulteriore dell'indagine rivolta al mondo sensibile, ossia procedendo ancora nella direzione dell'astrattezza con cui questo è stato assunto.

In breve si sogna, per esempio, che portando ad ulteriori sviluppi la ricerca nucleare, si giunga al sovrasensibile: non si suppone neppure che la direzione verso il sovrasensibile sia esattamente l'opposto, per il semplice fatto che percezione e sensazione si inverano mediante un atto della coscienza che assume di continuo in sé il dato esteriore secondo una direzione inversa a quella del suo darsi. L'esperimento nucleare, portando l'indagine al limite del percepire sensibile, è quello che, dal punto di vista di una ricerca assoluta, o di una ricerca secondo lo spirito, esigerebbe la massima contrapposizione di pensiero, ossia, per dirla hegelianamente, la massima possibilità di negazione della negazione nell'atto conoscitivo: si potrebbe dire la massima pre-

senza interiore, o la possibilità della coscienza vuota. Al contrario, invece, viene attuata una vera e propria *dignificazione metafisica*, sia pure in termini logico-scientifici, del dato fisico. L'atto conoscitivo, privo della sua legittima integrazione, rimane qualcosa di seriamente unilaterale, in quanto il fenomeno nucleare c'è, ma non esiste pensiero capace di assumerlo: non sorge consapevolezza della sua controparte interiore. Nessuno si sognerebbe di ricercare dentro lo specchio l'oggetto specchiato: eppure chi crede di arrivare all'extrasensibile mediante lo sperimentare nucleare si comporta in tal modo. Si comporta come se non esistesse il soggetto dello sperimentare fisico, che è appunto lo spirito. Si comporta come se egli, in quanto soggetto del processo, non esistesse. Una simile situazione oggi è comune ai diversi sistemi della scienza, malgrado il procedimento logico-matematico di cui si giova la loro indagine.

La presente vorrebbe essere l'epoca del limpido razionalismo, della matematica, della esattezza. La realtà è che questa civiltà manca di ciò che presume soprattutto avere, la logica: che non può essere semplicemente quella « formale ». Come viene rilevato da Novalis, l'assunto dell'idealismo magico risolve in sé tutta la logica umana: reale e formale. La logica dell'essenza non è struttura dialettica, ma puro essere intemporale. I post-hegeliani non furono più capaci di intendere ciò che Hegel voleva intendere come puro essere, o come identità di essere e pensare. Perciò oggi la logica c'è, ma quanticamente: una logica atomistica, priva del « dedurre immanente », esatta, analitica, ma insufficiente all'essere concreto. Un tecnico, un razionalista, o un intellettuale di questo tempo, ha la sua zona logica in un

certo impegno quotidiano, ma tra questa e il resto della sua vita, ossia le altre zone dotate della loro logica, non c'è rapporto. Così nel mondo della cultura, così in quello sociale e politico.

Ciò che è stato donato dalla Scienza dello Spirito non ha avuto in Occidente il pensiero capace di pensarlo. La Tradizione stessa è divenuta un tema dialettico. Il pensiero occidentale, vincolato al sensibile, ha smarrito l'interna dimensione: il livello sublime cui si elevò Platone con l'antico pensiero intuitivo non è stato più raggiunto dal pensiero della razionalità cosciente: quell'altezza non è stata più nemmeno concepibile. Oggi la serie delle sensazioni quotidiane condiziona il mentale dell'uomo sino alle operazioni speculative. L'accumularsi di sensazioni nella psiche più di quello che essa abbia capacità di elaborare, elimina il soggetto umano. Un tempo l'uomo aveva la possibilità di opporre al mondo delle sensazioni un elemento etico-religioso che ormai non lo soccorre più. Sarebbe necessaria una scienza dell'uomo interiore, prima che una sistemazione del sapere exterioristico e tecnico. Occorrerebbe rendersi conto che ogni percezione esige dall'uomo un'attività interiore che corrisponda al darsi di essa, prima che l'uso che egli intende farne o le sensazioni di cui egli voglia fruire.

Il conoscere esige dal profondo e con urgenza che potrebbe dirsi tragica, essere concepito, prima che come via al sapere, o alla cultura, o alla scienza, anzitutto come veicolo all'esperienza del momento metadialettico del pensiero conoscente: momento intuitivo mediante cui lo spirito si fa autocoscienza nel suo rapporto con il mondo fisico, traducendo ogni volta il proprio movimento in capacità di esatta indagine, ma simultaneamente in una possibilità igno-

ta al mondo antico, alla tradizione e perciò all'Oriente: quella di afferrare tale movimento in seguito all'indagine. Questa possibilità, decisiva per la civiltà, è stata elusa. La indagine si è vincolata al fenomeno: ne è derivata l'esperienza positiva del mondo fisico, che è senza dubbio il segno di una peculiare forza, ma di una forza che rimane ignota all'attuale razionalista, pragmatico e tecnologo che sia. Di questa forza l'occidentale deve assumere consapevolezza, perché in tal senso è necessaria al mondo. Ma la consapevolezza non è filosofia della scienza, o comunque intellettualismo, bensì atto interiore di un tipo diverso da quello cui rimandano le mistiche e le tradizioni.

Questo atto interiore non può essere un *minus quam* rispetto al pensiero scientifico, bensì un « in più », o una ulteriorità. Nell'indagine fisica, ogni percezione si dà unicamente grazie a un moto della coscienza rispondente allo stimolo esteriore. Tale moto esige non essere ignorato dallo sperimentatore allorché prosegue l'esperienza, perché solo esso, reso cosciente, può suggerire l'ulteriore comportamento di lui in rapporto al fenomeno. Normalmente invece il fenomeno, in quanto avvenuto, afferra l'uomo, diviene più importante dell'atto interiore che ha dato modo di penetrarlo. L'uomo preso dal fenomeno, bisognoso continuamente di ulteriori fenomeni per avere pensieri, deificante il fenomeno e incapace di riconoscere ciò che egli vi immette, perciò incapace di controllare il senso ultimo di esso, non può avere rapporto morale con ciò che egli produce come civiltà tecnologica. Non si ha tuttavia il diritto di contestare una simile civiltà, senza che si conosca il retroscena del processo da cui sorge.

Né lo Zen, né lo Yoga, né alcun'altra disciplina orien-

tale avrebbero potuto condurre lo spirito dell'uomo all'indagine fisica della natura e all'esperienza scientifico-tecnica. Se si guarda la Cina odierna, non v'è grandezza che essa vanta, in senso moderno, industriale-meccanica o ideologico-politica, che non appartenga all'Occidente. Ciò significa che entro il materialismo occidentale scorre una forza che ancora deve essere identificata dallo stesso pensiero occidentale: una forza che la coscienza ancora non ha come proprio contenuto. L'attività interiore dell'uomo rivolta all'indagine fisica consegue uno stato di lucidezza, o di esattezza consapevole, che lascia in stato di sogno, o di non coscienza, l'interiore movimento da cui deriva. Tale movimento vitale, di natura extrasensibile, è il potere del processo conoscitivo, ma perciò è più importante dello stesso oggetto conosciuto. Ad esso dovrebbe attingere consapevolmente almeno un minimo numero di ricercatori, per avere il contenuto della forza come virtù d'orientamento riguardo al fenomeno indagato e alla legge accertata. Lo scienziato moderno ogni volta dovrebbe rendersi conto delle forze interiori messe in atto nel penetrare il fenomeno, ma non conosciute, in quanto egli conosce soltanto il fenomeno.

Al giusto uso del fenomeno sarebbe logicamente necessario non il pensiero legatosi ad esso, ma quello originario attivo in esso: originario, ma non posseduto come tale. Là dove la funzione di questo pensiero originario viene esclusa, agisce un pensiero che non può venire dallo spirito, bensì da forze della natura, o della specie. Non è soltanto la situazione dello scienziato, ma indistintamente di tutti coloro che appartengono alla presente civiltà: la percezione sensoria, possibile unicamente mediante attività dello spirito, esclude ogni volta lo spirito. Tale contraddizione sta divenendo ogni giorno il male regolare dell'uomo: dell'anima e del corpo.

Non può non essere la via verso la metodica distruzione della psiche. Il pericolo non è una politica, o un orientamento culturale o una corrente sociale o altro, il pericolo è il fatto che lo squilibrio dell'uomo mobilita sempre più essenziali forze della razionalità, per costituire la propria normalità.

L'Occidente non ha saputo prendere coscienza della forza-pensiero con cui ha costruito la civiltà tecnologica. Il progressismo livellatore e il retorico spirito di Rivoluzione sono oggi nel mondo il conato ultimo di un idealismo di sinistra privo del mordente della *praxis* interiore a cui lo Hegelismo dovè l'elemento creativo della sua struttura. La Scienza dello Spirito tuttavia sta a ricordare la tecnica interiore risvegliatrice della coscienza metadialettica di simile *praxis*: il suo senso è un trascendimento del sensibile che per l'Oriente tradizionale cessa di essere necessario, o cessa di avere l'antico significato, mentre acquisisce il suo originario significato di contro al pensiero occidentale, che è quella *praxis* alienata nell'assoluto formalismo esteriore. Difficile è afferrare la terapia di una simile alienazione, quando la si codifica in situazioni sociali, o si traduce in ulteriore posizione dialettica, ossia in ulteriore prodotto dell'alienazione.

Quello che l'Occidente ha perduto è il senso del mistero. Ogni cosa, o ente, o evento, nella sua intima verità, è mistero, in quanto la sua essenza è indicibile, non può essere espressa se non nel linguaggio che essa stessa detta per sé. Questo linguaggio può essere veicolo verso l'indicibile, se verso di esso muove lo spirito stesso da cui emana. L'uomo di questo tempo non può più conoscere la verità, non perché la verità, o l'essenza, non sia conoscibile, ma perché egli pretende ridurla al livello discorsivo,

non elevarsi ad essa. Né verità, né libertà, né amore egli così evita ogni giorno di contraddire, o di tradire.

Soltanto la reintegrazione dello spirituale si può ravvisare come Rivoluzione. Ogni forma rivoluzionaria che contraddica tale reintegrazione non può che essere espressiva di impulsi morti del passato, tendenti ad affermarsi mediante finzione di rinnovamento esteriore. Quasi tutti gli attuali rivoluzionari sono in tal senso inconsapevoli conservatori. La vera impresa richiede la consacrazione della conoscenza, un s a c r o a m o r e che attinga consapevolmente alle forze basali della vita, là dove l'individuale affonda nel superindividuale e accoglie le idee viventi che trasformano la realtà umana.

III. IL NUOVO DOGMATISMO. LA SCIENZA

Una delle critiche sostanziali di Hegel al sistema kantiano fu la contraddizione della *c o s a i n s é*, concepita e pur veduta come estranea al concepire: punto decisivo del processo della filosofia moderna, in cui sarebbe stato possibile che dell'antico dogmatismo avesse ragione infine il pensiero attingente alla propria essenza epperò alla propria obiettività. Il senso di questo punto dell'idealismo logico, che Hegel non svolse sino all'istanza che gli era fondamentale — l'ascesi del pensiero — fu minimamente intuito da taluni rari pensatori post-hegeliani, a loro volta poco capiti dalla successiva filosofia. Perciò si è verificato senza contrasto filosofico, ossia senza denuncia speculativa, il fatto che la *c o s a i n s é*, mitica e dogmatica, si riaffermasse sotto altre spoglie in ogni campo del sapere: la natura e il cosmo dei fisici, la « materia » del materialismo dialettico, l'« essere » degli esistenzialisti, il « fenomeno » di Husserl, ma parimenti l'« inconscio » di Freud e di Jung.

La posizione noumenica inconscia oggi domina la formulazione dialettica o lo sviluppo analitico, come situazione effettiva del pensiero. E' la forma infantile mediante cui l'antico *d o g m a t i s m o* riaffiora nel pensiero logico-scientifico: con l'assumere come presupposto, o asserto primo, o fondamento, il fatto, la cosa, l'assioma: vedendo l'elemento originario nel percepito e nel pensato piuttosto che nel principio attivo del percepire e del pensare: non riconoscendo più nel pensiero l'estrinsecarsi del fondamento identico in sé e nella cosa. La cosa è reale, ma il suo essere reale si attua

grazie a un puro reale che muove dall'interiorità umana: il pensiero. L'oggettività esteriore ed interiore, come immediatezza, non ha senso, non è reale, senza il pensiero, la cui validità invece consiste appunto nell'essere pura immediatezza. Onde più reale dell'oggetto reale è il pensiero che lo riconosce e lo assume.

Si tratti di materia, o di energia, di fenomeno psichico o di psiche, di cosa economica o di fatto sociale, in realtà l'indagatore ha a che fare di continuo con un'idea, o un concetto, o un « universale », che tuttavia tratta come un « in sé », ma oggi gli è vietato saperlo, onde gli sfugge il senso del fenomeno, oltre la sua astratta o quantitativa assunzione. Nell'ambito attuale della scienza si teme di dover scoprire di trafficare mediante idee, o concetti, perché si teme perdere la cosa fisica: che tuttavia si conosce in quanto concetto, o idea. Non si vedono che cose e rapporti tra cose, e minimamente si è capaci di avvertire che le cose e i loro rapporti fanno appello all'iniziativa pensante.

All'indagatore oggi è vietato sapere che quel che ritiene un'oggettività sensibile, come ad esempio l'energia, è un universale, non è un particolare momento della manifestazione fisica dell'energia, bensì una sintesi ideale che nasce in lui. L'energia (nucleare, elettrica, ecc.) è in realtà un concetto che, privo della consapevolezza del suo essere concetto, diviene un « in sé », ma un « in sé » più oscuro di quello kantiano che almeno era un valore, nella sua miticità, speculativamente posto. Non avvertendolo come concetto, l'indagatore non avverte neppure di aver a che fare con un *noumeno* che identifica con la cosa. Non diversamente dal primitivo, o dall'idolatra, non riesce a distinguere la cosa dal pensiero di essa: non vede come in lui nasca il pensiero

del reale, ossia ciò che in lui è più autentico e originario. Non acquisisce coscienza dell'iniziale identità con la cosa, né con il pensiero come «in sé» da cui egli muove e alla cui scaturigine potrebbe attingere illimitatamente.

Non vi sarebbe produzione umana, dal bottone al missile, se prima non sorgesse come pensiero. Né si può porre relazione tra cosa e cosa, che non sia in verità relazione tra concetto e concetto. Essendo venuta meno questa essenziale coscienza del pensare, è venuta meno altresì la possibilità di ritrovare il punto da cui il pensare scaturisce come puro essere, ossia come un sovrasensibile sperimentabile.

Le ragioni della moderna « caduta » dell'intelletto sono ben più semplici di quelle identificate da critici della civiltà come Jünger, o Adorno, o Evola, o Marcuse, i quali rimandano a cause esteriori all'uomo, piuttosto che a processi della coscienza, che esigerebbero venir identificati mediante esperienza delle forze della coscienza.

Il compito cui è mancato il pensatore di questo tempo, in realtà, è la coscienza del potere di correlazione, o della universalità, del concetto: che egli usa senza conoscere. Compito logico per lui sarebbe stato sperimentare la coincidenza del pensiero con se medesimo: operazione che avrebbe richiesto una specifica ascesi del pensiero. La coincidenza infatti si verifica ogni volta come fatto extracosciente, allorché un'intuizione risponde a realtà.

L'intuizione del reale non dipende dal semplice darsi della realtà, ma dal soggetto cosciente che la realizza in quanto attua nell'intuire una identità che sfugge alla coscienza ordinaria: onde Hegel, che ebbe consapevolezza di tale processo, giustamente chiamò alienazione il momento del pensiero in cui l'oggettività provvisoriamente appare essen-

te da sé o su sé fondata: mentre ingenua fu la critica di Marx che credette mistico e ingenuo Hegel per il fatto che vedesse « l'oggettività come alienazione della autocoscienza ».

La perdita di livello dell'attuale cultura è legata a un simile equivoco, onde l'astratto intellettualismo di Marx può apparire concretezza rispetto all'idealismo di Hegel, la cui logica dell'essenza coglie invece la sottile radice del reale, là dove sorge come processo della coscienza. Con ciò tuttavia non riteniamo lo Hegelismo un presupposto per l'ascesi del pensiero a cui alludiamo, né alcun'altra corrente idealistica: in effetto nessuna filosofia mostra di intendere l'esperienza del processo pensante come veicolo per l'esperienza diretta del reale.

Non può esservi presupposto all'esperienza trascendente del pensiero, il vero presupposto essendo il pensiero stesso, in quanto moto iniziale puro. Si tratta del potere intuitivo che lo scienziato moderno attua ma non avverte, in quanto è persuaso e attratto dalle risultanze percepibili, in cui non scorge il moto del proprio pensiero e verso la cui alterità perciò si comporta secondo inconscio misticismo, o realismo primitivo, analogo a quello che egli rimprovera alle trascorse forme acritiche della scienza.

Si può definire antiscientifico sino alla superstizione il fatto che lo scienziato non riesce a prendere atto dell'attività intuitiva da lui messa in moto nella sua indagine, né a riconoscere in essa l'inizio reale della conoscenza. Tale *animadvertio* sarebbe decisiva per il senso umano della scienza e del suo ulteriore cammino. Lo scienziato dovrebbe rivolgere la sua consapevolezza all'attività cui attinge in sé per sé e incontrovertibile il fatto, o il fenomeno. Privo di tale consapevolezza, egli è destinato a ignorare il fondamento su cui

edifica il sapere: procede secondo una sorta di idolatria del fatto, ignorando il proprio atto: esclude se stesso, ossia l'uomo, dal cosmo tecnologico, nel quale si situa come cosa, o automa.

La precisione formale alla quale si educa mediante la ricerca scientifica, egli dovrebbe usarla riguardo al procedimento del pensiero che gli consente la ricerca: non al procedimento dialettico, ma al suo puro movimento. Da una percezione consapevole del pensiero dipende il cammino ulteriore della civiltà: la possibilità di una via d'uscita dal problematicismo dialettico indefinitamente trasmutante e in sé identico. Abbiamo mostrato ⁽²⁾ come un simile compito non sia posizione filosofica o dialettica.

Lo scienziato moderno in realtà non possiede il grado di coscienza che gli consente l'esperienza fisica e l'elaborazione delle discipline. Il pensiero teoretico contemporaneo, e in particolare la logica formale e la filosofia della scienza, hanno provveduto a eliminare la possibilità di possederlo, col farsi codificatrici del prodotto del pensiero, privo del proprio momento produttivo o intuitivo. Non si tratta delle intuizioni che via via lo scienziato può avere in relazione a determinati oggetti, ma del potere insito nelle intuizioni: che egli pertanto non sperimenta come tali, bensì nel loro divenire determinazioni discorsive, idealmente esaurite.

Tale potere intuitivo andrebbe estratto dalle sue determinazioni: queste, per essere umanamente significanti, come conquiste della scienza, non possono essere disgiunte da quello. L'elemento interiore sollecitato dall'esperienza scientifica in realtà è più importante dei suoi risultati pratici, ma non è conosciuto. I risultati, privi del pensiero originario, gene-

⁽²⁾ M. SCALIGERO, *La logica contro l'uomo*, Roma, Tilopa, 1967.

rano essi stessi la loro filosofia, come fossero idee motrici, eliminando l'uomo dal processo della scienza e dalla visione pragmatica del reale: divengono eventi tecnologicamente connessi l'uno all'altro, di cui l'uomo crede giovare, ma in sostanza diviene passivo fruitore, ricevendone sollecitazione continua di attaccamenti che costituiscono il senso della vita: da cui sorgono norme, spunti di letteratura e d'arte, motivi d'indagine sociologica e psicologica, sovrastrutture etico-religiose. Il « materialismo » genera la sua verità, ma anche la sua realtà: teoria e prassi dell'« alienazione » interiore.

I critici della civiltà, i filosofi del « rifiuto » o della protesta abbondano. Ma il superamento della tecnologia non è la critica, o il romantico rifiuto, del suo sistema formale, o l'incomposta distruzione dei suoi prodotti o delle sue compagnie, bensì l'atto del pensiero che si rende indipendente da essa e usa di essa secondo la richiesta dello spirito.

IV. « RIVOLUZIONE CULTURALE » E RAZZISMO

I risultati della ricerca scientifica, in quanto estraniati al processo ideale da cui originano, sono stati parimenti estraniati alla loro connessione etica. Essi sono divenuti un peso morto mentale per i popoli « occidentali » nel cui ambito di cultura sono stati prodotti, ma si sono trasformati in sostanze eticamente venefiche per i popoli che li hanno accolti senza averli prodotti, ossia senza aver partecipato secondo corresponsabilità interiore e intuitiva all'elaborazione della loro struttura razionale, perciò semplicemente apprendendo o subendo il razionale. L'estraneità di questi popoli ai processi di formazione dell'anima cosciente li ha portati, una volta a contatto con i prodotti di questa, a una reificazione del razionale e ad un uso mitico di questa.

Alludiamo ai popoli d'Africa e d'Asia, portatori di tradizioni talora elevate, ma dialetticamente esaurite, anche se in sé metafisicamente intatte: popoli ai quali la civiltà della macchina non sarebbe dovuta giungere nella sua bruta esteriorità, priva della controparte etica del pensiero da cui è scaturita. In realtà, allo stesso occidentale è stato impossibile trovare il contenuto etico dell'esperienza. A quella bruta esteriorità i popoli di tipo « primitivo » sono istintivamente portati a dare un'anima che rende dinamica e aggressiva la sua immediata obiettività, avulsa dal pensiero originario. In tal modo l'universalismo razionalista e meccanico dell'Occidente viene demonicamente potenziato contro l'Occidente stesso, dal mondo dei popoli di colore. I quali si comportano secondo la logica sotterranea delle forze meno coscienti

che tecnologicamente e politicamente asservono l'anima dell'Occidente: dalla sfera religiosa alla economica.

La mancata coscienza del proprio movimento ha portato il pensiero all'impossibilità di avere il *s e n s o* del progresso fisico e perciò di trasmetterlo a coloro che per ragioni di « destino » e di storia non hanno beneficiato neppure del vantaggio di essere cooperatori teorici di tale progresso: di cui hanno avuto solo le estrinseche conseguenze.

Il male è stato reciproco, in quanto ogni volta che l'occidentale ha tentato procurarsi una controparte spirituale del proprio astratto razionalismo, non è stato capace di riconoscere il potere interiore già in atto nella ricerca scientifica, ma si è rivolto ai sistemi orientali. Con il pensiero derealizzato, ha derealizzato anche questi, adattandoli alla provvisorietà razionalistica: non ha potuto recare all'Oriente il contenuto interno del proprio pensiero, ossia qualcosa di più che il dialettismo meccanico, e si è tolto simultaneamente la possibilità di comprendere il contenuto tradizionale divenuto per quei popoli ormai un esanime peso: resuscitabile soltanto da un pensiero capace di automovimento epperò di attingere in sé le forze che operarono nella Tradizione.

A questi popoli viene trasmesso, insieme col sistema tecnologico — il cui aspetto automatistico da taluni di essi viene portato a impensati sviluppi — anche il *virus* della sovversione, sotto forma di pensiero rivoluzionario: l'equivoco entro l'equivoco, in quanto viene fornito ad essi uno spirito di contestazione contro qualcosa che cominciano con l'accettare come presupposto del loro moderno tipo di vita, ovvero contro limiti e condizioni del cui senso la maggior parte di essi deve ancora acquisire consapevolezza.

In tal modo essi non sono i soggetti del loro contesta-

re, bensì strumenti della contestazione altrui, o della falsa rivoluzione. Per analoga ragione, i portatori della cosiddetta « rivoluzione culturale » divengono la forza più massiccia che si opponga alla Rivoluzione dello Spirito, in quanto muovono secondo l'idea estranea alla loro coscienza di sé: della quale mostrano la non avvenuta nascita, se tutto il filosofare di cui sono capaci non è che deteriore dialettismo occidentale. Forse è un tale deterioramento quello che rende più orecchiabile a molti europei ed americani l'ideologia di cui non sanno afferrare la genesi come processo involutivo del pensiero occidentale. L'essere gli inconsci eredi di tale processo toglie ad essi il modo di riconoscere nella « rivoluzione culturale » l'estrinsecarsi assoluto dell'ideologia involuta: il dialettismo senza limiti, pronto a giustificare qualsiasi situazione. L'accordo tecnologia-sovversione può conferire consistenza sistematica alle forze del caos.

Nel senso della falsa Rivoluzione, oggi si dà un tipo di pensiero che è soltanto forma discorsiva, non avendo in sé moto interiore, o essenza intuitiva: la sua interna *vis* è un sentire inconscio che, per la sua sostanziale opposizione al principio della dialettica della quale si appropria per esprimersi, non può non avere come senso ultimo l'avversione, una mistica volontà di distruzione.

Il potenziale di tale pensiero è *inverso*: gli è sufficiente la forza, non il contenuto ideale, anche se mostra di avere tale contenuto nella specifica dialettica in cui si codifica. Traendo la sua *dynamis* dalla corrente immaginativa sub-sensibile, esso ha una peculiare capacità di ascesa sul piano mentale, favorita dalle ideologie precostituite, secondo il suo contenuto psichico, da un'impersonale « astuzia della ragione » estraniata nel suo potere al principio della ragione, ep-

però opposta allo spirito. E' la gerarchia inversa nella forma ideologica: il livello in cui lo spirito è condizionato dal prodursi di forme dalla distruzione della propria forma. Ciò che cosmicamente si produce come materia dalla frantumazione di forme spirituali, organizza la propria forma. L'inversione dello spirituale tende a costituire la propria gerarchia, la propria religiosità, la propria etica: il dominio secondo il livello più basso.

Il pensiero prodotto dalla gerarchia inversa prorompe nell'umano con l'impeto di un volere forte del suo non essere espressione del principio cosciente, bensì di potenze della specie, o della psiche della specie: a cui il potere di estrinsecazione è offerto dalla *hybris* dialettica. Perciò può fare dell'avversione il veicolo della sua unificazione dei molti: la specie unita secondo il sentimento dell'identità del proprio essere fisico: l'animalità.

L'inferiore elemento immaginativo viene potenziato dalle profondità psichiche in cui agiscono gli impulsi meramente fisici della razza: quelli che l'uomo interiore ha il compito di riconoscere e gradualmente trasformare in forze coscienti. La razza infatti può ancora esistere ed essere fondamento solo là dove il sangue determina la psiche sino a condizionare lo spirito, secondo un tipo di gerarchia inversa.

Nell'epoca dell'« anima cosciente », le razze non avrebbero più nulla da dire: ogni problematica razziale denuncia un regresso in senso sociale e una mistificazione della cultura che si presume sociale. Dove lo spirito acquisisce coscienza di sé e attua la sua libertà, l'uomo cessa di appartenere a una razza e fa parte di una unità di spiriti, di un popolo, o di una comunità, in cui le disparità razziali possono valere come mera distinzione esteriore. La gerarchia sussiste unica-

mente come relazione dello spirito: l'assenza di tale relazione produce gli equivoci razziali: il razzismo e l'antirazzismo, che non possono non trovarsi sullo stesso piano, mancando di coscienza del motivo spirituale: la relazione interiore non viene conosciuta. Ancora il tema della conoscenza: che i Rivoluzionari avrebbero il dovere di assumere come tema primo.

Circa l'« infanzia dei popoli », l'aver confuso l'elemento originario con il recessivo nell'analisi psicosomatica delle razze, è stato un equivoco soprattutto di C. G. Jung, il quale ha posto sullo stesso piano psichico l'attuale « primitivo » e l'uomo originario delle civiltà dette da R. Guénon « tradizionali ». Jung spiega l'attuale psicotico come il tipo in cui riaffiora inconsciamente una condizione infantile primordiale: per cui, secondo tale veduta, l'umanità procederebbe guarendo di una nevrosi originaria. Forme di ottuso razzismo possono scaturire da simili errori di pensiero, in quanto viene perduto di vista il principio che opera originariamente nell'uomo e nelle culture tradizionali e di conseguenza mediante differenziazioni qualitative delle razze, onde talune razze evolvono, altre s'immobilizzano, altre regrediscono. La confusione di Jung è un segno di quella impotenza del pensiero oggi evidente tra l'altro nel rapporto dell'occidentale bianco con le razze di colore e riguardo ai problemi che tale rapporto comporta. Si tratta dell'incapacità di ristabilire un ordine armonico, secondo valore qualitativo, o interiore: l'unica gerarchia che l'uomo, e il « primitivo » in particolare, possa sentire giusta. La disuguaglianza tra uomo e uomo non è un dato esteriore, ma interiore, e finché si crederà trattarlo soltanto mediante provvedimenti esteriori, riproporrà sempre drammaticamente il suo problema.

V. IL SOGGIOGAMENTO DEI « PRIMITIVI »

Ove se ne dia la capacità, un'analisi metadialettica può stabilire che il pensiero umano si muove oggi inconsapevolmente a un livello inferiore a quello fornito dall'esperienza sensibile. Gli impulsi coltivati dall'immaginazione recano impronta subsensibile e ascendono sul piano mentale senza trovare autonomia nel pensiero, onde essi lo manovrano, fornendo efficienza a concetti morti, a ideologie mediocri, a luoghi comuni propagandistici che acquisiscono risonanza faticosa, a sofismi e paralogismi, la cui dialettica assume la carica vitale e la potenza impersonale del demonismo mistico.

Ci si trova di fronte ad una produzione che formalmente sembra comportarsi secondo le leggi della dialettica, ma in realtà muove secondo le forze deteriorate della psiche. Tale dialettica in nessun punto di sé può avere il dubbio circa il proprio fondamento: essa stessa assume la funzione di fondamento. Chi ne è preso, sa tutto ed è ormai prigioniero di un « sapere assoluto » riguardante la storia, l'economia, l'evoluzione dell'uomo: in forma che appare nuova, o rivoluzionaria, regredisce verso l'antico dogmatismo. Dato un tale sapere, ormai circolante metodicamente nel mondo, non potrebbe esservi identificazione del suo reale contenuto, ossia del suo errore, se non in base a indipendenza dal piano in cui l'alienazione del pensiero si verifica. L'indipendenza è sufficiente al singolo indagatore, come attitudine intuitiva ed etica, ma perché possa operare socialmente sino a costituire una rettificazione pratica dell'errore, dovrebbe dar luogo ad

una conoscenza e ad una scienza umana. Da questa possibilità si è molto lontani.

Il fenomeno è inquietante per la sua possibilità di presentarsi come idea-forza di una massa o di un popolo o di movimenti politici collegati secondo identico impulso. Grazie al meccanismo dell'inversione della corrente mente-psyche-corpo, l'elemento immaginativo invertito acquisisce potenza di vita capace di dominare la coscienza di veglia, sino ad esprimersi nell'azione esteriore. Ci si può spiegare come idee mediocri e formalmente paralogistiche possano acquisire la forza d'impeto che gli autentici ideali superiori non riescono più ad avere negli uomini.

Il fenomeno è in sé subconscio, malgrado la sua enucleazione mentale: alla quale efficacemente coopera la logica moderna fornendo il necessario meccanismo discorsivo. Non è indispensabile, infatti, la conformità ai codici del neopositivismo o nell'empirismo logico, perché si subisca il dominio del meccanismo discorsivo: è sufficiente la dipendenza del pensiero dalla psiche, che rende l'espressione razionale obbediente al corrente formalismo linguistico, mancando un effettivo contenuto di idee. Il contenuto vero perciò è istintivo: gli istinti possono dominare indisturbati quando è instaurato il regno astratto della dialettica che provvede alla loro codificazione. Così la dialettica della redenzione sociale, prodotto di un intelletto incapace di afferrare la realtà fuorché come numero e peso, con la presunzione di avere la chiave di tale redenzione, viene portata ai popoli, perché il fenomeno subconscio divenga evento culturale, sociale economico e tecnologico.

La dialettica della redenzione sociale fa presa sugli uomini carenti di pensiero: recata in ambiti umani tipolo-

gicamente primitivi, non solo non opera in senso sociale in quanto non sollecita in essi le forze coscienti da cui comunque origina, ma agisce direttamente nel subconscio, nella zona delle forze ataviche. Tale tipo umano, sia esso operaio, o contadino, o appartenente a popolazione cosiddetta « sottosviluppata » o a razza di colore, viene letteralmente corrotto dai bisogni retorici ritenuti « sociali » della genia dominante di intellettuali progressisti, che porta incontro ad esso la propria tara interiore dialettizzata, col bisogno irresistibile di trasmetterla, mediante inquadramento dottrinario e politico.

A tali intellettuali non interessa elevare il primitivo o il proletario, ma trasmettergli la propria fede: non interessa che egli divenga logico e libero, ma che sia strumento del loro mito. Anche le elementari provvidenze sociali, in tal senso, divengono veicolo di soggiogamento politico. Non si concepisce che si possa provvedere a una dignitosa esistenza dell'uomo fuori della coartazione di un mito politico. Che il proletario possa divenire un essere razionale e libero fuori di simile coartazione, è un pericolo per il monoideista politico o per il catechizzatore, progressista o conservatore, borghese o antiborghese.

Le ideologie retoricamente ugualitarie, espressive di un livello inferiore a quello della razionalità riflessa, in quanto prive di coscienza della riflessità, sarebbero meno lesive per i « primitivi », se ad essi venisse fornita la possibilità di considerarle liberamente, previa esperienza indipendente della razionalità in quanto tale: non come razionalità già modellata dall'interpretazione dell'oggetto socioeconomico. Ma ciò è divenuto impossibile nella cultura attuale, quasi totalmente pervasa dal dialettismo politico o dal discorsivismo di in-

tellettuali che si sono costruiti il loro cosmo di parole nel quale si muovono come in un mondo reale.

La retorica più trascendente è quella di intellettuali come Adorno, Marcuse, Habermas ecc. la cui critica della società attuale raggiunge raffinatezze sublimi, riconoscibili appunto come veste del momento di autolimitazione metafisica del pensiero stesso che ha costruito tale società. Questo pensiero, allorché lascia il piano critico-teoretico e diviene pragmaticamente tecnico, sociale, economico, produce il tipo di organismo sociale posto sotto accusa: acciocché l'accusa possa eccitare l'ulteriore serie di intellettuali e di « borghesi » al loro livello istintivo, che è dire primitivo.

Il primitivo tipologico, americano o europeo, negro o bianco, soprattutto se di giovane età, può essere agevolmente manovrato sino a una rivolta contro l'ordine costituito, che appare rivoluzione, ma non è, perché non muove da idee, bensì dall'asservimento dell'idea all'istinto: che è appunto il carattere della società tecnologica contro cui presume reagire. Che gli istinti vengano soddisfatti mediante edonismo borghese o mediante voluttà di sovversione inguainata in dialettica socioeconomica, non cambia l'asservimento dell'umano alla natura animale.

L'antitesi tecnologia-sovversione è una *g r o s s o l a n a p a r v e n z a*: dietro di essa si può scorgere l'opposizione concorde a un evento superiore della coscienza: l'evento dell'esperienza scientifica che realizzasse la sua logica ultima, con l'individuare la sorgente metadialettica del conoscere. Sarebbe stata la moderna chiave delle scienze epperò dello stesso tema sociale: i quali invece muovono secondo l'inversione della forza-pensiero.

L'inversione della corrente del pensiero quale forza, è

il suo essere riflesso. E' la riflessità che indusse in errore Marx, allorché nella sua teoria del « rispecchiamento » ritenne il pensiero un riflesso della realtà esteriore, mentre in effetto è il pensiero in quanto riflesso di sé che assume la realtà come esteriore. L'errore è possibile in quanto il pensiero riflesso, o « rispecchiato », viene convertito in valore senza coscienza del suo contenuto originario. Perciò esso è riconoscibile come l'aborto della impresa dell'autocoscienza, che ha manifestato il proprio essere mediante valori sensibili, mancando di riconoscere se medesima come ente extrasensibile, perciò mancando alla propria realtà.

Si è potuto accennare come il pensiero conosca la propria realtà ove sia capace di compiere l'esperienza sensibile senza rimanervi cataletticamente identificato, come normalmente avviene all'indagatore attuale. In sostanza le vie della nevrosi, degli eccessi dialettico-analitici, degli isterismi di massa, delle mitiche vie mistiche o magiche, della psicanalisi, ecc., possono ravvisarsi come segni dell'impresa non riuscita dell'autocoscienza. Si tratta di una discesa inconsapevole in forme di sonno della coscienza, o discese nella sottocoscienza, compensate da posizioni dialettiche, o scientifiche, ravvisabili come i postumi discorsivi delle crollate filosofie dell'Io.

Come si è chiarito nella nostra *Logica contro l'uomo*, si può parlare di una categoria unica della *m e d i a n i t à*, identificabile nel fatto che l'esperienza intellettuale, o psichica, o spirituale; viene compiuta dal pensiero quale è, senza preventiva disciplina e senza possibilità che esso concepisca il proprio svincolamento dalla cerebralità come presupposto alla consapevolezza della propria identità originaria. Il rapporto con il mondo sensibile e il sapere che si fonda su que-

sto non possono non essere falsati: viene ignorata la presenza dell'identità originaria nella percezione sensoria, in quanto partecipazione al sorgere dell'immagine del mondo. Quell'immagine parla già di un atto dello spirito che esige essere conosciuto: altrimenti la presunta oggettività fisica del mondo rimane il feticcio di sterili filosofie della materia.

Il non svincolare l'atto pensante dalle condizioni cerebrali per l'esperienza interiore è il massimo non senso: ma si verifica perché non si avverte. Sia che si rivolga indagine alla psiche, sia al retroscena dei fenomeni economico-sociali, la discesa al di sotto della coscienza di veglia, con attribuzioni di nome e forma a rappresentazioni irreali, è inevitabile all'intelletto che non conosca l'indipendenza dalla cerebralità. Si tratta di una medianità individuale, o di gruppo, che riveste forme sociali: il cui senso ultimo è il soggiogamento dei meno coscienti, o dei « primitivi ».

Nella cultura di questo tempo le forme di abbassamento della coscienza, presentano come sostrato comune la paralisi o l'incantamento delle forze intellettuali nella categoria della « mineralità ». E' assunto come reale solo ciò che è fisico, in quanto è in effetto l'iniziale elemento suscitatore dell'autocoscienza: la quale ha simultaneamente nel suo inerire al sensibile la possibilità della libertà. Ma tale possibilità ha per l'autocoscienza un unico senso: che essa realizzi in sé il proprio fondamento e riconosca la propria natura sovrasensibile. Non può tuttavia realizzare tale suo fondamento sovrasensibile, prima del suo vincolarsi al sensibile.

VI. L'ALIENAZIONE E L'« ETA' OSCURA »

Nell'alienazione di cui parla Marx va riconosciuto un concetto essenzialmente diverso da ciò che intende Hegel con l'identico termine. Per Hegel l'alienazione è sostanzialmente il momento del rappresentare rispetto al percepire: il momento in cui il pensare si estrania a sé per aderire alla percezione. Occorre precisare che la percezione può avere parimenti contenuto sensibile o extrasensibile. Il momento percettivo, tuttavia, dovrebbe essere per il pensiero l'alienazione provvisoria mediante cui possa ritornare identità con sé, recante la coscienza dell'identità con il percepire. Tale coscienza dell'identità è mancata all'indagine moderna: per essa il pensiero si è arrestato al momento dell'alienazione: dal quale sorge come dominio trascendente il mondo dell'oggettività fisica, il mondo di Marx.

E' l'estraniamento a sé in cui il pensiero ha la possibilità della libertà: possibilità che può realizzare soltanto ove ripercorra consapevolmente il movimento del proprio estraniarsi. Anzi occorre dire che l'esperienza percettiva, sensoria o psichica, in definitiva non dovrebbe avere altro senso: l'alienazione del pensiero è la via verso la liberazione del pensiero, mediante cui si attua l'essere spirituale della coscienza.

Dalla provvisoria alienazione del pensiero per il proprio essere libero, arrestata nella sua contingenza, nasce la possibilità che la tecnologia e il processo economico, sia in senso capitalistico sia in senso anticapitalistico, asservano l'uomo. Non è un sistema socioeconomico che asservi l'uomo, come

crede Marx, bensì un livello di pensiero, l'essere del pensiero alienato, che si fa sistema socioeconomico. Il pensiero va mutato: e non può essere mutato se non dall'uomo stesso all'interno di sé: dall'uomo che presume pensare. Il contestatore dovrebbe cominciare col contestare se stesso.

Si deve poter penetrare il processo per cui, nella scienza della quantità, l'oggetto, o il fatto, nella loro immediatezza assurgono ad asserti primi, indimostrabili in quanto veri in sé, fondamenti per gli sviluppi logici del pensiero che essi cominciano con l'escludere e subito dopo asservono. In tal senso, se si esclude il sapere matematico-fisico, nessuna scienza di questo tempo è vera, ma nessun contestatore se ne accorge. In realtà, l'oggetto o il fatto non sono nulla se non vengono penetrati dal pensiero capace di rivivere secondo il proprio essere volitivo il loro valore, o il fondamento. Il momento della coscienza riflessa determinantesi in rapporto all'apparire dell'oggetto o del fatto è appena l'inizio di tale penetrazione, subitamente smarrito.

Dalla corrente viva della volontà fluente verso il sensibile sorge come estraniamento ad essa il pensiero razionale, la forma riflessa. Questo pensiero sembra sorgere come razionalità, per penetrare il sensibile, ma in realtà è razionale perché si modella secondo l'immagine sensibile del mondo. Esso si produce mediante il sensibile, in quanto la sua interna corrente volitiva incontra realmente il sensibile, dal quale tuttavia rimane fuori come attività formale, sembrando priva di proprio contenuto, il contenuto apparendo il sensibile che si fa sensazione o rappresentazione mediante il suo atto: impronta di pensiero non cosciente di sé. Ha in immagini e quindi in concetti il prodotto dell'incontro del suo essere volitivo con il mondo minerale, che non giunge

ad assumere come correlazione epperò nella sua compiutezza. Per esso, l'autocoscienza si arresta al grado più ingenuo: la correlazione della quantità, la misura numerica come valore.

In definitiva: la corrente volitiva pensante si fa pensiero razionale, o riflesso, là dove, inerendo alla cerebralità, diviene cosciente: il moto riflesso è qualitativamente volitivo, ma privo di vita. Nel suo essere privo di vita, serve a dar forma al sensibile, come a un contenuto il cui apparente « in sé » è il segno dell'incompiutezza o della rinuncia del pensiero al proprio potere di profondità, che è dire, dell'Io al proprio essere. Il pensiero riflesso diviene l'« in sé » continuo di una materia che nel proprio interno nasconde materia, oppure energia, o anti-materia, ecc., ossia l'interminabile correlativo di un conoscere che rimane sempre fuori della massiccia alterità della materia: simbolo dell'autocoscienza alienata, o del soggetto umano indagante, ignorato.

Si può dire che la dialettica hegeliana derealizzata, ossia priva di contenuto interiore e formalmente rielaborata, sì da non avere altro rapporto con i suoi temi se non l'assoluto discorsivismo, costituisce il livello al quale oggi si trova il generale pensiero umano.

Nel razionalista attuale, logico scienziato tecnologo, la corrente della volontà impegnata dal pensiero e volta agli oggetti d'indagine, si può ravvisare come il potere di empirica determinazione, che è base dell'autocoscienza. Tale potere è usato ma non posseduto dall'attuale razionalista: se lo possedesse, avrebbe una reale esperienza del pensiero: non un'esperienza *m e d i a n i c a*, ma un'esperienza *c o s c i e n t e*. Si tratta della corrente del volere interna al

pensiero, che rimane estranea allo specifico contenuto dell'indagine, in quanto l'oggetto è lasciato valere dal pensiero riflesso secondo la sua assoluta immediatezza: che è dire secondo l'assoluta inconsapevolezza della mediazione pensante.

Il prodotto dialettico-scientifico, rispetto alla forza produdente, non potendo darsi che come forma riflessa, è in realtà privo di contenuto. Data la dogmatizzazione formale della concretezza dell'oggetto, il pensiero è altresì incapace di concepire il potere volitivo, mediante cui è giunto ad essere una tale forma: l'uso negativo del suo essere libero.

In effetto, nel processo del pensiero matematico-fisico si verifica la mobilitazione inconsapevole della corrente vitale volitiva: questa non solo viene ogni volta annientata ed ignorata dal prodotto razionale-discorsivo, ma altresì contraddetta dagli sviluppi pratici del volere connessi alla visione meccanicistica che il prodotto razionale-discorsivo comporta. Come si è veduto, l'attività del volere viene portata all'opposizione alla sua corrente basale: perciò l'estrinsecazione dell'Io è astratta. L'Io è inconsapevole del suo non portare a compimento il momento dell'autocoscienza affiorato mediante l'oggetto: l'oggetto nella sua immediatezza finisce con l'imporre se stesso all'Io ricevendo altresì, del suo imporsi, validazione scientifica prodotta dall'Io. Ne nasce la visione scientificistica epperò esclusivamente economicistica del reale, apparentemente legittima, della cui interna contraddizione s'impossessano i critici, i retori della rivoluzione o della socialità, il cui compito è dare altre forme all'alienazione, purché non si esca dalla situazione prodotta da essa.

La forza volitiva interna al pensiero è ciò che l'uomo del passato conosceva come virtù intuitiva a cui la forma

razionale si adeguava. L'ordine interiore dell'uomo dipendeva dal fatto che la forza basale del pensiero era percepibile prima che il pensiero stesso: il processo della conoscenza era creativo nella misura in cui si svolgeva secondo il rapporto gerarchico della forza con la sua forma. Si trattava di una corrente di vita mentale ancora indipendente dai supporti neuro-cerebrali, e perciò non necessitata da un'obiettività del dominio sensibile.

La conoscenza condizionata dall'assunzione del percepire sensorio privo del proprio processo interiore e la conseguente riduzione di ogni fatto dell'anima al livello di tale percepire, sovvertono la visione tradizionale. I fedeli della metafisica, come i posseduti dall'oggettività fisica, sono obbligati dalla visione del mondo materiale, che non muta per il fatto che si proclami illusorio, o costituito di impercettibile energia, o *mâyâ*. L'alienazione dell'Io, non avvertita, permane a condizionare la conoscenza. La forma riflessa del pensiero proietta la propria deficienza di contenuto in un contenuto supposto della materia, che è ancora forma riflessa in cui della materia è presente soltanto l'immediatezza iniziale, o l'identità inconsapevole, onde si dà la ripetizione del limite del suo apparire: da cui è inevitabile la conoscenza del mondo come dominio quantitativo.

Non è sufficiente scoprire che il presente è il « regno della quantità »: occorre comprendere per quale via esso riesca ad imporsi come « regno della quantità », e ciò che, in quanto tale, esso richiede all'uomo. Occorre, a spiegare l'« età oscura », la conoscenza del rapporto dell'intelligenza razionale con il tipo di percezione sensoria possibile all'uomo di questo tempo in conseguenza della sua peculiare costituzione fisiopsichica: occorre qualcosa di più che il dato tradi-

zionale, mediante il quale si accettano ragioni trascendenti, della cui penetrazione simultaneamente si ammette di non essere più capaci. La reintegrazione dell'ordine esige che, mediante esperienza sovrasensibile, sia afferrato l'attuale rapporto tra pensiero e volontà, tra elemento morto del pensiero ed elemento vivente della volontà: sia percepito il momento dell'alienazione della volontà nel pensiero riflesso. In questa corrente della volontà l'uomo può ritrovare entro di sé la corrente della perennità: la vera Tradizione.

Quella che sembra l'epoca della volontà è in effetto l'epoca della debolezza della volontà. Nella segreta interiorità individuale, le potenze della organizzazione corporea in quanto potenze originarie della volontà, recano allo stato germinale la sostanza degli istinti, là dove confinano con la struttura fisica. Tali potenze esigono che la coscienza si erigga rispetto ad esse come principio libero da esse: che realizzi sul piano personale la autonomia che esse, come correnti impersonali di volontà, hanno nella profonda organicità minerale: quivi è potenzialmente, per il principio cosciente dell'uomo, l'altezza liberatrice. Quelle potenze esigono sul piano della coscienza di veglia l'essere che realizzi la loro forza, divenendo indipendente da esse. In tal modo gli istinti cercano il dominatore: non lo sterile mistico, o il moralista, o il dialettico.

Il senso del pensiero è che sia cosciente del proprio moto originario. Il suo scindersi dal supporto della forza originaria, può essere riconosciuto come l'indiretta e provvisoria azione dell'Io: si può dire che l'Io ha provocato tale scissione per sperimentare nell'indipendenza e nella solitudine del pensiero il proprio essere come individuale vo-

lontà. Ma ciò ha condizionato il pensiero al supporto cerebrale: supporto provvisorio, funzionale, limitatore: che nel presente tempo ha cessato di valere come esclusivo veicolo della coscienza, il cui movimento in realtà è in sé indipendente dal veicolo. Questo, continuando a valere come condizione della coscienza, limita l'esperienza dell'uomo al sensibile e all'assoluto meccanicismo fisico.

Il pensiero è giunto al punto del suo sviluppo in funzione dell'autocoscienza, in cui deve realizzare la sua indipendenza dal supporto cerebrale, la cui mediazione fornisce il senso dell'autocoscienza, ma non la realizza, anzi oltre un certo limite la impedisce. Il pensiero che sperimenti la compiutezza del proprio movimento, ha in sé la forza dovuta al suo essersi articolato mediante la cerebralità e di essersene reso indipendente. Mentre è inserito nella cerebralità, non può realizzare questa forza, ne prepara la possibilità. Ma il suo rimaner vincolato alla cerebralità, una volta cessata la funzione di questa, significa alterazione del pensiero e distruzione del sistema nervoso.

Il problema riguarda soprattutto gli intellettuali di questo tempo, coloro la cui opera esige come strumento di azione il pensiero. L'autocoscienza che si manifesta a se stessa, grazie alla mediazione cerebrale, è il principio che può realizzare indipendentemente dalla mediazione il proprio atto sorto grazie ad essa. Il momento della mediazione cerebrale è transitorio: di continuo sollecitabile dal pensiero, ma esigente di continuo essere integrato dal moto indipendente del principio pensante.

Esaurita la funzione positiva del vincolamento alla cerebralità, è nella logica stessa del procedimento razionale la fase ulteriore del suo movimento: attuarsi là dove esso

è i m m e d i a t a forza-pensiero: che è dire mediare se stesso indipendentemente dalla cerebralità. L'analisi razionale non ha più senso, ormai, in alcun campo d'indagine, se non viene integrata dal possesso del suo processo meta-dialettico. Ogni volta questo è il fondamento ignorato e tuttavia sollecitato a operare dallo scienziato o dal filosofo.

VII. LA CONTESTAZIONE COME PRODOTTO DELLA TECNOLOGIA

Sembra che di contro allo stato di discorsivismo assoluto della cultura, si agitano nel mondo fermenti rivoluzionari. In realtà si tratta di manifestazioni dell'identica alienazione. I teorici, o gli attivisti dell'ugualitarismo livellatore, i contestatori, o i critici della civiltà, non mostrano di supporre la reale posizione del pensiero con cui pensano né l'illegittimità dell'attuale autorità gnoseologica della scienza: non sospettano il generale soggiacere dell'uomo a una condizione medianica, o di sub-imaginazione. E' pensiero sub-imaginativo il prodotto del rappresentare umano, che non viene elaborato dalla coscienza né eliminato da essa, e perciò permane come alimento subconscio della sfera emotivo-istintiva: il suo sfuggire alla coscienza dovendosi alla inefficiente autonomia del pensiero rispetto alla mediazione cerebrale.

Normalmente, nell'uomo attuale, la possibilità di controllo del pensiero è limitata alla sua estrinsecazione fisico-matematica, nella quale, come si è osservato, il pensiero sperimenta bensì con il proprio oggetto una coincidenza mediante cui comincia ad attuare sia pure minimamente il suo originario potere di impersonalità, ma lascia la coincidenza allo stato di immediatezza, non assumendo in essa coscienza della propria interna identità: appagandosi della sua traduzione in esteriore misurazione. Ma l'esteriore misurazione ha ben poco a che fare con l'oggetto e con il compito sostanziale del pensiero nella coincidenza con l'oggetto fisico.

Questa è semplicemente il mezzo perché il pensiero realizzi la sua metadialettica forza d'impersonalità, sì da poterne continuare l'attività nell'indagine del mondo non fisico. Ciò non si verifica, perché l'indagare umano si arresta alla coincidenza del pensiero con l'oggetto fisico, e con un tale pensiero improntato dallo stampo fisico, non realizzante la propria sostanziale autonomia, si rivolge al mondo non fisico, riducendolo comunque alle categorie della materia: sia o non sia materialista la sua posizione.

Mancando al pensiero la compiutezza del proprio movimento rispetto all'oggetto fisico, questo in realtà non viene conosciuto, ma misurato, e, così tradotto in misura, diviene una realtà in sé condizionante la cultura umana. Il pensiero scientifico, non conoscendo il proprio movimento indipendente dall'immediatezza sensibile, che è dire dalla necessità dei processi mediativi cerebrali, rinuncia alle interne dimensioni del mondo che, in quanto dominio fisico da esso posto, gli si impone secondo un'unica dimensione — quella sensibile — come esistente *realiter*, indipendentemente da lui. Riguardo al tema specifico dello spazio, non occorre essere agguerriti filosofi, per capire che la II^a e la III^a dimensione (quella relativa alla superficie e quella relativa al volume) sono relazioni di pensiero: il supporto fisico della larghezza e dell'altezza non avrebbe senso senza il rappresentare che stabilisce una relazione tra rapporti concettuali di riferimenti fisici, sì da pensare tale supporto in uno spazio a 3 dimensioni ⁽³⁾. In realtà l'attuale indagatore del mondo fisico potenzia la consistenza materiale del mondo, privandolo quanticamente del suo essere, in quanto priva se stesso del proprio essere, ignorando il potere di estrinseca-

⁽³⁾ R. STEINER, *Le opere scientifiche di Goethe*, Milano, Bocca, 1967, p. 207 sgg.

zione dell'Io nella ricerca, ossia il principio stesso della ricerca.

Le forme dello spazio e del tempo, i fenomeni della materia e dell'energia, che l'uomo codifica e traduce in attività scientifica e tecnologica, rispondono a realtà in quanto sono la proiezione del suo percepire, pensare e conoscere, che è dire delle leggi della sua costituzione psicosomatica, incentrata nell'Io. Ma tali forme e fenomeni cessano di rispondere a realtà, pur continuando a venir riferiti ad essa, se l'indagatore, per insufficiente coscienza di pensiero, pur proiettando in essi le leggi della propria struttura, è portato a vedere in essi una realtà indipendente da lui: in tal modo egli isola il reale fuori di sé, come oggettività esistente in sé, mentre questa è il risultato dell'incontro del suo essere interiore con il mondo.

Si verifica in tal modo l'equivoco per cui il cosmo scientifico, prodotto dall'uomo, diviene reale escludendo lui come s o g g e t t o. Percependo egli tutto, ma mancando al compito di percepire se medesimo, il cosmo scientifico lo a s s o g g e t t a con il suo essergli esteriore e necessario: lo assoggetta mediante un potere che emana da lui e che lui usa non riconoscendolo. Perciò nella cultura e nell'ordine tecnologico attuali, malgrado le cornici etiche e sociali, non c'è posto per l'uomo. L'equivoco di critici della civiltà come Marcuse, o Hochhut, o Habermas, o Simlak, è credere che il male consista nella costituzione del sistema, senza riuscire a vedere il processo di pensiero su cui si coagula il sistema. La realtà è che le forze del pensiero sollecitate dall'indagine fisica mancano al compito della conoscenza di sé, fuori dei noti procedimenti empirico-logici. Esse non hanno la possibilità di proseguire positivamente l'indagine, allorché viene meno all'indagatore la coincidenza concetto-

oggetto del primo momento dell'esperienza: che storicamente risponde alla prima fase positiva delle scienze naturali.

L'insistenza nella convergenza delle forze del pensiero verso un mondo visto esclusivamente nella sua fisicità, materiale o energetica, comunque misurabile, priva il pensiero della sua capacità di movimento e di penetrazione del mondo fisico. Fissata l'alterità assoluta dell'immediatezza fisica, questa non può non condizionare l'uomo. La vera alienazione è appunto questa: ma perché non sia riconosciuta, viene da una serie di critici della civiltà, d'ispirazione marxista, trasferita a fattori economici o socioeconomici o tecnologici. Con l'assumere senso tecnologico, la conoscenza in effetto non va oltre ciò che ha conseguito ponendo l'oggetto e iniziando l'esperienza. Il porre non ha séguito, non ha coscienza di sé. Al pensiero manca la spontaneità del moto iniziale suscitato dall'immediata esperienza fisica: quel moto non è più rinnovabile, in quanto non è stato attuato dall'uomo come valore cosciente, anzi è divenuto inscindibile dal meccanicismo, identico a sé, della materialità del mondo.

Avendo categorizzato la realtà sensibile, lo scienziato ultimo non può più nulla su essa, se non facendo in modo che un meccanismo agisca sull'altro, secondo un'estensione del condizionamento meccanico, correlata all'illusione di un più esteso dominio della realtà. Egli procede attingendo alla medesima analitica della fisica e della matematica, per indagini che non sono fisiche né quantizzabili, ossia non riguardano il mondo della quantità: p. es. la psicologia, la biologia, la sociologia ecc. In tale direzione opera mediante i concetti della fisica o della matematica, che in realtà non possiede, perché li ha nel valore esclusivamente nominalistico e numerico, onde la concatenazione di essi è l'edificazione del meccanismo o del tecnicismo assoluto, a cui la

siera vivente, o dell'organico, sfugge come insondabile mistero. Viene smarrita anche la distinzione tra inorganico e organico, come distinzione percepibile nel concetto medesimo.

La conseguenza è che non soltanto il pensiero umano rinuncia alla conoscenza di sé epperò alla conversione di sé necessaria a proseguire l'indagine oltre il quantizzabile, ma fa convergere verso l'instaurato limite fisico, per la sua conferma e i suoi sviluppi, ulteriori forze di coscienza il cui reale senso, invece, sarebbe operare oltre tale limite, ossia verso il mondo basale, o energetico, o causale, a cui oscuramente tende la ricerca.

Coloro che oggi si ritengono rivoluzionari non dovrebbero ignorare un simile retroscena. Le forze volitive del pensiero richieste dal moderno razionalista per la sua esperienza mentale o esistenziale, risultano qualitativamente più vaste e profonde di quelle che egli riesce ad assumere con la coscienza razionale, essendo questa limitata alla visione quantitativa del reale. Le forze volitive evocate, ma non sostenute o non controllate dalla coscienza di veglia, mantenendo un collegamento con quelle che in profondità corrispondono ad esse, vengono ricondotte a uno stato preconcio mediante l'inadeguata azione cosciente. Con ciò esse vanno a sollecitare in quelle profondità movimenti recessivi della psiche, ridestando impulsi secondo cui i loro supporti funzionarono per una trascorsa relazione con la vita della coscienza. Ne scaturisce un misticismo, tenace quanto inconsapevole, esigente l'immediato oggetto, l'immediata dialettica, l'idolo, con cui identificarsi: che sarà il mondo nella sua astratta esteriorità, il livello in cui l'organizzazione tecnologica di tale mondo e la sua contestazione esprimeranno l'identico valore.

VIII. LA LIBERTA' ANIMALE

Si è veduto come la corruzione delle forze di profondità dell'umano si verifichi in quanto viene assunta come fondamento la coscienza riflessa, che, come tale, non può costituire fondamento. Hegel traccia in profondità la distinzione tra pensiero riflesso e pensiero essenziale, ma non giunge a chiarire la funzione reale del pensiero riflesso, che è quello in cui normalmente muove l'uomo del presente tempo. Senso della coscienza riflessa dovrebbe essere per l'uomo realizzare, mediante la riflessività, l'indipendenza dall'interiorità profonda, non per negarla o contrapporsi ad essa, ma per poterla gradualmente assumere come contenuto cosciente. La caduta nella visione scientifica e il conseguente dialettismo privo di contenuto reale, sono l'affermazione totalitaria della unilateralità della coscienza riflessa.

Né Hegel né i suoi epigoni, né i loro avversari, hanno potuto aiutare l'uomo riguardo a questo problema della coscienza pensante: tanto meno gli psicanalisti o gli psicologi. La coscienza riflessa, opposta all'interiorità più profonda che le consente di essere, opera contro questa, nell'attuare una libertà, che dovrebbe aver senso solo come manifestazione di essa. La libertà della coscienza riflessa, o immediata, non è l'indipendenza realizzata come consapevolezza del proprio sorgere da un fondamento extrasensibile, bensì la conseguenza del vincolarsi dell'elemento extrasensibile al sistema nervoso, per l'espressione riflessa, priva di consapevolezza: la libertà animale, non dell'Io: la possibilità della libertà, non la libertà.

La civiltà razionalistica tende a fare di tale momento negativo della libertà una misura dei valori e il presupposto del progresso. Nel procedimento scientifico, la coscienza riflessa si proietta in forme obiettive che riempie del contenuto di cui essa come coscienza riflessa necessità, non riuscendo a scorgere dall'essenza di sé fluire il reale contenuto di quelle forme: che non è in realtà se non un contenuto d'idee.

La situazione contingente della riflessità conduce la coscienza a stabilire di fronte a sé come reale una natura, della quale appare a se stessa ordinatrice per via di operazioni fisico-matematiche: queste in tal modo pongono il momento obiettivo dell'autocoscienza da esse suscitato, al servizio della provvisoria alienazione della coscienza. Tale momento però è sempre perduto in quello successivo, che tende a convertire in una situazione permanente la sua provvisorietà. E' l'alienazione vera: l'alienazione che non si sa vedere come fatto interiore, onde si accusa la tecnologia, la società industriale, la civiltà della macchina, che sono entità neutre, prive di intenzione. Mentre accusabile è soltanto il tipo di pensiero che si aliena, senza coscienza del proprio alienarsi.

Il male non è la tecnologia, ma il pensiero che manca di coscienza del momento dell'alienazione nella riflessità, che è riflessità razionale, epperò anche tecnologica: onde la tecnologia non è strumento dell'uomo libero, bensì dell'uomo condizionato da essa e, così condizionato, capace persino di critica della civiltà tecnologica. Non la tecnologia, bensì la *mens* tecnologica interrompe la possibilità del compimento dell'autocoscienza e carpisce al momento positivo della scienza i benefici necessari alla soddisfazione del sensualismo e

alla sua codificazione sociologica: onde l'opposizione della coscienza riflessa allo spirito non supera il suo carattere di provvisorietà, e la libertà rimane un conato psicosomatico, rivestente la sua retorica, etica religiosa e politica, incapace di tradursi in realtà umana.

La libertà attuata entro il chiuso cerchio della psiche, infatti, è una realtà animale. Non v'è animale che non sia libero entro l'ambito della propria istintività: la libertà senza soggetto. Tale situazione si può riprodurre nell'uomo: il soggetto umano può essere asservito alla corporeità ed esigere di codificare liberamente l'asservimento: egli chiamerà « vivere liberamente la propria vita » la sua dipendenza dalla natura animale, della quale possono guarirlo soltanto il dolore, la malattia e la morte.

L'uomo vincolato alla natura è portato ad affermare come libertà il proprio vincolamento: può anche costruire macchine ingegnose ed edificare la controparte culturale del suo macchinismo, ma in realtà non supera il limite psicobiologico, non esce dalla sfera della natura. Egli in definitiva potenzia l'animalità mediante forze che dovrebbe riconoscere indipendenti dai supporti biologici, per essere il soggetto di esse e della propria vita psichica: per conoscere in atto nella natura la potenza di profondità del proprio principio: senza il cui avvento, nella coscienza, non può verificarsi mutamento positivo della condizione umana, non può esservi Rivoluzione.

Nella libertà che tende a estrinsecarsi fisicamente, o per soddisfare gli istinti, si può riconoscere l'impulso opposto alla libertà: il pensiero sub-imaginativo. Questo agisce in una profondità da cui può dominare il pen-

siero di veglia, ove questo non disponga di sufficiente coscienza di sé, o di coscienza del proprio fondamento incorporeo.

Il pensiero uso alle discipline fisico-matematiche, attua minimamente tale autocoscienza, senza neppure possederne il processo, onde, appena si discosta da quelle, persino nei procedimenti logico-dialettici, cessa di fruire della iniziale autonomia: non ha la possibilità di avvertire il prodursi dell'elemento immaginativo deterioro. La logica che si fa automatismo, perdendo il contatto con il principio pensante, può divenire strumento di impulsi sub-personali. Ciò spiega la contraddizione di fondo dell'esistenza dell'uomo moderno: nevrotico perché razionalista, istintivo perché capace di giustificazione logica della sua soggezione agli istinti.

L'ottimismo di G. Lukács circa i valori sociali e umani assicurabili grazie a un trionfo della ragione sull'irrazionale (⁴), rivela la sua ingenuità nel fatto che la ragione di cui egli parla è il pensiero marxiano, la cui dialetticità, negando la trascendenza, lascia che ai suoi margini l'irrazionale inconscio signoreggi indisturbato. L'esigenza di rendersi conto di una tale situazione extrarazionale spiega la posizione di Bachelard, Adorno, Marcuse, Barthes, Simlak, ossia di filomarxiani e criptomarxisti che hanno sentito con preoccupazione il problema dell'extracosciente, e tuttavia, non sapendo uscire dal limite dialettico, non hanno potuto evitare di cadere nello psichismo freudiano o di tipo freudiano, l'unica zona che consenta al materialista di illudersi di sondare oltre la corporeità.

Come si è accennato, il più autonomo tra questi hegelia-

(⁴) G. LUKÀCS, *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959.

ni non decisamente della « sinistra » tradizionale, è Adorno: ma per quanti sforzi, in senso extra-marxiano ed extra-freudiano, egli faccia per uscire dalla prigione dialettica, non può, perché non vede tale prigione: non riesce a percepire il pensiero come apparire di una forza che non si lascia pensare, perché pensa essa stessa, avendo la propria realtà in sé.

E' il fondamento che può essere trovato solo se si dissolve la parvenza che lo vela, il raffinato argomentare, il dialettismo. Non v'è dialettismo che non sia materialismo, anche quando assuma veste idealistica. L'idealismo, in quanto non rechi come basilare esigenza l'esperienza del pensiero vivente, è inevitabilmente espressione della coscienza riflessa: riduce alla riflessità l'idea di cui si presume portatore. Mentre la reale funzione dell'idea è estinguere la cultura della riflessità, così che il pensiero riflesso abbia a riflettere soltanto il reale, sensibile o extrasensibile.

IX. RETROSCENA DIALETTICO DEL MATERIALISMO DIALETTICO

Una sintesi dei presupposti del materialismo dialettico ci viene data da Leone Trotskij nel suo scritto *In defence of Marxism*. « Grazie al poderoso impulso impresso al pensiero dalla Rivoluzione Francese — dice Trotskij — Hegel anticipò il movimento generale della scienza. Ma proprio perché si trattava di *anticipazione*, anche se da parte di un genio, Hegel le diede un carattere idealistico. Hegel operava con ombre ideologiche come se fossero la realtà ultima. Marx dimostrò che il movimento di queste ombre ideologiche non faceva che riflettere il movimento di corpo materiali » (5).

Questo brano, con una imagine-tipo, dà il senso ultimo del materialismo dialettico di Marx. Il suo contenuto risulta talmente sostanziale come sintesi dottrinarica, che, se si potesse dimostrare erroneo, verrebbe meno il fondamento stesso di tutto l'edificio marxiano. E' quel contenuto che permane come un *continuum* metafisico capace, ove sia novellamente evocato, di rimettere sulla giusta strada ancora oggi il movimento rivoluzionario, quale che sia il tipo di deviazione patito. Il poter attingere ai presupposti materialistici della dottrina è il mezzo per riacquisire la sicurezza della interpretazione di tutta la struttura socioeconomica e politica. Qualsiasi attuale riaccensione del sacro fuoco rivoluzionario si può veder scaturire da una capacità di attingere a tali idee

(5) L.D. TROTSKIJ, *In defence of Marxism*, trad. L. Maitan, in *Scelta di scritti 1905-1940*, Roma, Samonà e Savelli, 1968.

prime: in effetto un potenziale di idee, a cui si chiede l'ispirazione per l'ulteriore cammino, un potenziale non solo formalmente dialettico. Il suo contenuto tuttavia non è l'idea, ma la materia, il mondo fisico, la corporeità: ciò che per Hegel era manifestazione, o provvisoria negazione, dell'idea. Si è dinanzi a un'attività ideale per un contenuto che è dato come l'antecedente dell'idea: che cosa è dunque, se esso stesso è comunicabile soltanto come idea?

Lasciando nominalisticamente quasi intatta la dialettica di Hegel, Marx afferma di doverne invertire tuttavia il senso, perché risponda alla concezione materialistica, ossia alla espressione del mondo concreto. I valori ideali che Hegel vede fondati su se medesimi, o nello spirito, o in essenze sovrasensibili, da Marx vengono fatti filiare dall'opposto, dal mondo fisico, o dal sensibile, mediante minime variazioni formali della dialettica originaria. Occorreva a Marx mostrare come colui che opera materialmente nel mondo fisico, l'operaio, sia in sostanza il manipolatore diretto del fondamento della realtà, ossia della materia, di cui l'attività intellettuale è il riflesso. La materia è la sostanza prima, il pensiero l'elemento derivato e secondario. C'è solo da obiettare che la materia intesa come sostanza prima è un'idea, non è una percezione.

E' evidente che Marx, credendo di muovere dall'esperienza di un fondamento, muove invece da una fede: in quanto non riesce a vedere l'idea con cui ha l'oggetto, vede solo l'oggetto. Egli assume come fondamento l'obiettività della realtà fenomenica: muove dalla fede più immediata. Teoricamente, egli è un critico severo di ogni conoscere immediato: all'atto pratico, invece, per lui l'essere, come obiettività sensibile, sta prima, le idee vengono poi gradualmente a giu-

stificarne la preesistenza all'umano e all'ideare stesso. Come sarà mostrato, in effetto l'elemento originario in lui è lo stato d'animo dell'antitesi sociale, non il tema della conoscenza, che verrà dopo a conformarsi agli enunciati primi socioeconomici. Marx è anzitutto mosso dalla necessità di dare fondamento logico-dialettico alla sua persuasione che il problema dell'uomo è problema di sostentamento fisico e di lotta per l'estrinsecazione dell'essere fisico.

Mentre le considerazioni di Hegel sulla storia, la società, la natura, il diritto, sono conseguenze della intuizione gnoseologica e presuppongono l'esperienza della dialettica quale interna tessitura del reale, Marx sente anzitutto il valore del reale come potere del mondo sensibile e giunge successivamente alle idee come a un completamento teoretico con cui giustificare tale mondo: non coglie l'ideare medesimo da cui muove, ossia l'idea attiva in lui quale trama della sua dialettica del reale. Questa interna trama, o primo tessuto delle cose reali, gli sfugge e gli sfuggirà sempre, in quanto egli crederà sempre averla dinanzi a sé come oggettività fisica: non avverte ciò che immette come pensiero in tale oggettività.

Questo punto è decisivo: il fondamento fisico del reale, che Marx vede e afferma, è in effetto una sua intuizione, è un'idea e solo come tale può essere un fondamento. Non v'è stato mai fondamento del mondo che si sia sperimentato in quanto si sia usciti fuori di sé e si sia sentito esterno a sé il suo essere non necessitante di altro per essere fondamento. Chi parla di fondamento non può parlare che di un'idea in sé intuita: idea capace di essere idea del fondamento, in quanto capace di muovere essa stessa dal proprio fondamento, onde il pensiero è reale solo se riconosce in sé il momento originario di ciò che conosce come esteriore.

E' evidente che del momento originario Marx si giova per affermare, con l'autorità della persuasione, l'essere del fondamento, ma non è consapevole di tale momento, non ne concepisce l'interna identità, come invece era possibile a Hegel: mancano a Marx i mezzi di autocoscienza per avvertire d'onde tragga l'autorità della persuasione che precede il momento dialettico discorsivo. Questo momento dialettico è l'unico che egli mostra di saper cogliere, come struttura discorsiva: gli sfugge la struttura prediscorsiva della dialettica. La vasta marea di proseliti che susciterà in tal senso la sua visione del mondo dipende dal fatto che la maggioranza degli uomini non riesce a vedere lo spirituale oltre il dialettico. E' la maggioranza che guadagna inevitabilmente terreno col procedere del tempo e la consunzione interiore del pensiero, sino a che lo stesso tradizionalista cessa di avere obiezioni al Marxismo: salvo che non sorgano veri Rivoluzionari.

La persuasione trae la sua forza da un fondamento che in Marx permane come inconscia trascendenza: egli proietta all'esterno la trascendenza che non giunge ad avere come esperienza d'idea. La materia che egli vede come fondamento è tale trascendenza inversa. Ma l'inversione ha un suo senso psicologico preciso: poiché il reale fondamento viene ignorato dalla persuasione che ad esso attinge, questa non può non opporglisi nella fase dialettica susseguente. E' inevitabile che la polemica sia insita nell'opposizione della dialettica alla sfera delle sue forze basali: è l'opposizione che tende alla forma e alla codificazione del proprio contenuto. Il contenuto sembrerà sociale, economico, politico, ma sarà soltanto forma di uno stato d'animo nel quale inconsciamente è insita la lotta, l'avversione.

Come contenuto psichico, l'inconscia opposizione della dialettica alla propria originaria forza meta-dialettica, deve assumere una forma rispondente al proprio costituzionale dissidio: si proietta perciò in una tematica della lotta, che appare giustificata da un'obiettività esteriore. Da questo momento, verrà trasferito sul piano sociale l'impulso d'avversione che nel profondo ciascun uomo sente là dove l'ego non riesce ad accordarsi con il fondamento, con l'Io.

Un dissidio interiore incapace di giungere a coscienza, mobilita la coscienza dialettica per affermarsi come dissidio reale: che perciò non può non identificarsi in una situazione che esiste, ma non è situazione di dissidio come la vuol far apparire Marx. L'opposizione proletario-società borghese è l'elusione, mediante dialettica, di un'opposizione reale, interna a ciascun individuo. Nella interiorità individuale deve essere ancora ritrovata: il ritrovarla è la vera iniziale Rivoluzione, essendo il mutamento di coscienza che comporta un nuovo tipo di rapporto sociale.

L'elusione dell'interna opposizione dialettica-metadialettica è la ragione per cui Marx ha considerato il fenomeno della sopraffazione, eludendolo come contenuto interiore, vedendolo unicamente come fatto fisico, economico-giuridico: non si è posta minimamente l'ipotesi che la sopraffazione possa essere la costrizione ideologica per via dialettica, ossia la dottrina che pone se stessa come verità basale secondo l'intuizione non correlata all'intuire come all'insé della forma libera della verità, ma, nel suo dogmatismo, escludente ogni altra posizione del reale: sopraffazione dialetticamente articolata e perciò, nel suo moto repressivo, sfruttatrice delle altrui energie psichiche in quanto le suscita per

asservirle: consegue determinati risultati psichici nei persuasi, fornendo loro apparenti contenuti di coscienza epperò orientamenti d'azione. Il mito classista parla infatti immediatamente allo stato d'animo, non alla ragione che, mediante il minimo moto cosciente, non può non scoprire l'irrealtà di tale categoria, o meglio la sua esistenza unicamente come categoria mentale.

La ragione debole si adegua al mito. La sopraffazione è soprattutto l'impedire che il pensiero possa essere un atto individuale, capace di decidere da sé l'interpretazione della storia e del divenire umano. Marx non ha dubitato di fare appello, per la sua individuale espressione, ad una universalità del pensiero che egli dottrinarmente non ammette che divenga esperienza individuale: con ciò ha subordinato l'universale al suo opposto. L'universale infatti non è autentico se si pone come una necessità fuori del pensiero individuale che solo in se medesimo, per sua interna conversione, può attuare il principio da cui origina.

Un'indagine storico-critica adeguata può stabilire che il sistema di Marx non deriva da una deviazione della dialettica hegeliana, bensì, al contrario, la concezione rivoluzionaria e comunista di Marx fu il contenuto primo a cui egli adattò *a posteriori*, come antecedente teoretico necessario, la dialettica di Hegel. In forme naturalmente diverse, sia Giovanni Gentile che Herbert Marcuse e più recentemente Ugo Spirito hanno notato questo particolare, il cui senso è decisivo a intendere il rapporto tra Marxismo e Hegelismo. Il materialismo storico, la missione dittatoriale del proletariato, la concezione di classe, la dottrina economica, il plusvalore, la mistica della categoria operaia e ogni sviluppo logico della teoria iniziale derivano da impulsi che

non hanno nulla a vedere con lo Hegelismo, o altre filosofie, o il filosofare stesso: essi esprimono un modo di essere e di concepire, cui può rispondere solo una giustificazione filosofica come quella sintetizzata da Trotskij: un fondamento che è l'opposto di quello da cui Hegel trasse la sua dialettica.

Ma può la dialettica continuare a considerarsi tale, ove sia scissa dalle sue radici ideali? Stando al concetto classico di dialettica, a rigore non potrebbe darsi pensiero senza moto dialettico che lo giustifichi indipendentemente dall'oggetto a cui si volge. La scienza della logica non è la logica di un contenuto, bensì la norma del giudizio e del sillogismo, dell'induzione e della deduzione, prescindenti da contenuti obiettivi. Marx, criticando Hegel, fece intendere che l'idealismo costruisce un suo mondo dialetticamente articolato in sé, ma privo di rapporto con la concreta realtà: il pensiero ha il dovere di farsi dettare la sua logica dalla realtà: la dialettica è il « riflesso », o il « rispecchiamento » della realtà oggettiva: perciò occorre rovesciare il rapporto hegeliano idea-realtà.

X. LA TEORIA DEL « RISPECCHIAMENTO »

Non risulta in alcun punto dell'opera di Marx che egli dubitasse di aver a che fare con la realtà obiettiva, piuttosto che con quella già interpretata dal suo pensiero: non risulta che egli si preoccupasse dell'esistenza dell'antecedente puro del pensiero con cui sperimentava i temi della realtà: materia, merce, società, proletariato ecc.: che sono indubbiamente oggettivi, sì, ma presupponenti comunque il pensiero. E occorre dire il pensiero più importante, perché è quello della conoscenza prima delle cose: onde l'essere del pensiero non è ciò che viene dettato dalle cose, ma ciò che è vero prima di esse e che può penetrarle, grazie alla sua indipendenza da esse, da esse ricevendo lo stimolo a estrinsecarsi.

L'immediatamente dato non è ancora la cosa conosciuta, bensì l'oggetto puramente percepito, la cui immediatezza viene ogni volta superata dal pensiero capace di atto concettuale, o idea. E' l'indipendenza originaria del pensiero, negata da Marx, ma in realtà sperimentabile mediante il canone dell'esperienza pura, grazie a un'osservazione di tipo contemplativo, del processo pensante, epperò esperienza sempre più rara, malgrado urga alla cultura umana. Essa è inattuabile al realista ingenuo, sia egli intellettuale o operaio, borghese o proletario, comunque realista, credente in buona fede che il mondo sorga dinanzi a lui senza la sua relazione in atto con esso. E' la relazione, o identità basale, a cui si debbono il percepire e l'immediato suo contenuto, e che può risultare a un'indagine dell'atto per-

cettivo non pregiudicata da posizioni materialistiche o scarsamente consapevoli. Onde, trattandosi inizialmente di esperienza possibile a pochi, occorre dire che in tal senso la più alta verità sociale, preziosa per la collettività umana, non è né democratica né socialista.

La teoria del rispecchiamento, o del riflesso, di Marx, dal punto di vista della fase discorsiva del conoscere, appare plausibile, rispondendo a quell'« immediatezza » del pensare contro cui invece Marx hegelianamente sembra porre in guardia, pur movendosi egli stesso unicamente su tale livello di assoluta empiria: immediatezza di cui nessun materialista o pigro pensatore sembra ormai volersi privare, onde tutte le interpretazioni cerebrali, ma intelligenti, del reale sono oggi possibili a seconda del sistema di riferimento da cui lo si osserva: per cui occorre dire che quasi tutti, filosofi o politici, d'Oriente o d'Occidente, conservatori o rivoluzionari, procedono ormai secondo il tipo di visione marxiana della vita, come fosse vera la « teoria del rispecchiamento ».

Chi osa dubitare che la realtà sia identica all'oggettività fisica, o che il metafisico sia meno concreto della realtà materiale? Sinora, sul piano strettamente gnoseologico, non si è avuta una confutazione della teoria del rispecchiamento, la cui autenticità si debba non a dialettismo, bensì ad esperienza o percezione del momento precedente la riflessione: esperienza noeticamente comunicabile, malgrado la sua eccezionale comunicabilità. In epoca in cui così facilmente si parla di Rivoluzione, c'è da chiedersi se v'è qualcuno che oggi intenda da dove veramente dovrebbe aver inizio una Rivoluzione.

Un'indagine in tale direzione, riferendosi al processo originario della *noesis*, ed esigendo l'esperienza del pensiero

puramente intuitivo, è possibile a rari pensatori: perciò la verifica dell'abbaglio di Marx non solo è impossibile alla generalità umana, ma è difficile alla stessa attuale intelligenza filosofica, sia pure di vocazione idealistica. Ma anche se l'identificazione fosse possibile in termini logici, la sua comunicazione non sarebbe facilmente intelligibile, dato il suo riferirsi a un processo metafisico, per sua natura extracosciente: tuttavia proprio in tale direzione deve operare lo spirito rivoluzionario.

Il paralogismo marxiano è accettabile come immediata verità dalla generalità degli intelletti umani, per la sua rispondenza a un livello realistico-primitivo a cui si è abbassata la coscienza comune: la sua correzione è un'operazione che, ponendosi necessariamente al di sopra di tale livello, non può non essere contro l'abito mentale del tempo e non sollecitare uno sforzo interiore che anche ai migliori repugna, anche se si ritengono Rivoluzionari. A ciascuno è caro lo spiritualismo che non abbia a contraddire la coesistenza con la sua personale natura. Non alludiamo a posizioni di una noesi eccentrica o esoterica, bensì alla possibilità di una specifica investigazione, di cui è in definitiva possibile rispondere in termini logici.

Il rispecchiamento, infatti, non può essere che la rappresentazione: non si può parlare di rispecchiamento nel caso del concetto, anche se il concetto normalmente si ha nella forma riflessa, in quanto raramente si è capaci di ritrovarlo all'interno della sfera del rappresentare. Ma del concetto si può avere, oltre l'esperienza riflessa o astratta, anche l'esperienza reale, diretta, del suo contenuto informale, cosciente e ricco di vita. Non si può dire che la dinamica del concetto di Hegel, nella *Scienza della Logica*, sia il rispecchiamento di un « sensibile » o di un'« oggettività » fi-

sica, come non si può dire che l'« autoconcetto » di Gentile, come consapevole esperienza di pensiero, sia in lui un riflesso della fenomenologia sensibile.

Citiamo Hegel e Gentile come due esempi illustri. Ci sarebbe difficile citare Herbert Marcuse, per il semplice fatto che egli è l'esempio invero sconcertante della potenza concettuale in atto, priva di coscienza del fondamento: la sua dialettica è pregna di un idealismo che non si muove nella sfera delle idee, perché non esce dal limite marxiano. La zona del rispecchiamento è tale che quando si è presi da essa non è più afferrabile il fondamento: è la zona della coscienza riflessa in cui è possibile parimenti dal riflesso dedurre la materia o lo spirito: impropriamente, perché il dedurre dovrebbe rimandare a quel suo intimo moto, detto da Hegel « dedurre immanente », moto del puro pensiero fondato sulla sua essenza inesauribile, capace d'illimitata penetrazione del reale e perciò dell'extracosciente.

In rapporto alla possibilità di una simile esperienza, a pochi è dato intendere come a Marx sfuggisse il momento noetico antecedente la fase della riflessività del pensiero, onde, per un suo costituzionale limite — non contraddicente il potere della dialettica del conoscibile entro tale limite — non gli fu possibile avvertire che non la realtà si riflette (ché, se così fosse, occorrerebbe supporre una realtà vera prima del suo riflettersi e in tal senso inconoscibile, o noumenica), bensì il pensiero rivolto al sensibile si riflette mediante la cerebralità nell'immediata rappresentazione, o nell'immediato concetto: onde non è il pensiero reale, bensì il pensiero ombra, ma non ombra del sensibile, bensì del suo essere extrasensibile, della sua essenza. Ombra che, priva della coscienza di ciò di cui è ombra, non può avere movimento che la ricongiunga con il proprio originario essere.

XI. IL PENSIERO RIFLESSO IN HEGEL E IN MARX

E' il problema di tutto il pensiero moderno, problema della conoscenza, della logica, della cultura. Solo in quanto subisca una scissione dalla propria essenza, il pensiero si presenta come razionalità o riflessità. Credere che il pensiero in sé e l'attività razionale siano la stessa cosa, è l'errore d'ogni moderna filosofia. La riflessità è il veicolo della coscienza che, non realizzando l'identità con il proprio principio, provvisoriamente chiede alle forme dell'alterità la conferma del proprio essere. Tuttavia la riflessità può essere il veicolo del ritrovamento dell'essenza di cui è negazione, se viene riconosciuta e sperimentata nel suo farsi forma dell'apparire.

Pur intuendo la relazione tra l'essenza e l'apparire, Hegel mancò dell'esperienza della relazione, la quale nella sua dialettica rimase il massimo enigma o la inaccessibile speculazione sul « divenir altro » dell'universale, onde in seguito fu possibile che non incontrasse seria opposizione la « teoria del rispecchiamento » di Marx. Questi non riusciva a vedere nell'apparire della realtà, quale entità esclusivamente sensibile, una conseguenza del pensiero riflesso: e da quel momento nessun pensatore vi riuscì più. Tutti oggi, marxisti e non, ritengono marxianamente che il rappresentare sia il riflesso del movimento della realtà sensibile: la quale sarebbe produttrice di ogni fenomeno, che il conoscitore apprenderebbe dall'esterno accogliendo in sé un movimento non suo.

C'è da chiedersi come un essere cosciente possa avere

in sé un movimento in cui non sia egli a muoversi, e di cui non realizzi mediante propria identità il movente. In effetto Marx moveva egli stesso, per i suoi personali limiti, secondo il « rispecchiato », o il « rappresentare riflesso », senza saperlo, onde nella realtà assunta da tale pensiero identificava tutta l'oggettività, ma simultaneamente a questa attribuiva l'autorità di soggetto universale e il potere di muovere il pensiero umano come suo riflesso.

Quella che Marx crede poter chiamare « mistificazione hegeliana della dialettica », in realtà è la sua inconsapevole mistificazione. Come questa sia stata possibile nella forma di un ferreo sistema logico-dialettico, noi abbiamo chiarito nella nostra *Logica contro l'uomo*. Sorprende tuttavia il fatto che conoscitori dello Hegelismo e al tempo stesso critici della presente cultura, come Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Zolla, non abbiano mostrato di poter entrare nel cuore del problema della genesi metadialettica della dialettica, e abbiano potuto vedere con chiarezza soltanto talune conseguenze paralogistiche della dialettica marxiana.

Fruendo di una sconosciuta identità dello spirito con il sensibile, il pensiero, per insufficiente coscienza del proprio movimento nell'identità e della propria scaturigine, può giungere a costruire un'analitica del sensibile che nega lo spirito: la filosofia materialista. La più alta e rivoluzionaria impresa del pensiero dovrebbe essere il conseguire coscienza dell'identità: che è il suo vero movimento. Questo minimamente venne intuito da Hegel e in tale minima misura da lui riflesso nella dialettica, ossia alienato a sé.

Anche se Hegel fu consapevole del momento e del valore dell'« alienazione », assai più importante sarebbe stato che egli possedesse l'esperienza dell'antecedente dell'alienazione, ossia la metadialettica dell'idea, a cui attin-

geva, sì da poter fornire un metodo per realizzarne la *dynamis*, meglio che una « Fenomenologia » o una « Logica ». Derealizzato in tale forma, il movimento non fu più compreso dai discepoli, mancanti del riferimento originario, ossia di ciò che fu personale intuizione, non realizzazione, del maestro. La sinistra hegeliana indica la filiazione dialettica dell'identità dello spirito con il sensibile, non più conosciuta dal punto di vista dello spirito, grazie al quale è possibile, onde necessariamente dà luogo alla mistica del sensibile, o del fatto economico quale fulcro del divenire umano.

La dialettica hegeliana risulta valida soltanto come la esatta riflessità astratta del movimento del pensiero, da cui, ove vi sia coerenza della riflessità con il pensiero, e non deviazione a causa della riflessità assumente il ruolo del pensiero, sia deducibile l'istanza dell'identità originaria: non l'identità stessa, esigente attività interiore metadialettica: della quale indubbiamente Hegel si giovò, senza però mostrare di possedere il processo.

La dialettica hegeliana, essendo essa stessa una derealizzazione del moto puro del pensiero, sia pure secondo esatta riflessità, già rende problematico il risalire da essa al fondamento sovrasensibile; ma tale possibilità scompare del tutto quando la dialettica, solo discorsivamente assimilata dai seguaci, può venire usata fuori del suo originario contenuto. Filosofi che muovono secondo una costituzione psicomentale condizionante lo spirito, possono servirsi della dialettica per affermare lo stato di fatto con cui si identificano, sì da giungere alla negazione del fondamento extrasensibile della dialettica, e a costituirle un fondamento fisico, senza coscienza di statuire come autorità metafisica un ente astrattamente pensato come fisico.

In Hegel il rapporto tra idea e riflesso dialettico c'è

ancora: nei suoi discepoli non c'è più, onde il riflesso, scambiato per l'idea, viene riferito ad enti sensibili, come sinteticamente dice Trotskij. I pensieri, che per la Scienza dello Spirito sono ombre di enti sovrasensibili, per Marx e i suoi discepoli sono ombre o riflessi di enti sensibili. Perciò la civiltà oggi è in un vicolo cieco: non può darsi soluzione materialistica dei problemi della materia. L'uomo non è la materia che volge a se stessa, perché la materia come tale non può muoversi, è mossa: da qualcosa che non è materia ed è più che essa, da un principio che non può essere rinnegato senza che venga perduto il controllo della materia in cui si articola. Oltre il controllo delle macchine, infatti, oggi l'uomo non domina veramente null'altro. Oltre l'ambito tecnologico-meccanico, l'organismo umano-sociale è immerso nella non coscienza culturale delle forze che lo muovono. Chi presume contestare, avrebbe il dovere di penetrare cognitivamente un tale retroscena.

Dal punto di vista psicologico è importante conoscere che cosa avviene del pensiero quando, malgrado la sviluppata consapevolezza discorsiva, non riesce ad essere consapevole del proprio reale movimento indipendente dall'oggetto. Per il fatto di fruire di tale movimento continuando a ignorarlo, esso finisce con l'opporre la propria attività al principio da cui scaturisce, epperò le forze dell'anima alla loro base vitale: è la via della nevrosi.

Ormai rari sono i pensatori capaci di sapere che il pensiero può essere libero solo se, oltre la necessità del suo riflettere l'oggetto, attua se stesso nel momento dell'indipendenza dall'oggetto: che è il senso del meditare. Quando, dall'uomo che presume pensare, tale momento d'indipendenza non viene più avvertito, il pensiero continua a valersi di una condizionata libertà, che è il suo identificare il proprio

moto incorporeo con la corporeità, o l'istinto. Il non potere del pensiero diviene la contraddizione del suo *n o n p o t e r c o n c e p i r e*, ossia la sua impossibilità di concepire il proprio essere sovrasensibile a cui tuttavia continua ad attingere. Il pensiero s'identifica con il proprio riflesso; il riflesso è mediato dall'organo cerebrale: è perciò legittimo affermare che il cervello pensa, la materia produce il pensiero.

Oggi questa non è più soltanto la persuasione base del «credo» marxista, ma è il modo normale di sentire della cultura. Nessuno percettivamente o sperimentalmente può provarlo, ma tutti lo accettano come un sentimento, o una fede. Mancando l'esperienza cosciente del pensiero, di questo non rimane che la forma discorsiva, che si riempie di contenuti corporei. Per colui che manca dell'inezienza del circuito del pensiero, il materialismo diviene verità.

Se tuttavia si continua a chiamare dialettica il pensiero costretto a costituire la teoretica della sua alienazione, evidentemente il termine « dialettica » non può avere il senso che ebbe da Platone a Hegel e ancora ebbe con Bertrando Spaventa e Giovanni Gentile. Ma non poteva non subire un simile destino, visto che il filosofare nei tempi moderni come sua massima culminazione ha dato l'idealismo, non avendo la forza di conseguire il suo coronamento in un'arte del meditare: che oggi, chi aspira ad essa, crede poter trarre da sistemi orientali, cui è stata sempre estranea e non pertinente una scienza del concetto. Mediante l'astrattezza del concetto l'occidentale si è vincolato al sensibile, mediante la revivificazione del concetto dovrebbe riacquistare la sua indipendenza. Ma è la revivificazione che diviene ogni giorno più difficile, perché i rivoluzionari medianizzati dalle ideologie materialiste credono che si tratti di cambiare qual-

cosa fuori di sé mediante attivismi e non dentro di sé mediante reale rivoluzione, o metamorfosi della coscienza.

Il pensiero discorsivo-corporeo può conseguire un meccanismo ferreamente logico, costruire la sua metafisica. Gli diviene però impossibile pensare il proprio puro essere, fuori delle parole: inconsciamente teme una tale libertà. Ha bisogno assoluto di farsi forma di « altro », di riferirsi sempre a un oggetto, di evitare il proprio essere. Non immagina di poter essere qualcosa, fuori dell'oggetto: per esso, reale è solo l'oggetto, non esso come pensiero che lo pensa. Certo può anche illudersi di contemplare se stesso, senza uscire dalla riflessità, teorizzando la riflessità, ossia organizzando il discorso, la logica, la dialettica, ma è sempre il suo rivolgersi non al proprio movimento, bensì al meccanismo discorsivo in cui si aliena il movimento.

La tenacia del non poter concepire la contemplazione del puro pensiero, piuttosto che del discorso in cui si aliena, può essere riconosciuta correlativa al fatto che è sufficiente l'esperienza del compiuto circuito del pensiero, di là dal limite stesso della dialettica hegeliana, per scoprire inesistente il fondamento su cui si regge tutto l'edificio marxiano. Chi scopre che il pensiero è un'attività fondata su sé e su nulla di fisico, necessitando esso di mediazione cerebrale unicamente per il momento della riflessità, scopre altresì che il materialismo storico è un errore di pensiero.

Un'esperienza interiore cosciente è il veicolo della nullificazione di tutta la mitologia marxiana. L'indagatore può sperimentare che i pensieri sono bensì ombre, come dice Marx, ma di enti sovrasensibili. Il concetto di « leone » certamente viene dalla rappresentazione del singolo leone, la quale a sua volta sorge dalla percezione, ma il concepire un ente unico identico in ogni singolo leone, stimolato dalla

percezione sensoria e dalla correlativa rappresentazione, è un atto interiore indipendente, dal quale soltanto riceve senso la percezione. Di tale atto il pensatore può prendere coscienza. E' l'incapacità di restaurare il rapporto della coscienza con il suo fondamento extrasensibile, per via consapevole, l'ostacolo in cui si è inceppato il cammino della civiltà.

Oggi, ove non gli sia chiara la mistificazione della teoria del rispecchiamento, è difficile al pensiero superare il limite marxiano, perché non è soltanto la dialettizzazione assoluta dell'empirico, ma il limite del pensare di questo tempo: che la dottrina di Marx ha tradotto in abito mentale e in dialettica di un sistema socioeconomico e politico dotato solo di apparente relazione con la realtà, codificando il momento più oscuro del pensiero umano. Di cui certo non può dirsi Marx il responsabile.

XII. L'EQUIVOCO DELLA « VOLONTA' REPRESSA »

Il concetto di « alienazione », che per Hegel è il momento del pensiero coincidente con l'oggettività esteriore e perciò provvisoriamente privo della propria identità con sé, viene trasferito da Marx al processo della produzione, nel cui meccanismo si aliena la persona umana del lavoratore. Il senso di questo tipo di alienazione, che è fondamentale per la teoria marxiana, è sempre risultato significativo in sé: ad ogni successivo sviluppo o revisione della dottrina esso è apparso valido di là dal trasferimento del concetto originario di alienazione da un grado a un altro dell'essere.

Non si è data importanza alla diversità dell'uso della categoria di « alienazione » riguardo a gradi della realtà in sé irrelativi. Tra i rapporti, infatti, v'è analogia ma non relazione: non esiste la relazione a cui Marx fa appello. L'alienazione del lavoro umano in quanto afferrato dal processo economico, è ben altra cosa che l'alienazione del pensiero nel primo momento dell'atto cognitivo: la relazione del pensiero con il sensibile infatti fa parte di un processo reale del mondo, avente il suo compimento nel pensiero che divenga coscienza di sé. Qualsiasi alienazione dell'umano è sempre la conseguenza dell'incompimento di tale autocoscienza e non un fenomeno relativo al processo della realtà esteriore, si tratti dell'operare umano come lavoro, o del rapporto del cittadino con la sfera giuridica.

L'alienazione di cui parla Hegel è un evento interiore positivo, in quanto negativo in funzione della propria potenziale ulteriore negazione: ma a condizione che vi sia coscienza

za della necessità di tale ulteriore atto: senza il quale l'alienazione inconsapevole diviene l'ingenua attribuzione di una mistica priorità di potere all'oggettività esteriore, quale fu possibile a Marx. Come semplice negazione, l'alienazione è la possibilità del pensiero di cogliere l'oggettività del mondo annientando se stesso, ma senza saperlo. Questo non saperlo è l'ostacolo che praticamente non viene superato dallo stesso Hegel: egli infatti si limita alla descrizione della compiutezza della categoria, ossia del pensiero che riconquista l'identità con sé e quindi erige il soggetto libero di fronte all'oggettività.

Ma altra è la descrizione, altra l'attuazione, o il possesso dell'attività che consente la descrizione. L'equivoco di tutto l'idealismo, compreso l'idealismo materialistico di Marx, è l'identificare l'idea con il possesso del suo movimento, che è la più alta conquista del pensatore. Altro è rappresentare l'alienazione come stato di soggezione temporanea a un'oggettività che illegittimamente appare alterità, altro è percepire il momento dell'alienazione e il sorgere dell'oggettività dalla « privazione » del proprio essere. Certamente Hegel deve averlo intuito, ma non percepito, onde non ha potuto averlo come contenuto di coscienza. Marx mostra di non averlo neppure intuito, per evidente carenza di mezzi metadialettici, altrimenti non avrebbe potuto parlare di « mistificazione hegeliana » a proposito della « estraniamento », della negazione e dell'alterità. Se Marx avesse compreso il senso dell'« alienazione », non avrebbe potuto così facilmente trasferire una categoria dello spirito a un fatto: il rapporto del lavoratore con il meccanismo produttivo. Anche se si tratta del significato del fatto, del suo contenuto etico, esso potrebbe rientrare nell'ordine di una categoria dialettica, soltanto come evento interiore. Ma in tal caso il trasferimento

non ha senso. L'alienazione è una situazione interiore, non un rapporto contrattuale.

Non v'è uomo libero che cessi di essere libero in base a un rapporto contrattuale. L'alienazione c'è, ma va veduta all'interno della coscienza: finché sarà proiettata fuori, rimarrà. Vedendo giungere dall'esterno la condizione dell'alienazione, l'uomo la combatterà sempre permanendo alienato. E' l'equivoco nel quale induce il pensiero di Marcuse: l'equivoco che domina quasi tutta l'attuale « contestazione ». Il dramma dell'uomo alienato è presente, non è interrotto, si continua, dal momento che l'alienazione viene veduta come una condizione esteriore il cui mutamento è in sostanza il passaggio da un regime ad un altro, da un sistema a un altro, da una situazione repressiva a un'altra.

L'alienazione reale è quella speculativamente veduta da Hegel nel moto dello spirito assumente la natura: quella che Marx evidentemente non riesce a vedere. L'oggettività del mondo è per lui il dato originario, ossia il dato che risulta alla percezione immediata, assunto come vero in sé, indipendentemente da colui che percepisce e che inutilmente percepirebbe se non pensasse. L'edificazione dialettica per Marx viene dopo, in ordine all'immediata oggettività: la cui immediatezza non verrà mai superata, anzi consacrata. La consacrazione poi diverrà un fatto umano universale, dentro e fuori dell'ambito marxista.

Nella sua concezione Marx porta non soltanto l'ostacolo di una chiusura all'elaborazione interiore della dialettica di Hegel, senza cui questa perde interezza e senso, ma aggiunge e rafforza l'ostacolo stesso di Hegel, che è il suo non afferrare l'elemento volitivo del pensiero: ne deriva l'astrat-

tezza più ferrea, presumente possedere la massima concretezza del mondo sensibile: che proprio come concreto vivente viene smarrito.

L'esigenza della connessione con il « vivente », mentre giustifica la deferenza di Hegel verso Goethe, che praticamente la realizza nella sua indagine sulla natura, spiega la posizione critica di Feuerbach con il suo *Sitze in Leben*. I discepoli di Hegel cercano qualcosa che sentono mancare nel sistema del maestro, non perché realmente vi manchi, ma perché essi mancano di un organo di percezione interiore di cui Hegel è invece fornito, ma non al punto da poterne trasmettere il senso o la funzione. Ove Hegel avesse potuto disporre di una simile percezione interiore, avrebbe colto l'elemento volitivo dell'idea, ossia il vivente nell'idea. Questo è mancato al pensiero hegeliano, ma proprio i discepoli che lo contesteranno non supporranno che cosa veramente li muova e che cosa veramente avrebbero voluto di là dallo Hegelismo.

Nel graduale schieramento critico, quello che induce in equivoco i pensatori della sinistra hegeliana è il rapporto che Hegel crede poter stabilire tra pensiero e volontà, ossia tra pensiero ed elemento vivente. Giustamente nella *Scienza della Logica* Hegel riconosce nell'autocoscienza il principio della libertà. Ma nella *Filosofia del Diritto* egli parla di una volontà libera che sorge come pura volontà di libertà, o « idea del diritto ». L'affermazione di tale volontà dovrebbe essere l'attuazione dell'idea. Qui evidentemente c'è un salto.

Hegel sa vedere il movimento dell'idea, come imagine dell'idea e come dialettica, ma non il movimento stesso come volontà: altrimenti non avrebbe commesso l'errore di dare nella *Filosofia del Diritto* una minima fenomenologia della

volontà libera, come di una prosecuzione pratica dell'idea in movimento. Tale prosecuzione appartiene alle forze dell'idea, non all'idea stessa quale dialetticamente è concepibile. La prospezione dialettica del movimento dell'idea e l'idea stessa sono entità diverse. L'idea è inseparabile dalla sua forza, intesa in senso ontologico.

Non si può parlare di « volontà repressa », se non in relazione alla posizione dello spirito. A torto Marcuse ritiene che si tratti d'impedimento allo spirito ⁽⁶⁾. E' una ben pedestre concezione quella che vede nella volontà qualcosa di altro dallo spirito. Là dove l'impedimento è tale che lo spirito non si esprime, occorre chiedersi se si tratti veramente di un reagire dello spirito. Se non si tratta dello spirito, ma del suo surrogato come coscienza riflessa, questo ha senza dubbio il diritto di rimuovere dall'esterno l'ostacolo, ma per lo spirito non è rimosso perché dal suo punto di vista ha ben altro senso. Una volta rimosso l'ostacolo, lo spirito, o la libertà, se non c'era, continua a non esserci. Non v'è possibilità alcuna di giustificare la Rivoluzione con il principio hegeliano del diritto. La libertà è anzitutto uno stato di coscienza: se come tale non si dà, qualsiasi discorso o iniziativa sociale riguardo alla libertà, è retorica.

L'insufficienza della prospezione dialettica rispetto alla sfera della volontà operante, propria all'uomo sociale, è evidente in Hegel: il grande contemplativo dell'idea, smarrisce il moto dell'idea allorché rivolge la propria considerazione pensante all'organismo sociale, all'elemento giuridico e al suo rapporto con l'elemento economico e con quello cul-

⁽⁶⁾ H. MARCUSE, *Ragione e Rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 1954, p. 227.

turale. Come giustamente osserva Marcuse (7) la filosofia morale di Hegel si risolve nella sua filosofia politica, secondo la quale la libertà interiore dell'individuo cozza contro la società civile la cui universalità è necessità, come necessità naturale, onde l'autonomia dell'uomo diviene strumento di una autonomia trascendente.

La dottrina hegeliana dell'idea non è all'altezza dell'idea da lui contemplata come moto dello spirito, quando egli crede seguirla nella volontà esecutiva dell'uomo politico e sociale. Qui il grande pensatore non avverte il limite del dialettismo rispetto al suo oggetto, che è metadialettico, in quanto la volontà è il potere più alto del pensare operante nelle profondità dell'essere: la forza spirituale dell'uomo.

(7) *Ibid.*

XIII. PRAXIS E « PENSIERO PENSANTE »

Marcuse pensa che, dal punto di vista etico-politico, il passaggio dal teoretico al pratico in Hegel sia contraddittorio. A conclusione della Fenomenologia, « il puro pensiero sembra sopraffare di nuovo la libertà vivente: il regno dell' « assoluta conoscenza » è posto al di sopra della lotta storica conclusasi quando la Rivoluzione francese ebbe termine. La sicurezza in se stessa della filosofia che comprende il mondo trionfa sulla prassi che lo muta » (8).

Un'accusa più grave viene mossa a Hegel da Marcuse a conclusione del capitolo sulla filosofia politica: « L'idealismo di Hegel giunge alle stesse conclusioni del materialismo di Hobbes » (9). « Lo Stato, il soggetto fondamentale che perpetua la società basata sulla concorrenza, non può essere legato a una legge più alta, poiché tale legge comporterebbe una restrizione esterna della sovranità e distruggerebbe l'elemento vitale della società civile » (10). La dottrina politica di Hegel « comporta la resa della società alla natura, della libertà alla necessità, della ragione all'arbitrio » (11). E' inevitabile che l'individuo si rivolga contro l'ordine costituito che si arroga il diritto di impersonare le aspirazioni e le decisioni dell'individuo. « Certamente Hegel sostiene che la libera ragione governa la volontà e l'azione degli individui,

(8) *Id.*, *Op. cit.*, pp. 142-43.

(9) *Id.*, *Op. cit.*, p. 252.

(10) *Id.*, *Op. cit.*, p. 251.

(11) *Id.*, *Op. cit.*, p. 247.

ma tale ragione sembra funzionare al modo di una legge naturale anzi che come un'autonoma attività umana » (12).

L'affinità con il materialismo di Hobbes viene da Marcuse identificata nel fatto che il carattere « naturale » del *Vernunftrecht* « si avvicina molto di più alla cieca necessità della natura che non alla libertà autocosciente di una società nazionale » (13). L'ingenuità di Marcuse è credere a un'autocoscienza che non sia un fatto radicalmente individuale e tuttavia seguire Hegel là dove nella Filosofia del Diritto ritiene che « non esista alcuna istituzione che non sia basata sulla libera volontà del soggetto e alcuna libertà soggettiva che non sia visibile nell'oggettività dell'ordine sociale » (14). Non si può presumere una tale coerenza, tra diritto soggettivo e diritto universale, tra autocoscienza individuale e autocoscienza dell'ordine sociale, senza accettare a un determinato momento la presenza di un Regno della Ragione come presenza di un regno della Natura: ma di un regno astratto.

Dalla Fenomenologia alla Logica, Hegel può seguire legittimamente la *dynamis* dell'idea perché muove in realtà nel regno della ragione. La filosofia della natura è ancora un regno della ragione, perché è il pensiero applicato all'oggettività della natura, onde la natura è risolta nelle categorie dello spirito. Ma là dove ha inizio la sfera della politica, dell'etica, della socialità, non è sufficiente la contemplazione della dialettica dell'idea: si è di fronte all'azione dell'anima umana medesima, ossia all'ambito di forze a cui attinge la ragione. In realtà Hegel non sperimenta l'extracosciente o l'extrasensibile o il mondo delle forze vitali della natura, ben-

(12) *Id.*, *Op. cit.*, p. 225.

(13) *Ibid.*

(14) *Id.*, *Op. cit.*, p. 228.

si ha un'esperienza conoscitiva dell'essenza del mondo e della natura nell'essenza del pensiero. E' un grado di coscienza. Il passo ulteriore esige una metamorfosi della coscienza, per il conseguimento di un grado che dia contezza all'Io dell'essenza del nuovo oggetto. Esso esige il superamento del limite dialettico-razionale: altrimenti è la dialettica riflessa della filosofia dello spirito, che continua l'indagine, mediante l'oggetto astratto.

Si può seguire Hegel sino all'idea in movimento nel processo della conoscenza e nella conoscenza della natura: il suo pensiero è autentico perché ci parla dell'esperienza cosciente del proprio movimento: ci si trova di fronte al suo ideare medesimo e al suo compenetrare di tale ideare la natura. Oltre l'esperienza della coscienza con sé e in rapporto alla natura, oltre l'ambito noetico dell'incontro spirito-natura, temi come mondo sociale, diritto, collettività umana, storia, esigono un metro diverso. Il pensiero non si trova di fronte né il proprio movimento né il mondo sensibile come immediatamente dato, bensì strutture culturali e sociali, espressioni storiche dello spirito, che per essere afferrate esigono un'ulteriore dinamica dell'idea.

Hegel ha avuto consapevolezza dialettica delle forze di coscienza fluite positivamente per la Logica e la Filosofia della Natura. Suo compito sarebbe stato percepire tali forze: una simile percezione avrebbe richiesto a lui il conseguimento di un più elevato grado di coscienza, ma gli avrebbe consentito di vedere quelle operanti nella produzione soggettiva umana: gli avrebbe dato modo di accedere al mondo socio-economico, politico-storico e politico-giuridico, non mediante le forme dialettiche dei contenuti acquisiti nella logica e nella filosofia della natura, bensì mediante idee capaci di proprio contenuto riguardo a dati non sensibili né dialettici.

Nella non pertinente posizione del pensiero di Hegel rispetto al dato socioeconomico e giuridico, si può ravvisare il limite alla sua visione speculativa. Un tale limite ha potuto operare con autorità ancora più decisa nella concezione di Marx, onde l'astrattezza del dialettismo si è potuta riempire di una concretezza plausibile, ma in realtà non pertinente rispetto all'assunto dialettico: quella della sostanzialità economica e della basalità della materia. Alla « cieca necessità della natura » che Marcuse rimprovera a Hegel di attribuire al potere della Legge di Ragione, ossia alla Ragione come forza giuridica organante la società, Marx sostituisce una cieca necessità altrettanto ferrea quanto più oscura, quella dell'economia e della *dynamis* vitale della materia.

La proprietà, come esterna espressione della libertà, allorché viene considerata nella sfera dell'etica, dalla famiglia alla corporazione allo Stato, cessa di accordarsi con la dialettica dello spirito. Malgrado l'identità del principio della famiglia e di quello dello Stato, il principio individuale realizza nello Stato l'assoluta razionalità del volere. L'individuo si attua nella famiglia, nella corporazione, nella società civile e nello Stato, ma parimenti nello Stato si realizzano famiglia, corporazione e società civile. E' evidente che si tratta di un universale dell'individuo che dallo Stato viene essenziato, in quanto il processo si compie punto per punto, a cominciare dall'individuo, in cui abbia inizio la coscienza del suo principio, ossia dell'universale. Altrimenti è tutto astratto: ed è astratto che a un determinato momento questo Stato acquisisca potere come se attuasse la sintesi degli universali, senza che questa sintesi vi sia e senza che neppure lontanamente i politici conoscano che cosa è universale.

C'è — si diceva — un salto da pensiero a volontà: da

teoria a *praxis*. Il problema ancora oggi è questo. Si può pensare il pensiero e mediante pensiero puro ripercorrere il processo del pensiero, sino a una contemplazione pensante del pensiero. Procedendo oltre, si entra in una sfera raramente sperimentabile dall'uomo: si giunge alla coscienza delle forze metadialettiche del pensiero, ossia all'essenza stessa del puro pensiero: se Hegel avesse compiuto una simile esperienza, avrebbe potuto possedere la *dynamis* del momento intuitivo. Di tale *dynamis* egli si giovava, ma non si può dire che egli possedesse il processo interno. Se l'avesse posseduto, non avrebbe potuto presumere di prospettare come prosecuzione del pensiero dialettico il mondo della volontà.

Si può pensare il pensiero e mediante disciplina adeguata giungere a esperienza delle forze del conoscere impegnate nell'opera del sapere e della scienza: si può pensare secondo moto originario del pensiero, sino a possedere il processo del pensiero, ma non si può fare lo stesso con la volontà. Se c'è un'attività che rifiuta di essere pensata è la volontà. La *praxis* di cui si parla dai tempi di Hegel a quelli di Marx e degli attuali marxiani è un concetto illusorio che non risponde al contenuto a cui è riferito. In qualsiasi traduzione di un'idea in realtà intervengono forze del volere che non hanno rapporto con il contenuto dialettico di quel pensiero: il contenuto reale appartiene appunto a quel volere, a ciò che esso è sostanzialmente.

Soltanto nella traduzione in realtà di contenuti fisici e meccanici, v'è rispondenza tra pensiero e azione pratica, ma è evidente che non si tratta di azione vera, perché il poter realizzare praticamente il prelievo di una somma su un conto bancario, per versarla a favore di un gruppo di bisognosi è azione pratica soltanto in quanto si attua per il contenuto

ideale che comporta: l'azione pratica non è il movimento meccanico dell'andare in banca, prendere la somma e portarla ad altri, bensì l'obbedire mediante consequenzialità pratica a una decisione interiore: la volontà è lo scorrere di questa decisione in un'azione, piuttosto che nel meccanismo dell'azione stessa. Nella *praxis* hegeliana, come in quella marxiana, si crede di seguire il movimento dialettico o l'idea in movimento, ma in realtà si scade nel meccanismo astratto di una volontà che non è né libera né non libera, perché non si tratta della reale volontà, bensì di un momento astratto del processo della volontà che in effetto lascia agire la volontà vera, quella che si sottrae al pensiero, epperò al concetto che presume identificarla.

Il pensiero pensante di Gentile è forse la *praxis* nel momento dinamico interiore di Marx? Non si può dire che Gentile non l'abbia lasciato credere, tanto è vero che Ugo Spirito rileva il punto in cui qualcosa poteva avvenire e non avvenne nel pensiero di Gentile, in seguito all'intuizione che questi ebbe dell'« aurea chiave », il pensiero-prassi, in uno dei suoi saggi sulla filosofia di Marx. Così il Garin depreca che questo qualcosa si sia poi vanificato nell'idealismo. Dunque esiste un punto in cui si può dire che il pensiero del massimo idealista della materia, Marx, s'incontra col pensiero centrale dell'idealismo attualistico? Questo è di filiazione hegeliana, ma intende non lasciar nulla fuori del momento dinamico del pensiero, epperò si ricongiunge con l'idea di Vico, con il vero che si fa, ossia con quello che opera alla basa del reale.

Ma la *praxis* di Marx non è tale base, o l'essenza in movimento, bensì la forma divenuta del movimento, la fattività fisicamente afferrabile. Marx ignora il movimen-

to come ente extrasensibile, ignora la scaturigine del movimento, non può concepire l'essenza: è infatti così, perché l'essenza è il fondamento e il fondamento è l'idea: un potere incorporato. E a proposito di idealismo che non abbia a concepirsi come astrazione estranea alla pulsante vita del mondo, vien fatto legittimamente di ricordare l'« idealismo magico » di Novalis e l'appellarsi ad esso di Evola, la cui posizione rispetto all'idealismo non è rifiuto, ma semplicemente non ammissione di un'esigenza ideale dell'Io che non sia esigenza di azione trasmutatrice, di sé e del mondo. Anche questa, *praxis*?

In realtà il sapere ha inizio là dove ha inizio l'attività del pensiero, l'idea: l'indagatore che cerchi il fondamento di un ente, giunge invero all'idea di esso. Il problema, o il compito, è l'esperienza dell'idea. Quando egli parla di fondamento, parla di un'essenza che sorge in lui come idea. Non avvertire questo è una deficienza grave per il moderno indagatore. La scienza consegue le sue realizzazioni per il fatto che opera mediante enti ideali: la prassi è questa: è la determinazione ideale, condizione di ogni compimento pratico. Alla scienza moderna è mancata la coscienza del momento dinamico del pensiero, la vera prassi, in quanto le è mancata, una scienza del pensiero, epperò la possibilità della distinzione tra principio del pensiero ed elemento volitivo in atto sia nella meditazione scientifica, sia nell'esperienza.

XIV. CONTESTAZIONE REAZIONARIA

E' una fortuna che il pensiero di Marcuse proceda secondo una riconoscibile connessione di concetti, quella della coscienza riflessa, priva del movimento reale del pensiero, perché la pericolosità delle sue conclusioni ne è attenuata. Queste legittimano metafisicamente talune vedute freudiane, assunte come premesse. Malgrado il suo idealismo di fondo, Marcuse ignora il senso ultimo dell'idealismo, perché non sa che cosa siano le idee: egli le usa senza conoscerle: non suppone di aver a che fare con entità incorporee. Per lui il superamento dell'interna contraddizione della civiltà, repressione-felicità, prospettata da Freud, si traduce in un piano di costituzione pacifica del regno della materia. Il senso dell'opera di Marcuse non è uscire da un tale regno: non potrebbe vedere come se ne esca: la soluzione finale che egli propone è lo starci senza patire repressioni, ossia organizzando secondo umana sopportabilità la repressione. L'assoluta impossibilità di una Rivoluzione secondo lo spirito, ossia secondo l'uomo, è il senso ultimo della sua opera.

La repressione, data la tensione inevitabile individuo-civiltà, individuo-società, è prospettata come inevitabile. Marcuse presume che ad una parte rilevante dell'umanità la civiltà tecnologica si presenti come una trascendenza, priva di responsabili: egli non considera mai infatti responsabili i repressi o i reprimenti, perché il sistema repressivo è un'entità fuori di loro, una realtà in sé. Né egli si chiede se ciò che è repressivo per un tipo umano, non sia stimolante per un altro e giovevole ad un altro. Egli formula una serie di

plausibili concetti della repressione, che presenta come caratteristiche della situazione umana, interpretando il proprio disagio innanzi alla civiltà come il disagio di ogni tipo umano, mostrando un'evidente impossibilità di identificare il tipo dominante, che veramente si trova a suo agio nella cosiddetta « civiltà dei consumi ».

Il tipo umano che può beneficiare della rivelazione di Marcuse è proprio il tipo che partecipa più concretamente al processo repressivo e alla liquidazione dei valori superiori della cultura, perché verso tale liquidazione l'« utopia » marcusiana abbrevia le tappe mediante le vie di una contestazione acefala, ossia di un rifiuto di ciò che si dovrebbe anzitutto penetrare con il pensiero, e che sarebbe superato solo se si capisse veramente. Ma siccome non si capisce, si vuole eliminare, per instaurare il diverso. Che cosa è il diverso?

In realtà si è portati a contestare ciò di cui non si riesce ad afferrare l'idea originaria. Percepire le idee originarie è un compito certamente non ordinario, anzi eccezionale, oggi, ma un votato alla Rivoluzione dovrebbe avere il coraggio di riconoscere il magistero di un simile compito. Ciò che si penetra con il pensiero non si può contestare, perché, assunto idealmente, già comincia ad essere risolto e ad avere altro valore anche storicamente. Ciò che non si riesce a capire, si teme: perciò si contesta. E' lo stato di oscurità del pensiero che cerca la sua luce non nella negazione di sé, ma nell'affermazione della propria oscurità.

Si reagisce mediante rivolta, grazie alla paura di dover affrontare ciò che non si conosce: non altrimenti il criminale incendia un edificio o fa esplodere un aereo mandando a morte molte persone, perché in mezzo a queste c'è colui

che egli vuole eliminare. Non riesce ad affrontare la sua vittima da solo, non vuole rischiare. Così il sistema è condannato ma non da tutti, non dalla maggioranza che non capisce, ma neppure dalla minoranza che capisce. Ma il rifiutatore del sistema si sente in diritto di pensare per tutti, non avendo altro mezzo per far valere la propria personalità rispetto agli altri che imporre loro il mutamento da lui scelto.

Egli vuol mutare qualcosa che non conosce: per cui, se il sistema contestato fosse esattamente l'opposto di ciò che è e rispondesse a ciò che egli ora vorrebbe nel suo stato di semicoscienza, egli lo contesterebbe ugualmente, non conoscendolo: trovandosi comunque ugualmente dinanzi a ciò che simboleggia il suo limite. Egli sarebbe portato comunque a mutarlo, perché l'oggetto non riguarda la realtà, ma lui: la sua necessità di mutamento. Il mutamento interiore che egli non sa attuare in sé, perché non sa percepire la propria alienazione, è portato ad attuarlo fuori di sé.

Colui che oggi contesta o si rivolta, è mosso da un oscuro sentimento di *p r i v a z i o n e*, o alienazione: perciò dovrebbe avere la forza di arrestarsi e volgere alla coscienza di sé, alla contemplazione della propria interiorità. Dovrebbe avvertire che non patisce altra alienazione se non nel pensiero, dovrebbe riconoscere l'impulso alla rivolta come un anelito alla resurrezione del pensiero: perciò dovrebbe cominciare col contestare se stesso.

Dovrebbe conoscere se stesso: egli sfugge, invece, il vero pensiero. Tende ad agire secondo il pensiero che lo domina: esprimere se stesso rimanendo nelle proprie posizioni, per le quali vuole trovare conferme nel mondo esteriore o nel pensiero altrui: non perché questo pensiero lo

interessi o lo tragga fuori del suo immediato e circoscritto pensiero, ma perché ritiene suo il pensiero che lo domina. L'idea che lo domina si esprime mediante il suo « credo »: egli non è se stesso, ma lo strumento di un'idea che non possiede. La sua vera rivolta dovrebbe essere la volontà di percepire lo stato di soggezione e di morte del pensiero, l'anelito alla resurrezione della luce del pensiero.

Per comprendere la posizione interiore dei cosiddetti « rifiutatori del sistema », dei nuovi anarchici o dei neo-marxisti, o semplicemente dei nuovi eversori, occorre richiamarsi a quanto si è detto riguardo al rapporto del pensiero con le strutture cerebrali. Il pensiero dell'uomo moderno si è identificato con l'organo cerebrale sino a una impossibilità di distinzione di sé, il cui massimo limite è stato raggiunto dal tipo razionalista occidentale.

Si può dire che il vincolamento del pensiero alla cerebralità è cominciato con i tempi che si usa chiamare storici, e dà luogo a una iniziale visione razionale del mondo, su fondo intuitivo spontaneo, con la filosofia greca, sino a giungere, per via di una graduale emancipazione da elementi metafisici e mistici — residui dell'antica anima immaginativo-mitica — al razionalismo del presente tempo.

Il pensiero si è vincolato ai processi sensibili e all'indagine correlativa, sino a poter dare a sé contezza di un mondo fisico conoscibile secondo indipendenza da rivelazioni o da tradizioni, epperò suscitante il punto di vista della individualità e della libertà. Senso finale di tale vincolamento dovrebbe essere dunque lo svincolamento: una negazione della negazione.

Il punto debole di simile correlazione è l'antecedente « naturale » dell'autonomia e della razionalità: queste in-

fatti scaturiscono da una condizione di cui non è l'uomo l'autore. Perché egli oggi ne divenisse autore, dovrebbe ripercorrere, mediante iniziativa cosciente, il processo che « spontaneamente » gli si è dato come possibilità di conoscenza scientifica e di ricerca razionale, stimulate dal limite fisico. Dovrebbe portare a compimento il movimento della razionalità, attuandone l'interezza: così da non isolare di contro a sé il mondo, fuori del suo percepirlo, fuori del suo pensarlo. Non è sufficiente che egli abbia il concetto della cosa: gli occorre l'esperienza del concetto, in cui è la relazione dell'Io con il mondo, dell'Io che assume il mondo mediante percezione e pensiero. Non si tratta di filosofia, ma di interna esperienza. La ricerca scientifica e la razionalità, prive della coscienza della mediazione, si son dovute limitare ad un'esperienza esclusivamente fisica, attraverso cui hanno proiettato in un'astratta oggettività esteriore l'assolutezza che non hanno saputo riconoscere in sé.

Con la scienza l'uomo ha avuto l'illusione di possedere la realtà fisica, ma in effetto egli ha operato in modo che questa, mediante le leggi scientifiche e le loro applicazioni, si imponga a lui e lo condizioni. La sfera dell'astratta obiettività rispetto a lui ha acquisito una trascendente autonomia, in quanto ha potuto rivestirsi della debole razionalità di lui, sino ad agire come ente dominante la razionalità, per via di leggi prodotte da questa.

Razionalità e individualità friabili, perciò, né consapevoli della propria friabilità: la quale si deve all'antecedente spontaneo del processo razionale, non assunto dallo spirito attivo attraverso esso. La razionalità è in sé quasi sempre erronea, perché è normalmente un processo incompiuto, si arresta al proprio oggetto, essendo incapace

di ripercorrere il proprio movimento, ossia di conoscere i mezzi extracoscienti che le consentono la coincidenza concettuale con l'oggetto. Il concetto medesimo come atto interiore rimane un ignoto extracosciente, onde la coincidenza diviene inconscio vincolamento: in essa il pensiero tende a permanere come su un fondamento, non concependo il reale fondamento e perciò non concependo neppure il potersi svincolare. Dal fittizio fondamento in ogni campo, deduce il sapere, strutturalmente esatto, ma attestante il reale, per via di un atto di fede.

Vincolarsi alle categorie fisiche non è penetrarle: anzi è l'impossibilità di penetrarle. La scienza moderna è il risultato di un vincolamento del pensiero ai processi sensibili e perciò della inevitabilità di conoscerli soltanto entro la categoria della quantità. La categoria della quantità è l'unica in cui possa estrinsecarsi la cerebralizzazione del pensiero. Per via di questa, il pensiero si vieta di penetrare il vivente e, lasciando allo stato di incompiutezza il proprio movimento, rimane prigioniero della sua apparente libertà sul piano sensibile.

Il « compimento » della razionalità mediante percezione interiore del tipico processo cognitivo della moderna indagine sarebbe stato un compito possibile nell'iniziale fase della scienza: quella del primo costituirsi delle scienze naturali. Il processo cognitivo logico-sperimentale fu inizialmente positivo grazie all'interno elemento intuitivo fornito da una residua alogica spontaneità. La possibilità che la mediazione logica afferrasse il proprio momento intuitivo è venuta meno dopo i primi decenni di questo secolo, quando il pensiero razionale vincolato al procedimento scientifico è entrato in una fase di ulteriore vincolamento di sé: in seguito la metodologia fondata esclusivamente sulla mediazio-

ne discorsiva ha del tutto eliminato il momento intuitivo, codificando il trapasso alla tecnologia.

E' evidente dagli antecedenti della civiltà tecnologica e del correlativo sistema economico-industriale, l'assurdo di una rivolta contro la forma di tale civiltà: ultima fase di un processo che occorrerebbe afferrare anzitutto sul piano spirituale e sul piano mentale. Non è invero realizzabile trasformazione, o Rivoluzione, riguardo a un sistema di cui, per il limite materialista da cui si muove, non si afferra l'interna ragione, o il processo causale. Un movimento che si presuma rivoluzionario e al cui assunto di pensiero sfugga tale processo causale, non può che essere reazionario: rientra comunque nel « sistema » contro cui crede di combattere.

XV. POTENZA DIALETTICA, PARALISI DELL'INTELLIGENZA

Per la propria espressione dialettica il pensiero non può evitare di essere astratto, ma per l'esperienza di se medesimo deve superare il limite dell'astrattezza, sino a identificarsi con il proprio elemento di vita. Si può mostrare come il pensiero non consegua tale superamento, se, riconoscitane l'esigenza, si rivolge a sistemi orientali, prodotti di una saggezza tradizionale, per una umanità ancora estranea alla sfera della coscienza razionale di tipo moderno.

Il pensiero deve cercare la propria sorgente in se medesimo: non in un metodo che lo distraiga da tale ricerca, mediante temi o simbologie spirituali, in cui esso si esplica senza possibilità di vedere il proprio attuale movimento: non identificabile con quello di cui fu capace un tempo. Se risulta che qualche tecnica orientale faccia appello a moto intellettuale puro, come nel Buddismo mahayanico, o nel sistema di Shankara, si tratta comunque di pensiero non razionale, che non si propone come oggetto l'astratta natura, l'umano, il sapere, avendoli già in sé, secondo trascendente immediatezza. Come universale, questo pensiero intuitivamente recava in sé il principio di ciò che appare, non aveva necessità di congiungere lo spirito con la vita, o con la natura, perché tale congiunzione già c'era, ed esso la esprimeva: piuttosto esso aveva la funzione di rendere indipendente lo spirito dalle parvenze della natura e della vita, divenendo pensiero meditativo o virtù di contemplazione. Come tale, un simile pensiero non è resuscitabile dal mo-

derno occidentale, che muove da un pensiero del tutto inverso, in quanto riflesso, perciò afferrato dalla natura e dalla esteriore vita. E' il pensiero astrattamente libero, ossia autonomo a prezzo della morte del proprio contenuto interiore, perciò in realtà separato dalla natura, separato dalla vita, attivo solo in quanto misurante numericamente la loro morta parvenza.

Non si può procedere in questo problema, ove non si riesca a distinguere la diversità di struttura del pensiero logico moderno dal pensiero logico antico: *nel moderno, privo di contenuto spirituale, è presente la possibilità di una forza che l'antico non poteva conoscere*. Nella struttura rigorosamente formale della logica e della metodologia affiora la possibilità dell'autocoscienza: che tuttavia il pensiero usa a condizione di ridurre al limite della fisicità astratta, traendone la forma inanimata delle cose. Ma è la forma in cui l'uomo può esprimere la sua libertà, in quanto, priva di realtà e di verità, tale forma non lo condiziona, come lo condizionava un tempo l'obiettivo contenuto spirituale.

La concezione materialistica, marxiana e realistico-primitiva, è in contraddizione con il principio stesso della scienza: non ammette che l'elemento intuitivo del pensiero possa divenire esperienza. In effetto, il contenuto spirituale riaffiora oggi nell'atto autonomo della coscienza esplicantesi mediante la parvenza delle cose e del pensiero riflesso. La forza attuale del pensiero si manifesta nel suo determinarsi per il fenomeno fisico: essa realizza una coincidenza concettuale con l'oggetto analoga a quello che un tempo conseguiva misticamente accogliendo ispirazioni riguardo all'oggetto, persino per il suo senso scientifico. La coincidenza oggi attua un movimento del pensiero il cui contenuto extrasensibile

non viene riconosciuto: è questo contenuto l'elemento di vita che la coscienza può ritrovare in sé sino alla scaturigine spirituale. Ma esso, non avvertito, viene identificato con l'aspetto riflesso e pragmatico, onde finisce col valere unicamente la sua ombra logico-scientifica.

Il movimento del pensiero non viene più veduto: vengono veduti i suoi prodotti astratti: assunti come forme del reale. Con questo apparente reale si edifica il cosmo tecnologico, privo della coscienza del pensiero che consente la sua precaria edificazione. Al potenziamento della dialettica logico-scientifica, risponde perciò una paralisi delle forze originarie del conoscere, costrette a rinunciare alla loro natura, entro il meccanicismo assoluto.

Di solito, la concretezza che il materialista, rivoluzionario o borghese, presume opporre alla visione di un principio interiore avente in sé fondamento, è quella dell'esperienza dei sensi. Si tratta di un pensiero che ritiene fondarsi sui sensi piuttosto che su se medesimo: non avverte da dove veramente muove. Con ciò contraddice la propria stessa « persuasione » sensibile o materialista. Qualsiasi attribuzione di valore o di concretezza, infatti, appartiene al pensiero.

Ogni volta che il pensiero afferma categoricamente un principio, decretandone l'assiomaticità o l'apriorità, in sostanza afferma un a priori o un assioma che come sostanza è il suo stesso essere, anche se risponde a obiettività esteriori: ma non è capace di avvertirlo. Finché almeno da una minima schiera di pensatori non sia conseguita l'esperienza di questa priorità del pensiero, non sarà possibile mutamento, o Rivoluzione, in quanto permane nell'umano il limite del pensiero al proprio originario movimento, ossia alla sua libertà.

La categoricità del principio che s'identifica alla base di un fenomeno è un contenuto che indubbiamente appartiene al fenomeno, ma non verrebbe mai alla luce né farebbe parte del processo della scienza senza l'obiettiva funzione del pensiero. Il pensiero incapace di afferrare tale obiettiva funzione, non afferra neppure il reale dato dei sensi, in quanto non sa da questo distinguere il proprio movimento. Il materialista non avverte che la concretezza da lui attribuita all'esperienza sensibile, appartiene al pensiero: perciò non riesce a riconoscere al pensiero la possibilità di andare oltre il dato dei sensi, mentre in realtà il pensiero, nell'assumere univocamente il mondo, già va oltre tale dato.

Il dogmatismo dell'assolutezza dell'oggettività sensibile rispetto alla relatività del pensiero, che avrebbe solo il compito di rifletterla, è identico a quello che un tempo decretava l'assolutezza della rivelazione, la quale esige la fede e simultaneamente pretendeva che la ragione si sottomettesse ad essa. La fede nel fatto fisico è il fondamento dell'attuale scienza: tutto ciò che è misurabile, analizzabile in vibrazioni, in processi cellulari, nucleari, elementari ed energetici, è l'oggetto iniziale della fede a cui può conformarsi la ragione passivamente come un tempo si conformò alla rivelazione.

Con ciò il pensare è divenuto secondario rispetto al fatto: non si riesce più a capire quale reale funzione abbia il pensiero. Secondo la veduta dello scienziato o del materialista attuale, la realtà sarebbe lo spazio riempito dalla materia in movimento secondo l'azione di determinate energie. Il pensiero non sarebbe che un mezzo per comprendere i moti della materia o dell'energia. Non si può essere rivoluzionari se non s'intende che il pensiero fa parte del processo della realtà

allo stesso titolo che la materia e l'energia, anzi di tale processo è l'elemento più concreto, avendo in sé il fondamento. Il pensiero della scienza è mitico, non scientifico, perché non sa nulla di sé pur avendo continuamente dinanzi a sé la propria estrinsecazione formale.

La scienza ignora quanto del contenuto della sua ricerca appartiene al pensiero e quel che realmente viene fornito dalla percezione. Una simile conoscenza può essere conseguita solo da indagatori dotati di tale consapevolezza, che consenta loro l'esperienza diretta del moto del pensiero normalmente congiunto alla percezione, e la distinzione di questo dalla percezione medesima.

Conoscere il meccanismo della percezione è scorgere il tipo di pensiero presente nel contenuto sensorio: così che possa essere isolato un contenuto-sintesi indipendente dallo stimolo sensibile. Tale compito implica un atto della coscienza più essenziale di quello ordinario ⁽¹⁵⁾. Che il senso di un simile compito non sia stato afferrato dagli indagatori di questo tempo, spiega il non senso in cui è caduto il sapere scientifico.

Il pensiero può riprodurre il proprio movimento, se lo sperimenta nella forma in cui immediatamente si manifesta per l'indagine fisica. Non è sufficiente l'esperienza di pensiero di tipo fisico-matematico: occorre che divenga esperienza questo pensiero stesso, non in quanto astrazione, ma in quanto movimento estraibile dalla sfera dei sensi. Una simile intenzione effettivamente ebbero la moderna filosofia della scienza e l'empirismo logico, ma non attuarono, per mancanza di coscienza del loro proposito, essendosi ambedue rivolti alle strutture formali del sapere scientifico, non

(15) Cfr. M. SCALIGERO, *Op. cit.*, p. 162 sgg.

al pensiero attivo in tali strutture. Onde hanno operato a concludere la scienza nel cerchio del meccanicismo assoluto, dal quale difficilmente può uscire, malgrado le molteplici persuasioni di progresso, metodologiche, tecnologiche, socialitarie.

Non si suppone trattarsi di vie illusorie della materia autonomizzata grazie al pensiero, che in sostanza la pone, ma non lo avverte e rispetto ad essa perde la propria autonomia, compensando la propria impotenza con il potenziamento dialettico. Si verifica in tal modo la giustapposizione sistematica della molteplicità, il cui senso ultimo è l'urto sociale dei sistemi e il conseguente accordo come compromesso meccanicistico: che un giorno potrebbe giungere a unificare il disordine e la incomunicabilità reali, sotto un ordine ineluttabile, con colorito socialitario, mediante una automazione integrale di cui non è possibile che qualcuno tenga le leve di comando, non essendo in alcun punto identificabile un principio d'ordine umano, indipendente o responsabile.

Si avvicina in tal senso l'ora della prova di coloro che terranno fermo alla libertà e alla fundamentalità dell'autocoscienza, fuori degli equivoci di un sapere esatto che non afferra più nulla di vero fuori della categoria del misurabile. L'autocoscienza acquisita sul piano fisico diviene forza alteratrice della psiche se non discerne l'essenza del proprio movimento: che si attua mediante la natura fisica, ma non è fisica. Il suo non essere fisica è invero la sua realtà.

L'esperienza può mostrare come il pensiero faccia parte della realtà, altrettanto quanto le energie della fisica e la materia di cui appaiono strutturate le cose. Con tale realtà del pensiero si avvicina il tempo in cui è inevitabile fare i conti.

XVI. IL SEGRETO DEL PENSIERO

La fisiologia e la fisica oggi ritengono non esservi in alcun punto dello spazio il colore che l'uomo vede, bensì obiettivi processi energetici o vibrazioni elettromagnetiche, che l'uomo soggettivamente assume come colore. Secondo tale veduta, le sensazioni non avrebbero realtà obiettiva: obiettivamente esisterebbero invece processi dinamici di una sostanza di fondo che è la materia fisica: il cui manifestarsi solleciterebbe analoghi processi dinamici nell'uomo, sì da affiorare in lui come impressione sensoria.

Mentre dunque sarebbero obiettivi e reali i processi svolgentisi dietro ciò che si presenta come sensazione, sarebbe invece soggettiva e irrealistica la sensazione stessa. C'è solo da chiedere agli autorevoli sostenitori di simile tesi, con quali mezzi riescano ad avvertire retrostanti processi energetici, che non siano i mezzi del percepire stesso al cui contenuto in partenza essi negano il carattere della obiettività. Se la scienza attuale ritiene soggettivo e, in un certo senso, irrealistico il contenuto di percezioni come colore, suono, luce, forma ecc., mentre assume come oggettiva la serie dei processi dinamici alla base di tale contenuto, che non può ricavare se non da percezioni — non trattandosi certo di dati immaginari — occorre dire che tutta la scienza attuale è fondata su grossolani errori di logica. Ma è appunto la scienza che tende a rendere assoluta l'alterità della materia, con persuasione identica a quella che mosse Marx.

Se in contrapposto alla soggettività e alla contingenza delle sensazioni, vengono considerate oggettive entità come

energia o corrente elettromagnetica, o vibrazione, o struttura nucleare, ossia entità concettuali tratte comunque da percezioni, occorre dire che viene ogni volta riconosciuta come conoscenza obiettiva la sintesi concettuale di un complesso di percezioni sensorie. Questa conoscenza si realizza, ma manca ad essa la coscienza del processo concettuale mediante cui si realizza, in quanto non si avverte la presenza del pensiero e del moto concettuale nell'atto percettivo.

Il carattere di soggettività o di obiettività del dato dipende dalla relazione della coscienza con esso. Per la coscienza ingenua il dato è obiettivo e in tal senso, in effetto, è soggettivo: ma il realista ingenuo non ne ha consapevolezza. Per la coscienza cosciente il dato diviene obiettivo, ma appunto in quanto risolto nella soggettività. Il ricercare processi energetici dietro l'impressione sensoria non dovrebbe avere come conseguenza l'affermazione che tale impressione è in sé irrealistica perché soggettiva, come se l'obiettività avesse altri mezzi per essere assunta dal soggetto che non fossero mezzi soggettivi, onde soggettiva non potrebbe non essere la serie delle percezioni rivolte ai processi vibratorî ed energetici. La realtà è che i mezzi percettivi recano all'uomo l'aspetto immediato del mondo che, assunto come immediato, non vale oltre la semplice mediazione sensoria, epperò in tale suo primo momento ha necessariamente carattere soggettivo: esso è l'obiettività relativa alla costituzione sensoria, del soggetto umano. Perciò a torto l'immediatamente dato viene considerato obiettivo: la sua obiettività sorge grazie all'atto del pensiero, che stabilisce la relazione e il valore: l'obiettività è un risultato, non un dato.

Dinanzi all'uomo non v'è dato che rimanga tale, salvo il caso del « primitivo » o dell'individuo che rinunci alla

coscienza pensante. Tale rinuncia può anche essere l'atteggiamento dello scienziato, intellettualmente realista primitivo, sia egli fisico, o psichiatra, o filosofo. Il pensatore vero che consideri il dato, nell'avvertirne l'immediatezza, sa già di trarlo dalla immediatezza e di stabilirne l'obiettività. In tal senso riesce a distinguere l'immediatamente dato dal pensiero: nel pensiero riconosce un dato la cui immediatezza è a sé sufficiente, in quanto media ogni altro dato. Il riconoscimento, di cui si ha giustificazione gnoseologica in *Verità e Scienza* di Rudolf Steiner ⁽¹⁶⁾, è per il pensatore un evento cruciale dello spirito. Egli può avere l'esperienza del puro dato, cui non aggiunga pensiero, onde riesce a distinguere l'elemento percettivo puro dal pensiero che di solito immediatamente lo compenetra. In generale non v'è oggetto che l'uomo non pensi unitamente al suo concetto. L'uomo ordinariamente crede di avere dinanzi a sé un oggetto, ma, se osserva, l'oggetto è già inconsciamente uno con il concetto che egli di esso possiede. Colui che intende radicalmente afferrare il conoscere deve esercitarsi a distinguere ciò che muove da lui da ciò che muove verso di lui.

Questa distinzione è metadialettica e dovremmo dire affilosofica. E' una distinzione che non serve a formulare alcuna teoria, anzi cesserebbe di avere senso se desse luogo a un'ulteriore teorica della conoscenza. Essa serve all'indagatore che intenda sperimentare allo stato puro il dato: tale esperienza è un atto interiore, possibile a una volontà di responsabilità del conoscere, ma è al tempo stesso

⁽¹⁶⁾ R. STEINER, « Verità e scienza. Proemio di una filosofia della libertà », in *Saggi filosofici*, Lanciano, Carabba, 1932, pp. 140-209.

l'ascesa a un grado superiore della coscienza. Puro dato è tutto ciò che l'uomo percipiente trova dinanzi a sé, in quanto gli si dà senza che egli faccia nulla perché gli si dia: la natura fuori di lui, il mondo, gli esseri, il proprio corpo, la propria psiche, gli impulsi, i sentimenti.

Come neppure Adorno riesce a vedere nella sua critica a Husserl, la datità non appartiene al dato, bensì a ciò rispetto a cui è dato: il pensiero. Il dato è dato al pensiero, in quanto il pensiero deve immettergli qualcosa di cui come dato manca. Se il dato fosse in sé completo nel suo essere percepito, non solleciterebbe conoscenza: non sarebbe dato. Il percepire sarebbe anche conoscere. Non afferrare questo, significa non uscire dal ferreo cerchio dell'astrattezza in cui si è chiuso il pensiero moderno. L'oggetto si dà al pensiero, perché è dinanzi al pensiero come una incompiutezza, che il pensiero tende a integrare, ma non arbitrariamente, oppure per sua interna necessità di ordine, secondo che credette Kant, ma in quanto il compimento del pensiero è, come concetto, il contenuto obiettivo. Questo contenuto c'è, viene normalmente usato, ma è in sé sconosciuto, perché non viene mai sperimentato quale esso stesso si dà. La conoscenza diviene obiettiva grazie al puro dato, all'unico che esiga essere lasciato nella sua immediatezza per essere vero: il pensiero.

Ogni ente che si dà all'uomo, se si esclude il pensiero, è qualcosa che si è prodotto senza di lui: egli può dire questo persino del suo corpo, o di un istinto o di un sentimento. Un sentimento o un impulso possono destarsi in lui, suo malgrado, come qualcosa che rimanda a parte di lui, che è il suo passato, o si è prodotto senza l'attuale capacità della sua coscienza di produrre da sé qualcosa. Egli può arti-

ficialmente suscitare in sé un impulso o un sentimento, ma ciò può solo mediante il pensiero: l'unico ente che gli si dà in quanto egli stesso lo produce. Un impulso o un sentimento non lo produce, bensì lo subisce o lo suscita in quanto scaturente da una condizione fisiopsichica che già esiste in lui. Solo il pensiero che consciamente attui la sua indipendenza dalle condizioni fisiopsichiche, può suscitare impulsi o sentimenti non legati alla necessità soggettiva.

Dato dunque è anche il pensiero, allo stesso titolo di ogni dato su cui ancora non si abbia pensiero. E questo è il segreto del pensiero: esso è il dato su cui non occorre pensare perché sia compiutamente ciò che è. E' il segreto del meditare, o del contemplare, sfuggito ai massimi filosofi moderni come ai logici, agli psicologi e agli psichiatri, che estendono la loro ricerca a serie indefinite di dati, ma ignorano il dato primo: il pensiero. L'unico immediato a sé sufficiente nella sua immediatezza: *i m m e d i a t e z z a* la cui esperienza si pone come compito interiore dell'uomo di questo tempo.

Se il dato non è dato in sé, ma in relazione al percepire e il percepire non è se non per il soggetto che percepisce, occorre dire che il dato è tale per il soggetto. In tal senso è soggettivo. Ogni dato è soggettivo proprio in quanto dato, ossia in quanto il suo darsi è unicamente per il soggetto al quale si dà come ente ancora privo di verità e obiettività, acciocché il contenuto interiore lo renda vero e obiettivo. Tale contenuto è il pensiero. Perciò il mondo fisico, nella sua mera esteriorità, o forma realistica, è un mondo soggettivo.

Il dato viene tolto all'ambito della soggettività e costi-

tuito come oggetto grazie al pensiero. L'importanza di questa integrazione del dato e della costituzione della sua oggettività da parte del pensiero, sfugge agli indagatori. Il pensiero va incontro al dato in quanto questo deve cessare di essere dato: conosciuto, è l'oggetto. L'oggetto conosciuto è sempre il dato tolto alla sua immediatezza dal pensiero: è l'immediatamente dato più il pensiero. Questa integrazione del dato da parte del pensiero non è cosciente alla moderna indagine, che assume l'oggetto come fosse nella sua esteriorità compiuto, mentre la compiutezza appartiene al pensiero.

Non essendo cosciente il moto del pensiero nell'oggetto, tale moto manca del suo compimento. Né il pensiero assume la propria forza, capace di penetrare concretamente l'oggettività, né l'indagine va oltre l'apparire dell'oggettività: perciò la civiltà della macchina e le sue imprese costituiscono il regno dell'astratta soggettività in cui l'uomo è prigioniero mediante il suo stesso pensiero. Su questo pensiero occorre agire, sul senso ultimo della sua immediatezza, non sui suoi prodotti dialettici o tecnologici.

XVII. METAMORFOSI DELLA COSCIENZA

Vera Rivoluzione è il trascendimento dell'attuale livello umano, che a torto l'uomo ritiene rispondere alla sua realtà interiore. Tale trascendimento è anzitutto una metamorfosi della coscienza. Il moderno pensiero razionale, pur potendosi considerare il più evoluto della storia del mentale umano resosi indipendente da antiche direzioni metafisiche, e precedente sul sentiero dell'autocoscienza, in realtà ancora non attua le reali forze della coscienza. Dipende ancora da inconsci impulsi del passato: perciò sono possibili i dogmi della materia e della scienza e la mitologia del progresso. Questo pensiero manca di identità cosciente con sé, ossia con la propria scaturigine intuitiva, che invece il pensiero antico — metafisico e mistico — realizzava nella forma di una superiore spontaneità. Si è mostrato come il pensiero razionale moderno che consegua tale identità, e però la consapevolezza del proprio momento metadialettico, può riconquistare in forma cosciente le forze ispirative che operarono nella metafisica tradizionale e nell'antica mistica: alle quali la conoscenza delle leggi dell'anima era congeniale e perciò non esigente espressione razionalistica.

Il moderno pensiero razionale è un razionalismo incompiuto, un atto pensante arrestato nella sua embrionalità formale, ossia alla prima forma del suo movimento obiettivo, che pertanto ha il potere di rendere obiettivo e trascendente l'apparire della realtà: il sensibile misurabile. Tale movimento è incompiuto in quanto non sa di sé: guarda solo il proprio oggetto, ossia il proprio non essere. Apprende solo le conseguenze del proprio condizionarsi all'oggetto, e quando

crede di indagare su sé, astrae formalmente sui modi del proprio condizionamento: da questo stesso condizionamento non esce, continua a pensare entro la sua chiusa circolarità. Il pensiero non sa estrarre se stesso dall'oggetto e perde la forza di supporre tale possibilità.

Il pensiero che riesca a sapere di sé, del proprio contenuto dinamico, compie il movimento: con la forza con cui ha saputo afferrare l'oggetto può afferrare se stesso, onde l'oggetto non divenga il dominatore, o l'idolo da cui l'uomo dipende. Il pensiero che compia il movimento, ha il senso del suo verace atto: questo senso viene impedito dall'arresto del pensiero all'oggettività fisica e alla sua trascrizione astratta. Da tale chiuso cerchio, che è la configurazione della meccanicità, il pensiero rischia di non uscire più: rischia di perdere l'autonomia che gli ha consentito l'iniziale movimento. Il movimento si è svolto non per arrestarsi alla sua prima manifestazione, il razionalismo scientifico, o il mondo della macchina, ma per esplicare compiutamente se medesimo mediante l'oggetto, sì da tornare al proprio essere: non dunque per legarsi all'oggetto, ma per afferrare se medesimo grazie alla mediazione: perché solo dopo la mediazione dell'oggetto, potrebbe afferrare se medesimo.

Si è potuto mostrare come questo compiuto pensiero, come pensante, sia mancato alla scienza e alla cultura, ma di conseguenza alla obiettività e alla regolarità della civiltà. Il proprio oggetto per ogni scienza è divenuto presupposto dogmatico del pensiero: tema iniziale e finale, che vieta all'indagatore di conoscere l'oggetto come essere, in rapporto all'essere, e i principi del pensiero indagante indipendenti dall'oggetto medesimo. Onde neppure può esistere filosofia della scienza se non come ancella formale di posizioni empirico-realistiche dogmatiche.

Il pensiero che possenga il proprio movimento realizza l'indipendenza dal supporto: qui esso incontra i dinamismi fisici dell'organo cerebrale come un fondamento contingente necessario alla propria coscienza dialettica, mentre in sé incontra un fondamento, il cui darsi, come forza formatrice di pensiero, rivela la sua natura sovrasensibile.

Si può avvertire una direzione ascendente del pensiero, in tanto realizzabile in quanto l'ascesa sia una ripercorrere in senso inverso la sua discesa, o « caduta », nella determinazione formale.

Non si tratta di pensiero che si esprime in ulteriore rappresentare, proiezione del permanente vincolo alla mediazione cerebrale, ma del pensiero che compie un atto di auto-percezione: rivive il proprio movimento che nella forma dialettica gli sfugge: ossia non evade da sé, ma si congiunge con la propria forza, come non può finché non avverte la propria dipendenza dall'organo cerebrale. Onde giustamente è stato chiamato « libero dai sensi » secondo l'identificazione di un valore che non potrà mai essere concepito sulla base del dialettismo espressivo di tale dipendenza, anche se indica sentieri dello spirito.

L'autonomia del pensiero dalla cerebralità passa attraverso il vincolo alla cerebralità e significa un dominio più profondo su questa. Comprende il senso di simile operazione chi sa riconoscerla come il logico sviluppo del procedimento del pensiero. La mediazione cerebrale è necessaria anzitutto all'indagine dell'aspetto sensibile del reale, e parimenti a qualsiasi forma di espressione concettuale, ma è soprattutto necessaria a conferire al pensiero la forza della determinatezza e dell'individuazione, indispensabile appunto al movimento successivo, dello svincolamento o della estrazione dalla ce-

rebralità: il movimento mancato alla moderna esperienza mentale e perciò alla cultura umana. E' evidente che il problema riguarda il pensiero occidentale, non quello della tradizione orientale.

Occorre sottolineare che soltanto il pensiero entrato nella cerebralità, può avere la forza d'uscirne. Il pensiero che possenga realmente la forza della razionalità, non per averla appresa passivamente mediante la remissione a dottrine o a fedi scientifiche, ma per volitiva esperienza del concetto, può conseguire l'indipendenza dalla cerebralità: che è un possesso più lucido della cerebralità.

Chi non penetri il processo della razionalità, non può disporre di pensiero capace di afferrare il proprio movimento: per cui, in realtà, questo movimento manca. Si tratta di capire che cosa significhi possedere il processo della razionalità. Si può essere maestri di logica e di dialettica e non possedere concretamente la razionalità, in quanto il pensiero non è capace della propria articolazione cosciente fuori dell'oggetto, o di autonomia nella percezione sensoria. Tale possibilità è indubbiamente correlativa a fattori costituzionali ed etnici. Per esempio, un intellettuale asiatico può possedere la filosofia occidentale epperò il razionalismo di questo tempo, e tuttavia mancare di pensiero autocosciente, mentre un qualsiasi tecnico europeo-americano può averlo. Il male è che l'occidentale abbia tale pensiero senza saperlo: ma parimenti il male è che l'asiatico possenga il sapere razionalistico e ritenga con ciò di possedere il processo della razionalità. Per chi voglia indagare in tale direzione, v'è la possibilità di afferrare il senso degli attuali contrasti tra Occidente ed Oriente, le cui ragioni radicali non sono politiche o sociali o economiche, bensì metafisiche o, se si vuole, di strutturazione psichica: certo, si rivestono di politica.

XVIII. PENSIERO RIVOLUZIONARIO

Il pensiero capace di attuare il proprio movimento non può essere quello vincolato alla propria forma, ma quello capace in particolari momenti di estrarsi da essa per conoscersi nella sua interezza. Ove mancasse di articolazione razionalistico-matematica nella determinazione dell'oggetto, il pensiero non avrebbe modo di manifestare l'interezza del proprio movimento. Talora la manifesta, senza conoscerla: la sua coscienza è rivolta all'oggetto, non al proprio movimento. La possibilità della coscienza del movimento normalmente non viene neppure concepita.

Il pensiero sviluppa bensì la sua iniziale autonomia mediante la determinazione scientifica del dato, ma questa è e permane la sua alienazione, se esso in un secondo tempo non si fa cosciente del momento dinamico della determinazione, che è il suo momento di vita. Questo esige essere esso stesso sperimentato. Giova porsi l'ipotesi che tutto il processo della scienza non sia esclusivamente per la costruzione di una civiltà scientifico-industriale, bensì, soprattutto, per l'esperienza dell'elemento dinamico del pensiero: l'organo di conoscenza che ancora l'uomo deve formarsi. Perché non si formi, hanno fortuna nel mondo le dottrine che danno come scopo finale della conoscenza l'oggettività fisica.

L'alienazione del pensiero nel momento della determinazione oggettiva non va intesa meramente nel senso prospettato da Hegel quale posizione dell'oggettività, bensì come un rapporto percepibile metadialetticamente nella sua momentaneità e, in quanto percepito, integrato dalla coscienza

za che per sé è portata a superare l'alienazione: secondo un movimento che risponde alla compiutezza del circuito del pensiero, che l'uomo non può avere gratuitamente dalla natura, ma deve conseguire mediante ascesi di pensiero.

Il pensiero di tipo « aristotelico », che si ritiene il più qualificato alla penetrazione del reale, in effetto oggi è quello che rimane fuori della realtà, in quanto identico alla propria necessità formale, senza residua autonomia, onde si può volgere ad esso l'accusa che si è soliti muovere al « platonismo » e al pensiero idealistico. L'indagatore deve potersi rendere conto dell'equivalenza delle posizioni razionalistica ed irrazionalistica rispetto ad un'obiettività esteriore la cui alterità esse non riescono a scorgere risultante da insufficienza di presenza cosciente all'atto percettivo.

Il pensiero normalmente capace di conoscere l'obiettività sensibile, deve poter avvertire che nell'assumerla ne supera potenzialmente l'astratta alterità. Il non avvertirlo, per il pensiero, è non uscire dall'alterità, ossia dalla propria alienazione nella posizione dell'alterità. L'avvertirlo è l'inizio dell'esperienza della propria interezza o della possibilità di estrarsi cosciente dal sensibile, che è la possibilità di penetrare il sensibile sino alle sue basi dinamiche, o vitali, o, per usare un termine della Scienza dello Spirito, eteriche. Sono quelle basi extrasensibili del mondo sensibile, che si presentano all'indagatore come forze formatrici in movimento, percepibili in immagini.

Si tratta, come si è accennato, d'immagini non arbitrarie come quelle prodotte dalla fantasia soggettiva, bensì strutturate della stessa sostanza dell'immaginazione, resa indipendente dalla soggettività e fornente alla coscienza il primo contatto con ciò che è oltre la sua soglia. Il potere dinamico di

tali immagini rivela un interno potere del principio cosciente, o dell'Io, che dall'extracosciente affiora nell'ambito della coscienza dell'Io e con ciò si realizza. E' la prima ascesa a una sfera di coscienza più vasta, a cui la coscienza ordinaria attinge le proprie forze morali.

L'indagatore che percepisca tali immagini, ne intuisce simultaneamente il senso: insieme con la percezione accoglie il contenuto. Ciò tuttavia non significa che egli sia in grado di tradurlo subito in concetto razionale. La serie di rappresentazioni di un oggetto sensibile deve essere sufficientemente conosciuta perché possa dar luogo al suo contenuto sintetico: il concetto. Analogamente le immagini della vita interiore, come strumento dell'indagine interiore, debbono acquisire evidenza e obiettività prima che il loro contenuto possa essere tradotto nella forma concettuale: pur essendo intuitivamente già posseduto.

L'esperienza immaginativa è il primo modo di percepire il contenuto interiore di ciò che si accoglie nell'immediata forma fisica: il primo atto della coscienza alla base della realtà sensibile. Il pensiero deve operare con forze più profonde a costruire i concetti rispondenti a un simile percepire.

Ogni forma concettuale presuppone il contenuto dinamico ideante. Ma il prosaico pensiero ordinario, che può anche assurgere ad autorità filosofica, si appaga della forma del concetto, che tratta come contenuto, ignorando la realtà ideale di cui quella è forma. Nel concetto astratto perde il contenuto vivo, o la vita ideante, che è il suo potere morale: può trattare come contenuto ideale qualcosa di cui formalmente nega il contenuto ideale. Esempi tipici di tale contraddizione sono la « materia » di Marx, o la « vita » di Feuerbach, contenuti essenzialmente spirituali scambiati con le forme della concretezza a cui si riferiscono.

Il pensiero, che è tale solo nell'afferrare il proprio movimento, incontra la forma della propria essenza, prima che l'essenza medesima. Ma l'essenza e la forma sono inscindibili: solo sul piano dialettico è possibile una forma scissa dall'essenza, perciò priva di essenza. Onde il pensiero capace di avere in concetti la superiore attività delle immagini, è il pensiero che muove secondo la forza intuitiva da cui quelle scaturiscono. La trascendenza nell'immanenza e l'immanenza nella trascendenza possono essere percepite come momenti di un'unica realtà dinamica del pensiero: realtà che può anche essere espressa dialetticamente, ma a condizione di essere anzitutto sperimentata. Ogni conoscenza che si arresti alla forma dialettica non può che opporre l'immanenza alla trascendenza, il fatto all'atto, la materia allo spirito. Spiritualismo e materialismo in tal senso sono aspetti apparentemente contrastanti di un'astratta posizione del reale.

Il pensiero indipendente dalle categorie sensibili è quello che essenzialmente può penetrarle. L'indagatore può essere orientato da un canone interiore che non deve imparare da testi o tradizioni, bensì dall'esperienza del momento intuitivo del conoscere. Mentre questo momento intuitivo è necessario ad ogni conoscere, esso stesso non ha senso che sia conosciuto, essendo la forza radicale del conoscere. Questa non chiede essere capita, bensì attuata, o percepita: credere che si debba capire il pensiero in quanto essenza è l'ingenuità della moderna filosofia. Il pensiero non va capito, bensì sperimentato quale è nel suo immediato darsi, essendo il dato a cui non occorre integrazione conoscitiva perché sia conosciuto quale è, come normalmente è conosciuto ogni altro dato. Missione della filosofia futura sarà la descrizione del percorso del pen-

siero che esaurisca il suo proprio argomentare per giungere ad essere pensiero di sé: qui il trapasso è l'esperienza della corrente del pensiero, non il capire o lo speculare che sono nuovamente il pensare che sfugge al compito di identificarsi con la propria corrente di vita, o il proprio impulso morale.

Da questa corrente di vita può scaturire un pensiero nuovo, risolutore del male della dialettica: può scaturire il pensiero rivoluzionario. Il trapasso del pensiero alla propria corrente di vita è l'esperienza più alta dell'uomo, perché è la correlazione ritrovata: con l'essere, con la natura, con l'essenza, con l'altro. La correlazione è stata perduta dall'uomo razionale: egli può ritrovarla ove redima la razionalità, non eludendola mediante ulteriori forme razionali, bensì possedendo il movimento grazie a cui essa è razionalità.

La correlazione ritrovata è l'amore: l'uomo può riconoscere per virtù ideale ciò che, unendo un essere all'altro nella profondità originaria del sentire e del volere, determina la loro storia e il loro destino. In tal senso la conoscenza diviene ispirazione dell'operare sociale. Solo un *sacrosanto amore*, riacceso dalla conoscenza, può restituire all'uomo l'elemento vivente della conoscenza: la verità della relazione con l'altro, con l'essere, con la vita.

La conoscenza diviene liberazione: a colui che consegue tale liberazione, o rivoluzione di sé, ogni essere rivela la causa originaria che lo porta sulla scena del mondo ad apparirgli secondo una determinata parvenza, simbolo di un grado del valore dell'Io. La realtà medesima gli suggerisce l'atto della coscienza che le è necessario a ricongiungersi con il proprio essere originario, a cui la forma illusoria o dialettica dell'Io ogni volta la sottrae.

INDICE

I. Senso della Rivoluzione	7
II. La Rivoluzione e la retorica	10
III. Il nuovo dogmatismo. La scienza	24
IV. « Rivoluzione culturale » e razzismo	30
V. Il soggiogamento dei « primitivi »	35
VI. L'alienazione e l'« età oscura » .	41
VII. La contestazione come prodotto della tecnologia	49
VIII. La libertà animale	54
IX. Retrosceca dialettico del materialismo dialettico	59
X. La teoria del « rispecchiamento »	66
XI. Il pensiero riflesso in Hegel e in Marx	70
XII. L'equivoco della « volontà repressa »	77
XIII. Praxis e « pensiero pensante »	83
XIV. Contestazione reazionaria	90
XV. Potenza dialettica, paralisi dell'intelligenza	97
XVI. Il segreto del pensiero	103
XVII. Metamorfosi della coscienza	109
XVIII. Pensiero rivoluzionario	113

L. 1.000